

# Neue Herausforderungen an die Kirchengeschichte : Abschied von den Katharern oder Neubesinnung auf die Quellen?

Autor(en): **Müller, Daniela**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie**

Band (Jahr): **108 (2018)**

Heft 3-4

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-939234>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

---

# Neue Herausforderungen an die Kirchengeschichte: Abschied von den Katharern oder Neubesinnung auf die Quellen?

*Daniela Müller*

## 1. Methodische Grundlegungen\*

In den letzten Jahrzehnten haben die Auswirkungen der soziolinguistischen Methodik die Geschichtswissenschaft tiefgreifend verändert, wobei sich gerade in der Mediävistik ein erstaunlicher Paradigmenwechsel vollzog. An die Stelle der historisch-kritischen Methode, mit deren Hilfe Historiker Fragen nach der Faktizität der historischen Geschehnisse beantworten wollten, trat in vielen Publikationen nun die «dekonstruktive» Methode. Historiker bemühten sich jetzt primär – wenn nicht sogar ausschliesslich – darum, Entstehung und Funktion der «narratives» zu entschlüsseln. Indem Begriffe und Begrifflichkeiten einer kritischen Überprüfung unterzogen wurden, begannen aber auch die mit diesen Begriffen bezeichneten Dinge – Personen, Bewegungen, Ereignisse – dahinter zu verschwinden. Sie erhielten den Beigeschmack des rein Konstruierten, Fabrikierten, des lediglich Ersonnenen. So erfahren wir, dass bislang unbestrittene Grössen der Geschichte ihr Dasein nicht der Faktizität, sondern der Fiktion verdanken. Wir lernen, dass Jesus von Nazareth eine Erfindung des römischen Geschichtsschreibers Flavius Josephus war,<sup>1</sup> Benedikt von Nursia, der Vater des lateinischen Mönchtums, von Papst Gregor I. kreiert wurde,<sup>2</sup> dass Mohammed eine mythische Fabrikation war<sup>3</sup> und dass Karl der Grosse durch eine Kalendermanipulation Kaiser

---

\* Der vorliegende Text wurde anlässlich des 20-jährigen Bestehens des «Internationalen Arbeitskreises Altkatholizismusforschung» am 20. April 2018 beim Jahrestreffen des IAAF in Bonn vorgetragen (s. u., S. 264–266); für die Veröffentlichung wurde er überarbeitet.

<sup>1</sup> JOSEPH ATWILL, *Das Messias-Rätsel. Die Geheimsache Jesus*, Berlin (Allegria) 2008.

<sup>2</sup> Radikal: FRANCIS CLARK, *The Gregorian Dialogues and the Origins of Benedictine Monasticism*, Leiden (Brill) 2003; gemässigt: JOHANNES FRIED, *Der Schleier der Erinnerung. Grundzüge einer historischen Memorik*, München (C. H. Beck) 2004, vor allem 350–348.

<sup>3</sup> So die umstrittene These von JOHN WANSBROUGH, *Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford (Oxford University Press) 1977.

Ottos III. ins Leben kam.<sup>4</sup> Die Katharer hat es, folgt man den Überlegungen Uwe Brunns<sup>5</sup> oder Mark Peggs<sup>6</sup>, ebenso wenig wirklich gegeben.

Zwar ist hier weder die Zeit noch der Ort, um eine Einführung in die Geschichtsphilosophie und -methodik in allen Facetten vorzustellen. Und doch sollen in einem zwar kursorischen, aber hoffentlich erhellenden Überblick einige Hintergründe der Methodendiskussion geklärt werden, die verständlich machen, wie es zum aktuellen de-konstruktiven Umgang mit der Vergangenheit kommen konnte.

Historiker aller Sparten befassen sich mit der Interpretation schriftlicher Materialien, um das Erbe der Vergangenheit vor dem Vergessen zu bewahren oder der Gefahr des Vergessengehens zu entreissen.<sup>7</sup> Hermeneutik, Strukturalismus, Poststrukturalismus, Dekonstruktivismus sind dabei nur die zumeist gehandhabten, aber keineswegs ausschliesslichen Richtungen. Gemeinsam ist den genannten Methodenausrichtungen – wie unterschiedlich sie auch vorgehen – die ausschliessliche Konzentration auf den Text. Übergreifende geschichtliche Dimensionen werden ausgeblendet, stattdessen wird die Aufmerksamkeit auf den Einzeltext gelenkt. Es geht um textimmanente Interpretation.

Anders arbeitet die Diskurstheorie, die in ihren Grundannahmen auf Michel Foucault zurückgeht.<sup>8</sup> Im Allgemeinen ging es Foucault primär um drei Fragen:

- a) Wie hat sich in der Sprache das Wissen von den Dingen organisiert? Nach welchen Regeln haben unterschiedliche Epochen ihr Wissen von der Welt in sprachliche und damit symbolische Systeme gegossen?
- b) Wie hat das sprachlich gesteuerte Wissen die soziale Selbstorganisation des Menschen verändert?

---

<sup>4</sup> HERBERT ILLIG, *Wer hat an der Uhr gedreht? Wie 300 Jahre Mittelalter erfunden wurden*, München (Econ) 1999.

<sup>5</sup> UWE BRUNN, *Des contestataires aux «Cathares». Discours de réforme et propagande antihérétique dans les pays du Rhin et de la Meuse avant l'Inquisition*, Paris (Institut d'Études Augustiniennes) 2006.

<sup>6</sup> MARK GREGORY PEGG, *A most holy war. The Albigensian Crusade and the battle for Christendom*, Oxford (Oxford University Press) 2008.

<sup>7</sup> Siehe hierzu die zahlreichen Einführungswerke in die historische Methode, etwa MARK BOONE, *Historici en hun metier. Een inleiding tot de historische kritiek*, Gent (Academia Press) 2007.

<sup>8</sup> So schon in seinem Werk: MICHEL FOUCAULT, *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 2003 (franz. *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris [Gallimard] 1966).

c) Welche Rolle spielt dabei Macht, was ist Macht überhaupt, und wer übt über wen wie Macht aus?

Foucaults Überlegungen am Beispiel der Sexualität<sup>9</sup> könnte man beinahe direkt auf die Häresie übertragen: Auch Häresie wäre also, nach Foucault, etwas, was erst über sprachliche Akte, vor allem Texte, aber auch Bilder, hergestellt worden ist.<sup>10</sup> Erst dadurch, dass die Kultur den Menschen gezwungen hat, sich im Geständnis zu äussern (hier sind wir mitten in der Problematik der Inquisitionsprotokolle!), sein Innerstes preiszugeben, ist Häresie «er-sprochen» worden. Häresie wäre als Verhalten also gesellschaftlich vorcodiert. Hier greift nun Foucaults Annahme des Diskurses, den er für radikale Veränderungen der menschlichen Wirklichkeit verantwortlich machte. Der Diskurs ist das unausgesprochene Regelsystem, das vorschreibt, was über ein bestimmtes Thema gesagt werden kann, wie es gesagt werden kann, und wer es sagen kann oder darf. Der Diskurs übt also Macht aus. Erst durch Machtbeziehungen entsteht nach Foucault Subjektivierung.

An diesem Beispiel wird deutlich, dass durch die Foucault'sche Diskursanalyse der Blick von der rein textimmanenten Betrachtung auf das kulturell-soziale Umfeld gelenkt wird. Seit den 1990er-Jahren ist die Diskursanalyse für die poststrukturalistischen Instrumentarien grundlegend und wurde zu einer relativ regulierten und anwendbaren Methode weiterentwickelt.<sup>11</sup> Statt eines subjekt- und autorzentrierten Erkenntnisbegriffs stehen nun also nicht ein Autor und dessen Intentionen im Mittelpunkt des Verstehensprozesses, sondern das Gefüge einer Wissensordnung, die dem Verfasser seine Ausdrucksmöglichkeiten überhaupt erst bereitstellt. Denken und Wahrnehmung sind schon für Foucault durch Diskursordnungen geprägt. Wahrheit und Wirklichkeit vermitteln sich durch kulturelle Äusserungen, über Praktiken der Wahrheitsetablierung sowie einen Kampf um das Hörbarmachen von Stimmen.

Foucault zufolge gibt es also kein von der Macht abgetrenntes und mit einem eigenen Bewusstsein ausgestattetes Subjekt. Macht produziert statt-

---

<sup>9</sup> So im ersten Band seiner Geschichte der Sexualität: MICHEL FOUCAULT, *Sexualität und Wahrheit 1. Der Wille zum Wissen*, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1983 (franz. *Histoire de la sexualité*, vol. 1: *la volonté de savoir*, Paris [Gallimard] 1976).

<sup>10</sup> Vgl. etwa DANIELA MÜLLER, *Our Image of «Others» and the Own Identity*, in: Willem v. Asselt u. a. (Hg.), *Iconoclasm and Iconoclash. Struggle for Religious Identity*, Leiden (Brill) 2007, 107–125.

<sup>11</sup> Mehr dazu bei CHRIS LORENZ, *Konstruktion der Vergangenheit. Eine Einführung in die Geschichtstheorie*, Köln (Böhlau) 1999, 252–254.

dessen Wissen durch das Individuum, sie formt erst das Individuum als Subjekt und ist in dessen Vorstellungen von Freiheit und Unterdrückung immer schon vorgegeben. Machtverhältnisse gründen sich also nicht unbedingt auf Gewalt. Sie gehen vielmehr davon aus, dass der andere ein Subjekt mit einer zu normierenden Individualität ist. So stand Foucault auch allen Versuchen, den Ursprung einer Sache zu finden, ablehnend gegenüber, da es einen solchen Ursprung nicht gebe. Das Wesen einer Sache sei stattdessen immer nur unterschiedlich sozial hergestellt. Der Verdienst des Foucault'schen Ansatzes für die historische Forschung der letzten 25 Jahre dürfte deutlich geworden sein – nichtsdestotrotz bleibt die kritische Nachfrage, ob die Übertragung eines philosophischen Konzepts auf die Geschichtswissenschaft (und die Soziologie) wirklich nahtlos möglich ist.<sup>12</sup>

Bemerkenswerterweise ist gegenwärtig die Häresie- wie die Hexenforschung<sup>13</sup> stark von einem sozialgeschichtlichen Ansatz geprägt. Im Vordergrund stehen dabei die sozialen und kommunikativen Beziehungen in den betroffenen Gemeinschaften und die Wechselwirkungen zwischen den Diskursen der Obrigkeit und denen der einfachen Leute. Robert Moore hat in der neuen Auflage seines Klassikers «The Formation of a Persecuting Society»<sup>14</sup> diese Bedeutung Foucaults für die Forschung zu devianten Gruppen im Mittelalter zurecht hervorgehoben. Allerdings zeigt sich darin deutlich, wie stark die Trennungslinie immer noch zwischen der angelsächsischen, der französischen und der deutschen Forschung verläuft: So erwähnt Moore in seinem kenntnisreichen Forschungsüberblick mit keinem Wort den Ansatz von František Graus über das 14. Jahrhundert als Krisenzeit.<sup>15</sup> Dabei hatte Graus schon 1988, also vor der Rezeption der Thesen Foucaults, den Zusammenhang zwischen Krisener-

---

<sup>12</sup> S. hierzu JEROEN ANTOON ANDRÉ LINSSEN, *Het andere van het heden denken. Filosofie als actualiteitsanalyse bij Michel Foucault*, Nijmegen 2005 [= Diss. RU Radboud Universiteit], vor allem Kap. 6: «Geschiedschrijving en actualiteitsanalyse», 172–197.

<sup>13</sup> Unzählige Titel wären hier zu nennen. Stellvertretend siehe BRIAN P. LEVACK, *The Witch Hunt in Early Modern Europe*, London (Routledge) <sup>2</sup>1994, oder BENGT ANKARLOO u. a., *Witchcraft and Magic in Europe. The Period of the Witch Trials*, London (Athlone Press) 2002.

<sup>14</sup> ROBERT I. MOORE, *The Formation of a Persecuting Society*, Oxford (Wiley-Blackwell) 2000.

<sup>15</sup> FRANTIŠEK GRAUS, *Pest, Geißler, Judenmorde. Das 14. Jahrhundert als Krisenzeit*, Göttingen (Vandenhoeck und Ruprecht) <sup>3</sup>1988.

fahrung, Verschwörungstheorien und radikaler werdender Ausgrenzung und Verfolgung von Randgruppen deutlich gemacht.

Einige Aspekte sollte der Historiker bei seiner Suche nach der historischen Wahrheit immer beachten: Tatsachen haben auch objektive Facetten, die ausserhalb unseres eigenen Bewusstseins bestehen und von allen nachvollzogen werden können. Hinzu kommt, dass die Sprache, in die wir unsere Aufzeichnung der Tatsachen giessen, kein simples Spiegelbild der Wirklichkeit ist. Mithilfe der Sprache können wir bestimmte Aspekte der Wirklichkeit ans Tageslicht bringen, wodurch wir aber auch gleichzeitig eine bestimmte Perspektive einnehmen. Durch unsere Beschreibung konstruieren wir also eine Perspektive der Wirklichkeit. Eine solche Perspektive umschliesst immer Aspekte der Wirklichkeit. Das ist schon in jedem Augenzeugenbericht und jeder Chronik der Fall. Wir können also als Historikerinnen und Historiker zwar Aspekte der historischen Konstruktion, wie sie uns in der Quelle gegenüber treten, re-konstruieren, aber durch unsere Beschreibung davon entkommen wir nicht dem Schicksal, zugleich selbst eine eigene Konstruktion herzustellen.<sup>16</sup> Geschichte und die Suche nach der historischen Wahrheit spielen sich also immer zwischen Konstruktion (durch den Autor der Quelle), Rekonstruktion und erneuter Konstruktion durch den Historiker und die Historikerin ab. Doch ist diese Historikerkonstruktion nicht einfach Fiktion, sondern stützt sich auf historische Tatsachen, die die Grundlage seiner Darstellung sind, um Wirklichkeitsadäquat zu sein. Auch historische Wahrheitssuche ist ein dialektischer, also intersubjektiver Prozess zwischen den Polen Objektivität und Subjektivität.

Schon in der Untersuchungsphase, wenn der Historiker sich mit den zu lesenden Texten auseinandersetzt, nimmt er sein Vorverständnis mit in die Lektüre. Noch deutlicher kommt sein Vorverständnis in der Anordnung seiner eigenen Beschreibung zum Ausdruck. In beiden Phasen arbeitet er sowohl konzeptuell als auch selektiv. Postmodernisten sehen keine Trennung in diesen beiden Arbeitsphasen. Sie orten das Wahrheitsproblem, indem sie aufzeigen, wie individuelle und beurteilende Aussagen durcheinanderlaufen. Dadurch verlieren sich die Grenzen zwischen historischer und nichthistorischer Literatur, zwischen tatsächlichen und fiktionalen Strukturen. Deutlich ist dies etwa bei Mark Pegg, der in seinem Buch über den Albigenserkreuzzug bewusst eine Kategorie der «*dramatis personae*»

---

<sup>16</sup> Ausführlich wird dieser Vorgang beschrieben von LORENZ, Konstruktion (Anm. 11).

einführt. Er erzählt also eine Geschichte, die gerade keine Unterscheidung kennt zwischen den genannten beiden Phasen. Dadurch, dass die individuellen Aussagen quasi aufgelistet werden, findet eine Defragmentierung statt. Denn ein übergeordneter Zusammenhang entstünde ja erst durch die Beschreibung des Historikers.

Karl Popper hat nachdrücklich festgestellt, dass Wissenschaftler nicht einfach mit der Feststellung von Tatsachen, sondern mit Problemen und Theorien beginnen, um diese dann anhand der Tatsachen zu prüfen.<sup>17</sup> Das Feststellen von Tatsachen hat darum seine Berechtigung allein in einem theoretischen Bezugsrahmen. Soll etwa untersucht werden, wie bestimmte Menschen unter theologischen Bedingungen zu Opfern werden konnten, kann es sehr wohl angemessen sein, sie mit einem Sammelnamen, etwa «Katharer», zu identifizieren. Soll jedoch etwa untersucht werden, wie die Institution Kirche und die politischen Machthaber des 12. Jahrhunderts sich konstituierten und konsolidierten, ist eine gemeinsame Bezeichnung der Gegenkräfte weder notwendig noch wünschenswert.

Auch dieser Perspektivwechsel ist nicht zufällig an die postmodernistischen Methoden gekoppelt: War die Moderne in Verlängerung der Aufklärung dem Bild des freien, autonom und rational handelnden Menschen und seiner Befreiung von Natur und Tradition im Lauf der Geschichte verpflichtet,<sup>18</sup> so lehnen dies die Postmodernisten ab.<sup>19</sup> Besonders verwerfen sie die Behauptung einer wie auch immer gearteten Einheit. An deren Stelle tritt, wie besonders bei Foucault zu sehen, die Vorstellung einer radikalen, nicht reduzierbaren Pluralität. Einheit setzt nämlich nach Foucault den Ausschluss des anderen voraus und impliziert dadurch Machtausübung und Gewalt.<sup>20</sup>

Pluralität untergräbt aber auch die Vorstellung von Kontinuität, sodass der Forscher nicht mehr davon ausgehen kann, wie noch im Konzept der

---

<sup>17</sup> Vgl. KARL POPPER, *The bucket and the searchlight. Two theories of knowledge*, in: Ders., *Objective knowledge*, Oxford (Clarendon Press) 1972, 341–367.

<sup>18</sup> So etwa beschrieben von JÜRGEN HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1988.

<sup>19</sup> Stellvertretend hierfür etwa JACQUES DERRIDA, *Marges de la philosophie*, Paris (Editions du Minuit) 1972, oder JEAN-FRANÇOIS LYOTARD, *Le postmodernisme expliqué aux enfants. Correspondance 1982–1985*, Paris (Galilee) 1986, oder HAYDEN WHITE, *Metahistory. The historical imagination in nineteenth-century Europe*, Baltimore (J. Hopkins University Press) 1973.

<sup>20</sup> Besonders prägnant in MICHEL FOUCAULT, *Surveiller et punir. La naissance de la prison*, Paris (Gallimard) 1975.

Hermeneutik, dass eine fundamentale Kontinuität zwischen dem Forscher und dem von ihm Untersuchten besteht, also eine Subjekt-Objekt-Bindung.<sup>21</sup> Vor diesem Hintergrund ist etwa die harsche Auseinandersetzung sozial ausgerichteter Historiker mit der ethnologischen Arbeitsweise von Forschern wie Carlo Ginzburg<sup>22</sup> oder der anthropologischen Ausrichtung der Religionswissenschaftler verbunden, die von Haus aus sowohl auf Vergleichbarkeit wie auf Kontinuität setzen.<sup>23</sup>

Der Historiker ist nun kein Mythenjäger mehr, sondern die Idee einer zu findenden Wahrheit selbst wird zum Mythos erklärt. Was wir durch die Brille der Wissenschaft als Wirklichkeit sehen, ist für Postmodernisten genauso eine soziale Konstruktion wie etwa die Kunst.

Dadurch, dass nur noch die «Fabrikation» der einzelnen Konzepte in den Köpfen der Autoren nachgewiesen wird, verschwimmt auch die Suche nach der historischen Wahrheit. So trifft, mit dem Beispiel Foucaults, die in der Kriminologie über Delinquenten formulierte Erkenntnis zu, insoweit die westliche Rechtskultur die Delinquenten als solche etikettierte. Gleiches können wir von den «Ketzer» sagen. Was Theologen über mittelalterliche Ketzer sagten, war wahr, insoweit sie diese als Ketzer etikettierten und damit zu Ketzern machten. Doch was war mit den konkreten Menschen, die das Etikett «Ketzer» erhielten? Wurden vielleicht gar keine verbrannt? Und wenn ja, wer waren dann diese? Postmodernisten geben hierzu kaum Auskunft.

In der postmodernistischen Perspektive bringt die Textualisierung des Weltbildes den Verzicht darauf mit sich, dass die in den historischen Berichten verfasste Kenntnis mit Tatsachen als Argumente gerechtfertigt werden könnte. Denn Tatsachenargumente verweisen auf die Wirklichkeit, während in den Augen der Postmodernisten doch gerade die historischen Erzählungen autonom sind. Dies erweist sich jedoch bei kritischer Betrachtung als methodisch fragwürdig. Drei Gründe hierfür seien genannt:

---

<sup>21</sup> Prägend ist hier HANS-GEORG GADAMER, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen (Mohr) 1960.

<sup>22</sup> CARLO GINZBURG, *Der Käse und die Würmer. Die Welt eines Müllers um 1600*, Frankfurt a. M. (Syndicat) 1979 (ital. *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Torino [Einaudi] 1976), oder DERS., *Hexensabbat. Entzifferung einer nächtlichen Geschichte*, Berlin (Wagenbach) 1990.

<sup>23</sup> Vgl. etwa LUTHER H. MARTIN, *Comparison*, in: Will Braun u. a. (Hg.), *A Guide to the Study of Religion*, London (Continuum) 2000, 45–56, oder PAUL ROSCOE, *The Comparative Method*, in: *Religion Compass* 24 (2008) 734–753.



1. Auch die Vergangenheit hatte eine ganz bestimmte Struktur, und wir Historiker sind generell in der Lage, mit unseren Untersuchungsmethoden tatsächliche, wenn auch nicht absolute Kenntnis über diese Vergangenheit zu sammeln. Ebenso wenig wie der Archäologe nicht darauf verzichten kann anzunehmen, dass es überhaupt etwas auszugraben gibt, können Historiker darauf verzichten, dass man durch die historische Forschung Tatsachen rekonstruieren und tatsächlich präsentieren kann. Die Vergangenheit ist nicht ein formloses Chaos, das erst und ausschliesslich in einer Erzählung Form gewinnt.
2. Historiker gehen davon aus, dass historische Erzählungen wirklichkeitsadäquat und in diesem Sinne auch wahr sind, gerade weil sie Rekonstruktionen und keine Konstruktionen oder De-konstruktionen sind. Das können sie aber nur sein, insoweit sie durch Tatsachenbehauptungen adäquat auf die Wirklichkeit verweisen.
3. Die meisten Historiker unterscheiden noch immer zu Recht zwischen Fakt und Fiktion und nehmen für sich in Anspruch, diesen Unterschied auch methodisch sichtbar machen zu können.

In den Texten haben wir es zwar mit sozialen Zuschreibungen, mit Fabrikationen (wie Foucault oder Uwe Brunn konstatieren) zu tun, aber dies schliesst eine Wechselwirkung zwischen Zuschreibung und Wirklichkeit nicht aus. So hat schon 1927 Herbert Grundmann darauf hingewiesen, dass die den «Ketzern» zugeschriebenen orgiastischen Gelage tatsächlich die Funktion einer *self fulfilling prophecy* gehabt haben könnten.<sup>24</sup> Wir kennen sehr gut dokumentierte Fälle, bei denen aus Zuschreibungen Wirklichkeit wurde, weil zunächst stigmatisierte Gruppen gerade die Kennzeichen ihrer Stigmatisierung für sich selbst übernahmen und oft genug positiv umdeuteten.<sup>25</sup>

Aus dem bisher Dargestellten dürfte klar geworden sein, dass die post-modern dekonstruktivistische Methode dann am besten funktioniert,

---

<sup>24</sup> HERBERT GRUNDMANN, Der Typus des Ketzers in mittelalterlicher Anschauung, in: Kultur- und Universalgeschichte. Walter Goetz zu seinem 60. Geburtstage dargebracht von Fachgenossen, Freunden und Schülern, Leipzig (Teubner) 1927, 91–107, wieder abgedruckt in: HERBERT GRUNDMANN, Ausgewählte Aufsätze 1, Stuttgart (Hiersemann) 1976, 313–327.

<sup>25</sup> So auch WOLFGANG LIPP, Stigma und Charisma. Über soziales Grenzverhalten, Berlin (Reimer) 1985, oder pointierter DERS., Aussenseiter, Häretiker, Revolutionäre – Gesichtspunkte zur systematischen Analyse, in: Dieter Fauth/Daniela Müller (Hg.), Religiöse Devianz in christlich geprägten Gesellschaften. Vom hohen Mittelalter bis zur Frühaufklärung, Würzburg (Religion und Kultur) 1999, 13–29.

wenn die Selektion der Quellen ihre oft nur unterschwellig thematisierten Prämissen unterstützt. Im Fall der Katharer wären dies Inquisitionsprotokolle, die denn auch als solitäre Quellen gehandhabt werden, bestenfalls noch angereichert mit Fragmenten aus dem Repertoire der zeitgenössischen Theologen. Ein Abgleich aber mit den Texten der Rituale scheint wenig attraktiv – vielleicht, weil diese Kerntexte des Katharismus zwar eine deutliche Entwicklung und eine zunehmende Abgrenzung von der römischen Kirche erkennen lassen, zugleich aber das Bild einer zutiefst vom christlichen Erbe beeinflussten Interpretation des Christusgeheimnisses bieten. Ob Dualismus dann als einziger Begriff weiterhin benützt werden kann, um ihre «Abweichung» zu dokumentieren, erscheint fraglich. Vielleicht war es die römische Kirche, die sich vom Erbe der frühen Christen weiter entfernt hatte als die Katharer.

Nach diesen methodischen Überlegungen sollen nun ausgehend von den Kerntexten der Katharer einige inhaltliche Erkenntnisse im Verhältnis rechter Glaube – irriger Glaube, gemeinhin als Orthodoxie und Heterodoxie beschrieben, vorgestellt werden.

## **2. Die katharischen Taufrituale**

Auf der Grundlage der von den «Ketzer» selbst hinterlassenen Dokumente soll im Folgenden aus einer alternativen Perspektive der Kampf der Amtskirche gegen die Ketzerei im Hochmittelalter untersucht werden. Dabei wird zwar vor allem nach der Veränderung im Selbstverständnis der «Ketzer» in Wechselwirkung mit der Haltung der römischen Kirche gefragt, im Mittelpunkt steht aber die Betrachtung der inneren Verflechtung der beiden Opponenten. Konkret wird also gefragt: Wie hat sich das Selbstverständnis der Katharer als «Kirche» entwickelt und welchen Transformationen war es dabei unterworfen?

Wie reagierten die Katharer auf die Herausforderung der Veränderungen im 12. und 13. Jahrhundert, die für die Entwicklung der katholischen Kirche prägend wurden? Die Herangehensweise hier bedeutet insofern einen Perspektivwechsel, als nicht die Entwicklung der katholischen Kirche als Massstab genommen wird, um alternative Konzepte zu skizzieren, sondern, dass umgekehrt gefragt wird, wie eine nicht zum Mainstream gewordene christliche Bewegung auf die Adaptionen der Amtskirche reagiert hat. Im Hintergrund stehen ausserdem die Fragen, wieso sich eigentlich die römische Kirche in die Richtung, die wir kennen, entwickelt hat und an welchen Kriterien wir diese Entwicklung messen können.

Die «ecclesia Dei» der Katharer wird im Folgenden also als das Resultat eines Prozesses der eigenen Identitätsfindung in Abgrenzung zur katholischen Kirche verstanden und untersucht werden. Anhand von drei überlieferten Quellen, den rituellen Anleitungen zur Spendung der von ihnen praktizierten Geisttaufe, wird der Fokus auf die darin zum Vorschein kommenden Verarbeitungsstufen gerichtet.

Warum bisher so selten diese Rituale<sup>26</sup> einer Untersuchung unterzogen wurden, hat wohl verschiedene Gründe: Hier wäre zunächst ein bekannter Schwerpunkt auf dem Gebiet der Häresieforschung auf doktrinäre, also systematisch-theologische Quellen zu nennen. Doch in den letzten Jahrzehnten haben gerade die *Ritual Studies*<sup>27</sup> eine erstaunliche Ausweitung erfahren und erwiesen, wie wesentlich sie sind, um die Bedeutung und Komplexität von Religion zu erfassen. So zeigten die *Ritual Studies* etwa, wie gross die Ähnlichkeiten zwischen frühchristlichen und jüdischen, aber auch hellenistischen Riten waren, sodass die Perspektive einer universalen und spezifisch christlichen einheitlichen Offenbarung nun zumindest einige Fragen aufwirft.<sup>28</sup> Dann aber spielt es vor allem eine Rolle, dass zur derzeitigen postmodernen Dekonstruktionstheorie als Quellengattung ohne Zweifel besser die Inquisitionsprotokolle passen, in denen der für dieses Methodenparadigma wesentliche Machtaspekt analysiert werden kann. So bleibt zu hoffen, dass die Einbeziehung grundlegender katharischer Quellen das bisherige Bild über diese akzentuieren, wenn nicht gar den Interpretationsrahmen verändern kann.

Die drei liturgischen Rituale waren für die Katharer die Grundlage für die Spendung des von ihnen anerkannten Sakraments, des *Consolamentum*, der sogenannten Geisttaufe. Es handelt sich konkret um das okzita-

---

<sup>26</sup> Im Gegensatz zum Rituale, wie es hier verstanden wird, gehört beim Ritus die «performance» dazu, also die praktische Anwendung. Das Rituale ist die Beschreibung eines Ritus, also das Konzept. Ob dieses Konzept buchstabengetreu ausgeführt oder Raum für Improvisation gelassen wurde, können wir heute nur noch einschätzen, indem wir die spärlichen Beschreibungen der Übertragung der Geisttaufe in den Kontroversquellen heranziehen. Dies wäre eine Aufgabe für die Zukunft.

<sup>27</sup> Ein Blick in die Übersichtsliteratur beweist, dass sich inzwischen ein kaum mehr zur Gänze wahrnehmbarer Fachdiskurs entwickelt hat, vgl. PAUL POST, *Ritual Studies. Einführung und Ortsbestimmung im Hinblick auf die Liturgiewissenschaft*, in: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 45 (2003) 21–45.

<sup>28</sup> S. CATHERINE BELL, *Ritual. Perspectives and Dimensions*, New York (Oxford University Press) 1997, 219.

nische Rituale von Lyon, das lateinische Rituale von Florenz und das ebenfalls okzitanische Rituale von Dublin.

Gerade die Tatsache, dass ausgefeilte Rituale entwickelt und aufgeschrieben wurden, um den Ritus der Geisttaufe festzuhalten, lässt erkennen, dass dieser Ritus das einigende Band der katharischen Gemeinden war. Auf der anderen Seite kann der Verweis auf diesen Ritus ausschlaggebend dafür sein, um infrage kommende Ketzer als Katharer zu identifizieren. Deshalb ist etwa auch bei den Kölner Ketzern, wie sie von Eckbert von Schönau beschrieben wurden,<sup>29</sup> eine katharische Grundposition anzunehmen – auch wenn wir aus dieser Zeit und diesem geografischen Raum keine überlieferten Rituale haben, was dem Charakter des Ritus entspricht: Zuerst wurden Riten mehr oder weniger spontan entwickelt, bevor sie schriftlich fixiert wurden. Die Kölner Katharer zeigen, auch ohne dass uns schriftliche Quellen dazu erhalten sind, dieselben wesentlichen Merkmale in ihrer Geisttaufe wie die später dokumentierten katharischen Gemeinden in Südfrankreich und Norditalien. Die Kenntnis der späteren Quellen ermöglicht also die retrospektive Identifizierung der Kölner Ketzern, basierend auf den Beschreibungen ihrer Gegner, wie sie die Geisttaufe spendeten. Die Rituale zeigen auch, dass ein Bedürfnis bestand, sich von der gängigen Praxis der römischen Kirche abzugrenzen und sich selbst als Kirche zu stilisieren. Denn der Taufritus in den christlichen Kirchen ist zwar ohne Frage ein Ritual und teilt als solches dessen Merkmale mit andern Gruppen: als Initiationsritus, Prozess der Selbstidentifizierung und der Identifizierung mit einer Gruppe. Doch über diese sozialen Folgen hinaus ist er der Ort, an dem sich in der Eigenperspektive der Gemeinschaft und des Einzelnen die Verbindung von Mensch und Gott vollzieht und die Gruppe Kirche wird. Wenn die Katharer Taufriten entwickelt haben, dann erweisen sie sich als strukturierte Gemeinschaft, nicht nur als Synthese einzelner Abweichler von einer Mainstream-Theologie. Mit dem Taufritus war immer eine scharfe Unterscheidung gegeben zwischen einem «Wir» und den «Anderen». Auch darum ist die formelhafte Symbolsprache beim Taufritus immer eine Sprache, die auf Kontraste abstellt: der Weg des Lichts gegenüber dem Weg der Dunkelheit, der Tod gegenüber dem Leben.<sup>30</sup> Das kann ohne sorgfältige Verankerung im

---

<sup>29</sup> S. ECKBERT VON SCHÖNAU, *Liber contra hereses katarorum*, ed. PL 195, col. 11–102.

<sup>30</sup> BELL, *Ritual* (wie Anm. 28), 213.

rituellen Hintergrund leicht als «Dualismus» interpretiert werden. Doch ob dem tatsächlich so ist, wird noch zu sehen sein.

### 3. Die Textüberlieferungen

So besehen sind die drei genannten liturgischen Rituale von Lyon, Florenz und Dublin von unschätzbarem Wert, geben sie doch Aufschluss über den zentralen Ritus der Katharer aus erster Hand.

Auch wenn wir für die Frühzeit der Katharer keine schriftlichen Zeugnisse über diesen Ritus (mehr) haben, können wir festhalten, dass sich im 12. Jahrhundert das Bedürfnis abzeichnete, statt der üblicherweise praktizierten Kinder- und Wassertaufe der römischen Kirche einen Ritus der Geisttaufe zu entwickeln. Gerade im Mittelalter hatte sich der Ritus der Taufe erneut verändert, als etwa Thomas von Aquin die scholastische Formel von Materie und Form auf die Taufe anwandte und statt des Untertauchens nun auch die Übergießung praktiziert wurde. Der Vergleich mit Beschreibungen der ältesten christlichen Taufriten beweist, dass mit dem Erhalt der Taufe ursprünglich die Erwartung verbunden war, dass sich die Gaben des Heiligen Geistes sofort manifestierten, sodass man nun predigen, lehren und in Zungen reden konnte.<sup>31</sup> Auch als sich festgelegte Rituale entwickelten, war die im Taufritus selbst verankerte Übertragung des Heiligen Geistes noch immer zu erkennen. Die Katharer betonten in ihrem *Consolamentum* im Gegensatz zur sonstigen Entwicklung im Mittelalter die älteren Aspekte: die mit der Taufe verbundene Vergebung der Sünden und dass der mit der Taufe gegebene Geist Christi den Täufling dem weltlichen Kontext entziehe und der Machtsphäre Christi unterstelle (*eis Christón Iēsoûn*).<sup>32</sup> Zu vermuten ist, dass gerade weil sich die Taufpraxis der römischen Kirche veränderte, nun die zentralen, aber beiseite geschobenen Akzente besonders betont werden sollten.

Die Texte der drei Rituale lassen ein Stadium erkennen, das diese Anfangsentwicklung bereits hinter sich gelassen hat. So lässt sich bereits eine deutliche Ausgestaltung gerade der kontroversen, in Abgrenzung zur römischen Kirche geformten Elemente erkennen.

---

<sup>31</sup> Vgl. ebd.

<sup>32</sup> Vgl. ARNOLD ANGENENDT, Der Taufexorzismus und seine Kritik, in: Albert Zimmermann (Hg.), Die Mächte des Guten und Bösen. Vorstellungen im XII. und XIII. Jahrhundert über ihr Wirken in der Heilsgeschichte, Berlin (De Gruyter) 1977, 388–410.

Alle drei Texte verdanken ihren Namen ihrem jeweiligen Fundort. So wenig es einen «Gründer» der katharischen Bewegung gab, so wenig ist uns ein Autor dieser Schriften bekannt. Dies dürfte ein Hinweis auf die mit diesen Texten verbundene «heilige» Autorität sein: Die Texte sind direkter Ausfluss der von Gott geoffenbarten Wahrheiten, die für die gesamte versammelte Gemeinde repräsentativ sind. Zudem wird damit auf ein hohes Alter und eine «schon immer» dagewesene Tradition verwiesen – auch wenn de facto durchaus Änderungen im Ablauf des Ritus vorgenommen wurden. Ein «Autor» hätte zudem den Gedanken einer selbst ausgedachten Erfindung nahegelegt, womit, wie Barbara Myerhoff herausgearbeitet hat, die Grundanliegen des Ritus verletzt worden wären. Denn Myerhoff analysiert Ritus als ein «collusive drama», das in sich die verschiedenen Ansätze birgt: Der Ritus ist einzigartig in seiner Fähigkeit, uns vom Unglaublichen zu überzeugen; er vergewissert uns der Vergangenheit und lässt die Zukunft erahnen; Veränderung wird in einen grandioseren, festeren Zusammenhalt gegossen. So schreibt sie: «Only regular, elaborate rituals could convince them that their way of life was real – a given and not a construct.»<sup>33</sup>

Diese Quellen müssen sowohl für sich<sup>34</sup> als auch bezüglich ihrer Synthese penibel auf Entsprechungen und Unterschiede geprüft werden. Aus mühsamer akribischer Textanalyse entsteht das Bild einer pluriformen, oft in sich divergenten Bewegung, deren Varianten sich durch Textvergleich ergeben. Auch wenn also in den letzten Jahren vermehrt von den Katharismen<sup>35</sup> im Plural gesprochen wird, so sollte doch nicht übergangen werden, dass es einen Kern des katharischen Selbstverständnisses gab: Zentral stand bei allen die Überzeugung, dass Erlösung allein durch den Empfang des *Consolamentum* erlangt werden könne. Konstitutiv für Ri-

---

<sup>33</sup> BARBARA MYERHOFF, A Death in Due Time. Construction of Self and Culture, in: John Macaloon (Hg.), Rite, Drama, Festival, Spectacle. Rehearsals Toward a Theory of Cultural Performance, Philadelphia (Institute for the Study of Human Issues) 1984, 149–178, hier 158.

<sup>34</sup> Für die je einzelne Quellenanalyse steht die Arbeit von Gerhard Rottenwöhler, der sorgfältig und penibel allen Verästelungen der jeweiligen Texte nachgeht, der aber oft, entsprechend der Rezension von Jean Duvernoy, den Wald vor lauter Bäumen nicht sieht, s. GERHARD ROTTENWÖHLER, Der Katharismus, 4 Bde, Bad Honnef (Bock und Herchen) 1982f.; Rezension von JEAN DUVERNOY, in: Hérésis 16 (1991) 137f.

<sup>35</sup> Siehe PILAR JIMÉNÉZ-SANCHEZ, Les Catharismes. Modèles dissidents du christianisme médiéval (XIIe – XIIIe siècles), Rennes (Presses Universitaire de Rennes) 2008.

ten ist, dass Veränderung ihr unverzichtbares Merkmal ist, wenn sie effektiv sein wollen.

Somit erhalten die liturgischen Anleitungen für die Geisttaufe einen herausragenden Platz.

Die Manuskripte der Rituale von Florenz und Lyon sind zudem Beispiele besonders prächtiger Buchilluminationen.<sup>36</sup> Auffällig ist dabei, dass jegliche figürliche Abbildung fehlt. Ornamente und Fischsymbole bilden dagegen die kunstvoll gefertigten Muster. Dies dürfte in Zusammenhang stehen mit der Ablehnung aller materiellen Bilder durch die Katharer, die das altchristliche Bilderverbot, dessen Wurzeln im Judentum liegen, fundamental ernst nahmen. Daneben stellt sich die praktische Frage nach den Produktionsstätten für solch wertvolle und künstlerisch hochstehende Manuskripte. Sicher müsste dieser Frage verstärkt nachgegangen werden. Bis zu weiteren Studien hierzu kann davon ausgegangen werden, dass es nicht unbedingt «katharische» Werkstätten waren, in denen diese illuminierten Manuskripte entstanden, sondern die allgemein bekannten Kopieradressen im Midi. Sollten vielleicht sogar Klöster diese katharischen Riten aufgeschrieben und verziert haben?

Exemplarisch sollen im Folgenden die essenziellen Merkmale des in der Literatur am seltensten ausführlich besprochenen Rituale beschrieben werden.

#### **4. Das Rituale von Dublin**

Neben den schon länger bekannten Ritualen von Florenz und Lyon gibt besonders das Rituale von Dublin auf eindringliche Art die elementaren Überzeugungen der Katharer in deren Spätphase wieder. Wie bereits erwähnt, gehört in diesem Rituale die Kontrastierung mit der römischen Kirche elementar zur Glaubensunterweisung und spiegelt eine Kirche in der Verfolgungsphase wider.

Das Rituale von Dublin, etwa um 1350 entstanden, ist wahrscheinlich ein Überrest eines katharischen Rituale aus dem 13. Jahrhunderts und zeigt alle Züge eines liturgisch eingeschränkten Lebens. Es ist, gerade mit seiner paradigmatischen Kontrastierung der beiden Kirchen, ein bewegendes Dokument einer sterbenden Kirche. Die Entdeckung dieses Textes, der sich heute als Ms 269 in der Bibliothek des Trinity Colleges von

---

<sup>36</sup> ANNE BRENON, Cathars and the Representation of the Divine. Christians of the Invisible, in: von Asselt (Hg.), *Iconoclasm* (wie Anm. 10), 247–263.

Dublin befindet, gleicht ein wenig einem philologischen «Wunder»: Eigentlich war der Text seit dem 17. Jahrhundert bekannt. Damals wurde er als Anhang zu einem waldensischen Büchlein von einem protestantischen Geistlichen in den französischen Alpentälern entdeckt, als dieser im Auftrag des protestantischen Kirchenhistorikers Jean-Paul Perrin die Geschichte der Waldenser untersuchte. So wurde das Büchlein – mit dem Rituale – in dessen 1618 erschienenen Geschichte der Waldenser<sup>37</sup> bereits vermeldet. Das Büchlein selbst wurde dann vom irischen Bischof von Armagh, James Usher, erworben und nach dessen Tod 1661 als Teil seiner Bibliothek an die Universität von Dublin als Stiftung überführt.

1917 hatte sich zwar der bekannte Romanist Mario Esposito schon eingehender mit dem Text befasst,<sup>38</sup> aber noch immer ging man davon aus, dass auch der Anhang des Büchleins waldensischer Provenienz sei. So bekam 1960 auch der belgische Sprachwissenschaftler und Romanist Theo Venckeleer die Aufgabe, den Text als Zeugnis des Waldensertums philologisch zu untersuchen. Erst er charakterisierte den Text als «katharisch» und identifizierte ihn als Teil eines katharischen Rituale.<sup>39</sup> Streng genommen geht es um unterschiedliche Texte, die Theo Venckeleer als «Apologie» bzw. als «Homélie sur l'Eglise de Dieu» und als «Glose du Pater» beschrieben hat. Daran schliesst sich eine redaktionelle Bearbeitung einer Seite über «die Heilige Kirche» an.

Der Text ist auf jeden Fall nach der Errichtung der Inquisition 1233 entstanden und kann auf die zweite Hälfte des 14. Jahrhunderts datiert werden.

Das Manuskript besteht aus drei Teilen:

- a) einer ekklesiologischen Abhandlung über die Kirche Gottes (fol. 1–23),
- b) einem Kommentar zum Vaterunser, die «Glosse» (fol. 24–75)
- c) einem kurzen, unvollständigen Kommentar zur «Heiligen Kirche» (fol. 76–77).

Die Homilie über die Kirche Gottes lässt erkennen, dass der Text die Vertiefung einer bereits erhaltenen Unterweisung ist, wahrscheinlich ge-

---

<sup>37</sup> JEAN-PAUL PERRIN, *Histoire des Vaudois*, Genf 1618.

<sup>38</sup> Damals rangierte das Manuskript noch unter der Sigle A.6.10.

<sup>39</sup> THEO VENCKELEER, *Un recueil cathare: le manuscrit A.6.10. de la «Collection vaudoise de Dublin»*, in: *Revue Belge de Philologie et d'Histoire* 38 (1960) 815–834. Für neuere Editionen und Übersetzungen vgl. ENRICO RIPARELLI, *La «Glose du Pater» du MS 269 de Dublin. Description, histoire, édition et commentaire*, in: *Hérésis* 49 (2001) 77–129, und ANNE BRENON, *Rituel cathare, Manuscrit de Dublin*, in: René Nelli, *Ecritures cathares*, Monaco (Editions du Rocher) 1995, 274–322.



dacht, um zu Beginn der Spendung des *Consolamentum* an den Adepten gerichtet zu werden. Es fehlen jedoch alle expliziten Hinweise auf den Ablauf der Zeremonie.

Bereits der Titel «Gleisa de Dio» lässt den Inhalt der Predigt erkennen: Es geht um eine Sammlung von Schriftziten, um die katharische Kirche als die wahre Kirche Gottes herauszustellen. Fast ausschliesslich werden Passagen aus dem Neuen Testament zitiert, was angesichts der Thematik natürlich nicht überrascht. Elf Themen werden behandelt, um eine Unterweisung sowohl moralischer wie theoretischer Art zum biblischen Dualismus der zwei Kirchen zu geben. Nur einige wenige Akzente seien hier herausgegriffen.

Ein besonderes Gewicht kommt, kaum überraschend, der spirituellen Auslegung zu. So wird gleich zu Beginn deutlich gemacht, dass «Kirche» kein Gebäude sein kann, sondern nur die lebendige Kirche Gottes, geformt aus Mitgliedern, von denen jedes für sich eine Kirche ist und die zusammen das Haus Gottes formen. Sündenvergebung erfolgt ausschliesslich durch Gebet. Die Kirche Gottes enthält sich jeder Form von Ehebruch und Beschmutzung. Auch hier wird somit die Linie des frühen Christentums fortgesetzt und Ehebruch als eine der Hauptsünden gesehen, die sich auf alle fleischlichen Akte erstreckt. Den bekannten katharischen Moralvorstellungen wird breiter Raum gegeben, also dem Verbot zu lügen, zu töten, zu schwören. Auch hier zeigt sich die spirituelle Exegese der Katharer: Der Schwur wird verboten, weil sich das Wesentliche im Herzen abspielt. An dieser Stelle wird auch erstmals auf die katholische Konkurrentin eingegangen, die «schlechte Römische Kirche», deren Argumente, um den Schwur zu erlauben, mit Schriftverweisen widerlegt werden.

Das Herzstück macht Teil 10 aus, in dem es um die Kirche geht, die Verfolgungen, Drangsale und Martyrium um des Namens Christi willen erleidet. Es geht um die Kirche, die verfolgt wird und die auf den Geist tauft. Der Beweis dafür, dass diese die Kirche Gottes ist, ist gerade die Tatsache, dass sie verfolgt wird, so wie Christus und die Apostel verfolgt wurden. Zu diesem Zwecke werden zahlreiche Schriftzitate aufgeführt, die alle die vorherrschende Praxis der römischen Kirche widerlegen. Als Machtinstitution ist diese römische Kirche zugleich die Kirche der Verfolger. Ihre Heuchelei trete zutage, wenn sie sich als Lamm ausgibt, obwohl sie doch selbst verfolgt. In den Worten des ironisch-polemischen Schreibers:

Diese Kirche erduldet Verfolgungen, Drangsale und das Martyrium im Namen Christi, denn er selbst hat dies erlitten im Wunsch, seine Kirche zu erlösen und zu retten und ihr in Taten und Worten zu zeigen, dass sie bis ans Ende der Zeit Verfolgung, Schmach und Fluch erleiden muss, wie es im Evangelium des hl. Johannes (Joh 15,20) gesagt ist: «Wenn sie mich verfolgt haben, werden sie auch euch verfolgen.» Und im Evangelium des hl. Matthäus (Mt 5,10–12) sagt er: «Selig sind die, die Verfolgungen erleiden der Gerechtigkeit willen, denn das Königreich des Himmels gehört ihnen. Gesegnet seid ihr, wenn die Menschen euch um meinetwillen verfluchen und verfolgen und gegen euch die ganze Bosheit ihrer Lügen richten werden, freut euch also und jubelt, denn euer Lohn im Himmel wird gross sein; denn so haben sie schon zuvor die Propheten verfolgt.» und er sagt weiter (Mt 10,16): «Seht, ich sende euch wie Schafe mitten unter Wölfe.» Und noch (Mt 10,22–23): «Ihr werdet von den Menschen gehasst werden um meines Namens willen; der, der bis zum Ende ausharren wird, wird gerettet sein. Und wenn sie euch in einer Stadt verfolgen, flüchtet in eine andere.» [...]

Seht, wie sehr all diese Worte Christi der schlechten römischen Kirche widersprechen, denn diese wird nicht verfolgt, weder um des Guten noch um der Gerechtigkeit willen, die in ihr wäre; sondern im Gegenteil ist sie es, die verfolgt und jeden, der nicht mit ihren Sünden und ihrem Amtsmissbrauch einverstanden ist, zu Tode bringt. Und sie flüchtet nicht von Stadt zu Stadt, sondern sie besitzt Herrschaft in den Städten und den Burgen und den Provinzen, und sie thront majestätisch im Pomp dieser Welt, und sie wird von Königen, Kaisern und Baronen gefürchtet. Sie ist kein bisschen wie Schafe unter Wölfen, sondern wie Wölfe unter Schafen und Böcken; sie tut alles, um ihre Herrschaft den Heiden, Juden und Völkern aufzuerlegen; und vor allem verfolgt und tötet sie die hl. Kirche Christi, die alles in Geduld erträgt, wie es das Schaf tut, das sich nicht gegen den Wolf verteidigt. Deshalb sagt der hl. Paulus (Röm 8,36): «Denn für dich werden wir jeden Tag getötet; man behandelt uns wie die Schafe, die geschlachtet werden.»

Aber im Gegensatz zu all dem zeigen die Priester der römischen Kirche keine Scham zu sagen, dass sie die Schafe und Lämmer Christi seien, und sie sagen, dass die Kirche Christi, die sie verfolgen, die Kirche der Wölfe sei. Das aber ist dumm, denn immer waren es die Wölfe, die die Schafe verfolgt und getötet haben, und heute müsste schon alles verdreht sein, wenn die Schafe so wütend sein sollten, dass sie die Wölfe verfolgen und töten sollten, und die Wölfe so duldsam, dass sie sich von den Schafen fressen lassen sollten! [...]

Aber die römische Kirche sagt auch: «Wir verfolgen die Ketzer nicht, weil sie Gutes tun, sondern um ihres Glaubens willen: Denn sie wollen nicht gemäss unseres Glaubens glauben.» Merkt, wie deutlich es ist, dass sie die Erben derjenigen sind, die Christus und die Apostel getötet haben, denn tatsächlich haben sie sie getötet und verfolgt, und sie werden das tun bis ans Ende der

Zeit, weil die Heiligen ihnen den Widerspruch ihrer Sünden vor Augen führen und ihnen die Wahrheit verkünden, die sie nicht hören können. Der Christus hat es ihnen im Evangelium des hl. Johannes (Joh 10,32) gesagt: «Ich habe euch viele gute Werke meines Vaters gezeigt, für welches davon steinigt ihr mich?» Und sie antworteten ihm (Joh 10,33): «Wir steinigen dich nicht für deine guten Werke, sondern wegen Gotteslästerung.» [...]

So ist deutlich, dass seit Beginn, die Wölfe die Schafe verfolgt und getötet haben, und die Bösen die Guten verfolgen und die Sünder die Heiligen verfolgen. Und deshalb sagt der hl. Paulus (2 Tim 3,12): «Wer immer im Guten in Christus leben will, wird verfolgt werden.» Passt gut auf, er sagt nicht: wird verfolgen, sondern: wird verfolgt werden. Und im Evangelium des hl. Johannes (Joh 16,2) sagt Jesus Christus zur hl. Kirche: «Die Stunde kommt, in der jeder, der euch verfolgt, denkt, Gott zu dienen.» Merkt gut, dass er nicht sagt: «die Stunde kommt, in der ihr verfolgt und Menschen tötet, um Gott zu dienen.» Und der gute Jesus Christus sagt auch zu den Verfolgern (Mt 23,34): «Seht, ich werde euch Schriftgelehrte und Weise senden, und ihr werdet welche von ihnen töten, foltern und schlagen und sie von Stadt zu Stadt verfolgen.» Und in der Apostelgeschichte erklärten die Apostel (Apg 14,22): «Wir müssen durch viele Drangsale und Verfolgungen hindurch, um das Königreich der Himmel zu betreten.» Und deshalb sagt der hl. Apostel Johannes (1 Joh 3,13): «Oh Brüder, wundert euch nicht, dass die Welt euch hasst.[...]».<sup>40</sup>

Gerade an diesem kleinen Traktat über die Kirche lässt sich ablesen, welche Schriftargumente die katharischen Prediger gebrauchten, um ihre *ecclesia Dei* als die wahre Kirche Christi darzustellen. Im Rückgriff auf Denkfiguren der Alten Kirche nahmen sie die in Verfolgungssituationen entstandenen biblischen Aussagen auf, die schon damals die Christen angesichts der ideologischen wie der praktischen Verfolgung durch die römischen Instanzen in ihrem Glauben bestärken wollten. Doch nun wurden diese Zitate gegen konkurrierende Christen – die römische Amtskirche – eingesetzt, um deren Illegitimität zu unterstreichen. Eine Kirche, die sich selbst der Macht verschreibt und als Verfolgungsinstanz auftritt, kann nach dieser Bibelinterpretation niemals die Kirche Christi sein. Damit wird auch implizit einer Zusammenarbeit zwischen Kirche und Staat eine klare Absage erteilt. Denn die Verfolgungen Andersgläubiger hätten weder im Römischen Reich noch im Hochmittelalter ohne die enge Kooperation zwischen weltlicher und geistlicher Gerichtsbarkeit funktionieren können. Somit war die Kirche Christi in der katharischen Lesart des Evan-

---

<sup>40</sup> Rituale von Dublin, Kapitel X, in: Brenon, *Rituel cathare* (wie Anm. 39), 288f. Deutsche Übersetzung D.M.

geliums immer die spirituelle Gemeinschaft der Gläubigen, deren Ziel die Errettung und Erlösung war. Der Fokus war ausschliesslich auf das «Endziel», die Heimkehr zu Gott, gerichtet. Die Belange der Welt wurden ausgeschlossen, und somit auch jedwede Verweltlichung. Die Idee einer weltlichen Macht, fundiert und legitimiert mit einem christlichen Konzept, wie sie etwa Augustinus oder Papst Gelasius entwickelt hatten, konnte keinen Platz finden im katharischen Glaubensgefüge.

Auf die spezifische Auslegung des Vaterunsers kann hier nicht weiter eingegangen werden. In der Glosse fallen die zahlreichen Verweise auf das Alte Testament auf, vor allem auf die Psalmen und die Weisheitsliteratur, aber auch auf Jesaja und Jeremia. Dabei wird der verborgene Charakter der Heilsbotschaft betont, der schon lange ins Herz derer gelegt ist, die Ohren haben zu hören. Von Beginn an ist diese Heilsbotschaft den wahren Gläubigen anvertraut gewesen. Die Katharer befinden sich in einer quasi urzeitlichen Ahnenkette. Bei den neutestamentlichen Zitaten nimmt die Johannesapokalypse einen beträchtlichen Teil ein – auch dies ein Hinweis auf den stark eschatologischen Charakter der *ecclesia Dei*, die sich nun auch existenziell in einer durch Verfolgung geprägten Endphase befand. Die Idee einer doppelten Schöpfung spielt hier eine entscheidende Rolle: einerseits das Exil der gefallenen Seelen auf der Erde, andererseits ihr Heil durch Christus, der sie das Vaterunser lehrte.

Insgesamt aber ähnelt der Text hier aufgrund von Methode und Stil eher einem kleinen theologischen Traktat als einer mündlich weiterzugehenden Unterweisung. Deshalb vermutet Anne Brenon auch, dass wir es hier weniger mit einem liturgischen Rituale zu tun haben als mit einer systematischen Belehrung über die Fundamente der katharischen Kirche. Das verschärft die Frage, zu welchem Zweck und durch wen das Rituale von Dublin verfasst wurde.<sup>41</sup>

## 5. Fazit

Schon Riparelli hat das Rituale von Dublin als Ausgangspunkt genommen, um die in der deutschen Forschung noch immer als Standardaussage zum Katharismus geltende Meinung von Arno Borst<sup>42</sup> zu hinterfragen, dass für die Katharer «Kultur» ein unnötiger Luxus gewesen sei. Riparelli konnte durch seine beeindruckende philologische und theologische Analyse im

---

<sup>41</sup> BRENON, *Rituel cathare* (wie Anm. 39), 275.

<sup>42</sup> ARNO BORST, *Die Katharer*, Stuttgart (Hiersemann) 1953.

Gegenteil zeigen, dass der Text Ausweis einer hochstehenden theologischen Kultur ist, deren Sprache allerdings mystisch und nicht logisch deduktiv geprägt ist. Ebenso wirft Riparelli überzeugend die zentrale Frage nach dem immer wieder thematisierten Dualismus der Katharer auf. Er kommt zum Schluss, dass der Text in keiner Weise in eines der bekannten Schemata passt und weder eindeutig dem sogenannten «radikalen» noch dem sogenannten «gemäßigten» Dualismus zugeordnet werden kann.<sup>43</sup> Riparelli deutet damit ein weit komplexeres theologisches Gefüge im Katharismus an, das sich nicht einfach unter dem Stichwort «Dualismus» zusammenfassen lässt. Darüber hinaus könnte sogar gefragt werden, ob nicht der Dualismus überhaupt als *proprium* der katharischen Lehre eine Erfindung ihrer katholischen Gegner war. War der Dualismus der Katharer *im Wesen* von den im Christentum zu findenden dualistischen Zügen unterschieden oder stellte er nicht eher eine Akzentuierung der christlichen Lehre und die Suche nach neuen theologischen Paradigmen dar? Und vor allem: Sind die Argumente für diesen angeblichen Dualismus nicht vielmehr Zeugnis dafür, dass die sprachlichen Formeln der frühchristlichen Riten missverstanden wurden? Müssen die sprachlichen Zeugnisse, die dualistisch interpretiert werden, nicht vorsichtiger nach ihrem Kontext, ihrem «Sitz im Leben» befragt werden? Wenn es zum Wesen des Ritus gehört, sich seiner und der Gemeinschaft zu versichern, dann ist Abgrenzung, die nur in kontrastierenden Bildern möglich scheint, ein Konstitutivum, aber nicht notwendigerweise Ausfluss eines Dualismus, der über die Weltsicht des Christlichen hinausginge. Forscher, die eine «Dekonstruktion» der Katharer vertreten, sind auf diesem Auge auffallend blind und hinterfragen jedenfalls das Konzept des Dualismus so gut wie nie.

In den Kerntexten der Katharer, als die sich die drei Rituale erweisen, finden sich nirgends Aussagen, die einen über den katholischen Rahmen hinausgehenden Dualismus bestätigen würden. Dies ist umso bemerkenswerter, als ja die Rituale sehr wohl auch als knappe Quintessenz der Unterweisung in die katharische Lehre gelesen werden müssen. Der Gläubige, der sich im Ritus zur Annahme des katharischen Glaubens verpflichtete, musste sich im Klaren darüber sein, zu was er sich verpflichtete – anders ist der Ernst und der rituelle Nachdruck, mit dem er nach seinem Einverständnis gefragt wurde, nicht zu erklären. Gerade in einer sich immer schärfer abzeichnenden Verfolgungssituation wäre es widersinnig anzunehmen, dass die Einweisungstexte der Rituale letztlich nur Makula-

---

<sup>43</sup> RIPARELLI, Glose (wie Anm. 39), 125–127.

tur waren oder dass elementare Teile des Glaubens fehlten. Die Verpflichtungen, die diejenigen auf sich nahmen, die in die Kirche der Katharer aufgenommen wurden, bestimmten konkret und nicht abstrakt, häufig über Leben oder Tod. Deshalb finden sich auch vor allem zwei Gedankengänge in den Texten: die Betonung des Märtyrertums als eines der prägenden Elemente der Kirche Christi sowie letztlich die theologische Begründung dieser Kirche durch das Sakrament der Geisttaufe, die die *ecclesia Dei* in die direkte Nachfolge der Apostel stellt.

Somit ergibt sich von Beginn an der Spannungsbogen zur römischen Kirche: Während diese auf totem Stein errichtet ist, ist die Kirche Gottes die lebendige Kirche des lebendigen Gottes. Diese Kirche Gottes beweist ihre Autorität durch ihr Martyrium. Eine Kirche nämlich, die selbst verfolgt, wie die römische, kann niemals die von Gott eingesetzte Kirche Christi sein. Das *Consolamentum* ist der Garant, dass diese Kirche erfüllt ist vom Geist Christi und deswegen das Recht zu lösen und zu binden von Gott erhalten hat.

Diese inhaltlichen Schwerpunkte zeigen unverhüllt die Nähe der Katharer zur christlichen Tradition, in der bereits im ersten Petrusbrief (1 Petr 2,2–10) die Metapher der lebendigen Steine verwendet wurde, wodurch sowohl die Aussagen von den lebendigen Steinen wie die für sie äusserst aktuelle Bedeutung des Martyriums wie auch die geistbezogene Interpretation der Taufe gestützt wurde. Damit aber stellen die Katharer sich uns als «Traditionalisten» dar, nicht als die von der römischen Kirche als «Neuerer» diffamierten Abweichler. «Neu» war die Verfasstheit der römischen Kirche des Mittelalters, traditionell die der Katharer.

Formal sticht ins Auge, wie gründlich die Katharer ihre Exegese auf die anerkannten Schriftautoritäten stützten und wie formvollendet sie die bekannte doppelte Exegese handhabten: Was die direkten Konsequenzen ihrer Lebensführung betraf, folgten sie der wörtlichen Auslegung. Waren jedoch theologische Reflexionen an der Reihe, folgten sie einer spirituellen Auslegung. Dabei appellieren sie zudem an Gesetzmässigkeiten der Logik, um neben die Schriftexegese den Verstand als Argument einzusetzen – man beachte allein ihr Argumentationsschema in Bezug auf die Ablehnung der Kindertaufe. Zugleich rational und symbolisch konnten sie somit die Praxis und die Lehre ihrer Gemeinden den Zuhörern gerade in scharfer Kontrastierung zur römischen Kirche als die wahren Kennzeichen der Kirche Gottes vermitteln.

Abschliessend kann gesagt werden, dass es sicher kein Zufall ist, dass ausgerechnet drei Rituale der Katharer die Zeiten überdauert haben. In

ihren Riten setzten sich die Katharer als «wahre» Christen ins Bild. Eine Bewegung, die ihren Ausgangspunkt am Unbehagen an der konkreten Praxis der herrschenden Kirche nahm, setzte den Schwerpunkt auf den Ritus. Dort kamen Konzept und Praxis zur Deckung, dort erwies sich das Christentum als Anleitung zur Nachfolge Christi. Dort auch, im Ritus, konnten die Schranken und Machtkonstellationen gebrochen werden, die in den Augen der Katharer die römische Kirche korrumpiert hatten. Einfachheit statt Pomp, Kollektiv statt Hierarchie, bewusste Entscheidung statt verordneter Teilhabe, all dies wurde treffend und zielgenau durch den Ritus ins allgemeine Bewusstsein gehoben. Diese Inszenierung des Ritus liess die römische Kirche mehr und besser als eine doktrinäre Widerlegung als Usurpatorin der christlichen Botschaft erscheinen. Wir haben darum auch keinen Grund, das Fehlen ausgefeilter theologischer Traktate der Katharer zu beklagen.

*Daniela Müller (\* 1957 in Aschaffenburg D), Dr. theol., studierte 1977–1982 in Würzburg und Rom Theologie. 1986 promovierte sie an der Universität Würzburg, wo sie 1995 auch habilitierte. 2000 wurde sie Professorin für Kirchengeschichte an der Universität Utrecht (Niederlande), später Tilburg. Seit 2009 lehrt sie Kirchengeschichte und Kirchenrecht sowie Geschichte des Christentums an der Radboud-Universität in Nijmegen (Niederlande) und zugleich Kirchenrechtsgeschichte an der Westfälischen Wilhelms-Universität in Münster (Deutschland). Sie ist Mitglied des Fonds voor Wetenschappelijk Onderzoek – Vlaanderen (Research Foundation Flanders), Cult4 panel und Mitherausgeberin der Revue d'histoire ecclésiastique und der STAR-Reihe des Brill Verlags. Ihre Arbeit richtet sich auf kirchliche Disziplin, insbesondere auf die Konzepte von Orthodoxie und Heterodoxie sowie auf die Geschichte dissidenter Gemeinschaften.*

*Adresse: Radboud University Nijmegen, Faculty of Philosophy, Theology and Religious Sciences, History of Christianity, Erasmusplein 1, NL-6500 HD Nijmegen*

*E-Mail: d.mueller@ftr.ru.nl*

### *Summary*

The contribution first considers new methodological approaches that examine well-known sources from the perspective of a hypercritical postmodern reading, which results in the categorization of many famous people and movements as ‘merely the inventions’ of contemporary authors. In recent years, this method has been increasingly applied to the heterodox movement of the Cathars in the High Middle Ages.

In order to demonstrate that the Cathars cannot simply be dismissed as a contemporary ‘fabrication’ of theologians and inquisitors, but throughout their development their consistent points of reference were Jesus and early Christianity, this contribution concentrates on the Cathar conceptions of being ‘the true church’ and, in particular, on the central rite of the Cathars – the so-called ‘baptism of the Spirit’ – the *consolamentum*. The *consolamentum* constituted the only Cathar sacrament and served to anoint the leaders of the Cathar Church and the loyal faithful on their deathbed.

Through their emphasis on the baptism of the Spirit, the Cathars accentuated the Christian faith; whereby, a new anti-ritual against what they considered to be a ‘corrupt’ dominant church was created. Indeed, the elements and ideas to construct the anti-ritual were (selectively) adopted from the contemporary environment – contemporaneous Christianity in particular. These were subsequently modified to legitimize the larger goal of building an alternative church, the *ecclesia Dei* of the Cathars. In contrast to most historical studies of the last century that actually draw from records of the Inquisition, this article is based on source materials recorded by the Cathars themselves.

### *Schlüsselwörter – Keywords*

Katharer – Rituale – Taufe – Postmoderne – Source Criticism