

Einführung

Franca Ela Consolino – Judith Herrin

Das frühe Mittelalter ist eine Epoche, die oft als durch und durch im römisch-katholischen Sinne christlich betrachtet wird, obwohl zwischen dem 5. und dem 11. Jh. n. Chr. auch andere Formen des Christentums und andere Glaubensrichtungen blühten. Außerhalb des europäischen Abendlandes, wo der Papst als Nachfolger des heiligen Petrus das anerkannte Oberhaupt der Christenheit war, gehörten Frauen – Griechisch-Orthodoxe, Arianerinnen, Monophysitinnen, Donatistinnen, Nestorianerinnen, Jüdinnen oder Musliminnen – auch anderen Kirchen und Religionen an. Alle wurden von Texten der Bibel beeinflusst, die weithin im Umlauf und auch unter Analphabeten und Ungebildeten bekannt waren. Denn die jüdische Überlieferung des Alten Testaments war von den ersten ChristInnen übernommen und zur Grundlage ihrer im Neuen Testament niedergeschriebenen Offenbarung gemacht worden. Da Mohammeds Lehre von der Unterwerfung unter Gott (Islam) Elemente der jüdischen und der christlichen Lehre enthielt, waren auch seine AnhängerInnen zumindest teilweise mit beiden Testamenten vertraut.

Bei der Zusammenstellung der Beiträge für den vorliegenden Band schien es uns wünschenswert, dass er diese vielfältigen Gegebenheiten widerspiegeln und die Beziehungen von geographisch, sozial und kulturell je unterschiedlich verorteten Frauen zur Bibel so inklusiv wie nur möglich darstellen sollte. In einigen – eher seltenen und glücklichen – Fällen ist ein direkter Umgang einzelner Frauen mit dem biblischen Text anzunehmen; hierzu zählen die Schriften der byzantinischen Nonne Kassia und der abendländischen Nonne Hrotsvit. Häufiger ist dieser Kontakt von Männern vermittelt, die aus biblischen Vorbildern schöpften, um die Frauen zu inspirieren und anzuleiten. Sie alle waren – ganz gleich, ob sie selbst in der Bibel lesen konnten oder sie vom Vorlesen oder aus Kommentaren und Erzählungen zu bestimmten Begebenheiten und/oder von bestimmten Personen kannten – zutiefst vom jüdisch-christlichen Erbe beeinflusst.

Obwohl die gesamte christliche Welt sich auf die Heilige Schrift als geöffnete Wahrheit gründete, war die Art und Weise, sich darauf zu beziehen, doch nicht immer dieselbe. Im lateinischen Raum hatte Hieronymus' direkter Zugriff auf den hebräischen Text des Alten Testaments zu einigen Diskrepanzen gegenüber der griechischen Übersetzung der Septuaginta geführt, die den bis dato bestehenden lateinischen Fassungen als Grundlage gedient hatte; diese Fassungen waren weiterhin im Umlauf, während die Vulgata sich nach und nach als der für den Großteil der Leserschaft maßgebliche Text behauptete.

tete. Außerdem dauerte es mehrere Jahrhunderte, bis der Kanon des griechischen Neuen Testaments feststand – allein die Auflistung der Bücher, die darin Aufnahme finden sollten, brauchte schon ihre Zeit. Zudem inspirierten die örtlichen Märtyrer mit ihren Kultan und Kapellen, Wundergeschichten und Hymnen eine beträchtliche Vielfalt an Texten, die mehr oder weniger direkt auf die Bibel verwiesen.

Nicht in jedem Fall gab die Bibel klare und/oder erschöpfende Antworten auf die Fragen, die ihre Lektüre aufwarf. Einerseits enthielt sie dunkle und schwer verständliche Passagen, andererseits mussten aus den Stellen und Episoden der Schrift immer wieder moralische Lektionen und Verhaltenslehren gezogen werden: Dafür war in erster Linie die biblische Exegese zuständig, die sich zunächst im griechischen Raum entwickelt hatte, dann aber zunehmend eigenständig auch in lateinischer Sprache praktiziert wurde. Auf einem nicht ganz so anspruchsvollen Niveau, das aber auch die weniger gebildeten Gläubigen miteinbezog, bestand zudem Klärungsbedarf, was das Schicksal einiger Personen – allen voran der Jungfrau Maria – betraf, über die die Bibel mit Informationen geizte. Im Osten wie im Westen wurde dieser Bedarf durch eine Reihe apokrypher Schriften gedeckt, die in der – zuweilen erklärten – Absicht verfasst wurden, diese Lücke zu füllen. Da sie aus zwei einander ergänzenden, aber sehr unterschiedlichen kulturellen Räumen auf uns gekommen sind, haben wir es für das Beste gehalten, sie so oft wie nur möglich miteinander zu vergleichen.

Wenn wir uns diese Texte in ihrer Gesamtheit vor Augen halten, dann sehen wir, dass das Bibelverständnis der Frauen von mehreren zentralen Aspekten geprägt war. Seit der Spätantike waren zwei Frauenfiguren zu entscheidender Bedeutung gelangt: Eva, die man für die Vertreibung der Menschheit aus dem Paradies verantwortlich machte, und Maria, die die Menschheit dank ihrer Rolle in der Heilsgeschichte miterlöst hatte. Die christliche Tradition übersetzte diese Polarität in eine allgemeines Konzept: Es galt, Evas Schuld zu meiden und Marias Tugenden nachzuahmen. Sexuelle Konnotationen verschärften den Kontrast zwischen diesen beiden Frauentypen: Eva, die von der Schlange (das heißt vom Teufel) verführt worden war, hatte Adam zum Ungehorsam gegen Gott verleitet (deshalb die zahlreichen Warnungen der Kirchenväter vor der Gefährlichkeit der Frauen) und war dafür letztlich mit der Unterwerfung unter den Mann und mit Geburtsschmerzen bestraft worden. Maria dagegen hatte keinerlei Erfahrung mit Männern und mit Sexualität; sie hatte vom Heiligen Geist empfangen und ohne Schmerzen geboren.

Weil Maria – gleichzeitig Jungfrau und Mutter Gottes in einer Person – ein so komplexes Vorbild war, dass keine ihr gleichkommen konnte, drohte allen Frauen das Schicksal der Eva, weshalb die männlichen Autoren sie ständig ermahnten, diesem wesensmäßig schuldhaften Bild zu widerstehen und nach einer höheren, ungeschlechtlichen und engelsgleichen Lebensform zu streben. Dass viele diesem Aufruf gefolgt sind, wissen wir aus den zahlrei-

chen Hinweisen auf Frauen, die sich mit der Entscheidung für ein zölibatäres Leben als Nonnen und Asketinnen dem unvermeidlichen Vergleich mit Eva entzogen und dem Vorbild Marias annäherten. Bei der Förderung ihrer Verehrung schöpften der Osten und der Westen aus verschiedenen Aspekten des marianischen Kults, der allerdings im griechischen Osten im Frühmittelalter zu deutlich größerer Bedeutung gelangte; das belegen die Hymnen zur Gottesmutter, für die es im lateinischen Westen keinerlei Entsprechung gibt. Und damit nicht genug: Ein im Frühmittelalter auf Griechisch verfasstes *Marielen*, das nur in einer georgischen Übersetzung erhalten geblieben ist, deutet an, dass die Jungfrau eine führende Rolle unter den Aposteln gespielt habe, und hat mit dieser „feministischen“ Darstellung reichlich kritische Aufmerksamkeit auf sich gezogen.

Den gebildeten Frauen, die sich passendere biblische Vorbilder auswählen konnten (oder den Kirchenmännern, die ihnen die entsprechenden Hinweise geben wollten), stand im Übrigen eine breite Palette inspirierender biblischer Figuren zur Verfügung. In diesem Zusammenhang fällt auf, dass durchaus nicht immer dieselben Frauen als Vorbild dienten. So berief man sich im Osten – wo das marianische Beispiel präsenter und einflussreicher war – weitaus seltener als im Westen auf biblische Heldinnen wie Judit oder Ester; dagegen waren diese Vorbilder natürlich für die mittelalterlichen jüdischen und sogar für manche muslimischen Gemeinschaften (Gesellschaften) überaus reizvoll. Deshalb schien es uns unerlässlich, auch Beiträge von Wissenschaftlerinnen aufzunehmen, die sich auf diese Bereiche spezialisiert haben, in denen die biblischen Geschichten wohlbekannt und geschätzt waren.

Das Thema der Beziehung zwischen der Bibel und den Frauen lässt sich aus verschiedenen Blickwinkeln betrachten: Es kann sowohl die biblischen Vorschriften über die Frauen und für die Frauen als auch die biblischen Frauen als Subjekte bzw. Objekte oft beispielhafter Handlungen oder Äußerungen betreffen und schließlich auch Frauen einbeziehen, die schreiben und sich dabei auf die Bibel als moralische Autorität und/oder erzählerische Quelle berufen, die auch die Apokryphen miteinschlossen. Bei der Auswahl der Beiträge zum vorliegenden Band haben wir versucht, alle Facetten des Themenkomplexes, die einander nicht selten überschneiden oder überlagern, zu berücksichtigen.

Auf die Verwendung der Bibel als maßgeblicher Quelle für moralische Vorschriften beziehen sich die Beiträge von Stavroula Constantinou für den griechischen Osten und von Giuseppe Cremascoli für den lateinischen Westen. Cremascolis Aufsatz erläutert anschaulich, wie die Bibel dazu benutzt werden kann, ein überwiegend aus Ordensleuten und insbesondere Mönchen bestehendes männliches Publikum vor den Gefahren weiblicher Anziehungskraft zu warnen. Aus dem, was die Bibel im Hinblick auf das Risiko, vom rechten Weg und Glauben abzukommen, vorschreibt – ein Risiko, dem auch der Weise ausgesetzt ist –, schlussfolgert man, dass die größte Gefahr für

die Seele eines Mannes vom Wein und von den Frauen ausgehe: Welchen verheerenden Einfluss Letztere ausüben, wird vor allem durch die bekannten Erzählungen über König Salomo belegt. Diese wiederkehrenden Erwägungen bilden eine Konstante, die von der Spätantike ins Frühmittelalter und darüber hinaus reicht. So entsteht ein gewundener Weg, auf dem die negative Rolle der Frau als Instrument des Verderbens bald forciert, bald abgemildert wird und – wie der Autor feinsinnig anmerkt – die Worte und Vorschriften der Bibel einer Welt der gezügelten, aber nicht vollständig unterdrückten männlichen Beunruhigungen einen gewissen Halt geben.

Demgegenüber zeigt Stavroula Constantinou, wie die offenkundig männlichen Autoren einer stark androzentrisch geprägten Gesellschaft (die Verfasserin verwendet den Begriff „Kyriarchat“) ihrem weiblichen Publikum die biblischen und insbesondere paulinischen Vorschriften über die Unterwerfung der Frau mit exemplarischen Erzählungen näherbrachten, deren Protagonistinnen diese Vorschriften verinnerlicht und sich zu eigen gemacht hatten und deshalb ihren Männern gegenüber – die ihnen in spiritueller Hinsicht oft unterlegen waren – auf einen unabhängigen, eigenen Willen verzichteten. Zu diesen harmonischen Ehepaaren gesellen sich andere Fälle, in denen die Protagonistinnen zum Beweis ihrer Frömmigkeit die Gewalttätigkeit und die Misshandlungen ihrer brutalen Männer klaglos ertragen (und zuweilen sogar provozieren). Vergleicht man dies mit der Art, wie Prokopios das Verhalten Belisars und Justinians gegenüber ihren jeweiligen Gattinnen kommentiert, so wird deutlich, dass es allgemein anerkannte gesellschaftliche Parameter gab, die die Beziehung zwischen den Geschlechtern auf die absolute Unterwerfung der Frau gründeten. Die Frauen werden daher im besten Fall, wenn sie die Lehre der Bibel (und deren Interpretation durch die Kirchenmänner) auf sich anwenden, bei sich selbst und ihren Ehemännern spirituelle Fortschritte erreichen und im schlimmsten Fall die Heiligkeit durch ihr frommes Verhalten und die darauf unweigerlich zu erwartende brutale Reaktion der Ehemänner erlangen.

Abgesehen von Eva und Maria, die schon die ältesten christlichen Bibelausleger in ein polares Verhältnis zueinander brachten, bietet die Schrift eine reiche Auswahl an Heldinnen, über die man nachdenken und zum Nachdenken anregen kann, und es ist davon auszugehen, dass deren Erlebnisse und Probleme, die in den Texten erzählt werden, bei einem weiblichen Publikum mit vergleichbaren Problemen auf besonderes Interesse stießen. So werden in Gesellschaften, in denen das Problem der Fruchtbarkeit von zentraler Bedeutung war, Geschichten über unverhoffte Geburten – wie die der Sara, die Abraham erst im hohen Alter einen Sohn schenkt, oder die der Elisabet, der hochbetagten Mutter des Täufers – für Frauen mit Empfängnissschwierigkeiten besonders anziehend gewesen sein. Das Problem der Unfruchtbarkeit teilten unzählige Kaiserinnen, Königinnen und Frauen der herrschenden Elite mit einfachen, namenlosen Frauen, und sie alle werden sich in ihren Gebeten

mit den biblischen Protagonistinnen wundersamer Empfängnisse identifiziert und für sich selbst eine ähnliche Heilung von Unfruchtbarkeit erfleht haben. In ähnlicher Weise konnte eine Figur wie die der reuigen Sünderin (die damals gemeinhin mit Maria Magdalena identifiziert wurde) als Mahnung dienen, angesichts der göttlichen Barmherzigkeit nicht zu verzweifeln.

Doch nicht immer dokumentieren die auf uns gekommenen schriftlichen Zeugnisse derartige Reaktionen, und daran zeigen sich auch die Unterschiede zwischen West und Ost. Während es zum Beispiel Kassia gelingt, die Seelenqual der Sünderin mit äußerstem Feingefühl darzustellen, lässt sich über den lateinischen Sprachraum nichts dergleichen sagen: Dort genießt die Gestalt der Magdalena im frühen Mittelalter keine nennenswerte Aufmerksamkeit, sondern tritt ihren Siegeszug erst in der unmittelbar darauffolgenden Epoche an. Und was vielleicht noch erstaunlicher ist: die karolingische Adlige Dhuoda, die mit Gewalt von ihren beiden Söhnen getrennt wird (der Ältere, Wilhelm, wird an den Hof Karls des Kahlen geschickt und der Jüngere seiner Mutter noch vor der Taufe aus Sicherheitsgründen weggenommen), identifiziert sich nicht etwa mit der Jungfrau Maria (die sie nie erwähnt) oder mit der Mutter der Makkabäer, sondern in erster Linie mit Ijob. Unser Buch versucht diese textlichen Befunde zu spiegeln, weshalb Maria, die unter den biblischen Heroinnen zweifellos eine beherrschende Rolle innehat, in den Beiträgen zum griechischen Osten, wo ihre Verehrung allumfassende Dimensionen erlangt, sehr viel größeren Raum einnimmt.

Francesco Stella untersucht das Schicksal einiger alt- und neutestamentlicher Frauenfiguren im lateinischen Westen und zeigt ihr langes Fortleben in Dichtungen, die von der Spätantike bis ins Hochmittelalter reichen. Die Galerie beispielhafter biblischer Frauen, die – allen voran Judit und Ester – den Lesern zur Bewunderung vorgeführt werden, richtet sich an ein gemischtes Publikum, das allerdings im Falle der Texte, die zur gottgeweihten Keuschheit mahnen, vor allem die Frauen anspricht; sie werden ungeachtet ihrer unterschiedlichen Lebenszusammenhänge dazu aufgefordert, die Tugenden der biblischen Heroinnen nachzuahmen. Dank der vielseitigen Verwendbarkeit dieser Gestalten, die (insbesondere Judit) sich nicht nur als mustergültige Verkörperungen eines zugleich besonnenen als auch heldenhaften Verhaltens, sondern auch – wie in Bezug auf die Kaiserinnen Judith und Irmingard geschehen – zu konkreteren Anspielungen auf den politischen Bereich und den Gebrauch der Macht eignen, kann diese Nachahmung unterschiedliche Formen annehmen.

Diese biblischen Frauen, die im lateinischen Westen einen recht hohen Rang einnehmen und breite Anerkennung finden, werden im Osten von der herausragenden Bedeutung der Theotokos, der jungfräulichen Gottesgebärenden, in den Schatten gestellt. Auch dies findet in unserem Band Berücksichtigung und ist Gegenstand der sorgfältigen Untersuchung von Mary Cunningham, die der Frage nachgeht, wie sich der Marienkult in mittelbyzantinischer

Zeit (ca. 7.–12. Jh.) nach und nach durchgesetzt hat. Die Verehrung der Jungfrau wird zu einem festen Bestandteil der byzantinischen Gesellschaft und äußert sich unter anderem darin, dass der liturgische Kalender etwa zwischen dem 6. und dem Anfang des 8. Jh. um fünf Feste (die Geburt der Jungfrau, ihre Darstellung im Tempel, die Empfängnis, die Verkündigung und die Entschlafung) und einige kleinere Gedenktage erweitert wird. Neben den marianischen Predigten und den Hymnen zu Ehren der Jungfrau werden in diesem Beitrag auch einige Versionen des *Marienlebens* untersucht. Dabei wird deutlich, dass den liturgischen und hagiographischen Schriften trotz der unterschiedlichen Anlässe und literarischen Gattungen die Tendenz gemeinsam ist, Maria als eine Gestalt mit eigener Bedeutung zu zeichnen und ihr somit eine Rolle zuzuweisen, die den christologischen Aspekt zwar unterstützt, sich aber nicht darin erschöpft.

Ein indirekter Hinweis auf Marias wachsende Bedeutung im Osten findet sich auch in der antiken jüdischen Literatur. Das zeigt der Beitrag von Martha Himmelfarb, die an drei untersuchten Passagen jüdische Reaktionsweisen auf die Gestalt der Jungfrau exemplifiziert. Die Verfasser dieser zwischen dem 4. und dem 7. Jh. in stark byzantinisch beeinflussten Kreisen entstandenen Texte übernehmen einige Aspekte der Mariengeschichte, tun dies jedoch zu dem Zweck, sie in ihr Gegenteil zu verkehren oder auf den Kopf zu stellen. Nicht zufällig sind zwei der betreffenden Heldinnen Mütter des Messias und die dritte eine Mutter von sieben Söhnen, deren Martyrium als heilsbedeutsam dargestellt wird. Bezeichnend ist auch das unterschiedliche Schicksal, das den drei Protagonistinnen im Mittelalter beschieden war: So verlor die kriegerische und recht wenig weibliche Messiasmutter Hefzi-Bah ihre Faszination, sobald das byzantinische Reich nicht mehr das Zentrum des jüdischen Literaturschaffens war und mithin keine Notwendigkeit mehr bestand, dem Schutzhandeln, das die Christen der Jungfrau zuschrieben, etwas entgegenzusetzen. Die Mutter der sieben Söhne hingegen, die eine ähnliche Heilsrolle übernimmt, wie sie die Christen der Jungfrau Maria zuwies, sollte ihre Bedeutung als mustergültige Frau und Mutter im Lauf des Mittelalters auch außerhalb der byzantinischen Welt behalten.

Das Alte und das Neue Testament üben einen starken Einfluss auf den Islam aus, die dritte große monotheistische Religion, die im Frühmittelalter entsteht und an Boden gewinnt. Deshalb wäre ein Sammelband über die Frauen und die Bibel im frühen Mittelalter ohne eine Berücksichtigung der im Koran vertretenen biblischen Frauengestalten höchst unvollständig; diese Lücke wird durch die Arbeit von Ulrike Bechmann geschlossen. Im Koran, der nicht nur die Bibel, sondern „die Bibel und ihre Rezeption“ rezipiert, erscheinen die weiblichen Figuren biblischer Provenienz verhältnismäßig selten und ohne Namensangabe; ihre Bedeutung hängt nicht so sehr von individuellen Vorzügen oder Handlungen, sondern – und das ist eine Eigenschaft, die sie mit den männlichen Protagonisten teilen – von dem ab, was sie im Hinblick auf

das Handeln Gottes verkünden oder aussagen. Die Einzige, die namentlich genannt wird, ist Maryam (Maria), die auch in die muslimische Mystik und Volksfrömmigkeit Eingang gefunden hat.

Neben dem geschriebenen Wort spielen auch die Bilder eine überaus wichtige Rolle. Sie erzählen die Geschichten aus der Bibel (und den Apokryphen) und führen Andachtsformen ein, die nicht unbedingt durch die Stimme der Prediger oder die Lektüre der Texte vermittelt sein müssen. Giuseppa Zanichellis Beitrag über Mariendarstellungen erhellt sowohl den gemeinsamen Hintergrund des Ostens wie des Westens (in dieser Hinsicht erweisen sich die Mosaiken aus S. Maria Maggiore als besonders wichtig), als auch die jeweiligen besonderen Entwicklungen, die gleichwohl Teil eines nie unterbrochenen Dialogs zwischen den beiden Welten sind.

Doch das Frühmittelalter ist nicht nur von namenlosen Frauen und mehr oder weniger passiven Adressatinnen der Bibel und deren Vorschriften, Botschaften und Figuren bevölkert. Es ist auch der Lebensraum von Frauen, die durch einen Dialog von unterschiedlicher Tiefe und eine mehr oder wenige kreative Beziehung mit dem Wort der Bibel verbunden sind. Diese persönliche und direkte Anteilnahme schlägt sich sowohl in den Korrespondenzen – von denen im Übrigen nur die Schreiben der betreffenden intellektuellen oder geistlichen Briefpartner erhalten sind – als auch in den von Frauen verfassten griechischen und lateinischen Werken nieder. Der Bibel in der frühmittelalterlichen, an Frauen gerichteten Briefliteratur sind die Arbeiten von Rosa Maria Parrinello (für den griechischen Osten) und Christiane Veyrard-Cosme (für den lateinischen Westen) gewidmet. Mit den Schriftstellerinnen im engeren Sinne befassen sich die Artikel von Anna Silvas über Kassia und von Franca Ela Consolino über Dhuoda und Hrotsvit.

Rosa Maria Parrinello hat sich in Band 6.2 der Reihe „Die Bibel und die Frauen“ bereits mit der Bibelkenntnis der Frauen im spätmittelalterlichen Byzanz beschäftigt; ihr Beitrag zum vorliegenden Band schlägt damit eine Brücke zu den nachfolgenden Entwicklungen, die sicherlich reichhaltiger und interessanter sind, wenngleich es – wie die Verfasserin im einleitenden Teil anschaulich darlegt – nicht korrekt wäre, den Frauen in der Epoche, mit der wir uns jetzt befassen, die Bibelkenntnisse völlig abzusprechen. Unter den Frauen mit direkter und gründlicher Kenntnis der Bibel ragen die Briefpartnerinnen des Theodoros Studites heraus, bei denen es sich zumeist, aber nicht ausschließlich, um Nonnen handelt. Parrinello arbeitet sowohl die unterschiedliche Häufigkeit der (zuweilen überhaupt nicht vorhandenen) Bibelzitate als auch ihre vielfältigen Verwendungszwecke heraus, die von der Tröstung über die Katechese bis hin zur geistlichen Leitung reichen. Diese Zwecke könnten, wie Theodoros weiß, ohne die aktive Mitarbeit der Adressatinnen, die durchaus imstande sind, die Zitate zu erkennen und in den Kontext einzuordnen, gar nicht erreicht werden. In diesem Dialog, der sich zwischen ihm und seinen gebildeten Briefpartnerinnen entspinnt, nutzt Theodoros die Bibel nicht nur

als gemeinsamen Bezugsrahmen, sondern auch als ein Instrument, das sich – nicht zuletzt dank seines rhetorischen Geschicks – ihren Bedürfnissen nach Leitung und Trost immer wieder anpasst.

Mit Blick auf den lateinischen Westen untersucht Christiane Veyrard-Cosme Briefe an hochgestellte Frauen mit direktem und bewusstem Zugang zur Schrift. Sie geht der Ambivalenz ihrer Beziehung zur Bibel sowie der Frage nach, inwieweit diese vornehmen Frauen Subjekt oder Objekt des Diskurses über die Heilige Schrift sind, den Kirchenmännern von so hervorragender Bildung wie Alkuin von York oder von so hoher Stellung wie Papst Nikolaus I. (800–867) mit ihnen etabliert haben. In den Briefen des Letztgenannten an zwei oströmische Kaiserinnen, die er für das Papsttum gewinnen will, greift der Pontifex auf die Bibel zurück: Der Kaiserin Theodora stellt er männliche Vorbilder (Mose, Aaron, Samuel, Scharja und sogar Jesus) vor Augen, während Ester als Vorbild für Kaiserin Eudokia dient. Seinem Gegner Photios weist Nikolaus die Rolle der neuen Eva zu. Vor diesem Hintergrund stellt die Bibel den Bezugsrahmen dar, der das Verhalten der beiden Herrscherinnen bestimmen soll.

Eine offenkundig aktivere Rolle scheinen hingegen einige aristokratische Klosterfrauen – vor allem Gisela, Schwester Karls des Großen und Äbtissin von Chelles, und ihre Nichte Rotrud – gegenüber Alkuin gespielt zu haben, den sie in exegetischen Fragen um Hilfe bitten. Hier wird die Beziehung zwischen Hieronymus und den heiligen Damen in seinem Umfeld gleichsam wiederaufgelegt und legitimiert einen kulturellen Austausch, bei dem die biblische Lehre und die Wissbegierde der Briefpartnerinnen – die allerdings von ihrem gelehrten Gegenüber sehr gelobt werden – letztlich als Hintergrund für eine Inszenierung dienen, die, von der Schrift ausgehend, die literarische Persönlichkeit des *Magister* Alkuin zur Geltung bringt.

Zu den eher seltenen Fällen, in denen sich der Raum der weiblichen Freiheit und Kreativität im Verhältnis zur Heiligen Schrift präzise bestimmen lässt, zählen drei Frauen, die hierüber ein schriftliches Zeugnis hinterlassen haben. Die Nonne Kassia gehörte möglicherweise auch zu den Briefpartnerinnen des Theodoros Studites; ihre eigentliche Bedeutung beruht jedoch auf ihrem dichterischen Schaffen, das eine eigenständige Interpretation der in den liturgischen Versen evozierten biblischen Themen bietet. Anna Silvas zeigt auf, wie sich im dichten Geflecht aus biblischen Bezügen ein Raum für Gedanken, Kommentierungen und theologische Überlegungen auftut, der in der liturgischen Form des Hymnus vollendeten Ausdruck findet. Auch die übrigen Dichtungen von Kassia bestätigen ihre Sensibilität, ihre eingehende Schriftkenntnis und das Bewusstsein der Verfasserin, dass Frauen wichtig und auch in der Lage sind, keine negative Rolle zu spielen – wenn sie sich auf die Seite der Wahrheit stellen.

Auch die sächsische Dichterin und Schriftstellerin Hrotsvit war Nonne. Sie schrieb auf Latein und lebte und wirkte etwa ein Jahrhundert nach Kassia

im ottonischen Reich. Ihr interessantester Charakterzug ist ein ausgeprägtes Selbstbewusstsein, das sich auch in der wohlüberlegten Entscheidung ausdrückt, für die nicht sehr zahlreichen Texte innerhalb ihres Œuvres, die sich mit biblischen Themen befassen, auch aus apokryphen Quellen zu schöpfen. Zu ihrer Rechtfertigung erklärt sie, dass die Authentizität, die diesen Texten derzeit abgesprochen werde, vielleicht eines Tages Anerkennung finden würde. Bei Hrotsvit findet sich keine Spur einer männlichen Vermittlung (an gebildete männliche Leser wendet sie sich nicht etwa, um sich in Fragen der Lehre unterweisen zu lassen, sondern um sich für ihr mangelndes Können zu entschuldigen). Ihr längstes Gedicht über ein apokryphes Sujet ist eine Biographie der Gottesmutter, mit der sie das Interesse an Maria vorwegnimmt, das sich mit der Ankunft der byzantinischen Prinzessin Theophanu am Kaiserhof wenige Jahre später allgemein durchsetzen sollte.

Der vielleicht interessanteste Fall einer Frau des frühen Mittelalters, die in direktem Kontakt zur Bibel stand, ist aber jener der Fürstin Dhuoda, einer verheirateten Laiin also, die durch ihre Ehe dem karolingischen Hochadel angehörte. Sie wurde gewaltsam von ihrem 15-jährigen Sohn Wilhelm getrennt, da sein Vater ihn als Gewähr für seine eigene Loyalität an den Königshof Karls des Kahlen hatte senden müssen. Um die Mitte des 9. Jh. beschloss Dhuoda, für ihren Sohn ein Handbuch zu verfassen, das ihm bei seinem Leben am Hof als Leitfaden dienen sollte. Was Dhuodas Fall so einzigartig macht, ist zum einen ihr Stand als verheiratete Frau und zum anderen die nicht von Kirchenmännern vermittelte Form, wie sie als Laiin die Bibel verwendet: Sie nutzt sie als eine Quelle für Lebensmaximen und Beispiele, die sich auf das weltliche Leben eines jungen Adligen anwenden lassen. Bei ihrem Versuch einer Erziehung aus der Ferne greift diese *Mater dolorosa* auf männliche Bibelgestalten zurück, identifiziert sich mit der Rolle des Apostels Paulus und bedient sich der Worte Ijobs, um ihrer Trauer Ausdruck zu verleihen. Die Entscheidung, sie und Hrotsvit gemeinsam zu behandeln, dient einem doppelten Zweck: Auf diese Weise soll einerseits die Unabhängigkeit dieser beiden Frauen und andererseits die Besonderheit ihrer jeweiligen Positionen herausgestellt werden.

Die Bedeutung der Beziehung zwischen der Bibel und den politischen Gegebenheiten, die in Kassias und Dhuodas Biographien stillschweigend vorausgesetzt und in den Briefen von Papst Nikolaus explizit angesprochen wird, thematisieren, wenngleich unter anderen Vorzeichen, auch die Beiträge von Maria Lidova und Ines Weber. Maria Lidovas Beitrag geht der im byzantinischen Osten sehr verbreiteten Ikonographie der von Engeln flankierten Gottesmutter nach. Sie zeigt, wie diese Darstellung, die die zeitgenössische Symbolik der kaiserlichen Macht aufnimmt, die selbst im Himmel anerkannte „Königinnenmacht“ der Theotokos suggeriert und somit ihre Rolle als mächtige Fürbitterin bei Gott zugunsten der Menschen verstärkt. Wir haben es also mit einem Fall zu tun, in dem das richtige Verständnis der im Bild

transportierten Botschaft das Wissen um die byzantinische Machtsymbolik voraussetzt.

Ines Weber zeigt in ihrer Untersuchung den tiefgreifenden Einfluss, den die biblischen Vorschriften über Ehe, Ehebruch und Scheidung nicht nur auf die kircheninterne Debatte, sondern seit dem Untergang Westroms auch auf die diesbezüglichen Gesetzgebungen ausgeübt haben. Die Vielzahl der Verweise belegt, wie weitreichend und verästelt der Einfluss der biblischen Vorschriften auf die zeitgenössischen Rechtssysteme war. Die in dieser Arbeit zusammengetragenen Daten liefern aber auch den juridischen Hintergrund, der uns hilft, eine historische Tatsache wie etwa den bekannten Scheidungsversuch Lothars II. von Lothringen (835–869) zu verstehen: Lothar wollte sich von seiner Frau Theutberga trennen, die ihm keine Erben geschenkt hatte, um an ihrer statt seine Konkubine Waldrada heiraten zu können und so die mit dieser bereits gezeugten Söhne legitimieren zu lassen. Die Existenz umfassender Vorschriften vor und nach dieser verworrenen Geschichte (in die sich Hinkmar von Reims mit der Abfassung des Traktats *De divortio Lotharii regis et Theutbergae reginae* einschaltete) gibt uns die Koordinaten an die Hand, die zu ihrer Einordnung erforderlich sind.

Bei der Untersuchung der Bezüge auf Frauen und der Reaktionen von Frauen auf den allgegenwärtigen Einfluss der biblischen Botschaft sind wir, was die jeweiligen Deutungsmechanismen betrifft, auf einen hochinteressanten Kontrast gestoßen. Ein erster, offensichtlicher Unterschied ist zugleich sprachlicher und geographischer Natur: Biblische Beispiele wie die der Susanna oder der Judit stoßen fast ausschließlich im Westen auf Interesse. Ester, die Papst Nikolaus den Königinnen auf dem Thron als kraftvolles Vorbild vor Augen führt, findet in den griechischen Texten des Mittelalters nur selten Erwähnung. Zwischen dem 10. und dem 11. Jh. kommt sie überdies in der Krönungsformel der germanischen Königinnen vor, während es im Osten, wo die Kaiserinnen kraft ihres Standes als Gemahlinnen des Kaisers inthronisiert werden, hierzu keine Parallele gibt. Der heilige Theodoros Studites lobt seine Briefpartnerinnen zudem auf eine ganz andere Weise als sein Beinahe-Zeitgenosse Nikolaus I., aber auch anders als der Mönch Alkuin, der in seinem Austausch mit den Nonnen der karolingischen Elite für sich die Rolle eines zweiten Hieronymus in Anspruch nimmt.

Der Vergleich zwischen dem westlichen Europa und Byzanz lässt jenseits des gemeinsamen theologischen Erbes einige spürbare Unterschiede deutlich werden, die mit der kulturellen Bedeutung und zentralen Stellung der Theotokos zusammenhängen – einer Bedeutung, die sich auch in der jüdischen Reaktion auf die christliche Schriftauslegung widerspiegelt. In der gesamten Epoche werden die Frauenbilder auf visueller wie auch auf verbaler Ebene bestimmten Funktionen und Umständen angepasst, wobei die jeweiligen Entwicklungen im griechischen Osten und im lateinischen Westen je unterschiedlich verlaufen und der Koran aufgrund der islamischen Rezeption der