

«Freigeistige Begarden»?

Kritik an der Kategorienbildung und Sektenkonstruktion in der historischen Forschung am Beispiel
eines spätmittelalterlichen Phänomens

Dissertation
zur Erlangung der Würde einer Doktorin der
Philosophie

vorgelegt der Philosophisch-Historischen Fakultät der Universität Basel

von
Maria Tranter

aus
Basel

Basel 2023

Buchbinderei Bommer GmbH, Basel

Originaldokument gespeichert auf dem institutionellen Repository der Universität Basel
edoc.unibas.ch.

Genehmigt von der Philosophisch-Historischen Fakultät der Universität Basel, auf Antrag von Prof. em. Dr. Claudius Sieber-Lehmann und Prof. Dr. Lucas Burkart.

Basel, den 28. Februar 2019
Der Dekan Prof. Dr. Ralph Ubl

Inhaltsverzeichnis

Inhaltsverzeichnis.....	3
Dank.....	4
Einleitung.....	5
1 Kontext.....	15
1.1 Stadt und Krise.....	15
1.2 Formen der Religiosität im späten Mittelalter.....	23
1.3 Apostolische Vorbilder.....	34
1.4 Armut als Problem.....	41
1.5 Begarden, Beginen, Häresie.....	48
2 Entstehen eines Quellenkorpus.....	63
2.1 Die Korpusbildung - Johann Lorenz von Mosheim und die Quellen.....	63
2.2 Ausbau des Korpus.....	89
2.3 Fazit.....	111
3 Die Inquisition.....	113
3.1 Entstehen und Vorgehen der ‚Inquisition‘.....	113
3.2 Auswirkungen der Struktur der Häresie- oder Häretikerverfolgung auf die Verfolgung selbst.....	122
4 Die Häresien.....	129
4.1 Ähnlichkeiten und Unterschiede.....	130
4.2 Verwandte Gruppierungen.....	143
4.3 Von der Inquisition zur Häresie: Die Konstruktion eines Bildes.....	154
5 Die Historiographie.....	160
5.1 Johann Lorenz Mosheim.....	160
5.2 Sektenbilder des 19. und frühen 20. Jahrhunderts.....	169
5.3 Ausblick ins 20. und 21. Jahrhundert.....	192
Ergebnisse und Schlussfolgerungen.....	197
Anhang.....	201
Quellen.....	204
Archivquellen.....	204
Gedruckte Quellen.....	204
Literatur.....	207
Webseiten.....	234

Dank

Ich danke meinen Betreuern Prof. Dr. Lucas Burkhart und Prof. Dr. em. Claudius Sieber-Lehmann, ohne dessen endlose Begeisterung und Unterstützung ich die Arbeit nie in Angriff genommen hätte und ohne dessen Vertrauen sie nie das geworden wäre, was sie jetzt ist.

Dr. Len Scales (Durham) hat mich überhaupt erst ermutigt, mich mit der mittelalterlichen Häresie zu beschäftigen; ohne ihn hätte ich nie zu Nikolaus von Basel gefunden.

Weiter danke ich einer Reihe von Menschen, die mich in verschiedenster Weise unterstützt haben:

Martina Wehrli-Johns und Georg Modestin, die mich ganz am Anfang meines Doktorats ermutigten, einen neuen Ansatz zu den Freigeistern zu finden. Johanna Thali und Urban Federer, die mir die Einsicht in ihre noch unpublizierten Artikel erlaubt haben. Bruder Pascal Hollaus, Archivar des Franziskanerarchivs Hall in Tirol, der vermeintlich verschollene Manuskriptfragmente für mich finden und fotografieren konnte.

Für zahlreiche Korrekturen, Formulierungshilfen und anregende Unterhaltungen danke ich: Kirstin Bentley, Anum Dada, Mirjam Hähnle, Madita Knöpfle, Daniel Lüthi, Ina Serif, Flavian Stucky, Anina Zahn und der wechselnden Belegschaft der Kanonengasse Nr. 27.

Grosser Dank geht an Sara Janner; ohne ihre Anregungen und Unterstützung wäre nicht nur das Kapitel zur Historiographie viel schmaler geworden, sondern auch Einleitung und Schlusswort deutlich weniger pointiert. Ebenfalls an Doris Tranter für das umfassende und geduldige Lektorat und dafür, dass sie mich stets daran erinnern konnte, was ich eigentlich sagen wollte, auch wenn ich es selbst nicht mehr wusste. Und zuletzt an David Mache, der mich immer zum Lachen brachte.

Einleitung

«invenimus, quod nonnulli, qui sub nomine cuiusdam ficte et presumpte religionis, quos vulgus Bêgehardos et swestrones Brot durch got nominat, ipsi vero et ipse se de secta liberi spiritus et voluntarie paupertatis pueros sive fratres vel sorores vocant ac talium sequaces in nostra civitate et dyocesi habitant.»¹

Dieser Satz stammt aus einer bischöflichen Bekanntmachung, die im Jahr 1317 in Strassburg öffentlich vorgelesen wurde, um die Bevölkerung Strassburgs über eine abgeschlossene Inquisition in der Stadt zu informieren. Bischof Johann I. von Strassburg wandte sich an die Bevölkerung, um vor der Präsenz unerwünschter und potenziell gefährlicher Personen in der Stadt und Diözese zu warnen. Ausführlich wurden die Vergehen der beschuldigten Männer und Frauen beschrieben und erklärt, weshalb die Bestrafung notwendig sei und wie sie erfolgen würde. Johann I. machte zwei programmatische Aussagen: Erstens sollten sich alle hüten, sich derartiger Vergehen schuldig zu machen, denn sie würden mit aller Härte bestraft werden. Zweitens sollten sich die Bürger und Bewohner Strassburgs keine Sorgen machen, die Führung der Stadt und das Seelenheil der einzelnen liege bei ihm in guten Händen. Die abschreckende Wirkung auf die Bevölkerung war sicherlich durchdacht, nicht beabsichtigt war hingegen der mit der Nennung der *secta liberi spiritus* geleistete Beitrag zur Geschichte der Häresie, der einige Jahrhunderte später in der Forschung für lebhaftere Diskussionen sorgen würde.

Die *secta liberi spiritus* ist zumindest vordergründig Gegenstand vorliegender Studie. Meine eigene Beschäftigung mit der vermeintlichen «Sekte» begann mit dem Interesse an jenen Männern und Frauen, die sich mit ihren religiösen Theorien und Praktiken quer zur mittelalterlichen Kirche stellten, und setzte bei Robert Lernaler's anregender Gesamtdarstellung zum Thema, *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, an.² Nach der Lektüre dachte ich naiv, dass sich in diese Richtung weiterforschen liesse. Lerner implizierte zwar, die «Sekte», über die er berichte, sei ein Konstrukt, entstanden aus den Ängsten der Inquisition.³ Doch seine anschauliche Beschreibung der einzelnen Häretiker:innen und ihrer individuellen Vorstellungen hinterliess bei mir den Eindruck, dass sie alle so originell in ihren Ansichten seien, dass es sich lohnen würde, mehr über sie herauszufinden, auch wenn – gemäss Lerner – diese Leute sich nicht gekannt, ihre Lehren einander nicht weitergegeben hatten und sie auch keine einheitliche Theorie verkündeten. Zu Beginn konzentrierte ich mich auf den um 1395 in Wien zum Tod auf dem Scheiterhaufen verurteilten Nikolaus von Basel, der nicht nur das Interesse des eminenten Theologen Heinrich von Langenstein und des Dominikaners Johannes Nider auf sich gezogen hatte, sondern auch einen Anhänger gehabt haben soll, der nach 1400 in Basel nachgewiesen sei.⁴ Ich hoffte, in Basel auch noch weitere Quellen zu finden und das Netzwerk dieses Nikolaus, seine Verbindungen zu anderen Häretikern und deren Kontakte untereinander untersuchen zu können. Diese Hoffnungen zerschlugen sich rasch. Es liessen sich keine neuen Quellen zum Prozess des Nikolaus in Wien und seiner Anhänger in Basel finden, die eine solche Netzwerkanalyse erst ermöglicht hätten. Immer mehr wunderte ich mich aber über die schmale Quellenbasis, die der zahlreichen Literatur zu Nikolaus von Basel und anderen Anhängern der «Sekte» zugrunde lag. Der Fokus meiner Recherche verschob sich deshalb allmählich von den Geschichten der Häretiker:innen zur Geschichte der Häresiegeschichte.

Statt den gesellschaftlichen Verbindungen der Häretiker:innen und den Formen des Wissenstransfers zwischen Städten und Regionen des Reichs nachzugehen, über die man aus den Inquisitionsprotokollen hätte Schlüsse ziehen könnte, stellte sich vielmehr die Frage, was die Historiker:innen bisher aus diesen Quellen herausgelesen und wie sie ihre Interpretationen begründet hatten. Woher kam die Vorstellung einer organisierten Sekte oder zumindest einer anhand gemeinsamer Lehrsätze definierbaren Häresie? Weshalb wurde von der historischen Forschung noch im 20. Jahrhundert die ursprünglich von der

¹ Publikationsschreiben des Johannes I. von Strassburg, 1317. Ediert in: Patschovsky, Alexander.

«Strassburger Beginnenverfolgungen im 14. Jh.». In: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*. 30 (1974). 134..

² Lerner, Robert. *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*. Berkeley: University of California Press, 1972.

³ Lerner. *Heresy of the Free Spirit*. 1972. 228-242.

⁴ Dazu Kapitel 2. 2.

Kirche unternommene Unterscheidung in Häresie und Nicht-Häresie unkritisch weitergeführt? Was bewog den Historiker Robert Lerner, der die Kategorie der «Sekte des freien Geistes» bereits für eine von den Inquisitoren konstruierte Idee hielt, dazu, sie dennoch als klar eingrenzbare Bewegung zu beschreiben? Aufgrund dieser anfänglichen Überlegungen und nach der Lektüre einer 1866 von einem Strassburger Historiker⁵ verfassten Biographie jenes Nikolaus von Basel, die sich vor allem durch allzu einfallsreiche Interpretationen der wenigen Quellen auszeichnet, kam ich zum Schluss, dass die Häresieforschung auf eine weitere Detailstudie, die versuchte, die genauen Auffassungen und Lebensbedingungen dieser Häretiker:innen zu untersuchen, verzichten könne, insbesondere da sich auch das vorhandene Quellenkorpus nicht erweitern liess.

Eine ganz andere Forschungsperspektive drängte sich nun auf. Aus der geplanten Studie über den Häretiker in Basel wurde eine Untersuchung zur Geschichtsschreibung über diese Häresie. Was veranlasste die Mediävist:innen und Kirchenhistoriker:innen dazu, sich immer wieder erneut mit dieser vermeintlichen «Sekte» und ihren Ideen auseinanderzusetzen? Dass Geschichtsschreibung nie nur Nacherzählung «historischer Wirklichkeit»⁶ ist, sondern immer wieder von Neuem als «eine Rekonstruktion des Vergangenen in Abhängigkeit von der Gegenwart»⁷ gesehen werden muss, ist heute für Historiker:innen selbstverständlich.⁸ Wie es Lucien Febvre formulierte: «Jede Epoche zimmert sich ihre eigene geistige Welt [...]. Ähnlich zimmert sich jede Epoche auch ihr eigenes Bild von der historischen Vergangenheit: *ihr* Rom und *ihr* Athen, *ihr* Mittelalter und *ihre* Renaissance, und zwar gleichfalls aus dem ihr zur Verfügung stehenden Material.»⁹ Besonders relevant für die vorliegende Untersuchung ist vor allem der letzte Abschnitt. Wichtig ist nicht nur der zeitgenössische Kontext, in dem der Historiker oder die Historikerin selbst lebt und der die «Rekonstruktion» beeinflusst, sondern auch, worauf die Rekonstruktion basiert, das «zur Verfügung stehende Material», sprich: die vorhandenen Quellen und die Auswahl, die daraus für die Darstellung getroffen wird. Gerade dieser Aspekt wird in der aktuellen Forschung zur mittelalterlichen Häresiegeschichte oft zu wenig reflektiert.

Die Lektüre historiographischer Arbeiten seit dem 18. Jahrhundert macht deutlich, wie stark sich die Forschung auf ein feststehendes Korpus von mittelalterlichen Quellen berief und noch immer beruft, dessen Entstehung und Zusammensetzung aber kaum hinterfragt wird. Die historische Forschung baut auf diesen Quellen auf und entwickelt daraus ihre Interpretationen, aus denen die jeweiligen Autoren «ihr» Bild der Vergangenheit entwickeln. Doch diese Quellenkorpora – die Quellen, die als Basis empirischer historischer Analyse für einen Forschungsgegenstand oder eine Forschungsfrage zur

⁵ Schmidt, Charles. *Nicolaus von Basel: Leben und ausgewählte Schriften*. Wien: Wilhelm Braumüller, 1866. Siehe Kapitel 5.2.

⁶ «Historische Wirklichkeit» nach der Definition Hans-Jürgen Goertz: «Ein Sammelbegriff dessen, was untersucht wird und worauf die Arbeit, die in der Geschichtswissenschaft geleistet wird, hinausläuft: die Komplexität einer vergangenen Situation, Begebenheit oder eines Sachverhalts, die Intensität und Dichte der historischen Zusammenhänge.» Allerdings plädiert Goertz in seinem Artikel auch dafür, dass man sich von dem Begriff verabschiede. Goertz, Hans-Jürgen. «Abschied von «historischer Wirklichkeit». Das Realismusproblem in der Geschichtswissenschaft». In: *Konstruktion von Wirklichkeit. Beiträge aus geschichtstheoretischer, philosophischer und theologischer Perspektive*. Schröter, Jens; Edelbütter, Antje (Hg.). Berlin: De Gruyter, 2004. 2.

⁷ Bernard Lepetit, zitiert in: Zimmermann, Bénédicte. *Arbeitslosigkeit in Deutschland. Zur Entstehung einer sozialen Kategorie*. Lenzen, Manuela; Klaus, Martin. (Übers.). Frankfurt am Main: Campus, 2006. 11.

⁸ Neben weitläufiger Literatur über die historische Methode ist zu diesem Thema besonders die Diskussion um den Anachronismus bereichernd. Ein früher Beitrag dazu ist Robert Livingstone Schuylers *Some Historical Idols*, der unter den «idols», die den Historiker:innen die Sicht verschleiern, unter anderem Patriotismus und «present-mindedness» (im Gegensatz zu «historical-mindedness») beklagt. Schuyler, Robert Livingstone. «Some Historical Idols». In: *Political Science Quarterly*. 47 (1932). 1-18. Zur aktuellen Debatte u.a. Landwehr, Achim. «Über den Anachronismus». In: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*. 61, 1 (2013). 5-29; Spoerhase, Carlos. «Zwischen den Zeiten: Anachronismus und Präsentismus in der Methodologie der historischen Wissenschaften». In: *Scientia Poetica*. 8 (2004). 169-240.

⁹ Febvre, Lucien. *Das Problem des Unglaubens im 16. Jahrhundert. Die Religion des Rabelais*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2002. 14.

Verfügung stehen oder spezifisch dafür ausgewählt werden – sind in den wenigsten Fällen durch äussere Umstände in ihrer Form unveränderlich vorgegeben und klar definiert. Ihre Zusammensetzung ruht auf dem Verständnis dessen, welche Quellen «dazugehören». In der Mediävistik wurde diese Zuordnung bestimmter Quellengruppen zu bestimmten Forschungsfeldern meist bereits im 18. und 19. Jahrhundert vorgenommen und diese Quellenkorpora in spezifischer Form aufgearbeitet und veröffentlicht.¹⁰ Obwohl – oder vielleicht auch gerade wenn – diese Forschungsgegenstände, wie hier, schon etliche Zeit im Blick der Forscher sind, kann man immer wieder beobachten, wie die von den Vorgängern bearbeiteten Quellen weiterverwendet werden, ohne dass die Auswahlkriterien neu kritisch überdacht werden. Die Entstehungszeit und die Motive und historischen Umstände eines bestehenden Quellenkorpus müssen aber bei der Verwendung unbedingt in Betracht gezogen werden. Gerade für das Mittelalter erweisen sich das 18. und 19. Jahrhundert – teils sogar noch das 20. – als verzerrende Linse, die es zu brechen gilt, ehe sich die Epoche für den Blick aus dem 21. Jahrhundert öffnet. Versteht man nicht, mit welchem Ziel vor Augen oder mit welchen versteckten Wünschen die Quellen ursprünglich zusammengestellt wurden oder nach welchen Kriterien die Archive durchsucht wurden, lässt sich nicht nur kein neuer Zugang zum Thema finden, sondern man lässt sich von vorgegebenen Definitionen in die Irre führen und vermittelt unbewusst auch die Wertungen und Vorstellungen der Vorgänger weiter. Am Beispiel der *«secta liberi spiritus»* soll im Folgenden ein solcher vorgepfadeter Weg dekonstruiert werden, um die Aufmerksamkeit darauf zu lenken, welche Auswirkungen solche «verzerrenden Linsen» auf die historische Analyse haben können. Mit diesem Blick durch die Historiographie zurück auf das mittelalterliche Phänomen können für uns heute gültige Rückschlüsse gezogen und der Forschungsgegenstand kritisch diskutiert werden.

Der Fokus der vorliegenden Untersuchung liegt dabei auf der Entstehung und Entwicklung von Kategorien und Begrifflichkeiten, die über Jahrhunderte festgeschrieben werden. Konkret heisst das: Dadurch, dass im 18. Jahrhundert versucht wurde, Häresien aufgrund der vorgefundenen Quellen zu klassifizieren und zu ordnen, übernahm die Forschung unreflektiert das Sektenverständnis des 14./15. Jahrhunderts und die von der Inquisition entwickelten Kategorien und setzte beide für die eigene Darstellung mittelalterlicher Häresien ein. Durch die Weiterverwendung sowohl derselben Kategorien wie auch derselben mittelalterlichen Quellen übernahm und festigte die Forschung des 19. Jahrhunderts ein bestimmtes, in den Quellen vorgegebenes Verständnis des Phänomens und etablierte dadurch diese Kategorisierung der Häretiker:innen und der Häresie des «freien Geistes». Dadurch war im 20. Jahrhundert das Bild bereits so klar definiert, dass alle Dekonstruktionsversuche zwar die Idee der organisierten Sekte relativierten, nicht aber die Zusammensetzung des Quellenkorpus in Frage stellten noch an der Vorstellung eines mittelalterlichen «Sonderfalls» und eines als Häresie kategorisierbaren Phänomens rüttelten.

Mein Forschungsansatz verdankt viel der Forschung zur Häresie der letzten fünfzig Jahre, die ihrerseits von der neuen Kulturgeschichte geprägt wurde. Generelle Kritik an althergebrachten Deutungsschemata, vor allem aber auch die Konzentration auf die Sprache und die «Kritik an einer naiven Gleichsetzung der verfügbaren Quellenaussagen mit der historischen «Realität»¹¹ des sogenannten «linguistic turn» wirkte sich besonders auf die Betrachtung der inquisitorischen Quellen aus. Der Fokus auf die in der Gesellschaft präsenten Wahrnehmungs- und Repräsentationsformen war allerdings in der Forschung zur mittelalterlichen Häresie nicht ganz neu, hatte doch schon Herbert Grundmann mit seinem Aufsatz zum «Ketzertypus» erste Vorstösse zu einer kritischen Lesart der mittelalterlichen Häresiequellen unternommen.¹² Unter Bezug auf Grundmann und unter dem Einfluss

¹⁰ Es soll hier der Hinweis auf die frühen Editionen der MGH genügen, auf die Auswahlkriterien der aufgenommenen Texte sowie auf die neusten Editionsarbeiten, die in diesem Bereich grosse Willkür aufdecken. Z.Bsp. Signori, Gabriela (Hg.). *Das Jahrbuch des Klosters Tainikon (ca. 1315 bis 1680)*. EOS Verlag: St. Ottilien, 2018. Patrick Sahle bespricht die Suche nach Authentizität, die die Frühphase des Editionswesens kennzeichnete, eingehend in: Sahle, Patrick. *Digitale Editionsformen*. 3 Bde. Norderstedt: Books on Demand, 2013.

¹¹ Raphael, Lutz. *Geschichtswissenschaft im Zeitalter der Extreme. Theorien, Methoden, Tendenzen von 1900 bis zur Gegenwart*. München: C.H. Beck, 2003. 234.

¹² Grundmann, Herbert. «Zum Typus des Ketzers in der Spätmittelalterlichen Vorstellung». In: *Ausgewählte*

neuer Betrachtungsweisen ist in der neueren Forschung das Bewusstsein sehr präsent, dass die Quellen stark von der Wahrnehmung der Inquisitoren geprägt und die Sprache der Inquisitoren in ihrem eigenen Bezugsrahmen zu verstehen sind. Besonders in der englischsprachigen Forschung hat die Wende in der Herangehensweise zu einer Vielzahl von textkritischen Untersuchungen und Studien zur Produktion und Verwendung der inquisitorischen Quellen geführt, unter anderem durch Peter Biller, Caterina Bruschi und Lucy Sackville sowie John Arnold, James Given und im deutschsprachigen Raum unter anderem durch Thomas Scharff.¹³ Daraus entstand eine intensive Auseinandersetzung mit der im Mittelalter erfolgten Konstruktion von Häresievorstellungen und dem herkömmlichen Konzept der «Sekte» als kohärente Gruppe. Euan Cameron in *The Reformation of the Heretics* und Grado Merlo in *Valdesi e valdismi medievali* kamen aufgrund dieser Debatte konsequent zum Schluss, dass es nicht mehr möglich sei, von einer einzigen «Sekte der Waldenser» zu sprechen.¹⁴ Cameron zog die Verbindung zwischen den verschiedenen lokalen Waldensergruppen in Frankreich und Italien in Zweifel, und Merlo bestätigte diese Sicht mit der These, dass es eine Vielzahl unterschiedlicher Gruppen von *valdismi* gegeben habe, die erst durch die immer wieder gleichlautenden Beschreibungen vonseiten der Inquisitoren eine Kohärenz erhielten.¹⁵ Diese Erkenntnis, wie wichtig die Wahrnehmung des Betrachters für die Darstellung und eben auch die Konstruktion von Häresien und Sekten war, eröffnete neue Forschungsperspektiven auf die Inquisitoren und deren Weltwahrnehmung. Unter anderen untersuchte Sita Steckel den Einfluss von Feindbildern auf die Wahrnehmung mittelalterlicher Zeitgenossen und die Art und Weise, in der solche Feindbilder als Stereotype wiederum in die Textquellen einfließen.¹⁶ James Given und Karen Sullivan haben in zwei Aufsätzen und einer Monographie die Psyche der Inquisitoren und ihre Motivationen einer genaueren Untersuchung unterzogen.¹⁷

Aufsätze. Religiöse Bewegungen. Stuttgart: Hiersemann, 1976. (Erstdruck 1927).

¹³ Biller, Peter; Hudson, Anne. *Heresy and Literacy, 1000-1530.* Cambridge: Cambridge University Press, 1994; Biller, Peter; Bruschi, Caterina (Hg.). *Text and Repression in the Middle Ages.* York: York University Press, 2002; Bruschi, Caterina. *The wandering heretics of Languedoc.* Cambridge: Cambridge University Press, 2009; Given, James. *Inquisition and Medieval Society: Power, Discipline, and Resistance in Languedoc.* Ithaca: Cornell University Press, 1997; Arnold, John. *Inquisition and Power: Catharism and the Confessing Subject in Medieval Languedoc.* Philadelphia: Pennsylvania Press, 2001; Sackville, Lucy. *Heresy and Heretics in the Thirteenth Century: The Textual Representations.* York: University Press, 2011; Scharff, Thomas. «Auf der Suche nach der «Wahrheit». Zur Befragung von verdächtigen Personen durch mittelalterliche Inquisitoren». In: *Eid und Wahrheitssuche.* Esders, Stefan; Scharff, Thomas (Hg.). Frankfurt am Main: Peter Lang, 1999. 139-162; ders. «Die Inquisition und die Macht der Zeichen. Symbolische Kommunikation in der Praxis der mittelalterlichen dominikanischen Inquisition». In: *Praedicatores Inquisitores. The Dominicans and the Mediaeval Inquisition.* Roma: Istituto Storico Domenicano, 2004. 111-143; ders. «Erfassen und Erschrecken. Funktionen des Prozessschriftguts der kirchlichen Inquisition in Italien im 13. und 14. Jahrhundert». In: *Als die Welt in die Akten kam. Prozessschriftgut im europäischen Mittelalter.* Lepsius, Susanne; Wetzstein, Thomas (Hg.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2008. 255-274.

¹⁴ Merlo, Grado G. *Valdesi e valdismi medievali: itinerari e proposte di ricerca.* Turin: Claudiana, 1984; Cameron, Euan. *The Reformation of the Heretics. The Waldenses of the Alps, 1480-1580.* Oxford: Clarendon Press, 1984.

¹⁵ Eine Zusammenfassung der resultierenden Debatte findet sich u.a. bei: Audisio, Gabriel; Cameron, Euan. «Les vaudois des Alpes. Débat sur un ouvrage récent». In: *Revue de l'histoire des religions.* 203 (1986).

¹⁶ Steckel, Sita. «Falsche Heilige. Feindbilder des «Ketzers» in religiösen Debatten der lateinischen Kirche des Hoch- und Spätmittelalters». In: *Von Ketzern und Terroristen: interdisziplinäre Studien zur Konstruktion und Rezeption von Feindbildern.* Fürst, Alfons (Hg.). Münster: Aschendorff, 2012. 17-44. Ebenso im selben Band Fürst, Alfons. «Zum Konstruktionscharakter von Feindbildern am Beispiel der Entstehung des christlichen Häresiebegriffs». 9-16.

¹⁷ Sullivan, Karen. *The Inner Lives of Medieval Inquisitors.* Chicago: University of Chicago Press, 2011; Given, James. «A Medieval Inquisitor at Work». In: *Portraits of Medieval and Renaissance Living. Essays in Honour of David Herlihy.* Cohn, Samuel; Epstein, Steven A. (Hg.). Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996. 207-232; ders. «The Inquisitors of Languedoc and the Medieval Technology of Power». In: *The American Historical Review.* 94, 2 (1989). 336-359.

Diese dekonstruktivistischen Theorien zur mittelalterlichen Häresie und Inquisition entwickelte Robert Ian Moore weiter, der erst in *The Origins of European Dissent* und dann noch pointierter in *The Formation of a Persecuting Society* die These vertrat, dass Häresie praktisch gänzlich ein Konstrukt sei, das von einer bürokratischen Papstkirche zur Verteidigung und Rechtfertigung ihrer zentralisierten Macht und Autorität entwickelt worden sei.¹⁸ Moores Studie war enorm einflussreich, das Modell der «persecuting society» wurde Teil der allgemein akzeptierten Vorstellung der Gesellschaft des Hoch- bis Spätmittelalters, und die Thesen Moores regten weitverzweigte neue Forschungen an. Unter anderen nimmt Gerd Althoffs Studie zur Rhetorik der Kreuzzüge Moores Konzept einer sich immer heftiger nach aussen verteidigenden Gesellschaft auf, mit der Frage nach der zunehmenden Gewaltbereitschaft der Päpste.¹⁹ Damit war die wissenschaftliche Debatte noch nicht zu Ende. Nachdem Peter Billers in *Goodbye to Waldensianism?* die bisherige Debatte in der Waldenserforschung zusammengefasst hatte,²⁰ wurde durch den Australier Mark Gregory Pegg die kritische Methode erneut, diesmal mit noch heftigeren Reaktionen, angewandt. In Frankreich hatte es zwar seit längerer Zeit kritischere Stimmen gegeben, die an dem alten Bild der Katharer als «der» grossen Sekte des Mittelalters zweifelten, dennoch erregten die Aussagen Peggs, der 2001 in einer Analyse für ein radikales Umdenken in der Forschung zu den lange als «die» grosse Sekte des Mittelalters betrachteten Katharer plädierte, in der Forschungsgemeinschaft grosses Aufsehen.²¹ Pegg, der mit Methoden aus der Anthropologie eine Neulesung der Quellen zu einer Inquisition im Lauragais vorlegte, vertrat sogar die These, dass man überhaupt gar nicht erst von einer Sekte, geschweige denn von «den Katharern» reden dürfe. Diese Debatte wird in den letzten Jahren eifrig geführt und mit Sicherheit noch weitere Erkenntnisse hervorbringen.²² Mit Peggs Thesen und der dadurch ausgelösten Diskussion über die Konstruktion von Sektenbildern wurde der Debatte eine neue Dimension hinzugefügt, die vorher erst von einigen wenigen französischen Forschern angesprochen worden war: die Weiterführung der Frage nach der Konstruktion analytischer Kategorien nicht nur in den mittelalterlichen Quellen selbst, sondern auch in der modernen Forschung.²³ Im Kontext dieser Auseinandersetzung mit dem «Katharerbild» stellt sich erneut auch die Frage nach jenen Historikern des 19. Jahrhunderts, die das Bild geschaffen und verbreitet hatten, eine Frage, der sich bereits Yves Dossat bei einer Besprechung von Charles Schmidts Katharerbild gewidmet hatte.²⁴ Auch andere Gruppierungen gerieten in den letzten Jahren in den Fokus solcher Fragen; so hat Bernward Schmidt sich kürzlich in einem Aufsatz mit der Wahrnehmung der Beginen in der Historiographie beschäftigt.²⁵

Auf die Forschung zur «freigeistigen Strömung» zeigten diese Debatten nur wenig Wirkung. Nachdem Robert Lerner bereits 1972 anhand der «Sekte des freien Geistes» die Methode der Dekonstruktion eingeführt hatte, ist die Einschätzung Lernalers, dass es sich nicht um eine organisierte Gruppe von Häretikern handle, die sich als Sekte konstituierte, in der Forschung allgemein übernommen worden. Neuere Beiträge zur «Häresie des freien Geistes» betrachten vor allem, wie sich die Vorwürfe der Häresie

¹⁸ Moore, Robert Ian. *The Origins of European Dissent*. London: Lane, 1977; ders. *The Formation of a Persecuting Society. Power and Deviance in Western Europe, 950-1250*. Oxford: Blackwell, 1987.

¹⁹ Althoff, Gerd. «*Selig sind, die Verfolgung ausüben.*» *Päpste und Gewalt im Hochmittelalter*. Stuttgart: Theiss, 2013.

²⁰ Biller, Peter. «Goodbye to Waldensianism?». In: *Past & Present*. 192 (2006). 3-34.

²¹ Pegg, Mark Gregory. *The Corruption of Angels. The great inquisition of 1245-1246*. Princeton: University Press, 2001.

²² Siehe dazu Kapitel 5.2.

²³ Dazu die Beiträge in Band 14 der *Cahiers de Fanjeaux*. Le Centre d'Etudes Historiques de Fanjeaux (Hg.). *Historiographie du catharisme. Cahiers de Fanjeaux*. 14. Toulouse: Privat, 1979.

²⁴ Dossat, Yves. «Un Initiateur: Charles Schmidt». In: *Historiographie du catharisme. Cahiers de Fanjeaux*. 14 (1979). 163-184.

²⁵ Schmidt, Bernward. «Infideles et perversae feminae.» *Das Beginenbild in der Kirchen- und Konziliengeschichtsschreibung*. In: *Das Beginenwesen in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*. Voigt, Jörg; Schmidt, Bernward; Sorace, Marco A. (Hg.). Stuttgart: Kolhammer 2015. 317-330.

auf die Beginen auswirkte oder die Einflüsse dieser Häresie auf andere Gruppierungen.²⁶ Viel ist zum Verhältnis Meister Eckharts zu den Beginen und der «Häresie des freien Geistes» geforscht worden, besonders zu den gegenseitigen theologischen und sprachlichen Einflüssen.²⁷ Zur Frage nach der Entstehung und Verbreitung der «Häresie des freien Geistes» hat Martina Wehrli-Johns neue Theorien aufgestellt, die den Einfluss der italienischen Spiritualenbewegung und den Mendikantenstreit auf die verurteilenden Obrigkeiten und die Inquisitoren betonten.²⁸

Auf diesem Hintergrund beschäftige ich mich in dieser Studie sowohl mit der Wahrnehmung von Häresie und der Konstruktion von Sektenbildern im Spätmittelalter durch die Inquisition wie auch mit der Konstruktion von Sektenbildern und Häresiekonzepten durch die Historiographie. Der Fokus liegt auf der Bildung und Festigung von analytischen Kategorien, auf Grund derer Häresien und Sekten als solche erkannt werden können. Ich untersuche die mittelalterlichen Quellen auf das Wahrnehmungssystem derjenigen, die sie verfasst haben, auf das Bild der «Sekte», das die Texte vermitteln. Auch die einschlägige Geschichtsschreibung wird auf das jeweilige Wahrnehmungssystem der Autoren untersucht, aber auch darauf, wie bestehende Konstrukte weiterverwendet und gefestigt werden. Es sollen die in den und über die Quellen konstruierten Narrative verfolgt und analysiert werden, wie die Verwendung unterschiedlicher, bzw. der gleichen Begriffe, sich auf diese Narrative auswirkt.²⁹ Das Narrativ wird hier in Anlehnung an White und Ricoeur als sinnstiftende, bisweilen auch identitätsstiftende historische Erzählung verstanden, ebenso «erfunden» wie «vorgefunden».³⁰

Dieser Ansatz bedingt, dass nicht nur mittelalterliche Quellen zur Analyse herangezogen werden, sondern mit gleicher Gewichtung auch die Forschungsliteratur seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, vor allem diejenige Forschungsliteratur seit Johann Lorenz Mosheim (1790), die sich spezifisch der «freigeistigen Strömung» widmet, sowie ausgewählte Überblicksliteratur des 19. Jahrhunderts, in der das Thema behandelt wird. Ebenfalls von Interesse sind die historiographischen Publikationen Charles Schmidts im Hinblick auf eine Analyse seines Geschichtskonzepts. Die Texte werden auf die Semantik der verwendeten Begriffe untersucht, auf ihre Wahrnehmung der Quellen und auf die Narrative, die sie übernehmen und konstruieren. Meine Analyse der mittelalterlichen Quellen beschränkt sich auf diejenigen, die von der relevanten Historiographie bearbeitet worden sind. Der

²⁶ Beispielsweise: Kaminsky, Howard. «The Free Spirit in the Hussite Movement». In: *Millennial Dreams in Action. Essays in Comparative Study*. Thrupp, Sylvia L. (Hg.). Den Haag: Mouton & Co., 1962. 166-186; Patschovsky. «Strassburger Beginenverfolgung». 1974; ders. «Beginen, Begarden und Terziaren im 14. und 15. Jahrhundert. Das Beispiel des Basler Beginenstreits (1400/04-1411)». In: *Festschrift für Eduard Hlawitschka zum 65. Geburtstag*. Schnith, Karl Rudolf; Pauler, Roland. (Hg.). Kallmünz: Lassleben, 1993. 403-418; Wehrli-Johns, Martina; Opitz, Claudia (Hg.). *Fromme Frauen oder Ketzerinnen. Leben und Verfolgung der Beginen im Mittelalter*. Freiburg im Breisgau: Herder, 1998; Wehrli-Johns, Martina. «Mystik und Inquisition. Die Dominikaner und die sogenannte Häresie des freien Geists». In: *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang: neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte*. Haug, Walter (Hg.). Tübingen: Max Niemeyer, 2000. 223-252.

²⁷ Unter anderen: Devriendt, Jean. «Le Libre Esprit, l'Évêque de Strasbourg et Maître Eckhart». In: *Meister Eckhart in Paris and Strasbourg*. Dietmar Mieth, et al. (Hg.). Louvain: Peeters, 2017. 475-499; Kampmann, Irmgard. «Eckharts Predigten und die Verurteilung freigeistiger Beginen und Begarden». In: *Meister Eckharts Strassburger Jahrzehnt*. Quero-Sanchez, Andrés; Steer, Georg (Hg.). Stuttgart: Kohlhammer, 2008. 119-140.

²⁸ Wehrli-Johns. «Mystik und Inquisition». 2000.

²⁹ Dabei werden Ansätze der historischen Semantik mit solchen aus der Narratologie verbunden, was Saupe und Wiedemann mit Überraschung als eine seltene Kombination bezeichnen. Saupe, Achim; Wiedemann, Felix. «Narration und Narratologie. Erzähltheorien in der Geschichtswissenschaft». In: *Docupedia-Zeitgeschichte*. 28.1.2015. URL: [http://docupedia.de/zg/saupe_wiedemann_narration_v1_de_2015]. (23.08.2018.).

³⁰ White, Hayden. «Der historische Text als literarisches Kunstwerk». In: *Geschichte schreiben in der Postmoderne. Beiträge zur aktuellen Diskussion*. Conrad, Christoph; Kessel, Martina (Hg.). Stuttgart: Reclam, 1994. 125.

Fokus auf die Korpus- und Kategorienbildung verlangte nicht die Erschliessung neuer Quellen, sondern einen neuen Blick auf altbekannte. Sie lassen sich grob in drei Gruppen einteilen. Eine erste Gruppe bilden Annalen und Chroniken, aber auch theologische Traktate und Predigten. Erstere liefern zunächst scheinbar faktische Informationen zu Begebenheiten, die in mehr oder weniger Details ausgeführt werden, je nach Interesse und Kenntnisse der Autoren. Sie berichten über Verurteilungen oder Inquisitionen, die in ihrer Region abgehalten wurden. Die Darstellung ist geprägt von der Sicht des Verfassers; im Fall von Chroniken, die mitunter im Auftrag geschrieben wurden, auch von der Sicht bzw. der Erwartung des Auftraggebers. Bei den meist klerikalen Autoren dieser Texte kann von einer häresiefeindlichen Position ausgegangen werden. Auf einer zweiten Ebene vermittelt die Sprache dieser Quellen Hinweise auf die Semantik zum Thema, das heisst, wie über Häresiefälle gesprochen wurde, welche Bezeichnungen für die Verurteilten verwendet wurden. Die mehrfache Verwendung des Begriffs der «häretischen Begarden» in chronikalen Quellen zeigt zum Beispiel (sofern untereinander keine eindeutigen textuellen Abhängigkeiten bestehen), dass dieses Konzept verbreitet war und dass die Verbindung von «Begarde» und «Häresie» eine gängige war.³¹ Die Verfasser theologischer Traktate und Predigten hingegen beziehen dezidiert zu meist aktuellen Themen Stellung. Somit können diese Texte als informative Quellen über theologische oder soziale Probleme dienen, die Teile der Gesellschaft zum Zeitpunkt, zu dem der Text verfasst wurde, umtrieben. Im Fall der Predigten wird auch deutlich, welche Inhalte der Bevölkerung vermittelt wurden. Sie lassen auf den zeitgenössischen Diskurs und die Wahrnehmung von Häresie schliessen und können daraufhin analysiert werden, wie die Häresie und Häretiker:innen dargestellt, welche Begriffe verwendet werden und wie diese konnotiert sind.

Bei der zweiten Gruppe handelt es sich um päpstliche oder bischöfliche Dekrete. Diese sind sowohl reaktiv wie auch normativ. Es werden darin Themen aufgegriffen, bei denen in irgendeiner Form ein Anliegen auf Klärung, Verurteilung oder die Regelung von bestimmten Situationen besteht. Somit beschreiben sie bestehende Umstände oder die Wahrnehmung von Umständen, von Bedrohungen oder Missständen und legen gleichzeitig Regeln und Massstäbe für die Zukunft fest. Auch können sie gleichzeitig als Quellen für den aktiven Sprachgebrauch dienen und Hinweise geben, wie sich dieser Sprachgebrauch einbürgerte und verbreitete.³² Die der Textproduktion der Inquisition entstammenden Quellen sind die dritte und grösste Gruppe, mit der ich mich beschäftige. Es handelt sich in diesem Fall nicht um die umfassenden Dokumentationen zahlreicher Verhöre, wie sie zum Beispiel aus der Collection Doat und den Inquisitionen in Südfrankreich bekannt sind, sondern zum grössten Teil um isolierte Dokumente zu einzelnen Verhören. Überliefert sind Protokolle von Verhören, Urteilsverkündungen und Sentenzen, aber auch Listen sogenannt häretischer Artikel und einige längere Werke aus der Feder von Inquisitoren, die als «Inquisitoren-Handbücher» bekannt geworden sind. Von dieser Gattung ist das des Bernard Gui das bekannteste. Es handelt sich hierbei nicht um ein Schriftstück, das während einer Inquisition abgefasst wurde, sondern um das monographische Werk eines Inquisitors, der seine Erfahrungen so niederschrieb, dass dies als Ratgeber für andere Inquisitoren dienen konnte. Solche Texte dokumentieren die Wahrnehmung der Inquisitoren und ihre Darstellung von Häresie und Häretikern.³³ Bei diesen Schriften aus der Textproduktion der Inquisition müssen Informationen über den Verhörten oder die Verhörte und über häretische Auffassungen sehr vorsichtig herausgefiltert werden. Obwohl es den Anschein haben könnte, als kämen die Verhörten direkt zu Wort, ist die Wahrnehmung der Inquisitoren dominant. Da die Verhöre im Normalfall über mehrere Tage dauern konnten und mehrere Befragungen aufeinander folgten, handelt es sich bei den überlieferten Quellen nicht um Verlaufsprotokolle eines Verhörs, sondern in den meisten Fällen um Zusammenfassungen, möglicherweise auch um Zusammenfassungen der jeweils bestätigten Irrtümer und Häresien der Verhörten, die dann zum Schluss der Inquisition auch als Verurteilungsschrift verlesen wurden.³⁴ Ein weiteres Problem stellt hierbei die mehrfache Übersetzung dar: Da die Verhöre in den allermeisten Fällen in einer Mischung aus Volkssprache und Latein geführt wurden, geht man davon aus, dass ein

³¹ Siehe dazu die Bibliographie. Die hier untersuchten Chroniken und Annalen sind alle gedruckt und liegen zum grössten Teil in wissenschaftlich edierter und kommentierter Form vor.

³² Die bischöflichen und päpstlichen Dekrete liegen ebenfalls alle in edierter Form vor. Siehe dazu die Bibliographie.

³³ Dazu mehr in Kapitel 4.3.

³⁴ Ebd.

erstes Protokoll vom Schreiber wohl in der Volkssprache aufgenommen wurde, um dann anschliessend übersetzt zu werden. Auch die vom Verhörten beeidete letzte Fassung wurde sicherlich in der Volkssprache vorgetragen. Somit ist nur in ganz seltenen Fällen die genaue Wortwahl des Verhörten überliefert, und es bleibt immer ungewiss, wie sehr die Übersetzung selbst interpretiert und die Aussagen des Angeklagten umformt.

In Kontrast zur Beständigkeit des Quellenkorpus steht die schwankende Begrifflichkeit der Historiographie. Bei der Beschäftigung mit dem Thema fällt die Vielzahl der dafür in der Forschungsliteratur verwendeten Bezeichnungen auf. Der Begriff der «Sekte», im historischen Sprachgebrauch eine sich bewusst von der Kirche abspaltende Gruppe, die für sich in Anspruch nimmt, den echten Weg zum Heil zu kennen und über eine eigenständige Theologie verfügt, ist von der Forschung als begriffliche Kategorie im Verlauf des 20. Jahrhunderts immer kritischer wahrgenommen worden und wurde nach 1950 nur noch selten verwendet. Herman Haupt und Gerhard Ritter sprachen zum Beispiel noch von der «Sekte des freien Geistes», während Herbert Grundmann sie 1963 die «Ketzerie des freien Geistes» nannte.³⁵ Bei Martin Erbstösser ist es die «freigeistige Häresie», Alexander Patschovsky, der zwar ebenfalls von der «Ketzerie des freien Geistes» spricht, benutzt aber auch die leicht umgewandelte Bezeichnung «Frei-Geist Häresie». ³⁶ Martina Wehrli-Johns spricht von der «Häresie des freien Geistes». Franz-Josef Schweitzer benutzt in seiner Doktorarbeit «die Ketzerie der Brüder und Schwestern vom freien Geist», drei Jahre später nennt er sie «die freien Geister». ³⁷ Und damit wäre erst der deutschsprachige Raum erfasst. Im internationalen Vergleich ist es nur wenig anders, denn obwohl Robert Lerner ab 1972 die nachfolgende Forschung eigentlich mit seiner Bezeichnung «The Heresy of the Free Spirit» geprägt hatte, existieren daneben mehrere weitere Varianten. ³⁸ Jean Devriendt verweist auf die gängige Bezeichnung «Brotherhood of the Free-Spirit» und «Free-Spirit movement», ähnlich wie Eleanor McLaughlin von der «Heresy of the Brethren and Sisters of the Free-Spirit» spricht. ³⁹ Sean Field und Howard Kaminsky verwenden «Free-Spirit sect» und «Free-Spirit heresy». ⁴⁰ Die französische Forschung unterscheidet zwischen «la secte» und «l'hérésie de Libre Esprit» oder spricht kurz von «le Libre Esprit». ⁴¹ In keinem der genannten Fälle wird der Begriff erklärt oder gar eine Begründung für die Wahl des einen anstelle eines anderen gegeben. Mittlerweile ist sich die Forschung immerhin darin einig, dass es sich bei ihrem Forschungsgegenstand nicht um eine «Sekte», sondern um eine «Häresie» handle und dass diese «Häresie» grösstenteils von der Inquisition als Sekte konstruiert worden sei. Die Meinungsunterschiede drehen sich nun hauptsächlich um die Frage, wie diese Häresie zu einer Sekte konstruiert wurde und welche Ängste die Akteure zu dieser Konstruktion

³⁵ Haupt, Herman. «Beiträge zur Geschichte der Sekte vom Freien Geiste und des Beghardentums». In: *Zeitschrift für Kirchengeschichte*. 7 (1885). 503-557; Ritter, Gerhard. «Zur Geschichte des häretischen Pantheismus in Deutschland im 15. Jh.». In: *Zeitschrift für Kirchengeschichte*. 43 (1924). 150-159; Grundmann, Herbert. *Ketzergeschichte des Mittelalters*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1963.

³⁶ Erbstösser, Martin; Werner, Ernst. *Ideologische Probleme des Mittelalterlichen Plebejertums. Die freigeistige Häresie und ihre sozialen Wurzeln*. Berlin: Akademie Verlag, 1960; Patschovsky. «Strassburger Beginnenverfolgung». 1974. und viele weitere.

³⁷ Schweitzer, Franz-Josef. *Der Freiheitsbegriff der deutschen Mystik. Seine Beziehungen zur Ketzerie der «Brüder und Schwestern vom Freien Geist» mit besonderer Rücksicht auf den pseudoekartischen Traktat «Schwester Katrei»*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1981; ders. ««Caritatem habe, et fac quod vis!» Die «Freien Geister» in der Darstellung Jans van Ruusbroec und in Selbstzeugnissen». In: *Jan van Ruusbroec: The Sources, Content and Sequels of his Mysticism*. Mommaers, P.; De Paepe, N. (Hg.). Leuven: University Press, 1984. 48-67; Wehrli-Johns. «Mystik und Inquisition». 2000.

³⁸ Lerner. *Heresy of the Free Spirit*. 1972.

³⁹ Devriendt. «Le Libre Esprit, l'Évêque de Strasbourg et Maître Eckhart». 2017; McLaughlin, Eleanor. «The Heresy of the Free Spirit and Late Medieval Mysticism». In: *Medievalia et Humanistica. Studies in Medieval and Renaissance Culture*. New Series. 4 (1973). 37-98.

⁴⁰ Field, Sean L. et al. «A return to the evidence for Marguerite Porete's authorship of the Mirror of Simple Souls». In: *Journal of Medieval History*. 43, 2 (2017). 153-173; Kaminsky. «Free Spirit in the Hussite movement». 1962.

⁴¹ Zum Beispiel: Devriendt. «Le Libre Esprit, l'Évêque de Strasbourg et Maître Eckhart». 2017.

fürten. Aber noch immer wird die ‹Häresie› selbst als klar definierte Kategorie gesehen und den Häretikern ‹des freien Geistes› klar definierte Glaubensvorstellungen zugeschrieben.

Die Problematik einer angemessenen Begrifflichkeit und Kategorisierung, die als dringende Frage die ganze vorliegende Studie durchzieht, lässt sich auch durch die Konsultation der Quellen nicht befriedigend lösen. Ein angemessener ‹Quellenbegriff› fehlt. Es soll hier nur kurz auf die wichtigsten Aspekte aufmerksam gemacht werden: Die eingangs erwähnte Formulierung des Johann I., Bischof von Strassburg – *secta liberi spiritus* – ist die erste überlieferte Verwendung dieser Bezeichnung in genau dieser Form, also mit allen Einheiten ‹Sekte›, ‹frei›, ‹Geist›. Sie findet sich nur noch in einer weiteren Quelle, einer Liste von häretischen Artikeln, deren Datierung ungewiss ist. Deutsche Formulierungen mit diesen drei Kennzeichen finden sich ebenfalls fast keine. Eine Ausnahme bildet ein Bericht der Berner Justinger Chronik (1420-1430), die von einem Häretiker zu erzählen weiss, der ‹wart funden und bewieset in dem bösen ketzerschen glouben, den die haltent die man nempt des fryen geistes›.⁴² Die in der Historiographie verwendeten Bezeichnungen können also nur sehr bedingt als ‹Quellenbegriffe› gesehen werden. Deshalb ist es es auch so wichtig, die Geschichte der Begrifflichkeiten, und nicht nur der Glaubensvorstellungen, aufzuarbeiten. Denn die unzähligen, sich nur leicht unterscheidenden Namen, die man in der Geschichtsforschung diesen Männern und Frauen gegeben hat, drücken eine Unsicherheit gegenüber dem Forschungsgegenstand selbst aus.

Um nicht selbst noch eine weitere begriffliche Unklarheit zu schaffen, ist es notwendig, dass ich meinen eigenen Wortgebrauch klar definiere. Als Erstes gilt es zu erklären, weshalb ich den Begriff der ‹Bewegung› grundsätzlich zu vermeiden versuche. Die ‹Bewegung›, vor allem auch in der Zusammensetzung ‹religiöse Bewegung› oder ‹religiöse Frauenbewegung›, ist ein Begriff, der seit seiner Einführung durch Herbert Grundmann 1935 breiten Anklang und Akzeptanz gefunden hat. Mit seiner Theorie der religiösen Bewegungen hat Grundmann einen der bedeutsamsten Paradigmenwechsel der neueren Kirchengeschichte vollzogen, die Auflösung der klassischen binären Sichtweise einer orthodoxen Kirche und der ihr gegenüberstehenden heterodoxen Häresie. Unterdessen hat sich aber der Begriff ‹Bewegung› inhaltlich weiterentwickelt und sollte mit grosser Vorsicht verwendet werden. Die von Grundmann nicht ausreichend definierte Bezeichnung – Jan van Engen: ‹Grundmann never really explained what he meant by religious movement›⁴³ – ist von der späteren Geschichte der sozialen Bewegungen und der Verwendung von ‹sozialreligiösen Bewegung-en› vonseiten der marxistischen Historiker:innen inhaltlich umgeprägt worden. Wie Gary Dickson meint: ‹religiöse Bewegungen appears to be a way of speaking about religious dynamism›.⁴⁴ Grundmanns ‹Bewegungen› hatten ihren Ursprung in Reformbestrebungen und endeten entweder in der Häresie oder in mendikanten Orden, Gruppen mit einem gemeinsamen Ziel. Die soziale Bewegung, von der in der Forschung seit den 1960er Jahren die Rede ist, definiert sich als Gruppe ‹kollektiver Akteure›, die durch ‹Kriterien der Zusammengehörigkeit und gemeinsame Ziele› verbunden sind und sich auch ‹subjektiv als zusammengehörig empfinden und darauf aufbauend gemeinsame Handlungsstrategien und Ziele ihres Handelns entwickeln›.⁴⁵ Die ‹sozialreligiösen Bewegungen› der marxistischen Autoren nehmen diese Definition auf und sehen die Häresien des Spätmittelalters als Vorläufer der proletarischen Revolution und als Träger sozialen Wandels.⁴⁶

Diese Definitionen schwingen mit, wenn man heute von religiöser Bewegung spricht, und sind auch bereits bei Grundmann angelegt. Man kann zum Beispiel die Franziskanerspiritualen in dem Sinne als religiöse Bewegung betrachten, denn es handelt sich dabei um eine Gruppe selbstdefinierter Akteure,

⁴² Justinger, Conrad. *Die Berner-Chronik des Conrad Justinger*. Studer, G. (Hg.). Bern: K.J. Wyss, 1871. 147.

⁴³ Van Engen, John. ‹The Christian Middle Ages as an Historiographical Problem›. In *The American Historical Review*. 91, 3 (1986). 524.

⁴⁴ Dickson, Gary. ‹Revivalism as a Medieval Religious Genre›. In: *Journal of Ecclesiastical History*. 51, 3 (2000). 476.

⁴⁵ Haunss, Sebastian. ‹Geschichte und Perspektiven sozialer Bewegungen›. In: *Vorwärts und viel vergessen. Beiträge zur Geschichte und Geschichtsschreibung neuer sozialer Bewegungen*. Hüttner, Bern et al. (Hg.). Neu-Ulm: Spak Bücher, 2005. 27-42.

⁴⁶ Haunss. ‹Geschichte sozialer Bewegungen›. 2005. 14.

die kollektiv klare Ziele und Forderungen an eine Obrigkeit stellten. Spricht man allerdings von einer «Bewegung des freien Geistes», so wird damit genau der Einheitscharakter und die Progression hin zu einem festgelegten, kollektiven Ziel suggeriert, die meines Erachtens in diesem Fall nicht zugeschrieben werden kann. Dennoch ist es kaum möglich, einen alternativen Begriff zu finden, der nicht ebenso belastet ist oder ähnliche Konnotationen mit sich trägt. Ich versuche das Problem zu lösen, indem ich in dieser Studie hauptsächlich mit drei pragmatisch definierten Begriffen operiere.

1. Die «Sekte des freien Geistes»: Dieser Begriff repräsentiert die Vorstellung der Zeitgenossen selbst und späterer Historiker:innen von einer zusammengehörigen Gruppe mit einheitlichen religiösen Ansichten.
 2. Die «Häresie des freien Geistes»: Damit bezeichne ich die spezifisch von der Papstkirche als häretisch verurteilten Ansichten über die Geistesfreiheit, die Gottesvereinigung und die Sündenlosigkeit etc. sowie ihre Anhänger.
 3. Die Bezeichnung «freigeistige Strömung» dient als Sammelbegriff für verurteilte Häretiker, Autoren mystischer Schriften (und deren Inhalte) sowie weitere Männer und Frauen, die entweder von ihren Zeitgenossen oder Historikern und Historikerinnen als «liber spiritu» beschrieben worden sind.
- Die klare Differenzierung zwischen diesen drei Begriffen (stets in Anführungszeichen) soll verhindern, dass eine Kategorisierung, die das Konstrukt der «Sekte des freien Geistes» erst ermöglicht hat, weiterbesteht.

Die Studie hat folgenden Aufbau. Zu Beginn soll der historische Kontext vorgestellt und dabei die für den Untersuchungsgegenstand besonders relevanten Aspekte herausgearbeitet werden. Ziel dabei ist, das historische Umfeld zu vergegenwärtigen, in dem wir die «freigeistige Strömung» verorten, zu verstehen, woraus sie entstanden ist und wie sie sich in die religiöse Landschaft ihrer Zeit einbettet. Anschliessend widme ich mich im zweiten Kapitel den Quellen und untersuche die Begriffsproblematik näher. Im Gegensatz zu herkömmlichen Quellenbeschreibungen sind die von mir untersuchten Quellen nicht nach Typus oder chronologisch nach ihrer Entstehung geordnet, sondern chronologisch nach ihrer Verwendung in der historischen Forschung, sodass das Zusammenspiel von verwendetem Quellenkorpus und Forschungsergebnissen deutlicher wird. Beide Themen, die der Terminologie und die der religiösen Verortung, werden im dritten und vierten Kapitel wieder aufgegriffen, denn es sollen hier die Berechtigung des Sekten- bzw. des Häresiebegriffs untersucht und die Eingrenzungen, die dafür vorgenommen wurden, hinterfragt werden. Das dritte Kapitel behandelt die Entwicklung der *inquisitio haereticae pravitatis* als Basis für die Sektenverfolgung des Spätmittelalters. Dann wird im vierten Kapitel zuerst anhand einer kurzen Quellenanalyse aufgezeigt, worin die Schwierigkeiten einer klaren, inhaltlichen Sektendefinition liegen. In einem zweiten Schritt soll anhand von Vergleichen mit anderen zeitgenössischen Gruppierungen klar gemacht werden, inwiefern auch die Abgrenzung nach aussen ziemlich willkürlich war und noch immer ist. Abschliessend wird besprochen, wie die Vorgehensweisen der Inquisition zu dieser Abgrenzung und der Konstruktion eines Sektennarrativs führen konnte. Das fünfte Kapitel verfolgt schliesslich das Sektennarrativ in der Historiographie, mit dem Schwerpunkt auf Untersuchungen des 18. und 19. Jahrhunderts, grösstenteils anhand von zwei Beispielen. Das im zweiten Kapitel beschriebene Quellenkorpus von Johann Lorenz Mosheim wird erneut untersucht, hier aber auf die seiner Geschichte zugrundeliegende Weltvorstellung und auf die Narrative, die dadurch geformt und verbreitet wurden. Ebenso wird anhand der beiden Gelehrten Charles Schmidt und Wilhelm Wackernagel aufgezeigt, wie im 19. Jahrhundert die Historiker wie zuvor schon die Inquisitoren von ihrem Umfeld und ihrer Wahrnehmung in der Betrachtung der Quellen und der Konstruktion von Narrativen beeinflusst werden. Abschliessend werden die Ergebnisse der Teiluntersuchungen noch einmal zusammengefasst und bewertet.

I Kontext

Keine Häresie, keine Bewegung, keine Ideologie entsteht aus sich selbst, sondern immer in Wechselwirkung mit den gesellschaftlichen Veränderungen, sozio-ökonomischen Bedingungen und bestehenden Ideen ihres Umfelds. Was waren die sozialen und politischen Antriebe für Häresie, woher kam die theologische Einstellung der Häretiker? Und weswegen waren diese Ideen so unerwünscht? Der Vorwurf der Häresie wurde vor allem dann laut, wenn die Kirche ihre eigene Position stärken wollte; Häresien – immer eine Fremdbeurteilung, nie eine Selbstzuschreibung – sind von der Kirche definierte heterodoxe Ansichten. Solche abgrenzenden Definitionen der Häresie kommen vor allem dann zum Tragen, wenn die Kirche selbst in Zeiten sozialer und politischer Veränderung ihre Autorität stabilisieren muss. Gleichzeitig entstehen als häretisch wahrgenommene Phänomene als Reaktion auf die Unsicherheiten, die solche Veränderungen begleiten. Wenn das Vertrauen in die Führungsgewalten nicht mehr vorhanden ist und die Grundlagen der eigenen Lebensführung in Frage gestellt wird, werden Glaubenspraktiken wichtiger und heterodoxe Meinungen eher angehört. Häresien sind also oft Abbild drängender Ängste und Bedürfnisse einer Gesellschaft im Umbruch. Die gesellschaftlichen Unsicherheiten setzten die Rahmenbedingungen dafür, dass Heterodoxie entstand, sowohl in den Köpfen derjenigen, die als häretisch verurteilte Ansichten vertraten, wie auch in den Vorstellungen derer, die nach Häresie in der Gesellschaft suchten, um sie auszulöschen.

Im Folgenden greife ich einige der wichtigsten Aspekte der spätmittelalterlichen Gesellschaft heraus, um das sozio-politische und religiöse Gerüst zu skizzieren, in dem sich die Personen und Gruppierungen bewegten, die zu einer «Sekte des freien Geistes» gezählt wurden und noch immer werden. Die in den Quellen fassbaren sowie die von zeitgenössischen Inquisitoren und der Historiographie hergestellten Zusammenhänge und Bezüge zu anderen spätmittelalterlichen Gruppen und Diskursen strukturieren die Darstellung. Dadurch wird es möglich, die bereits bei der Entstehung der Quellen wie auch des Quellenkorpus begonnene Verknüpfung der Begriffe «Begarde» und «freigeistig» in den nachfolgenden Kapiteln als historiographisches Konstrukt auflösen und die Konstruktion einer «Sekte des freien Geistes» hinterfragen zu können.

1.1 Stadt und Krise

Ein Merkmal der Quellen, die dafür zur Verfügung stehen, ist, dass die meisten in einem städtischen Umfeld entstanden sind. Rein durch die Überlieferung – dass die Akten der Inquisitoren eher im städtischen Milieu erhalten geblieben sind oder dass generell Inquisitoren eher in Städten agierten – lässt sich dieser Umstand nicht erklären, denkt man nur schon an die sehr gut überlieferten Inquisitionen im ländlichen Südfrankreich. Vielleicht förderte das Leben in der Stadt durch das Aufeinandertreffen unterschiedlichster Schichten und Lebensmodelle die intensive Auseinandersetzung mit den theoretischen und praktischen Fragen des religiösen Lebens. Denn die viele westeuropäischen Städte hatten im Hochmittelalter ein rasantes Wachstum erlebt und die zahlreichen Menschen der mittleren bis unteren Schichten, die vom Land in die Städte gezogen waren, hatten zu einer raschen Veränderung der Gesellschaft weg von der Struktur der dörflichen Gemeinschaft geführt.⁴⁷ Ein weiteres Merkmal der Städte war zudem, dass Neuigkeiten sich sehr schnell verbreiten konnten und sich politische Veränderungen tendenziell schneller auswirkten als auf dem Land. Das soll nicht heissen, dass diese Veränderungen nicht auch in die Landschaft drangen, doch waren die Städte meist die ersten

⁴⁷ Pitz, E. «Stadt, IV. Spätmittelalter». In: *Lexikon des Mittelalters*. 10 Bde. Stuttgart: Metzler, [1977-]1999. Bd. 7, 2177-2178. Online durch: *Brepolis Medieval Encyclopaedias – Lexikon des Mittelalters Online*. URL: [http://apps.brepolis.net/lexiema/test/Default2.aspx]. (28.08.2018). Zur Stadt allgemein immer noch: Isenmann, Eberhard. *Die deutsche Stadt im Mittelalter 110-1550 – Stadtgestalt, Recht, Verfassung, Stadregiment, Kirche, Gesellschaft, Wirtschaft*. Köln, Weimar, Wien: Böhlau, 2014². Ebenfalls von Interesse ist die Reihe des Österreichischen Arbeitskreises für Stadtgeschichtsforschung: *Beiträge zur Geschichte der Städte Mitteleuropas*. Linz/Innsbruck: Studienverlag, 1963-. Zur Verwendung von «Stadtgesellschaft» und einer Besprechung des Phänomens Stadt siehe Sieber-Lehmann, Claudius. *Spätmittelalterlicher Nationalismus. Die Burgunderkriege am Oberrhein und in der Eidgenossenschaft*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1995. 363-390.

Berührungspunkte. Päpstliche Bullen, fürstliche Kommunikationen, all diese für das politische Leben der Regionen relevanten Neuigkeiten wurden erst in den Städten als Orte politisch-administrativer Funktion verbreitet,⁴⁸ um dann in die umliegenden Ortschaften verteilt zu werden, und sie waren für städtische Würdenträger oft wichtiger als für die ländliche Bevölkerung.⁴⁹ Während des 13. und 14. Jahrhunderts zog ein steter Strom von Zuwander:innen in die Städte; meist aus den angrenzenden ländlichen Gebieten; aber auch von weiter her suchten Männer wie Frauen nach Arbeit, nach Umsatz, nach Freiheit von feudalen Herrschaftsstrukturen – oder sie waren auf der Flucht. Menschen allerlei Schichten und Lebenswandels trafen aufeinander und machten die Städte zu einer lebendigen, vielschichtigen, sich ständig verändernden Umgebung.⁵⁰ Neue Berufsbranchen taten sich auf, neue Fähigkeiten wurden gebraucht. Mit einem Ausbau der Handelsnetze und weitläufigerem, zunehmend schriftlichem Handelsverkehr sowie mit zunehmender Bürokratisierung der städtischen Regierung wurden auch vermehrt Menschen gebraucht, die über eine gewisse Schriftkundigkeit und Rechenvermögen, also eine Grundbildung, verfügten.⁵¹

Bildung wurde vorangetrieben. Nicht nur sorgten die teilweise noch recht jungen Universitäten gegen Ende des 13. Jahrhunderts für einen Zuwachs an gelehrten Klerikern, bildungsinteressierten jungen Adligen, in den neusten Erkenntnissen und Theorien gebildeten Juristen, Theologen und Medizinern, sondern auch die niederere Bildung wurde gefördert. Klosterschulen waren beliebt; nun entstanden neben Ordens- und Domschulen – die zum Teil auch für Knaben offen waren, die nicht in den Orden eintreten wollten – auch vermehrt städtische Schulen.⁵² Gelehrt war nicht mehr gleich geistlich, auch ein Stadtbürger konnte ein *litteratus* sein.⁵³ Eine lateinische Grundausbildung öffnete Türen zu einer grossen Auswahl an Literatur, und auch Predigten in der Volkssprache nahmen zu.⁵⁴ Es etablierte sich eine gebildete und prosperierende bürgerliche Mittelschicht.⁵⁵ Jedoch kam es nicht, wie vielleicht

⁴⁸ Isenmann. *Deutsche Stadt im Mittelalter*. 2014. 672.

⁴⁹ Der Boten- und Nachrichtendienst entwickelte sich im Spätmittelalter vor allem zwischen Städten, Bischofssitzen und monastischen Institutionen zu einem effizienten System. Zu Methoden der Kommunikation siehe u.a.: Spiess, Karl-Heinz (Hg.). *Medien der Kommunikation im Mittelalter*. Stuttgart: Steiner Verlag, 2003; Rösener, Werner (Hg.). *Kommunikation in der ländlichen Gesellschaft vom Mittelalter bis zur Moderne*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2000; Oberste, Jörg (Hg.). *Kommunikation in mittelalterlichen Städten*. Regensburg: Schnell und Steiner, 2007.

⁵⁰ Isenmann. *Deutsche Stadt im Mittelalter*. 2014. 28.

⁵¹ Frühe Studien sprachen von dem «Einbruch des Kaufmanns in das Schriftmonopol des Klerus», (Rörig, Fritz. «Mittelalter und Schriftlichkeit». In: *Die Welt als Geschichte*. 13 (1953). 38), was seither in der Forschung leicht revidiert als ein seit dem 12. Jahrhundert schleichend vorangehendes Aufweichen des Bildungsmonopols gesehen wird. Dazu bereits Grundmann, Herbert. «Litteratus – Illiteratus». In: *Archiv für Kulturgeschichte*. 40 (1958). 54.

⁵² Nonn, Ulrich. *Mönche, Schreiber und Gelehrte. Bildung und Wissenschaft im Mittelalter*. Darmstadt: WBG, 2010. 139. Zu den unterschiedlichen Bildungsinstitutionen siehe auch: Kintzinger, Martin. *Wissen wird Macht. Bildung im Mittelalter*. Ostfildern: Jan Thorbecke, 2003; Lokalstudien zu städtischen Schulen u.a. Wriedt, Klaus. «Schulen und bürgerliches Bildungswesen in Norddeutschland». In: *Studien zum städtischen Bildungswesen des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit*. Moeller, Bernd et al. (Hg.). Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1983. 152-172; sowie Endres, Rudolf. «Das Schulwesen in Franken im ausgehenden Mittelalter» und Rapp, Francis. «Die Lateinschule von Schlettstadt» im selben Band. Ebenso: Zotz, Thomas. «Lateinschulen am südlichen Oberrhein in Spätmittelalter und früher Neuzeit». In: *Schule und Bildung am Oberrhein in Mittelalter und Neuzeit*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2016.

⁵³ Kintzinger. *Wissen wird Macht*. 2003. 126.

⁵⁴ Zur historiographischen Diskussion über die Sprache der Predigten siehe Muessig, Carolyn. «Sermon, Preacher and Society in the Middle Ages». In: *Journal of Medieval History*. 28 (2002). 78-79; Corbellini, Sabrina; Hoogvliet, Margriet. «Holy Writ and Lay Readers in Late Medieval Europe: Translation and Participation». In: *Church History and Religious Culture*. 93 (2013). 171-188.

⁵⁵ Kintzinger, Martin. *Wissen wird Macht*. 2003. 124. Sylvia Thrupp kommentierte etwas pessimistisch, dass in dieser Zeit Bildung zwar weiter verbreitet war, jedoch in ihrer Verbreitung auch eher oberflächlich blieb. «The half-educated multiplied. It is in these circumstances that pseudo-intellectuals and pseudo-

anzunehmen wäre, mit dieser Entwicklung zu einer gesellschaftlichen Stabilisierung. Das Leben in den Städten war unsicher, Geld und Reichtum konnten für einen Teil der Bevölkerung schnell erworben und schnell verloren sein, und mit zunehmender Prosperität wuchs auch derjenige Teil der Gesellschaft, den man in der Forschung generell randständig nennt: die Bettler, diejenigen, die einen der als «unehrlich» angesehenen Berufe ausübten,⁵⁶ die Kriminellen. Nicht nur finanzielle Fragen trugen dazu bei, dass das Leben in der Stadt von Unsicherheit geprägt war. Krankheit oder Feuer konnte sich in Städten in Windeseile verbreiten, die Pest raffte in diesen dicht besiedelten Orten innert wenigen Tagen ganze Stadtteile hinweg,⁵⁷ Unwetter brachen die Kommunikations- und Transportwege in die Stadt ab und zerstörten gleichzeitig Ernten, wie sie auch die Nahrungslieferung in die Stadt verhinderten; Hungersnöte trafen die Stadtbevölkerung gleich wie die ländliche.

Nun ist für das 14. Jahrhundert schon in früher Forschung das Stichwort «Krise» benutzt worden.⁵⁸ Der Begriff und das Konzept dahinter wurden in den letzten Jahrzehnten allerdings immer wieder kritisch

professionals flourish, acquiring status through competition with the orthodox». Thrupp, Sylvia L. «A Report on the Conference Discussion». In: *Millennial Dreams in Action. Essays in Comparative Study*. Thrupp, Sylvia L. (Hg.). Den Haag: Mouton & Co., 1962. 21.

⁵⁶ Die unehrlichen Berufe waren nebst Henker und Scharfrichter auch die für eine Stadt unentbehrlichen Leute wie Strassenkehrer, Abortreiniger und Gefängniswärter. Kroeschell, K. «Unehrllichkeit, unehrliche Leute». In: *Lexikon des Mittelalters*. 10 Bde. Stuttgart: Metzler, [1977-]1999. Bd. 8, 1216. Online durch: *Brepolis Medieval Encyclopaedias – Lexikon des Mittelalters Online*. URL:

[<http://apps.brepolis.net/lexiema/test/Default2.aspx>]. (28.08.2018). Dazu Stuart, Kathy. *Defiled trades and social outcasts: honor and ritual pollution in early modern Germany*. Cambridge: University Press, 1999.

⁵⁷ Je nach Region und Epidemie ist man man traditionell davon ausgegangen, dass, ca. 30% der Bevölkerung jeweils von den Pestwellen betroffen waren. Dagegen postuliert Ole Benedictow einen Bevölkerungsrückgang von bis zu 60%. (Benedictow, Ole. *The Black Death. 1346-1353. The Complete History*. Woodbridge: Boydell Press, 2004.) Die Reaktionen darauf blieben vorsichtig, siehe z.Bsp. Lindemann, Mary. «Ole J. Benedictow». In: *Renaissance Quarterly*. 59 (2006). 599–601; Horrox, Rosemary. «The Black Death, 1346–1353: The Complete History». In: *The English Historical Review*. 71 (2006). 197–199. Um 1400 trat dadurch ein Bevölkerungstiefstand ein, der erst im 16. Jahrhundert wirklich wieder anstieg. Isenmann. *Deutsche Stadt im Mittelalter*. 2014. 75. Neben der neueren, ganz Europa behandelnden Studie Benedictows bleibt die klassische deutschsprachige Studie zur Pest und ihren Auswirkungen: Bulst, Neidhart. «Der Schwarze Tod». In: *Saeculum* 30 (1979). 45–67. Für neuere Forschungen zu den Auswirkungen und dem Leben mit Epidemien: Clark, Linda; Rawcliffe, Carol. *The Fifteenth Century, XII: Society in an Age of Plague*. Woodbridge: Boydell and Brewer. 2013. Für einen Netzwerktheoretischen Ansatz: Kelly, Kathleen Coyne. «Flea and ANT: Mapping the mobility of the Plague, 1330s–1350s». In: *postmedieval: a journal of medieval cultural studies*. 4, 2 (2013). 219–232; Neuste natur-wissenschaftliche Forschungen bestätigen die bislang umstrittene Frage, ob die Pandemie von 1341 effektiv durch das Bakterium *Yersinia pestis* ausgelöst wurde. Siehe dazu: Haensch, Stephanie et al. «Distinct Clones of *Yersinia Pestis* caused Black Death». In: *PLOS Pathogens*. 6 (2010). Online. URL: [<https://doi.org/10.1371/journal.ppat.1001134>]. (06.06.2018). Forschungen zur Übertragung der Pestbakterien bestätigen ebenfalls, dass nicht, wie früher angenommen, von Ratten getragene Flöhe die Viren übermittelten, sondern dass in der Pandemie von 1341 menschliche Flöhe zu direkten Trägern des Bakteriums wurden, was die rasche Verbreitung der Krankheit erklärt. Siehe dazu: Dean, Katharine R. et al. «Human ectoparasites and the spread of plague in Europe during the Second Pandemic». In: *PNAS*, 2018; published ahead of print January 16, 2018. Online [<http://www.pnas.org/content/early/2018/01/09/1715640115.full>] (17.01.2018).

⁵⁸ Moraw, Peter. «1400. Papstschiisma und Krise der Monarchien». In: *Das Jahrtausend im Spiegel der Jahrhundertwenden*. Gall, Lothar (Hg.). Berlin: Propyläen, 1999. 177–204; Seibt, Ferdinand. «Zu einem neuen Begriff von der «Krise des Spätmittelalters»». In: *Europa 1400. Die Krise des Spätmittelalters*. Seibt, Ferdinand; Eberhard, Winfried (Hg.). Stuttgart: Klett-Cotta, 1984. 7–23. Barbara Tuchman bezeichnete das 14. Jahrhundert im Untertitel ihrer Monographie *The Distant Mirror* als *calamitous*. Die gängige Übersetzung mit «dramatisch» wird heutzutage der vollen Bedeutung von *calamitous*, mit dem Beigeschmack drohender Katastrophe nicht ganz gerecht. Tuchman, Barbara. *The distant Mirror – The*

hinterfragt, und die Frage nach Nützlichkeit und Verwendbarkeit des Begriffs für die gesamte Epoche des Spätmittelalters ist nicht abschliessend beantwortet.⁵⁹ Kann man von einer strukturellen Krise sprechen oder doch «nur» von einer Agrarkrise⁶⁰, die Hungersnöte mit sich zog; sieht man im Spätmittelalter eine allgemeine Endzeit, einen «Herbst»⁶¹ der Epoche?⁶² Oder soll man die Krise als etwas Lebendiges, als Zeit des Umbruchs, die etwas Positives hervorbringen kann, sehen?⁶³ Mit einiger Deutlichkeit zeichnet sich jedenfalls in dieser Epoche ein bemerkbarer Wandel ab, und wenn František Graus eine Krise im Bewusstsein der Zeitgenossen sieht, die durch tiefgreifende Ereignisse hervorgerufen wird, dann fasst Winfried Eberhard diesen mentalitätsgeschichtlichen Ansatz zusammen, wenn er meint: «die Krise findet also letzten Endes in den Köpfen und Herzen der Menschen statt».⁶⁴ Die Ursachen dieser Krise, oder dieses Wandels, sind sicherlich nicht an einem Inhalt festzumachen, aber dass neben sozialen Umbrüchen sich auch ein meteorologischer Trend abzeichnete und half, mit gewaltigen Umweltereignissen die Krisenstimmung in den Köpfen der Menschen zu festigen, kann mit Hilfe neuerer, auch naturwissenschaftlicher und archäologischer, Ansätze klar festgestellt werden.⁶⁵

Calamitous 14th Century. New York: Alfred A. Knopf Inc., 1978. Zum Begriff im Kontext der Kirchengeschichte zusammenfassend: Müller, Heribert. *Die kirchliche Krise des Spätmittelalters. Schisma, Konziliarismus und Konzilien*. Berlin/Boston: Oldenbourg Wissenschafts-verlag, 2012; Spezifischer aber auch Cantor, Norman. «The Crisis of Western Monasticism, 1050-1130». In: *The American Historical Review*. 66, 1 (1960). 47-67; Constable, Giles. *The Reformation of the Twelfth Century*, 1985. The Trevelyan lectures given at the University of Cambridge. Cambridge: University Press, 1996. 2. Für einen Überblick über die strukturellen Veränderungen im Spätmittelalter bleibt unersetzlich: Moraw, Peter. *Von offener Verfassung zu gestalteter Verdichtung. Das Reich im späten Mittelalter 1250 – 1490*. Berlin: Propyläen-Verlag, 1985.

⁵⁹ František Graus verwendet für seine Überlegungen die Defintion: «Erschütterungen (Verluste) von vorher kaum bestrittenen Sicherheiten (Werten), bzw. Umbrüche von Trends, die bisher als gesichert angesehen wurden und deren sich die Zeitgenossen (zumindest partiell) auch bewusst waren.» Graus, František. «Vom «Schwarzen Tod» zur Reformation. Der krisenhafte Charakter des europäischen Spätmittelalters». In: *Revolve und Revolution in Europa. Referate und Protokolle des Internationalen Symposiums zur Erinnerung an den Bauernkrieg 1525*. Historische Zeitschrift Beihefte. München: Oldenbourg, 1975. 10-30.

⁶⁰ Die Diskussion um die Agrarkrise verläuft noch immer nicht ohne Rückschluss auf die Theorien Wilhelm Abels: Abel, Wilhelm. *Agrarkrisen und Agrarkonjunktur. Eine Geschichte der Land- und Ernährungswissenschaft Mitteleuropas seit dem hohen Mittelalter*. Hamburg: Verlag Paul Parey, 1978³; ders. *Strukturen und Krisen der spätmittelalterlichen Wirtschaft*. Stuttgart: Gustav Fischer Verlag, 1980.

⁶¹ Huizinga, Johan. *Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und den Niederlanden*. Köster, Kurt. (Übers.; Hg.). Stuttgart: Kröner, 1969¹⁰.

⁶² Zu Beginn des 14. Jahrhunderts zeichnete sich bereits die Ernährungsknappheit ab, die die wachsende Bevölkerung mit sich brachte. Bulst. «Der schwarze Tod». 1979. 47; Meuthen, Erich. «Gab es ein spätes Mittelalter?». In: *Spätzeit. Studien zu den Problemen eines historischen Epochenbegriffs*. Kunisch, Johannes (Hg.). Historische Forschungen 42. Berlin: Duncker und Humblot, 1990. 91-135.

⁶³ Eberhard, Winfried. «Die Krise des Spätmittelalters: Versuch einer Zusammenfassung». In: *Europa 1400. Die Krise des Spätmittelalters*. Seibt, Ferdinand; Eberhard, Winfried (Hg.). Stuttgart: Klett-Cotta, 1984. 303-319. Ebenso Walter Buckl in Buckl, Walter. «Das 14. Jahrhundert. Eine Einführung». In: *Das 14. Jahrhundert. Krisenzeit*. Buckl, Walter (Hg.). Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1995. 9-18. Oder Ruedi Imbach: «Ich verstehe [...] unter Krise eine produktive Infragestellung des Überkommenen, aus der Neues entsteht.» Imbach, Ruedi. «Zur Krise des philosophischen Denkens im frühen 14. Jahrhundert». In: *Das 14. Jahrhundert. Krisenzeit*. Buckl, Walter (Hg.). Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1995. 53.

⁶⁴ Winfried. «Krise des Spätmittelalters». 1994. 319.

⁶⁵ Insbesondere für die Britischen Inseln und Ostmitteleuropa sind zahlreiche historische, archäologische und biologische Forschungen zu einem übereinstimmenden Ergebnis gekommen. Global zeichnet sich ebenfalls für die Jahre um 1340 ein klarer klimatischer Tiefpunkt ab, der seit den 1260ern von unterschiedlichen Wetterphänomenen eingeleitet wird. Es ist bezeichnend, dass für das Jahr 1341 eine Reihe von Ereignissen zusammentreffen, die zwar nicht unbedingt einen direkten Kausalzusammenhang aufzeigen, doch aber das Gefühl einer Krisenzeit bestärken. In Kürze dargestellt hat dies u.a. Bruce

Was immer die Faktoren gewesen sein mögen, die dazu beitrugen, belegbar ist, dass ein beträchtlicher Teil der sich schriftlich äussernden Bevölkerung des Reichs ein Gefühl der Unruhe und Verunsicherung verspürte.⁶⁶ Chroniken, Jahrbücher und Almanache bestätigen einen Trend zu Unglücksprophezeihungen.⁶⁷ In solchen Zeiten richtete man sich selbstverständlich, im Vertrauen auf Weisung und Trost, an die Kirche. Doch was, wenn, in den Worten Heribert Müllers: «die einzig wegweisende Institution ausfiel, wenn die alternativlos letzte Instanz Kirche selbst in tiefer Krise befangen war, wenn sie sogar weniger Teil des Problems war als vielmehr dafür ursächlich Mitverantwortung trug, wenn aus ihr selbst vielstimmige Klage über einen völligen Ruin ertönte, begleitet von steter, bis zur Topik erstarrter Forderung nach umfassender Reform»?⁶⁸ Dann mussten sich die Menschen wohl abseits der institutionellen Kirche nach Heilsvermittlung und Seelsorge umsehen.

Kirchenkrise

Dass die Institution der Papstkirche im 14. Jahrhundert in einer Krise steckte, ist in der Forschung generell akzeptiert.⁶⁹ Umstrittener, bzw. schwieriger zu definieren und begrenzen, sind die Ursprünge und Auslöser dieser Krise. Sieht man sie vor allem in dem abendländischen Schisma (1378-1417) und dessen Auswirkungen auf die Struktur des Papsttums oder zählt man zur Krise die wachsende Beschäftigung der Menschen mit den Funktionen und dem Lebenswandel des Klerus und die daraus resultierende Infragestellung der Vormachtsstellung der Kirche?⁷⁰ Zählt man zur Krise auch die seit dem 12. Jahrhundert verstärkt auftretenden Häresien, deren Konflikt mit der Kirche den Ausbau einer Verhörstruktur mit sich brachte, die eigens zum Aufspüren theologischer Irrlehren eingeführt wurde? Ist womöglich gerade die Wechselwirkung zwischen kirchlicher Machtausübung auf Laien, die sich unterdrückt fühlten und deswegen rebellierten, ein bedeutender Faktor? Und welche Rolle spielt in dieser Dynamik die zunehmende Beschäftigung gelehrter und ungelehrter Teile der Bevölkerung mit der nahenden Endzeit und der Wiederkehr Christi, mit der davor einzutretenden Herrschaft des

Campbell in einem Abendvortrag der Tagung «The Crisis of the 14th Century: <Teleconnections> between Environmental and Societal Change?» am DHI Rom, 24.-26. Februar 2016. Siehe: Campbell, Bruce M.S. *Videopodcast: The environmental Origins of the Black Death*. [https://mittelalter.hypotheses.org/7868]. (20.01.2018). Dazu: Bauch, Martin; Schenk, Gerrit J. (Hg.). *The Crisis of the 14th Century: «Teleconnections» between Environmental and Societal Change? [Arbeitstitel]*. Berlin: 2018 (Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung. Beihefte) [in Vorbereitung]. Weiter: Bauch, Martin. «Jammer und Not. Karl IV. und die natürlichen Rahmenbedingungen des 14. Jahrhunderts. (Nářek a nouze. Karel IV. a rámcové přírodní podmínky 14. století)». In: *český časopis historický. The Czech Historical Review*. 4 (2017). 983-1016; ders. «Climate and famines in the Czech Lands prior to AD 1500. Possible Interconnections in a European Context». In: *Famines During the Little Ice Age (1300–1800). Socionatural Entanglements in Premodern Societies*. Collet, Dominik; Schuh, Maximilian (Hg.). Heidelberg: Springer Verlag, 2017. 91–114; Jordan, William C. *The Great Famine: Northern Europe in the Early Fourteenth Century*. Princeton: University Press, 1996; Campbell, Bruce S. *The Great Transition. Climate, Disease and Society in the late-medieval World*. Cambridge: University Press, 2016.

⁶⁶ Graus. «Vom schwarzen Tod». 1975. 14.

⁶⁷ Moraw. «Papstschisma». 1999. 182.

⁶⁸ Müller. *Krise des Spätmittelalters*. 2012. 4. Ähnlich Peter Dinzelbacher: «Wie soll man denn zum Heil kommen, wenn so viele der Heilsvermittler, Priester und Bischöfe, gebannt waren oder offensichtlich in Sünde lebten, da sie ihr Amt von einem Laien gekauft hatten oder verheiratet waren? Wie sollte man die Hölle vermeiden, wenn schon der Umgang nicht nur mit namentlich Exkommunizierten, sondern mit allen, die mit solchen irgendwie in Berührung gekommen waren, eo ipso den Kirchenbann nach sich zog?» Dinzelbacher, Peter. *Körper und Frömmigkeit in der Mittelalterlichen Mentalitätsgeschichte*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2007. 212.

⁶⁹ Heribert Müller zitiert Johannes Helmroth: «Wenn es eine Krise gab, dann ist sie primär eine Krise der Kirche.» Müller, Heribert. *Krise des Spätmittelalters*. 2012. 4.

⁷⁰ Seifert, Angelika; Ullmann, Walter. *Kurze Geschichte des Papsttums im Mittelalter*. Berlin: De Gruyter, 2012. 253.

Antichristen und der damit einhergehenden Auseinandersetzungen mit der Präsenz und Person des Antichrist in der eigenen Zeit?⁷¹ Als erkennbaren Ausgangspunkt für tiefgreifende Veränderungen in der kirchlichen Landschaft des Spätmittelalters kann das Vierte Laterankonzil (1215) genannt werden.⁷² Die zu einem grossen Teil antihäretisch ausgerichteten *Constitutiones* des Lateranum und die darin verstärkten Massnahmen zur Bestrafung von Irrglauben zeigen auf, welche Dringlichkeit solche Fragen für die Teilnehmenden besaßen.⁷³ Das Konzil war geprägt von Reformbestrebungen, Straffung der klerikalen Lebensführung, Massnahmen gegen Häresie und der Vorbereitung auf den Kreuzzug. Das Lateranum weist auf Tendenzen in der abendländischen Gesellschaft hin, die in den folgenden Jahrhunderten noch stärker ausgeprägt zum Vorschein treten würden.

Avignon

Zu Beginn des 14. Jahrhunderts wurde die päpstliche Kurie von Clemens V. von Rom nach Avignon verlegt.⁷⁴ Nachdem sich die Lage in Rom zugespitzt hatte, nicht zuletzt dank der Machtansprüche und -demonstrationen Philip des Schönen von Frankreich, schien es für den neuen Papst – der vor allem auch genau um seiner Parteilosigkeit willen, also für seinen Mangel an Verbindungen zu einer der beiden sich dauerhaft streitenden herrschenden Familien Roms gewählt worden war – sicherer, die Kurie von dort wegzubewegen. Der ehemalige Erzbischof von Bordeaux liess sich zwar in Lyon krönen, suchte aber die Bindungen an den französischen König möglichst zu reduzieren. Nachdem er sich schon bald nach der Einberufung des Konzils von Vienne 1308 in Avignon niedergelassen hatte, zog er nach dem Konzil die gesamte Kurie mit sich mit. Wie auch bei Vienne war für die Wahl Avignons als Sitz entscheidend, dass die Stadt nicht Territorium der französischen Krone war, sondern zur Provence gehörte und somit unter dem Einfluss der angevinischen Könige von Neapel stand,⁷⁵ zudem gab es keine verfeindeten Adelsfamilien, und die Stadt lag an einer verkehrsgünstigen Kreuzung von Nord-Süd- und Ost-West-Achsen.⁷⁶

Clemens hatte 1309 die Kurie von Rom nach Avignon verlegt, sein Nachfolger Johannes XXII. (1316-1334) behielt den Ort als Hauptsitz und vergrösserte gleichzeitig den päpstlichen bürokratischen Apparat. Johannes XXII. entstammte einer nordfranzösischen bürgerlichen Familie und hatte eine universitäre Bildung in Theologie und Kanonistik durchlaufen, ehe er in verschiedenen Bischofsämtern und wohl vor allem auch als Kanzler des Königs Karl II. von Neapel seine administrativen Fähigkeiten

⁷¹ Moraw. «Papstschiisma». 1999. 177-204.

⁷² Peter Biller spricht in seiner Einleitung zu *Handling Sin* von der Vorstellung, das Vierte Laterankonzil sei ein Drehpunkt der Geschichte gewesen, und nennt diesen mit leichter Ironie: «1215 and All That». Dazu, und zur Gegenposition siehe u.a. Biller, Peter. «Introduction». In: *Handling Sin. Confession in the Middle Ages*. Biller, Peter; Minnis, A. J. (Hg.). York: Medieval Press, 1998. 30. Biller verwendet ausserdem den Begriff *watershed*, Nicole Bériou spricht im selben Band von *un tournant*.

⁷³ Maleczek, Werner. «Laterankonzil, 2. Konstitutionen». In: *Lexikon des Mittelalters*, 10 Bde. Stuttgart: Metzler, [1977-]1999. Bd. 5, 1743-1744. Online durch: *Brepolis Medieval Encyclopaedias – Lexikon des Mittelalters Online*. URL: [<http://apps.brepolis.net/lexiema/test/Default2.aspx>]. (28.08.2018).

⁷⁴ Zum Avignonesischen Papsttum u.a. Rollo-Koster, Joelle. *Avignon and its Papacy, 1309 – 1417*, Lanham: Rowan and Littlefield, 2015; Zanke, Sebastian. *Johannes XXII., Avignon und Europa: das politische Papsttum im Spiegel der kurialen Register (1316-1334)*. Leiden: Brill, 2013. Ferner: Willershausen, Andreas. *Die Päpste von Avignon und der Hundertjährige Krieg. Spätmittelalterliche Diplomatie und kuriale Verhandlungsnormen (1337-1378)*. Berlin, Boston: De Gruyter, 2014.

⁷⁵ Rollo-Koster. *Avignon and its Papacy*. 2015. 36. Wohl war Teil der Entscheidung für diesen Sitz auch der von Clemens V. geplante Versuch, zwischen den beiden streitenden Mächten Frankreich und England zu vermitteln, ein Unterfangen, das nur wenig Erfolg mit sich brachte. Reiter, Ernst. «Das Papsttum in Avignon». In: *Das 14. Jahrhundert. Krisenzeit*. Buckl, Walter (Hg.). Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1995. 19-32.

⁷⁶ Die Rhône als Nord-Süd-Verbindung kreuzte unter dem «Pont d'Avignon» die Ost-West-Strasse. Schimmelpfennig, Bernhard. *Das Papsttum. Von der Antike bis zur Renaissance*. Darmstadt: WBG, 2009⁶. 224.

beweisen konnte.⁷⁷ Mit 75 war er noch immer höchst aktiv und engagiert und, wie es Joëlle Rollo-Koster beschreibt, «a brilliant and efficient organizer, a relentless workaholic, and what we would label in modern parlance, a micromanager».⁷⁸ Unter seiner Leitung wuchs die Kurie, die sich schon im Verlauf des 13. Jahrhunderts immer mehr zu einer «anordnenden und einfordernden Rechts- und Finanzinstitution»⁷⁹ entwickelt hatte, zu einer gewaltigen Verwaltungsmaschinerie. Es stiegen sowohl die Anzahl der Angestellten wie auch die Gehälter der Kurialen, parallel dazu erweiterte Johannes XXII. die Einkunftsöglichkeiten der Kurie.⁸⁰ Es erstaunt nicht, wenn die Kurie von manch einem Zeitgenossen als Institution wahrgenommen wurde, die das Bedürfnis der Menschen nach Seelsorge und Heil «vornehmlich als einträgliches Heilsgeschäft verstand und dafür unablässig neue Ressourcen zu erschliessen bemüht war».⁸¹ Dies wird den Prozess des Vertrauensverlusts begonnen haben, den die Unruhen der folgenden Jahre nur noch verstärken konnten.⁸²

Schon die Amtszeit Johannes XXII. war nicht frei von Unruhen, die das Papsttum zum Wanken zu bringen drohten. Neben militärischen Auseinandersetzungen, in denen Johannes XXII. seine Finger im Spiel hatte, und der Krise innerhalb des Franziskanerordens, auf die wir in den folgenden Seiten noch wiederholt zu sprechen kommen, hatte auch Johannes XXII. selbst seine Kritiker und Gegenspieler. Am deutlichsten zum Feind machte er sich den Wittelsbacher Ludwig, dessen Thronanspruch er nach der Doppelwahl von Ludwig und Friedrich dem Schönen 1314 nicht gelten lassen wollte, auch nicht, nachdem der Wittelsbacher seinen Rivalen 1322 auf dem Schlachtfeld besiegt hatte. So liess sich Ludwig 1328 in Rom ohne päpstliche Approbation zum Kaiser krönen, erklärte Johannes XXII. für abgesetzt und befahl dem Volk, einen neuen Papst zu wählen.⁸³ Doch Johannes XXII. konnte den neuen (Gegen-)Papst Nikolaus V. zu einem Besuch in Avignon und schliesslich auch zur Abdankung überreden. Diese zwei Faktoren – Gegenpäpste und das sogenannte Avignoneser Exil – sollten die kommenden ca. 100 Jahre Papsttum prägen. Auch Johannes' XXII. Nachfolger Benedikt XII. (1334-1342) brachte die Kurie nicht nach Rom zurück. Nach einem gescheiterten Versuch, in Rom trotz der noch immer streitenden Faktionen erneut Fuss zu fassen, liess sich Benedikt in Avignon nieder, übersah den Bau des päpstlichen Palasts und brachte das päpstliche Archiv von Assisi nach Avignon.⁸⁴ Bis 1378 sollte das Papsttum in Avignon bleiben, und die Veränderungen, die durch die Umstrukturierung der Kurie und eine erhöhte Konzentration auf weltliches Zeremoniell im Alltagsleben der Kurie erfolgten, konsolidierten sich in Avignon zu einem ausgeprägten Zentralismus.⁸⁵ Nach dem Tod Gregors XI. (1370-1376) flammten die Konflikte zwischen italienischen und französischen Anhängern erneut auf, und die unter chaotischen Bedingungen durchgeführte Wahl des Italieners Bartolomeo Prignano (Urban VI.) 1378 wurde wenige Monate nach seiner Einsetzung von den Kardinälen für ungültig erklärt. An seiner Stelle wurde Robert

⁷⁷ Lückerrath, Carl August. «Johannes XXII., Papst (7.8.1316–4.12.1334)». In: *Theologische Realenzyklopädie Online*. Online durch: De Gruyter. URL: [<http://www.degruyter.com/view/TRE/TRE>]. (16.03.2017).

⁷⁸ Rollo-Koster. *Avignon and its Papacy*. 2015. 36.

⁷⁹ Müller. *Die Krise des Spätmittelalters*. 2012. 5.

⁸⁰ «Servitien, Annaten, Spolien und Interkalarfrüchte». Lückerrath. *Johannes XXII.* TRE. (15.03.2017).

⁸¹ Müller. *Die Krise des Spätmittelalters*. 2012. 5.

⁸² Lediglich im Kirchenstaat selbst scheint der Wegzug nach Avignon auch positive Auswirkungen gehabt zu haben. Dank der Entfremdung nahm man den Bischof von Rom vermehrt wieder als neutrale Person wahr, anstatt als Teil der Adelsparteien. Weiß, Stefan. «Delegierte Herrschaft. Innozenz VI., Kardinal Albornoz und die Eroberung des Kirchenstaates». In: *Aus der Frühzeit europäischer Diplomatie. Zum geistlichen und weltlichen Gesandtschaftswesen vom 12. bis 15. Jahrhundert*. Zürich: Chronos Verlag, 2008. 71.

⁸³ Schmid, A. «Ludwig, Kaiser. 3. Kaisertum». In: *Lexikon des Mittelalters*. 10 Bde. Stuttgart: Metzler, [1977-]1999). Bd. 7, 2179-2180. Online durch: *Brepolis Medieval Encyclopaedias – Lexikon des Mittelalters Online*. URL: [<http://apps.brepolis.net/lexiema/test/Default2.aspx>]. (28.08.2018).

⁸⁴ Rollo-Koster, Joëlle. *Avignon and its Papacy*. 2015. 59.

⁸⁵ Schwarz, Brigide; Erwin Gatz. «Kurie, Römische». In: *Theologische Realenzyklopädie Online*. Online durch: De Gruyter. URL: [http://www.degruyter.com/view/TRE/TRE.20_343_1] (16.03.2017); Müller, Heribert. *Die Krise des Spätmittelalters. Schisma, Konziliarismus und Konzilien*. Berlin, Boston: Oldenbourg Wissenschaftsverlag, 2012. 5

von Genf als Clemens VII. zum Papst erhoben. Doch Urban VI. akzeptierte seine Absetzung nicht, und die beiden Päpste erklärten sich gegenseitig samt ihren jeweiligen Anhängern für exkommuniziert.⁸⁶ Somit war die Frage der Legitimität eine mehr politische als kirchenrechtliche geworden, und die Fronten zwischen den Anhängern beider Seiten verhärteten sich unausweichlich in das, was man in der Forschung generell das grosse Abendländische Schisma nennt.

Städtische Interdikte während der Auseinandersetzung zwischen Friedrich dem Schönen und Ludwig dem Bayern

Nicht nur innerkirchliche Auseinandersetzungen wirkten sich auf die breitere Bevölkerung aus, auch Streitigkeiten zwischen Papst und Kaiser wie auch Auseinandersetzungen zwischen zwei Kaisern konnten zu Auswirkungen auf Gemeindeebene führen, wie die Situation nach 1314 zeigt. Als sich der Papst in den Streit um die deutsche Königs- und später dann auch um die Kaiserkrone einmischte und gegen Ludwig den Bayern Partei ergriff, wurde über ludwigstreue Städte das allgemeine Interdikt ausgehängt. Hielt man sich nicht daran, drohte die Gefahr, künftig nicht von der Gunst des Papstes profitieren zu können.⁸⁷ In den betroffenen Städten erzeugte das über viele Jahre hinweg eine Ausnahmesituation. So war zum Beispiel Strassburg vom Interdikt betroffen: Die Liturgie wurde auf das Minimum beschränkt, die Sakramente wurden praktisch nur noch im Extremfall gespendet, und ein geregeltes Ordensleben war fast nicht mehr möglich. Die Lösung für viele war die Reise nach Basel, die nächste Stadt, die papsttreu geblieben war.⁸⁸

Schisma

Das grosse abendländische Schisma (1378-1417) war eines der gravierendsten Ereignisse für die Kirche im Spätmittelalter und zeigte Auswirkungen auf alle Schichten der Bevölkerung.⁸⁹ Es mag zwar sein, dass je nachdem, wo man sich befand, wie Heribert Müller meint, das Schisma «im kirchlichen und religiösen Alltag kaum präsent» war, sondern «auf Gleichgültigkeit und Lethargie [sties], solange alles seinen gewohnten Gang nahm, und die grosse Spaltung die kleine Welt vor Ort nicht traf».⁹⁰ Doch wurden bei einem Teil der Bevölkerung dennoch Fragen aufgeworfen, die durch die Unsicherheit, die das päpstliche Schisma hervorgerufen hatte, eine gewisse Dringlichkeit annahmen. Die «unlösbare Aufgabe, sich für den rechtmässigen Papst zu entscheiden»,⁹¹ die die Teilung der katholischen Kirche in Römische und Avignonesische Obödienz stellte, kann einem grossen Teil der Bevölkerung nur starke Zweifel an der Autorität des Papstes an sich und der Wirksamkeit der päpstlichen bzw. kirchlichen Weisungen beschert haben.⁹² Und die Auswirkungen waren weitläufig. Im Reich lag der Zwang zur

⁸⁶ Zum Thema der Gegenpäpste bietet sich der Sammelband von Harald Müller und Brigitte Hotz an: Hotz, Brigitte; Müller, Harald (Hg.). *Gegenpäpste. Ein unerwünschtes mittelalterliches Phänomen*. Wien: Böhlau Verlag, 2012.

⁸⁷ Schimmelpfennig. *Papsttum*. 2009. 239.

⁸⁸ Gnädinger, Louise. «Bâle». In: *Encyclopédie des mystiques Rhénans. D'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception. L'Apogée de la Théologie Mystique de l'Eglise d'Occident*. Vannier, Marie-Anne (Hg.). Paris: Les éditions du cerf, 2011. Einige bekannte Männer liessen sich in Basel nieder, unter ihnen der Strassburger Mystiker Johannes Tauler und der Laienprediger Heinrich von Nördlingen.

⁸⁹ Zum Schisma allgemein u.a.: *Genèse et débuts du Grand Schisme d'Occident. Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique*. Paris: Éditions du C.N.R.S., 1980. 522-531; Müller. *Krise des Spätmittelalters*. 2012; Kaminsky, Howard. «The Great Schism». In: *The New Cambridge Medieval History VI. c. 1300-1415*. Jones, Michael (Hg.). Cambridge: University Press, 2000. 674-696.

⁹⁰ Müller. *Krise des Spätmittelalters*. 2012. 9.

⁹¹ Diener, Hermann. «Die Anhänger Clemens' VII. in Deutschland». In: *Genèse et débuts du Grand Schisme d'Occident. Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique*. Paris: Éditions du C.N.R.S., 1980. 523.

⁹² Die Obödienzbereiche waren in etwa: Clemens VII.: Frankreich, Schottland, Süditalien, Aragon und Kastilien – Urban IV. und Bonifaz IX.: England, Nord- und Mittelitalien, Ost- und Nordeuropa sowie Deutschland. Allerdings ist der Anachronismus «Deutschland» hier besonders irreführend; das Reich war nicht einheitlich, und v.a. die Gegenden der Diözesen Konstanz, Basel und Strassburg, einige Gebiete am

Wahl, wem man sich anschliessen wollte, bei jedem Fürsten oder Bischof, der dann seine Untergebenen mit in diese Obödienz zog.⁹³ Mit der Wahl kamen, ähnlich wie bei den städtischen Interdikten, die mögliche Exkommunikation und die drohenden Gefahren für das Seelenheil, die sich auftraten, wenn die grundlegendsten Sakramente wie Kindstaufe und letzte Ölung nicht mehr durchgeführt werden konnten.

Das Schisma löste Verunsicherung aus. Wie konnte man sich seines Heils und seiner Errettung sicher sein, wenn man nicht einmal sicher sein konnte, welcher von beiden der wahre Nachfolger Petri auf Erden war? Was sollte man davon halten, wenn sich zwei Männer darum stritten, wer das wahre Oberhaupt der Kirche sei?⁹⁴ Es wird kein Zufall sein, dass ausgerechnet in diesem Jahrhundert des Schismas ein starker Zuwachs an Laienfrömmigkeit und das Bedürfnis nach eigenständiger Religiosität auftreten. Berndt Hamm bemerkt dazu, dass das Problem, das schon die Zeitgenossen beklagten, war, dass die «seelische und leibliche Verwirklichung des christlichen Glaubens» so, wie sie von der Bevölkerung verlangt und erwartet wurde, von der Kirche nicht erfüllt werden konnte, sondern für viele Zeitgenossen in «einer puren Intention und einem Ideal oder in einer krassen Äußerlichkeit und einem trügerischen Schein» steckenblieb.⁹⁵ Man könnte, so Hamm, auch von einer «Frömmigkeitskrise» sprechen, wobei die Gefahr nicht von einem Nachlassen der Frömmigkeit ausgeht, sondern von der Unsicherheit über ihre institutionelle Ausübung.⁹⁶ Das Resultat war eine zunehmende Eigenständigkeit und das Erstarken individueller Meinungen zu theologischen Fragen.⁹⁷

1.2 Formen der Religiosität im späten Mittelalter

Volksfrömmigkeit?

Man spricht in diesem Kontext gerne von Laienfrömmigkeit oder auch Volksfrömmigkeit. Was wird aber darunter konkret verstanden?⁹⁸ In der (deutschsprachigen) Forschung wurde immer wieder das Begriffspaar «Volksfrömmigkeit» und «Elitefrömmigkeit» verwendet, und die Versuchung, solche Gegensätze zur Veranschaulichung komplexer Verhältnisse zu benutzen, ist gross. Binäre Gegenüberstellungen führen jedoch kaum zu einem differenzierten Bild mittelalterlicher Frömmig-

Niederrhein und des Herzogs von Österreich und der Grafen von Württemberg und Baden schlossen sich Clemens VII. an, wobei Studien darauf hindeuten, dass die Zahl der Anhänger Clemens' VII. in diesen Gebieten immer kleiner wurden. Diener. «Die Anhänger Clemens' VII». 1980. 522-531.

⁹³ Müller. *Krise des Spätmittelalters*. 2012. 9.

⁹⁴ Mollat, Michel. «Vie et sentiment religieux au début du Grand Schisme». In: *Genèse et débuts du Grand Schisme d'Occident. Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique*. Paris: Éditions du C.N.R.S., 1980. 295-296.

⁹⁵ Berndt Hamm und Thomas Lentjes im Vorwort zu Hamm, Berndt; Lentjes, Thomas (Hg.).

Spätmittelalterliche Frömmigkeit zwischen Ideal und Praxis. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001. v-viii.

⁹⁶ «Die Frage wird in diesem Kontext allerdings aufgeworfen, inwiefern unsere Beachtung und unser Verständnis dieser Krisenhaftigkeit durch die spezifische Sicht der Historiker:innen des frühen 20. Jahrhunderts und ihrer «Epochenimagination Spätmittelalter» bedingt ist.» Hamm/Lentjes.

Spätmittelalterliche Frömmigkeit. 2001. v. Weiter dazu: Lentjes Thomas. «Die Deutung des Scheins. Das symbolische Verhalten im Spätmittelalterbild (1830-1945)». In: *Spätmittelalterliche Frömmigkeit zwischen Ideal und Praxis*. Hamm, Berndt; Lentjes, Thomas (Hg.). Tübingen: Mohr Siebeck, 2001.

⁹⁷ Zu demselben Schluss kommt Jeremy Catto in der Beurteilung der hussitischen Reform: «The opinions from which it sprang were widespread, and were reinforced by the schism in the papacy and the consequent necessity for a personal judgement on authority». Catto, Jeremy. «Currents of religious thought and expression». In: *The New Cambridge Medieval History VI. c. 1300-1415*. Jordan, Michael (Hg.). Cambridge: University Press, 2000. 58.

⁹⁸ Zur Geschichte des Begriffs Frömmigkeit und seinen protestantischen Wurzeln siehe Finger, Heinz. «Fromme Spontaneität und geistliche Ordnung. Spätmittelalterliche Volksfrömmigkeit in der Erzdiözese Köln». In: Laudage, Johannes (Hg.). *Frömmigkeitsformen in Mittelalter und Renaissance*. Düsseldorf: Droste, 2004. Ebenso Hamm/Lentjes. *Spätmittelalterliche Frömmigkeit*. 2001.

keitskultur, da sie eine scharfe Trennung zwischen einer von der «Masse» gelebten und gedachten Frömmigkeit und einer von einer geistigen, geistlichen Elite ausgeübten Frömmigkeit ziehen, die so nicht existiert.⁹⁹ Ein grosses Problem derartiger Darstellungen ist die Abgrenzung von Volksfrömmigkeit als «Alltagsfrömmigkeit», die «von wissenden Theologen [...] kritisiert und abgelehnt wurde».¹⁰⁰ Die damit gezeichnete Trennlinie zwischen dem «wissenden Theologen» und einer grossen Masse an theologisch ungebildeter Bevölkerung ist bei genauerer Untersuchung nur sehr schwer aufrechtzuerhalten.¹⁰¹ So bildet diese Gegenüberstellung wohl mehr das Verständnis der im 18. und 19. Jahrhundert schreibenden Historiker ab, als dass sie wirklich für die mittelalterliche Frömmigkeit angebracht wäre, vor allem in Anbetracht dessen, dass der Begriff der «Volksfrömmigkeit» überhaupt erst im 20. Jahrhundert entstanden ist.¹⁰²

Die Bezeichnung «Volksfrömmigkeit» als Ausprägung einer «niederen Gesellschaftsschicht» und in Abgrenzung zu einer theologisch gebildeten, intellektuellen Elite ist also nicht hilfreich, vielmehr sollte der Begriff nach Schreiner als Ausdruck einer «ständeübergreifenden religiösen Vergesellschaftung» genutzt werden.¹⁰³ Heinz Finger identifiziert drei unterschiedliche Anwendungsformen des Begriffs

⁹⁹ Schreiner, Klaus. «Laienfrömmigkeit – Frömmigkeit von Eliten oder Frömmigkeit des Volkes? Zur sozialen Verfasstheit laikaler Frömmigkeitspraxis im späten Mittelalter». In: *Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter. Formen, Funktionen, politisch-soziale Zusammenhänge*. Schreiner, Klaus (Hg.). München: Oldenbourg, 1992. 3. Dass der Gebrauch solcher Begriffspaare nicht per se unnütz seien, bemerkt u.a. Eamon Duffy in «Elite and Popular Religion» mit einem Verweis auf Thomas, Keith. *Religion and the Decline of Magic*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1971. Duffy, Eamon. «Elite and Popular Religion: The Book of Hours and Lay Piety in the Later Middle Ages». In: *Elite and Popular Religion*. Cooper, Kate; Gregory, Jeremy (Hg.). Woodbridge: Boydell Press 2006. 140-161. Zu solchen Dualismen gehört auch die Vorstellung der «Laien» und des «Klerus» als sich feindlich gegenüberstehendes Gegensatzpaar. Dazu z.Bsp. die Darstellung André Vauchez' im Vorwort zu: Vauchez, André. *Gottes vergessenes Volk. Laien im Mittelalter*. Schwarz, Petra Maria (Übers.). Freiburg, Basel: Herder, 1993.

¹⁰⁰ Klaus Schreiner fragt in seinem Aufsatz danach, was bei solchen Ausführungen überhaupt mit «Volk» gemeint sei, und verweist auf den spezifisch deutschen Charakter des Begriffs, der seit den letzten nicht ganz hundert Jahren extrem belastet ist. Schreiner. «Laienfrömmigkeit – Frömmigkeit von Eliten oder Frömmigkeit des Volkes?». 1992. 4; Peter Dinzelsbacher äusserte sich 1986 zum Thema der «Volkskultur» im Mittelalter in: Dinzelsbacher, Peter. «Volkskultur und Hochkultur im Spätmittelalter». In: *Volkskultur des Europäischen Mittelalters*. Dinzelsbacher, Peter; Mück, Hans-Dieter (Hg.). Stuttgart: Kröner 1987. 1-14. Neuer dazu auch Finger. «Fromme Spontaneität». 2004. 268: «Noch der 1951 erschienene einschlägige Band des Grimmschen Wörterbuchs kennt [den Begriff der Volksfrömmigkeit] nicht. Die katholische Kirche rezipierte ihn erst 1975, bezeichnenderweise aber in der allgemeinen Form *popularis religiositas* und nicht etwa als *pietas vulgaris*. Der Begriff ist ursprünglich ein recht gefährliches «Volks»-Kompositum wie «Volkskultur», «Volkspersönlichkeit» oder «Volksseele». Inzwischen hat der Begriff einen unschuldigeren Inhalt.» Siehe auch Eamon Duffy: «The very phrase «elite and popular religion» is laden with potentially misleading priorities», und seine Ausführungen in: Duffy. «Elite and Popular Religion». 2006. 140; sowie weitere Aufsätze im selben Band.

¹⁰¹ Dinzelsbacher. «Volkskultur und Hochkultur im Spätmittelalter». 1987. 4.

¹⁰² Dazu Schreiner: «Sorgfältiges Studium der Quellen lässt den Eindruck entstehen, dass der Begriff der Volksfrömmigkeit komplexe Vergangenheit dem Vorurteil von Nachfahren unterwirft, die es mit dem Gebrauch ihrer Begriffe nicht so genau nehmen. Der Verdacht drängt sich auf, dass die antithetischen Begriffe Elite- und Volksfrömmigkeit mit Abgrenzungen zu tun haben, die im 18. und 19. Jahrhundert die Religiosität aufgeklärter, gebildeter Bürger von dem frommen Aberglauben des einfachen Landvolkes trennten. Offenkundig ist überdies, dass die mangelnde Differenzierungskraft des Begriffes Volksfrömmigkeit auch mit seiner Entstehungsgeschichte zusammenhängt.» Schreiner. «Laienfrömmigkeit – Frömmigkeit von Eliten oder Frömmigkeit des Volkes?». 1992. 7. Bert Roest folgt dieser Ansicht, mit dem Hinweis darauf, dass die Quellen durchaus Material für eine solche Einschätzung bieten, das allerdings mehr für die Binarität Laie/Klerus spricht: Roest, Bert. «Church and Laity in the Later Middle Ages. A short essay on models and perspectives in medieval religious history». In: *Theoretische Geschiedenis*. 25 (1998). 78-87.

¹⁰³ Schreiner. «Laienfrömmigkeit – Frömmigkeit von Eliten oder Frömmigkeit des Volkes?». 1992. 10.

Volksfrömmigkeit: die der katholischen Theologen für «alle außerliturgischen Andachtsformen»¹⁰⁴, eine weniger differenzierte, womit «alle möglichen Grenzformen religiösen Lebens» gemeint seien, und diejenige, die Finger selbst verwendet, die man auch mit «volkstümlicher Glaubenspraxis» bezeichnen könnte.¹⁰⁵ Ein ähnlicher, wenn auch historisch unterschiedlich geprägter Diskurs ist im englischen Sprachraum vorhanden, und Eamon Duffy fasst die Problematik treffend zusammen, wenn er fragt:

«In talking about elite religion or popular religion, are we contrasting notions of orthodoxy with heterodoxy or superstition, or the religion of the clergy with the religion of the laity, or the religion of the rich with the religion of the poor, or the religion of the polite and educated with the religion of the unwashed and unlettered, or the religion of the thinking individual over against the religion of the undifferentiated multitude, or the disciplined and liturgically-based official religion of the institutional Church with something more charismatic, less structured – or some permutation of any of the above?»¹⁰⁶

Laienfrömmigkeit?

Wir lassen Begriff und Debatte beiseite und widmen uns der Frage nach dem Ausdruck der «Laienfrömmigkeit», einem Begriff, der immerhin auf eine bereits im Mittelalter wahrgenommene Dichotomie hinweisen kann. Bis ins 13. Jahrhundert gab es einen deutlichen Unterschied zwischen den meisten *clerici*, die als *literati* und «Träger der lateinisch überlieferten Kultur und Bildung»¹⁰⁷ in der Lage waren, und das Recht besaßen, die Heilige Schrift auszulegen, öffentlich zu predigen und eine Mittlerfunktion für religiöse Anliegen zu übernehmen, und den *laici*, die mit Ausnahme der Vertreter der höchsten gesellschaftlichen Schichten kein Latein sprachen, bzw. lasen und schrieben, und keine theologische Ausbildung oder Einführung in die Geheimnisse geistlicher Kultur genossen hatten.¹⁰⁸ Diese Dichotomie wurde vor allem von der klerikalen Schicht gefördert. «Theologische Bildung als Monopol des Klerus zu beanspruchen, machte Laien zu gehorsampflichtigen Zuhörern.»¹⁰⁹ Es war nicht gedacht, dass Laien, in theologischen und dogmatischen Fragen ungebildet, eine andere Rolle in der Kirche erhielten als die der Zuhörer, der passiven Empfänger klerikaler Bildung in solchen Dosen, wie es vom Klerus für richtig empfunden wurde. Dass dies keine grossen Dosen waren, das bezeugen unzählige zeitgenössische Abhandlungen über die Fähigkeiten, bzw. Unfähigkeit der Laien, komplexe theologische Konzepte zu verstehen. Diese Fähigkeit war dem Klerus vorbehalten, den Laien fehlte das Abstraktionsvermögen, der feinere Intellekt, um sich mit den anspruchsvolleren Inhalten der Heiligen Schrift auseinandersetzen zu können; gewisse komplexe Auslegungen und Darstellungen wurden ihnen nicht zugemutet. Es war auch dies ein Grund, weswegen man sich sträubte, die Bibel in die Vulgärsprache zu übersetzen. Wie Schreiner formuliert, bestimmte

«die Trennung zwischen Klerus und Laien auch den Kanon dessen, was nichtklerikale Christen lesen sollten und was nicht. Kirchliche Synoden sprachen sich gegen das Bibellesen der Laien aus. Theologen wandten sich gegen die Übersetzung der Bibel in die Muttersprache. Für Glaube und Frömmigkeit einfacher, ungebildeter Leute (*vulgares*) sei Hören (*audire*) besser als Einsehen und Verstehen (*intelligere*) mit Hilfe von Büchern. Da man bei der Menge keine allzu großen intellektuellen Fähigkeiten voraussetzen dürfe, erscheine es notwendig, dem einfachen Volk zwei andere Mittel der Gotteserkenntnis zu empfehlen: Meditation und Gebet. Nicht der geschriebene Buchstabe, sondern die von Gott geschenkte Gnade ebne den Weg zum Verständnis der Heiligen

¹⁰⁴ Finger. «Fromme Spontaneität». 2004. 268.

¹⁰⁵ Finger. «Fromme Spontaneität». 2004. 269.

¹⁰⁶ Duffy. «Elite and Popular Religion». 2006. 140.

¹⁰⁷ Schreiner. «Laienfrömmigkeit – Frömmigkeit von Eliten oder Frömmigkeit des Volkes?». 1992. 15

¹⁰⁸ Dazu kommt natürlich noch die Unterteilung der Gerichtsbarkeit in geistliches und weltliches Recht. Die Unterteilung der Kirche in zwei Lebensformen, der weltfernen und der weltnahen, beschrieb schon Eusebius von Cäsarea, daraus entwickelt sich dann die Standeslehre und die Unterscheidung von Klerus und Laien. Schreiner. «Laienfrömmigkeit – Frömmigkeit von Eliten oder Frömmigkeit des Volkes?». 1992. 15. Dazu: Oexle, Otto Gerhard. «Mönchtum und Hierarchie im Okzident». In: *Hiérarchie et stratification sociale dans l'Occident médiéval (400-1100)*. Bougard, Francis et al. Turnhout: Brepols, 2008. 185-204; zur Lektüre der Heiligen Schrift noch immer: Smalley, Beryl. *The Study of the Bible in the Middle Ages*. Oxford: Blackwell, 1952.

¹⁰⁹ Schreiner. «Laienfrömmigkeit – Frömmigkeit von Eliten oder Frömmigkeit des Volkes?». 1992. 14.

Schrift. Der *modus lectionis* sei deshalb für die Erlangung christlicher Vollkommenheit entbehrlich.»¹¹⁰

Laienfrömmigkeit definiert also eine Frömmigkeit, die sich konkret bloss hinsichtlich der Religionsausübung von dem theologisch gebildeten, klerikalen Anteil der Gesamtbevölkerung unterscheidet, der kraft seiner Weihe eine andere Verbindung zur Gottheit hatte und von dem man ausgehen kann, dass er einen leicht anderen Zugang zu theologischen Inhalten und ihren Auswirkungen auf das eigene Leben hatte.¹¹¹ Das verbindende Element der Laienfrömmigkeit war die Notwendigkeit, sich für gewisse Fragen und Bedürfnisse, die das Seelenheil betrafen, einem «ausgebildeten» Mittelsmann anvertrauen zu müssen. Im Selbstverständnis des Klerus (oder zumindest desjenigen Teils des Klerus, der sich dazu schriftlich äusserte), war er dazu da, sich um das Seelenheil aller zu kümmern und die theologischen Wahrheiten den Laien auf verständliche Art darzubieten. Eng daran gekoppelt war die Angst, dass das ungeübte Lesen theologischer Texte, der Versuch, ohne Mediation des Klerus an göttliches Wissen zu kommen, wie auch das Vernehmen von komplexen Themen in der Laienpredigt leicht zu Irrglauben führen konnten.¹¹²

Eine sich verändernde Religiosität

Genau aus diesem Grund wird es wohl für den Klerus besonders schwierig gewesen sein, die sich langsam verändernde Form der Laienfrömmigkeit im Verlauf des Spätmittelalters zu verstehen und zu akzeptieren. Denn diese Dichotomie, sofern sie denn in früheren Jahrhunderten wirklich in dieser Form gegeben war,¹¹³ lässt sich für das Spätmittelalter mit Sicherheit nicht mehr halten, sondern wir sehen eine langsame Veränderung der Erwartungen der Laien an den Klerus und ihren eigenen Bildungsstand. Das Vertrauen, dass auch wirklich alle von der bestehenden Rollenverteilung profitierten, nahm ab, wie auch die Bereitwilligkeit, das Seelenheil ohne weiteres einfach dem Pfarrklerus anzuvertrauen. Wie bereits angedeutet waren im Spätmittelalter «die Laien» nicht eine «uniforme Masse von Analphabeten»,¹¹⁴ sondern viele der oberen Schichten konnten die Heilige Schrift und andere theologische Werke lesen und verstehen; immer mehr wurden theologische Inhalte auch in der Volkssprache diskutiert.¹¹⁵ Die Dichotomie Laienfrömmigkeit vs. klerikale Frömmigkeit lässt sich also für das späte Mittelalter ebenfalls nicht sinnvoll nutzen, es sei denn bloss als Bezeichnungspaar für unterschiedlich ausgebildete Schichten, denen andere Bildungsmöglichkeiten zur Verfügung standen, die aber nicht in eine gebildete und eine ungebildete Schicht geteilt werden können.¹¹⁶ Dieser alltägliche

¹¹⁰ Schreiner. «Laienfrömmigkeit – Frömmigkeit von Eliten oder Frömmigkeit des Volkes?». 1992. 25.

¹¹¹ Dinzelsbacher. «Volkskultur und Hochkultur im Spätmittelalter». 1987. 6.

¹¹² Die Frage, inwiefern die Gesellschaft vollends christianisiert war, bzw. wie viele Praktiken und «Aberglauben» in lokalem Brauchtum noch vorhanden waren und daher in die Interpretation theologischer Lehren einfluss, kann hier nicht behandelt werden. Dazu u.a. Bailey, Michael D. *Fearful Spirits, Reasoned Follies. The Boundaries of Superstition in Late Medieval Europe*. London: Cornell University Press, 2013; Ginzburg, Carlo. *Hexensabbat. Entzifferung einer nächtlichen Geschichte*. Berlin: Wagenbach, 2005; ders. *Die Benandanti. Feldkulte und Hexenwesen im 16. und 17. Jahrhundert*. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt, 1993; Thomas. *Religion and the Decline and Magic*. 1971.

¹¹³ Für skeptische Stimmen u.a. Borgolte, Michael. *Sozialgeschichte des Mittelalters. Eine Forschungsbilanz nach der Deutschen Einheit*. Berlin: De Gruyter, 355-356. Dem entgegen postuliert z.Bsp. Giles Constable, dass genau diese Dichotomie seit der Kirchenreform im 11. Jahrhundert, zusammen mit der Bürokratisierung beider Seiten der Gesellschaft, einen grossen Teil dazu beitrug, dass sich die Bedürfnisse im späten Mittelalter in Richtung persönliche Beziehungen zu Gott hin veränderten. Constable, Giles. «Introduction». In: *Labels and Libels. Naming Beguines in Northern Medieval Europe*. Böhringer, Letha et al. (Hg.). Turnhout: Brepols, 2017. 1.

¹¹⁴ Schreiner. «Laienfrömmigkeit – Frömmigkeit von Eliten oder Frömmigkeit des Volkes?». 1992. 25.

¹¹⁵ McGinn verwendet hierfür den Begriff «vernacular theology» und sieht darin neben monastischer und scholastischer Theologie eine dritte Kategorie des Spätmittelalters. McGinn, Bernard. «Meister Eckhart and the Beguines in the Context of Vernacular Theology». In: *Meister Eckhart and the Beguine mystics. Hadewijch of Brabant, Mechthild of Magdeburg, and Marguerite Porete*. McGinn, Bernard (Hg.). New York: Continuum, 1994. 1-16.

¹¹⁶ Dabei gilt es noch zu bemerken, dass nicht alle Kleriker selbstverständlich einen hohen Grad an Bildung

Umgang wurde hauptsächlich durch die vermittelnden Praktiken der Predigt und der individuellen Beichte gestützt. Vielmehr noch als durch schriftliche Medien wurden die aktuellen Debatten, Theorien und Lehren von den Universitäten mündlich verbreitet. Während die öffentliche Predigt sicherlich eine grössere Reichweite hatte und in ihr viel Wissen vermittelt und Überzeugungsarbeit geleistet werden konnte, entspricht die private Beichte als Medium der Wissensverbreitung auf besondere Weise dem Geist der Zeit, unterstützte sie doch in grossem Masse die persönliche Auseinandersetzung mit dem eigenen Gewissen und der eigenen individuellen Beziehung zu Gott.¹¹⁷ Die Verbreitung der persönlichen Psalter oder Stundenbücher, zumindest unter den oberen Gesellschaftsschichten, exemplifiziert das gesteigerte Bedürfnis nach selbstständiger, aktiver Gottesverehrung, das das religiöse Alltagsklima des Spätmittelalters prägte.¹¹⁸

Diese für das späte Mittelalter charakteristische Eigeninitiative im religiösen Bereich, die teilweise aus der kirchenpolitischen Situation entstand, aber auch einfach eine generelle Entwicklung darstellt, dürfte, als Gegenstück zu der für das 12. Jahrhundert beanspruchten Entdeckung des Individuums, als Entdeckung oder Erfindung des 14. Jahrhunderts gelten. Caroline Walker Bynum beschrieb in ihrem Aufsatz «Did the Twelfth Century Discover the Individual?», wie der neugefundene Individualismus nach 1050 ihres Erachtens sich dadurch auszeichne, dass sich der Einzelne als Individuum in einer gesetzten Gruppe versteht.

«Twelfth-century religious thinkers stress individual decision, lifestyle, and experience as part of a search for institutions and practices that embody these, and [...] the goal of development to a twelfth-century person is the application to the self of a model that is simultaneously [...] a mechanism for affiliation with a group.»¹¹⁹

Sie sagt für das 12. Jahrhundert, es sei

«not (as it is sometimes pictured) the beginning of a march toward a more and more private and individualistic piety which increasingly bypasses ecclesiastical structures. No period was ever busier creating structures for its piety than the twelfth century.»¹²⁰

Was Walker Bynum zu Recht für das 12. Jahrhundert nicht gelten lassen will, ist hingegen eine treffende Beschreibung der Situation rund hundert Jahre später. Wie sie bemerkt, signalisiert das Vierte Laterankonzil ein Ende der blühenden Ordensgründungen früherer Jahrhunderte. Somit waren den nach frommem Leben strebenden Männern und Frauen nur noch die bestehenden Orden zugänglich, und viele fanden in diesen keine Aufnahme. Das Selbstverständnis des Individuums innerhalb der Gemeinschaft und das sich Verorten innerhalb dieser Gemeinschaft gaben einem Individualismus nach,

genossen; das spätmittelalterliche Topos des ungebildeten Klerikers kann zeitweise durchaus die Realität widerspiegeln, und nicht alle, die lateinisch sangen, verstanden auch den Inhalt der Texte. Wie Schreiner sagt: «Nur im Idealfall deckten sich *scientia* und *ordo*, Bildungs- und Weihegrad.» Schreiner.

«Laienfrömmigkeit – Frömmigkeit von Eliten oder Frömmigkeit des Volkes?». 1992. 34. Ein Begriff, der vor allem in der englischsprachigen Mediävistik benutzt wird, um diesen begrifflichen Schwierigkeiten und den Unzulänglichkeiten der konzeptuellen «Frameworks», die sich damit verbinden, aus dem Weg zu gehen, ist der der *lived religion*, der, der aus der französischen Soziologie entnommenen *religion vécue* entsprechend, die alltägliche Erfahrung und den Umgang mit religiöser Praxis und theologischen Fragen umschreibt.

Biller: «The phrase [lived religion] is borrowed from the title of a volume edited by Jean Delumeau, *Religion vécue du peuple chrétien*, 2 vols. (Toulouse, 1979) The use here and later in this chapter of the phrases «lived religion» and «lived confession» is intended to evoke the historiographical revolution which has brought *lay* people and their piety, devotion and «religious» *experience* into the foreground. On this revolution, which was pioneered by French historians in the 1970s, see P. Biller, *Popular Religion in the Middle Ages*, in *Companion to Historiography 1997*.» Biller/Minnis. *Handling Sin*. 1998. 3. Anm. 1.

¹¹⁷ Catto. «Currents of religious thought». 2000. 45.

¹¹⁸ Einen Überblick über private Frömmigkeitspraktiken und die Historiographie zum Thema in: Kolpacoff Deane, Jennifer. «Medieval Domestic Devotion». In: *History Compass*. 11, 1 (2013). 65-76.

¹¹⁹ Walker Bynum, Caroline. «Did the Twelfth Century Discover the Individual?». In: *Journal of Ecclesiastical History*. 31, 1 (1980). 1-17.

¹²⁰ Walker Bynum, Caroline. *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*. Berkeley: University of California Press, 1982. 108.

der sich umso stärker auf die selbstständige Religionsausübung konzentrierte oder eine andere Form von Gemeinschaft finden musste. Mit diesem neuen Selbstverständnis kamen auch neue Bedürfnisse, unter anderem eben das der individuellen, eigenständigen Religionsausübung, zum Teil sogar ganz ohne Mittlerfunktion. Man könnte sagen, das Bedürfnis nach religiöser «Selbstermächtigung». Immer mehr war die Abhängigkeit vom Klerus in religiösen, damit auch persönlichen Belangen nicht mehr befriedigend, die eigene Erfahrung trat in den Vordergrund. Diese Konzentration auf das «selbst» kommt vor allem in religiösen Erfahrungsberichten zur Geltung, die die eigenen Gefühle und eigenen Empfindungen betonen.

Sehen wir also die «Krise der Kirche» als Auslöser und Hintergrund eines veränderten Umgangs mit der alltäglichen Religiosität. Hamm und Lentjes beschreiben die Ausgangslage folgendermassen:

«Die Menschen des 14. und 15. Jahrhunderts, besonders nach der Großen Pest, sehen und empfinden beunruhigende Frömmigkeitsdefizite. Aber daß sie so sehen und empfinden und wie sie den Defiziten durch Reform, Seelsorge, Katechese, Predigt, neue theologische Akzente und verschärfte Feindbilder begegnen, ist gerade nicht Hinweis auf einen realen Niedergang von Frömmigkeit, sondern eher Indiz einer wachsenden Sensibilität und mentalen Verunsicherung, verstärkter Bedürfnisse nach Einklang von Innen und Außen, eines Strebens nach Umsetzung geistlicher Ideale in die Alltagswelt vieler, auch einfacher Menschen und damit eines gesteigerten religiösen Gestaltungswillens.»¹²¹

Teil dieser von Hamm und Lentjes erkannten Veränderung ist das Verlangen nach einer *imitatio Christi* in Bezug auf eine simple Lebensführung, bisweilen bis zur absoluten freiwilligen Armut, das Streben nach einer persönlicheren, christusnahen Religiosität, die einher ging mit dem Verlangen nach der eigenständigen Ausübung der Frömmigkeit. Die den Laien vonseiten der Kirche weitgehend zugeordnete Passivität in der Ausübung kirchlicher Religiosität wurde zunehmend als unbefriedigend wahrgenommen, und an ihre Stelle trat eine affektive Frömmigkeit, die sich stärker auf eine aktive Rolle des einzelnen stützte und in der die spontane Neigung zu Gott, der innere Eifer, einen hohen Stellenwert innehatten. Reformtheologen plädierten nun auch dafür, dass es «in Theologie, Glaube und Frömmigkeit nicht auf intellektuelle Gotteserkenntnis ankam, sondern auf lebendige Gotteserfahrung».¹²² Diese lebendige Gotteserfahrung, nach Thomas von Aquin und Bonaventura die «*cognitio Dei experimentalis*», die ihren Höhepunkt in der «*unio mystica*», der Vereinigung der Seele mit Gott, hat, ist der Kern der mystischen Theologie.¹²³ In diese Auffassung spielte die Erwartung mit hinein, dass Gottes Existenz «durch viele religiöse Erlebnisse seelisch und leiblich»¹²⁴ erfahren werden konnte, eine Auffassung, die den Weg der Laien zu einem Verständnis und aktiver Teilnahme an Theologie und Frömmigkeit ebnete.

Mystik

Generell war die Theologie des Spätmittelalters noch immer stark scholastisch geprägt, was sich auch in den Schriften der Reformtheologen abzeichnete. Ein langsamer Wandel in der theologischen Landschaft seit dem 13. Jahrhundert verlagerte allerdings den Fokus der theologischen Debatten, unter anderem von der Einführung islamischer und antiker philosophischer Texte eingeleitet; junge Studenten

¹²¹ Berndt Hamm und Thomas Lentjes im Vorwort zu Hamm, Berndt; Lentjes, Thomas (Hg.).

Spätmittelalterliche Frömmigkeit zwischen Ideal und Praxis. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001. vii.

¹²² Schreiner. «Laienfrömmigkeit – Frömmigkeit von Eliten oder Frömmigkeit des Volkes?». 1992. 46.

¹²³ Dinzelsbacher, Peter. «Mystik, Definition». In: *Lexikon des Mittelalters*. 10 Bde. Stuttgart: Metzler, [1977–]1999). Bd. 7, 948. Online durch: *Brepolis Medieval Encyclopaedias – Lexikon des Mittelalters Online*. URL: [<http://apps.brepolis.net/lexiema/test/Default2.aspx>]. (28.08.2018).

Für eine weitergehende Diskussion der von Bonaventura und Aquinas verwendeten Begriffe siehe u.a. die einleitenden Kapitel von Metz, Detlef. *Gabriel Bierl und die Mystik*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2001. 9-26. Zum Begriff der *cognitio experimentalis* bei Bonaventura siehe: Hoefs, Karl-Heinz. *Erfahrung Gottes bei Bonaventura. Untersuchung zum Begriff «Erfahrung» in seinem Bezug zum Göttlichen*. Leipzig: St. Benno Verlag, 1989.

¹²⁴ Dinzelsbacher, Peter. *Deutsche und niederländische Mystik des Mittelalters: ein Studienbuch*. Berlin: De Gruyter, 2012. 7.

der Artistenfakultät, unter denen sich immer mehr Mitglieder der Mendikantenorden befanden, brachten die neuentdeckten Theorien Aristoteles' und Avicennas bei der klassischen Theologie zur Anwendung.¹²⁵ Zwei eminente Mitglieder dieser Orden, der Franziskaner Bonaventura (geb. Jean Fidanza, 1217-1274) und der Dominikaner Thomas von Aquin (1225-1274), die etwa zur gleichen Zeit in Paris das Magisteramt antraten,¹²⁶ lassen sich als Vertreter verschiedener Seiten der neueren Theologie hervorheben. Bonaventura hielt die Philosophie allein nicht für genügend, um den Glauben zu stützen, sondern sah die «wahrheitsstiftende Kraft auch der Philosophie [in dem] ewigen Wort des Vaters» und suchte «in allem die zugrundeliegende Einheit».¹²⁷ Er wandte sich der praktischen Theologie und Seelsorge zu, indem er den kontemplativen Zugang zu Gott hervorhob, und sah eine christliche Gesellschaft, in der alle im Glauben gefestigt mit Gottes Gnaden ihren eigenen Weg zu Gott finden könnten.¹²⁸ Thomas von Aquin hingegen, der selten, auf Grund seiner theologischen Schriften zumindest, zu den Mystikern gezählt wird,¹²⁹ versuchte – im Gegensatz zu seinem Vorgänger und Lehrer Albertus Magnus, der für strikte Trennung der Philosophie von der Theologie war – eine Art Synthese philosophischer Theologie, die beiden Disziplinen entsprach und nach ihm als Thomismus bekannt ist. Er erklärte die Theologie zu einer Wissenschaft im Gleichgewicht mit der Wissenschaft der Philosophie, während Bonaventura in der Philosophie bloss eine von mehreren sekundären Wissenschaften sah, die auf die Glaubenswissenschaft der Theologie zurückzuführen sei. Im 14. Jahrhundert hatten die Lehren des Aristoteles bzw. die Synthese Thomas von Aquins ihren Platz im universitären Kanon eingenommen und beeinflussten die Theologen der Zeit. Doch auch Bonaventuras Fokus auf das individuelle Gnadenerlebnis war prägend und wurde Teil der aktiven Religiosität des Spätmittelalters. Im Gegensatz zur klassisch-scholastischen Herangehensweise des Aquinaten werden Bonaventuras Theorien der seelischen Hierarchien, durch die der Mensch in Kontemplation aufsteigen kann bis zur Ergebung in Gott, gemeinhin der «mystischen Theologie» zugerechnet.

Was heute generell mit dem modernen Begriff «Mystik» umschrieben wird – nach Peter Dinzelbacher: «das Streben des Menschen nach unmittelbarem Kontakt mit Gott vermittelt persönlicher Erfahrung schon in diesem Leben sowie seine Empfindungen und Reflexionen auf diesem Weg und endlich die Erfüllung dieses Strebens»¹³⁰ –, war ein entscheidender Aspekt der spätmittelalterlichen Glaubens-

¹²⁵ Smith, Lesley. «The Theological Framework». In: *The Cambridge History of Christianity. Christianity in Western Europe. 1100-1500*. Simons, Walter; Rubin, Miri (Hg.). Cambridge: Cambridge University Press, 2009; Ruh, Kurt. *Geschichte der abendländischen Mystik. Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung in der Hochscholastik*. München: C.H. Beck, 1996. 107. Offenbar kümmerte sich ein Grossteil der Theologen bereits des 12. Jahrhunderts nicht um das Aristoteles-Verbot. Miethke, Jürgen. *Studieren an mittelalterlichen Universitäten. Chancen und Risiken. Gesammelte Aufsätze von Jürgen Miethke*. Leiden: Brill, 2004. 322.

¹²⁶ Vannier, Marie-Anne (Hg.). *Encyclopédie des mystiques Rhénans. D'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception. L'Apogée de la Théologie Mystique de l'Eglise d'Occident*. Paris: Les éditions du cerf, 2011. 209.

¹²⁷ Gerken, A. «Bonaventura. Werk» In: *Lexikon des Mittelalters*. 10 Bde. Stuttgart: Metzler, [1977-]1999). Bd. 7, 404-407. Online durch: *Brepolis Medieval Encyclopaedias – Lexikon des Mittelalters Online*. URL: [http://apps.brepolis.net/lexiema/test/Default2.aspx]. (28.08.2018).

Zur Mystik Bonaventuras zusammengefasst auch Ruh, Kurt. *Geschichte der abendländischen Mystik. Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit*. München: C.H. Beck, 1993. 412-438.

¹²⁸ Smith. «Theological Framework». 2009. 86.

¹²⁹ «Thomas d'Aquin est certes un grand théologien, mais est-il aussi un mystique?». I: Torelli, Jean-Pierre. «Thomas d'Aquin». In: *Encyclopédie des mystiques Rhénans. D'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception. L'Apogée de la Théologie Mystique de l'Eglise d'Occident*. Vannier, Marie-Anne (Hg.). Paris: Les éditions du cerf, 2011; Gerlitz, Peter et al. «Mystik». In: *Theologische Realenzyklopädie Online*. Online durch: De Gruyter. [http://www.degruyter.com/view/TRE/TRE.23_533_51]. (28.08.2018); Kurt Ruh zum Thema des geistigen Erlebnis (ekstatische Schau?), das Thomas dazu gebracht haben soll, die *Summa Theologiae* abzubereiten: «Ich will damit Thomas nicht zum Mystiker machen, aber dessen mystische Erfahrung nicht ausschliessen.» Ruh. *Geschichte der abendländischen Mystik*. 1996. 131.

¹³⁰ Dinzelbacher. *Deutsche und Niederländische Mystik*. 2012. 7. Was genau nun als der Mystik zugehörig ist, und welche Themen eher anderen Bereichen zugezählt werden, bleibt debattierbar. Siehe dazu auch:

ausübung. Diese Frömmigkeitshaltung, die in der persönlichen Nähe zu Gott (und dem Streben nach einer solchen Nähe) das Ziel der religiösen Praxis sah, war nicht nur unter Theologen, die sich mit theoretischen Abhandlungen und Überlegungen zur Natur Gottes und zur Gottesschau unter anderem auch auf die neuplatonischen Schriften und die Theorien des Pseudo-Dionysius Aeropagita beriefen, verbreitet, sondern in praxisorientierterer Form in zahlreichen Predigten und als Verständnis von der eigenen Nähe zu Gott allgemein in der Bevölkerung gegenwärtig. Dieses Streben nach Gotteserkenntnis, der Wunsch nach einer persönlichen kontemplativen Erfahrung, war Hauptbestandteil mystischer Frömmigkeit. Im Zentrum der Mystik steht die Vereinigung mit Gott, die *unio mystica*. «Was die anderen Mitglieder der Religionsgemeinschaft aufgrund der Lehren der heiligen Schrift und der Priester glauben, wissen die praktischen Mystiker aufgrund ihrer Ausnahmeerfahrung. Zur Gottesschau und -einung reißt der jenseitige (transzendente) Gott die Menschenseele zu sich hinan oder «steigt zu ihr herab» und offenbart sich in ihr.»¹³¹ Die *unio mystica* ist ein Moment der Offenbarung, ein Gnadenakt Gottes. Die Auseinandersetzung mit dieser Art von Gottesnähe und dem Versuch, einen Zustand zu erreichen, in dem man so nahe wie möglich an der Gottheit ist, ist keine ausschliesslich christliche Sache, und bereits in der Spätantike kursierten gewisse Formen der Mystik, die dann zum Teil in späteren Jahrhunderten wieder zum Tragen kamen.¹³² Spezifisch für das Spätmittelalter war die Überzeugung, dass Gott auch im Alltäglichen und ausserhalb der monastischen und klerikalen Gesellschaft von jedem gefunden und erlebt werden konnte.¹³³ Es entstanden neue Ausprägungen mystischen Erlebens, und die Schriften, die sich damit befassten, erhielten eine bisher unbekannte Reichweite und Leserschaft, im klerikalen Milieu wie auch unter Laien.

Zahlreiche dieser heute der Mystik zugeordneten Schriften stammen von Männern aus dem universitären Umfeld, eine nicht unwesentliche Anzahl von ihnen Dominikaner, mit dem Franziskaner Bonaventura als bekannteste hier genannte Ausnahme. Frühe Vertreter einer intellektuell-spekulativen Mystik waren Hugo und Richard von St.-Viktor; besonders Richard, der die alte Idee aufnahm, Selbsterkenntnis sei der einzige Weg zu Gott, bereitete den Weg für die späteren Theorien der Erkundung der eigenen Seele als mystischen Gottesweg. Thomas Gallus ergänzte die Theorien des Viktoriners mit seiner eigenen Vorstellung des stufenweisen Aufstiegs der Seele zu Gott, der über verschiedene Schritte der Erkenntnis verläuft und in der letzten Stufe der Gnade zur vollendeten Erkenntnis und zu Gott führt, eine Theorie, die in abgeänderter Form auch bei Bonaventura zum Tragen kommt.¹³⁴ Das Begründen der Erkenntnis in der eigenen Seele spielt auch für Meister Eckhart eine Rolle, und sein Verständnis des Seelengrundes als Ort, in dem in der Leere die Gottheit gefunden wird und in dem die Seele frei werden kann, beeinflusste auch weitere Mystiker, die man in der Tradition Eckharts sieht, wie Johannes Tauler, Heinrich Seuse und Johannes Ruusbroec. Alle diese Denker vertraten letztendlich höchst individuelle Standpunkte, wurden aber dennoch von der Forschung in verschiedene Kategorien eingeordnet. Es wird von der Franziskanischen Mystik, einer Frauenmystik,

Albert, Karl. «Meister Eckharts Mystik der Seinserkenntnis». In: *Abendländische Mystik im Mittelalter*. Ruh, Kurt (Hg.). Stuttgart: J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1986. 8; ebenfalls Haas, Alois M. «Was ist Mystik». In: *Abendländische Mystik im Mittelalter*. Ruh, Kurt (Hg.). Stuttgart: J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1986. 319-341.

¹³¹ Dinzelbacher. *Deutsche und Niederländische Mystik*. 2012. 7. Oder auch Sven Grosse: «Mystik ist [...] bestimmt als 1. vergöttlicht werden, 2. als vergeistigt werden, 3. als Einung, 4. als Ereignis der Liebe und 5. als «theologia negativa»». Grosse, Sven. «Wendepunkte der Mystik. Bernhard – Seuse – Luther». In: *Frömmigkeit – Theologie – Frömmigkeitstheologie. Contributions to European Church History. Festschrift für Berndt Hamm zum 60. Geburtstag*. Litz, Gudrun et al. (Hg.). Leiden: Brill, 2005. 283. Der Begriff der *unio mystica* als theologischer Begriff stammt aus dem 17. Jahrhundert, hat sich aber auch für das mittelalterliche Konzept eingebürgert.

¹³² Dinzelbacher. «Mystik». LexMa. Zur Geschichte der Mystik allgemein siehe u.a. McGinn, Bernard. *The Presence of God*. 5 Bde. New York: Crossroad, 1992-2012. Ruh, Kurt. *Geschichte der abendländischen Mystik*. 4 Bde. München: C.H. Beck, 1990-1999.

¹³³ Sofern die Voraussetzungen im Menschen gegeben waren, und Gott es in seiner Gnade zuließe. McGinn. «The Changing Shape». 1996. 199.

¹³⁴ Louth, Andrew. «Mystik. Abendländisches Mittelalter». *Theologische Realenzyklopädie Online*. Online durch: De Gruyter. URL: [https://www.degruyter.com/view/TRE/TRE.23_533_51]. (18.08.2018).

von der rheinischen Mystik oder auch der Eckhart'schen Mystik gesprochen, von der Braut-, Passions-, oder Wesensmystik.¹³⁵ Diese Kategorien können vor allem für das Zuordnen literarischer Werke sinnvoll sein, lassen sich tatsächlich aber selten restlos gegeneinander abgrenzen und können auch zu einer Wertung der verschiedenen Formen beitragen. So sagt vor allem die Bezeichnung «Frauenmystik» mehr über die Überraschung aus, die die (männlichen) Historiker bei der Entdeckung der zahlreichen von Frauen verfassten mystischen Texte verspürten als über die spezifische Eigenart der weiblichen Mystik.¹³⁶ So meint zum Beispiel Andrew Louth im Eintrag zur Frauenmystik in der Theologischen Realenzyklopädie:

«Die Schriften der Mystikerinnen zeichnen sich häufig durch eine ausgeprägt sinnliche Bildhaftigkeit aus, doch Gleiches findet man etwa auch bei den zisterziensischen und franziskanischen Mystikern, und auch Motive wie die Mutterschaft Christi (oder Gottes) und selbst visionäre Erfahrungen des Stillens des Christuskindes oder der Schwangerschaft mit Jesus findet man bei Männern ebenso wie bei Frauen.»¹³⁷

Auch Männer konnten intensive ekstatische Zustände erleben, doch ist ein Wandel im 13. Jahrhundert insofern bemerkbar, als dass die «demokratischere» Form der Mystik, die die Gotteserkenntnis für jedermann offen sah, eine neue Rolle für Frauen ermöglichte.¹³⁸ Man sieht auch in den von Frauen ausgehenden Schriften eine neue Ausdrucksform, in der Visionen und Manifestationen zunehmen und die Dauer der Entrückung anhält. Im Gegensatz zur früheren Gottesschau, in der zwar das erlebte Gefühl, die überschwängliche Entzückung, vermittelt werden konnte, nicht aber der Inhalt, erlebten diese Frauen Visionen, deren Inhalt als Privatoffenbarung erzählt, niedergeschrieben und verbreitet werden konnte. Dazu gesellte sich eine neue, mit der Person Christi verbundene Körperlichkeit, die erotische oder auch mütterliche Züge annehmen konnte, so die Beschreibungen der geistig-körperlichen Vereinigung ihrer Seele mit Christus in den Schriften Mechthilds von Magdeburg oder eben auch die wiederholten Visionen zahlreicher Frauen, in denen das Christuskind erscheint.¹³⁹ Mit der Niederschrift solcher Erfahrungen entstand eine neue Gattung von Erbauungsliteratur, die oft auch volkssprachlich verfasst wurde.¹⁴⁰ Häufig schrieben die Frauen zwar ihre Erfahrungen nicht eigenhändig nieder, sondern hatten gebildete Mitschwestern oder noch häufiger gebildete Männer (meist Klosterbrüder oder Priester, die die Seelsorge übernahmen) zur Seite, die die Verschriftlichung übernahmen, wie bei Angela de Foligno, Elisabeth von Schönau oder Mechthild von Hackeborn; dies ein Aspekt der Überlieferung,

¹³⁵ Devriendt, Jean. «Bonaventure». In: *Encyclopédie des mystiques Rhénans. D'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception. L'Apogée de la Théologie Mystique de l'Eglise d'Occident*. Vannier, Marie-Anne (Hg.). Paris: Les éditions du cerf, 2011. Kurt Ruh, im zweiten Band seiner *Abendländischen Mystik*, spricht von «Frauenmystik und Franziskanische Mystik». Mit Franziskanischer Mystik ist weniger eine von den Ordensbrüdern geprägte Mystik gemeint, sondern die Spiritualität, die von Franziskus selbst gelebt wurde und die durch seine Persönlichkeit und seine Schriften weitergegeben und in der Folge erneuert worden ist. Ruh. *Geschichte der abendländischen Mystik*. 1993. 376.

¹³⁶ Wobei diese «Genderisierung» schon von den Zeitgenossen betrieben wurde und intellektuelle, rein geistige mystische Erlebnisse höher gewichtet wurden als affektive, körperliche oder visionäre Formen, die meist auch Frauen zugesprochen wurden. Siehe: Herzig, Tamar. «Female Mysticism, Heterodoxy, and Reform». In: *A Companion to Observant Reform in the Late Middle Ages and Beyond*. Mixson, James D.; Roest, Bert (Hg.). Brill's Companions to the Christian Tradition. Leiden: Brill, 2015. 256. Zu den Gefahren, die der Versuch, eine «Frauenmystik» zu definieren, bringen könnte, siehe McGinn. «The Changing Shape». 1996.

¹³⁷ Louth. «Mystik». TRE.

¹³⁸ McGinn. «The Changing Shape». 1996. 201.

¹³⁹ Magdeburg, Mechthild von. *Das fließende Licht der Gottheit*. Vollmann-Profe, Gisela (Hg. und Übers.). Frankfurt am Main: Verlag der Weltreligionen, 2010. Eine frühe, psychologisch ansetzende Studie derartiger «Körperlichkeit»: Thurston, Herbert. *Die körperlichen Begleiterscheinungen der Mystik*. Luzern: Verlag Räder & Co., 1956.

¹⁴⁰ Eine Entwicklung, die Kurt Ruh als den «Vielleicht wichtigsten Schritt in der Geschichte der abendländischen Mystik» bezeichnet. Ruh. *Geschichte der abendländischen Mystik*. 1993. 19. Dinzelbacher, Peter. *Mittelalterliche Frauenmystik*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1993.

der ebenfalls bei der Kategorisierung von einer speziell weiblichen Mystik beachtet werden muss.¹⁴¹ Autorinnen, deren Lebens- und Erfahrungsberichte weit verbreiteten Anklang fanden, waren u.a. die Beginen Hadewijch und Mechthild von Magdeburg, deren Werke in deutscher Sprache verfasst und verbreitet wurden.¹⁴² Heute ebenfalls zu diesen Frauen gezählt wird die zu Beginn des 14. Jahrhunderts verurteilte Marguerite Porete, deren *Mirouer des simples ames* damals für häretisch befunden wurde, in den folgenden Jahrhunderten aber als anonymen mystischen Text enorme Beliebtheit genoss.

Mystik jenseits von Universität und Kloster

In ihren Anfängen verbreiteten sich solche Inhalte vor allem über Universitätsgelehrte.¹⁴³ Im späten 13. und frühen 14. Jahrhundert begannen immer mehr Theologen eine systematische Auseinandersetzung mit der Vorstellung der individuellen Gottesfindung, das Thema wurde in den Universitäten diskutiert, und in den Predigten und der Seelsorge der Mendikanten kam diese Beschäftigung ebenfalls zum Tragen. Wie bereits angedeutet, wurden die Konzepte verbreitet – «mystische Frömmigkeit verwischte die Grenzen zwischen Klerikern und Laien»¹⁴⁴ oder nach Dinzelsbacher: «Man darf hier von einer Divulgation einer ursprünglich elitären, nur von den Virtuosen der Religion angestrebten Frömmigkeitshaltung sprechen.»¹⁴⁵ Parallel dazu findet sich dann in den gelehrten Diskursen auch die neue Ansicht, Laien, gerade diejenigen aus weniger gebildeten, einfachen Schichten, seien besonders fähig, Gott in ihrem Herzen zu finden, ohne sich von allzu viel theoretischem Wissen verblenden zu lassen. So lassen sich denn immer mehr von der mystischen Theologie beeinflusste Gedanken und Vorstellungen «in Predigten, Andachtsliteratur, Lied sowie Bild [...] zugänglich gemacht» finden.¹⁴⁶ Die Mystik und die von ihr beeinflusste spätmittelalterliche Religiosität zeichnete sich unter anderem eben gerade durch ihre Spontaneität aus, durch freiwillige, von Herzen kommende religiöse Äußerung, die kein theoretisches Wissen und intellektuelle Vermittlung benötigte. Ebenfalls aus der Vorstellung von der Erreichbarkeit und Zugänglichkeit Gottes entstanden, ist das wachsende Interesse an dem menschgewordenen Christus, seiner Körperlichkeit und seiner Passion. Sie kommt in denjenigen Formen mystischer Offenbarungen zur Geltung, in denen der Mensch Jesus, seine Minne und seine Passion die Hauptrolle einnehmen. Eine ähnliche Entwicklung sieht man überdies am Beispiel der immer wichtiger werdenden Fronleichnamzüge im 14. Jahrhundert¹⁴⁷ oder an den zeitgenössischen

¹⁴¹ Ruh. *Geschichte der abendländischen Mystik*. 1993. 19. Die Liste der Mystikerinnen liesse sich noch um einiges verlängern. Dazu ausführlicher in Ruh, ebd.

¹⁴² Hadewijch. *Lieder. Originaltext, Kommentar, Übersetzung, Melodien*. Berlin: De Gruyter, 2016. Zu Verfassungszweck und Verbreitung solcher Literatur interessant u.a.: Willaert, Frank. «Hadewijch und ihr Kreis in den <Visionen>». In: *Abendländische Mystik im Mittelalter*. Ruh, Kurt (Hg.). Stuttgart: J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1986. 368-387. Weiter: Mommaers, Paul; Dutton, Elizabeth. *Hadewijch. Writer – beguine – love mystic*. Leuven: Peeters, 2004. (Orig. *Hadewijch. Schrijfster, begijn, mystica*).

¹⁴³ Dinzelsbacher meint dazu: «Erstaunlich oft, aber sachlich gänzlich unrichtig, findet man heute die Meinung, Mystik sei genauso allgemein verbreitet wie Frömmigkeit, Glaube und Aberglaube, oder so allgemein praktizierbar wie Gebet oder Kultus und jedermann zugänglich. So demokratisch war die Vergangenheit nicht.» Dinzelsbacher. *Deutsche und Niederländische Mystik*. 2012. 2.

¹⁴⁴ Schreiner. «Laienfrömmigkeit – Frömmigkeit von Eliten oder Frömmigkeit des Volkes?». 1992. 48.

¹⁴⁵ Dinzelsbacher. *Deutsche und Niederländische Mystik*. 2012. 22.

¹⁴⁶ Dinzelsbacher. *Deutsche und Niederländische Mystik*. 2012. 22.

¹⁴⁷ Fronleichnam war als Feiertag von Urban IV. 1264 durch die Bulle *Transiturus* begründet worden und von Johannes XXII. in den *Clementinen* bekräftigt. Miri Rubin bemerkt dazu: «This marked the formalisation of what had become by the 13th century a burgeoning popular devotion to the eucharist, to its reception, contemplation and veneration, a feature of a spirituality rising from the deepening of lay instruction in the Central Middle Ages». In: Rubin, Miri. «Corpus Christi Fraternities and Late Medieval Piety». In: *Voluntary Religion*. Sheils, W. J.; Wood, Diana (Hg.). Oxford: Blackwell, 1986. 98; Dazu auch: Von Heusinger, Sabine. «*Crucgang*» und «*umlauf*» – Symbolische Kommunikation im Stadtraum am Beispiel von Prozessionen». In: *Kommunikation in mittelalterlichen Städten*. Oberste, Jörg (Hg.). Regensburg: Schnell und Steiner, 2007. 141-155.

Darstellungen des leidenden Christi am Kreuz, die immer häufiger und detaillierter werden.¹⁴⁸ Waren die Verehrung der Leiden Christi und seiner Wunden noch im Hochmittelalter Teil einer *devotio*, die ausschliesslich im abgeschlossenen Bereich des Klosters praktiziert wurde, so wurde sie im Spätmittelalter durch Schrift, Bild und Wort wie auch in den Volkssprachen ausserhalb des Klosters und den Laien vermittelt und erfreute sich unglaublicher Beliebtheit.¹⁴⁹ Ebenso sind ausgeprägte Heiligenverehrung, intensive Kontemplationsübungen oder Askese alles Aspekte einer spätmittelalterlichen Religiosität, die sich zutiefst mit der persönlichen, selbstverantworteten Beziehung zu Gott auseinandersetzt.

Wie am Erfolg von Wanderpredigern und kirchlichen Festen gesehen werden kann, bedingte die spätmittelalterliche Frömmigkeit nicht auf jeden Fall den Rückzug aus dem gesellschaftlichen Leben oder die völlige Negierung von Mittler- oder Vermittlerpersonen, doch die Verbreitung solcher Theorien, die im Kern für die eigenständige, persönliche Verbindung zu Gott plädierten, konnte zum Konflikt mit der Kirche führen. Das Beispiel Meister Eckharts ist bekannt. Der Dominikaner vertrat eine Wesensmystik von grosser Komplexität, die er aber in der Volkssprache predigte und die offensichtlich auf grossen Anklang stiess, auch und vor allem ausserhalb der Universität und des Konvents.¹⁵⁰ Er fiel damit allerdings dem Misstrauen einiger seiner Ordensbrüder zum Opfer und wurde nach Anschuldigungen der Häresie 1326 in Köln von der Inquisition einem Prozess unterzogen.¹⁵¹ Nach langen, wiederholten Untersuchungen, die sich bis vor die Kurie zogen, wurden nur einige seiner Aussagen für häretisch befunden und er selbst freigesprochen, doch gerade dieser Prozess, in dem einzelne Aussagen eines angesehenen und gebildeten Theologen verurteilt wurden, zeigt, wie schnell bei solchen theologischen Überlegungen eine Grauzone zwischen Rechtgläubigkeit und Häresie erreicht und überschritten werden konnte. Vor allem unter dem Einfluss aristotelischer Theorien lag es nahe, Theorien des Wissens aufzustellen, die nur noch wenig Raum für göttliche Offenbarung zulassen, oder gar pantheistische Theologien zu entwerfen,¹⁵² weswegen die Kirche die Verbreitung der Schriften von

¹⁴⁸ Walker Bynum, Caroline. *Wonderful Blood: Theology and Practice in Late Medieval Northern Germany and Beyond*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2007; dies. *Christian Materiality. An Essay on Religion in Late Medieval Europe*. New York: Zone Books, 2011.

¹⁴⁹ Dinzelbacher. «Volkskultur und Hochkultur im Spätmittelalter». 1987. 6.

¹⁵⁰ Zu Meister Eckhart ist in den letzten Jahren so viel geforscht worden wie zu wenig anderen Persönlichkeiten seiner Zeit. Die einschlägigen deutschsprachigen Biographien sind diejenigen von Kurt Ruh und Kurt Flasch, deren Eckhartbilder leicht voneinander abweichen. (Dazu siehe: Vannier, Marie-Anne. «Eckhart». In: *Encyclo-pédie des mystiques Rhénans. D'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception. L'Apogée de la Théologie Mystique de l'Eglise d'Occident*. Dies. (Hg.). Paris: Les éditions du cerf, 2011.) Ruh, Kurt. *Meister Eckhart. Theologe, Prediger, Mystiker*. München, C.H. Beck, 1989²; Flasch, Kurt. *Meister Eckhart. Philosoph des Christentums*. München: C.H. Beck, 2010². Eine ausführliche Bibliographie kann hier nicht gegeben werden, dazu siehe die Publikationen der Meister-Eckhart-Gesellschaft unter der Redaktion von Regina Schiewer und die Bibliographie der Gesellschaft auf der Homepage. URL: [<http://www.meister-eckhart-gesellschaft.de/bibliographie.htm>]. (18.6.2018.).

¹⁵¹ Es wird davon ausgegangen, dass die Anschuldigungen mehr aus persönlicher Antipathie heraus erfolgten als aus verbreiteter Besorgnis über Eckharts Rehtgläubigkeit. Aus der reichhaltigen Literatur zu dem Prozess gegen Meister Eckhart seien hier erwähnt: Lerner, Robert. «New Evidence for the Condemnation of Meister Eckhart». In: *Speculum*. 72, 2 (1997). 347-366; Stirnimann, Heinrich et al. (Hg.). *Eckhardus Theutonicus, homo doctus et sanctus. Nachweise und Berichte zum Prozess gegen Meister Eckhart*. Freiburg: Universitätsverlag, 1992; Trusen, Winfried. *Der Prozess gegen Meister Eckhart. Vorgeschichte, Verlauf und Folgen*. Paderborn: Schöningh, 1988; Senner, Walter. «Meister Eckharts Prozesse». In: *Mystik, Recht und Freiheit. Religiöse Erfahrung und kirchliche Institutionen im Spätmittelalter*. Mieth, Dietmar; Müller-Schauenburg, Britta (Hg.). Stuttgart: Kohlhammer, 2012. 69-95. Im selben Band auch: Koda, Yoshiki. «Köln – Toulouse – Avignon. Die Verurteilungen Meister Eckharts im Kontext der thomistischen Tradition in Südfrankreich». 96-122.

¹⁵² Die Aristotelische Theorie der Vernunft und Empirie liess wenig Raum für die christliche Vorstellung des Wissens als göttliche Eingabe. Smith. «Theological Framework». 2009. 84. Zum Pantheismus siehe Kapitel 5.2.

Aristoteles im ersten Jahrhundert nach deren Wiederentdeckung und Übersetzung ins Lateinische auch verboten hatte. Doch auch andere universitär diskutierte theologische Konzepte waren für den ungeschulten Zuhörer nicht ohne Tücken. Vor allem auch bei den der *unio mystica* zugrunde liegenden Theorien war die Trennlinie zwischen Recht- und Irrglaube eine sehr feine. Denn um der Doktrin der Kirche zu entsprechen, darf die Vereinigung der Seele mit Gott immer nur eine Momenterfahrung sein, die von Gottes Gnaden gegeben wird. Wird hingegen angenommen, dass die Verbindung einer Seele mit Gott allein durch eigene Anstrengung erfolge oder dass der Zustand der *unio* eine dauerhafte sein könne, so widerspricht dies der Vorstellung des Gnadenakts.¹⁵³ Diese Trennung mag schon für Theologen in der logischen Verfolgung der Theorien mancherlei Schwierigkeiten verursacht haben; für Laien aber, die zu den Themen Predigten hörten und sich in der Folge ihre eigenen Gedanken machten, muss es sehr schwer gewesen sein, Häresie von Orthodoxie zu unterscheiden. So ist die alte Befürchtung der klerikalen Elite, den Laien seien die Feinheiten der Theologie nicht zumutbar, da in ungeschulten Köpfen die Rechtgläubigkeit schnell den Irrtümern der Häresie verfallen könnte, nicht ganz verfehlt, und man wird sehen, was das Aufeinandertreffen dieser Furcht mit den neuen Begebenheiten ansteigender Laienreligiosität für Auswirkungen auf die Bevölkerung hatte.

1.3 Apostolische Vorbilder

Armut als Mittel zur Gottesnähe – die vita apostolica

Komplementiert wurde diese Form der affektiven Frömmigkeit von einem zweiten Phänomen der spätmittelalterlichen Religiosität, der akuten (Rück-)Besinnung auf die apostolische Armut und das Leben der Apostel. Während Armut von mystischen Autoren des späteren Mittelalters oft im Sinne des Ideals der inneren Armut aufgefasst wurde, stand für einen grossen Teil der Bevölkerung die äussere Armut und Besitzlosigkeit als Zugang zu einer radikalen Christusbefolgung im Zentrum.¹⁵⁴ Die zahlreichen neuen Orden, Armutsgemeinschaften und anderen Versuche, die *vita apostolica* durch den grösstmöglichen Verzicht auf Besitz auszuleben, zeugen von dieser Entwicklung, die vor allem auch die städtische Bevölkerung ergriff.¹⁵⁵ Die Bedeutung der Armut (gemeint ist hiermit natürlich in keiner Weise die unfreiwillige Armut, die mangelnde Möglichkeit der Befriedigung grundlegender Bedürfnisse wegen fehlenden materiellen Gütern, sondern die willige oder freiwillige Armut, die ein Leben im Sinne Gottes und der Nachfolge Christi darstellt¹⁵⁶), ist an und für sich nicht neu.¹⁵⁷ Das monastische Leben vereinigte seit frühester Zeit die beiden Grundsätze von Askese und Armut,¹⁵⁸ und die Benediktinerregel

¹⁵³ Manselli, Raoul. «Die Brüder des freien Geistes». *Theologische Realenzyklopädie Online*. Online durch: De Gruyter. URL: [https://www.degruyter.com/view/TRE/TRE.07_218_18]-. (28.08.2018).

¹⁵⁴ Siehe Rupp, Michael. ««Wan ir adel ist frihait.» Das franziskanische Ideal der Armut in der volkssprachlichen Verkündigung bei David von Augsburg, Berthold von Regensburg und Marquard von Lindau». In: *Gelobte Armut. Armutskonzepte der franziskanischen Ordensfamilie vom Mittelalter bis in die Gegenwart*. Heimann, Heinz-Dieter et al. (Hg.). Paderborn: Schöningh, 2012. 130-151.

¹⁵⁵ McDonnell, Ernest W. «The *Vita Apostolica*: Diversity or Dissent?». In: *Church History*. 24, 1 (1955). 15-31.

¹⁵⁶ Im Spätmittelalter, besonders im 14. und 15. Jahrhundert stieg aber auch die unfreiwillige Armut an, als Europa von Pest und Krieg bedrängt war, Ernten ausfielen und die Nahrungsmittelpreise stiegen. Unter Bedrängnis begannen die Städte nicht-ansässige Bettler abzuweisen, und die Stellung der Armut innerhalb der Gesellschaft wandelte sich. Wißmann, Hans et al. «Armut». In: *Theologische Realenzyklopädie Online*. Online durch: De Gruyter. URL: [http://www.degruyter.com/view/TRE/TRE.04_069_24] (29.03.2017).

¹⁵⁷ Zur Armut als philosophische Idee, mit Sokrates als frühem erkennbaren Beispiel, siehe Flasch, Kurt. «Armut als philosophische und christliche Idee». In: *Reformer als Ketzer*. Frank, Günther; Niewöhner, Friedrich (Hg.). Melancthon-Schriften der Stadt Bretten 8. Stuttgart: frommann-holzboog, 2004. 73-90.

¹⁵⁸ Nach dem Spruch Jesu zum reichen Mann: «Willst du vollkommen sein, so geh hin, verkaufe, was du hast, und gib's den Armen». Math. 19:21. Lutherbibel 2017. Im Folgenden sind Bibelstellen in deutscher Sprache zitiert nach der Lutherbibel 2017. *Die Lutherbibel*. Revidierte Fassung 2017. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. Online Version. URL: [<https://www.die-bibel.de/bibeln/online-bibeln/lutherbibel-2017/bibeltext/>]. (03.09.2018). U.a. Oexle. «Mönchtum und Hierarchie». 2008. 193; Lawrence, C. H. *Medieval Monasticism. Forms of Religious Life in Western Europe in the Middle Ages*. Harlow: Pearson

sieht den Verzicht auf «Privateigentum bei gemeinsamem Besitz» vor, eine Grundhaltung, die auch in den Reformen von Cluny und Gorze beibehalten wurde.¹⁵⁹ Einen Schritt weiter gingen die Kartäuser, die jeglichen Besitz ausserhalb der Kartause ablehnten und auch auf den Zehntenbesitz verzichteten.¹⁶⁰ Trotz dieser Grundgedanken entwickelten sich aber auch die Reformklöster immer mehr zu Institutionen, die vor allem durch Land- und Güterbesitz einen gewaltigen Einfluss ausübten und durch ihre grösstenteils adlige Gemeinschaft sich deutlich nicht nur von der ländlich-armen Gesellschaft, sondern ebenso von der sich neu herausbildenden städtischen Bürgerschaft abhoben.¹⁶¹ Gleichzeitig wuchs aber in dieser städtischen Bürgerschicht, bzw. in den wachsenden Städten allgemein, das Bedürfnis nach religiöser Seelsorge. Die bestehenden Pfarrkirchen waren zum Teil mit der Zunahme an seelsorgerischen Pflichten überfordert, veraltete Strukturen erlaubten wenig Anpassung an die neuen Umstände. Nicht ein grundsätzlicher Mangel an Klerus war das Problem,¹⁶² sondern eine Pfarrestruktur, die sich nicht dem neuen städtischen Bürgertum anpassen konnte und noch immer vornehmlich auf adlige Herrschaft ausgerichtet war.¹⁶³ In diese strukturelle Lücke sprangen die Bettelorden, wenn dies auch eigentlich weder der Grund ihrer Entstehung war noch ihrem Ideal entsprach, sondern letztlich bloss eine aus den Umständen sich herausbildende Folge ihrer Präsenz in den Städten war. Die Bettelordensgründungen des 12. Jahrhunderts waren ein Zeichen der religiösen Bewegung der Zeit, die nach einer Möglichkeit des Lebens im Einklang mit Gott, bzw. in der Nachfolge der Apostel suchte.

Die *vita apostolica*, ursprünglich als Lebensform gedacht, die sich in der Abgeschiedenheit des Klosters verfolgen liess, kam nun gewissermassen zum Volk. Es gibt unterschiedliche Erklärungen für diese Entwicklung. Herbert Grundmann beschreibt die apostolische Bewegung als aus der Gregorianischen Reform hervorgehend, eine Bewegung, die vom Papsttum bekräftigt und in ihrer organisierten Form erst ermöglicht wurde.¹⁶⁴ Andere Erklärungen sehen die wirtschaftliche Lage der Zeit und die veränderten Bedingungen einer immer mehr finanzwirtschaftlich funktionierenden Welt als Grund.¹⁶⁵ David D'Avray verwendet in seinem Aufsatz «Feastdays and Preaching» die folgende Metapher:

«Could it be [...] that the popes were leaning on a door already ajar with hinges well-oiled by centuries of liturgical preparation? The model would then be this. The liturgical calendar rams home the idea that the apostles were holy, but the implications of this were unclear because the apostolic ideal could not be articulated verbally by most people. The Gregorian Reform gave an articulate verbal form to the ideal which was then taken out of the hands of the official Church and carried in many directions on a wave of enthusiasm. Concepts met an existing liturgical practice and they reinforced one another.»¹⁶⁶

Education Ltd., 2001³.

¹⁵⁹ Constable. *Reformation of the Twelfth Century*. 1996. Melville, Gert. «Die cluniazensische Reformatio tam in capite quam in membris». In: Melville. *Frommer Eifer und Methodischer Betrieb*. 2014.

¹⁶⁰ Köpf, Ulrich. «Armut». In: *Religion in Geschichte und Gegenwart*. Online durch: Brill. URL: [http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_COM_01085]. (29.08.2018).

¹⁶¹ Bulst, Neidhart. «Cluny, Cluniazenser, III. Niedergang». In: *Lexikon des Mittelalters Online*. (28.08.2018); Grundmann. *Religiöse Bewegungen*. 1935. 15. Anm. 3; Frank. *Kirchengeschichte*. 1994.

¹⁶² Iserloh, Frank. «Die Stadtpfarrei». In: *Handbuch der Kirchengeschichte*. Jedin, Hubert (Hg.). Freiburg: Herder, 1968. Bd. 3, 2.

¹⁶³ Frank. *Kirchengeschichte*. 1994. 125; Borgolte, Michael. *Die Mittelalterliche Kirche*. München: Oldenbourg, 2004². 51-60.

¹⁶⁴ «Die für die Geschichte der religiösen Bewegungen schlechthin entscheidende Rolle der Politik Innozenz' III. [ist] verborgen geblieben, der die Eingliederung der religiösen Bewegung in das Gefüge der hierarchischen Kirche angebahnt und dadurch die Entstehung der Bettelorden, die ordnungsmässige Organisation der religiösen Armutsbewegung und der apostolischen Wanderpredigt überhaupt erst möglich gemacht hat.» Grundmann. *Religiöse Bewegungen*. 1935. 11-15. 11. Ähnliches sieht: D'Avray, David. «Popular and Elite Religion: Feastdays and Preaching». In: *Elite and Popular Religion*. Cooper, Kate; Gregory, Jeremy (Hg.). *Essays in Church History* 42. Woodbridge: Boydell Press, 2006. 169.

¹⁶⁵ Little, Lester K. *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*. Ithaca: Cornell, 1978.

¹⁶⁶ D'Avray. «Popular and Elite Religion». 2006. 169.

Zu diesem Modell hinzu muss man sich die Veränderungen im sozialen und wirtschaftlichen Bereich denken, die den Übergang von Hoch- zu Spätmittelalter vollziehen. Die neu und intensiv (in bestimmten Gegenden vor allem durch die grossen Klöster und Abteien¹⁶⁷) betriebene Geldwirtschaft, zusammen mit neuen Methoden gewerblicher Produktion, dem bereits betonten Städtewachstum und allgemeinem Populationsanstieg verhalfen dazu, dass die *vita apostolica* als Reaktion auf die sichtbaren Veränderungen von diesem Ideal weg wieder zu einem akuten Desiderat wurde, nun aber getragen von einem neuen, laikalen Teil der Bevölkerung.¹⁶⁸ Die Busse gehörte bereits zum christlichen Alltag und musste nicht diskutiert werden,¹⁶⁹ die biblische Vorstellung der Armut als Tugend war ebenfalls allbekannt und wurde durch die Gebote Jesu illustriert. Das Gebot an die Jünger, keinen Besitz mit sich zu tragen,¹⁷⁰ oder an den reichen Mann, all sein Hab und Gut zu verschenken¹⁷¹ – denn derjenige sei Gott wirklich nahe, der keinen irdisches Besitztum habe – diese Gebote wurden in der Kirche, aber auch von Wanderpredigern¹⁷² und Gruppierungen wie den seit dem 12. Jahrhundert aktiven Waldensern immer wieder angesprochen. Auch die Predigt, das Sendungsgebot Christi an seine Jünger, wurde von Einzelpersonen und häretischen Gruppen praktiziert, entgegen der klaren Bestimmungen der Papstkirche. Nun wurde diese Bewegung zur *vita apostolica* durch die Bettelordensgründungen des 13. Jahrhunderts in ein organsierteres Milieu gerückt. Die beiden Gründungen durch Franz von Assisi und durch Dominic Guzman verkörperten die Ideale der *vita apostolica* in ihrer Verpflichtung zum Leben in Armut und zur Predigt und ermöglichten das Leben im Zeichen der Apostelfolge. Der Wunsch nach einem solchen Leben im Zeichen der Armut und Entsagung und in Nähe zu Gott brachte unzählige Männer und Frauen dazu, sich einem der neugegründeten Bettelorden anzuschliessen.¹⁷³

Die Bettelorden – Franziskaner und Dominikaner

Die genauen Anfänge des zu Beginn des 13. Jahrhundert gegründeten Ordens des Heiligen Franziskus (Franz von Assisi), der Orden der *fratres minores*, sind nicht mehr genau rekonstruierbar.¹⁷⁴ Als

¹⁶⁷ Lawrence. *Medieval Monasticism*. 2001. Lawrence diskutiert dies am Beispiel von Canterbury, Ähnliches gilt auch für die Stiftsabtei St. Gallen u.a.

¹⁶⁸ Elm, Kaspar. «Bettelorden». In: *Lexikon des Mittelalters Online*.

¹⁶⁹ McGinn, Bernard. *Blüte. Männer und Frauen der neuen Mystik (1200-1350)*. Schellenberger, Bernardin (Übers.). Freiburg: Herder, 1999. (Die Mystik im Abendland 3). 28.

¹⁷⁰ Math. 10:8-10: «Umsonst habt ihr's empfangen, umsonst gebt es auch. Ihr sollt weder Gold noch Silber noch Kupfer in euren Gürteln haben, auch keine Tasche für den Weg, auch nicht zwei Hemden, keine Schuhe, auch keinen Stecken. Denn ein Arbeiter ist seiner Speise wert.»

¹⁷¹ Math. 19:21: «*ait illi Iesus si vis perfectus esse vade vende quae habes et da pauperibus et habebis thesaurum in caelo et veni sequere me cum audisset autem adulescens verbum abiit tristis erat enim habens multas possessiones.*» Biblia Sacra Vulgata. Im Folgenden sind alle lateinischen Bibelstellen nach der Vulgata zitiert, in der Version *Biblia Sacra Vulgata. Edition quinto*. Gryson, Robert; Weber, Robert (Hg.). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007. Online Version. URL: [<https://www.bibelwissenschaft.de/online-bibeln/biblia-sacra-vulgata/lesen-im-bibeltext/>]. (04.09.2018).

¹⁷² Am bekanntesten darunter sicherlich Robert von Arbrissel (1045-1116), Gründer der Abtei und monastischen Kongregation Fontevrault, dessen Grundsatz «Nackt dem nackten Christus am Kreuze nachfolgen» war. Allerdings blieben er und seine Anhänger nicht lange «nackt», auch Fontevrault hielt sich an den Grundsatz des Gemeinschaftsbesitzes. Bienvenu, J.-M. «Fontevrault». In: *Lexikon des Mittelalters Online*.

¹⁷³ Zur Historiographie und neusten Forschung zum franziskanischen Armutskonzept siehe Heimann, Heinz-Dieter et al. *Gelobte Armut. Armutskonzepte der franziskanischen Ordensfamilie vom Mittelalter bis in die Gegenwart*. Paderborn: Schöningh, 2012. Für einen Überblick über die Forschungslage zur willigen Armut allgemein siehe in dem Band ders.; Schmies Bernd; Hilsbein Angelica. «Gelobte Armut – wozu? Zur Einführung». In: Heimann. *Gelobte Armut*. 2012. xii-xiv.

¹⁷⁴ Die Frage nach der Frühzeit des Ordens und damit auch nach der Lebensgeschichte des Heiligen Franziskus ist in der Forschung lang und intensiv diskutiert worden; insbesondere das unterschiedliche Franziskusbild, das von den Viten übermittelt wird und das auch schon die «zweite Generation» der Franziskaner beschäftigte, war lange Zeit Gegenstand der Forschung. Grundlegend hier vor allem Manselli, Raoul. «Nos qui cum eo fuimus. Contributo alla questione francescana». In: *Bibliotheca Seraphico-Cappucina*.

Gründungsdaten gelten allgemein 1209, als Datum einer mündlichen Akzeptanz der Gemeinschaft durch Innozenz III.; 1219, als in *Cum dilecto filio* die Rechtgläubigkeit von der Kurie bestätigt wurde; oder auch 1223, als die sogenannte *Regula bullata* als schriftlich verfasste Regel der Minderbrüder von Honorius III. in der Bulle *Solet annuere* approbiert wurde.¹⁷⁵ Praktisch zeitgleich, 1215, gründete Dominik Guzman die Gemeinschaft von Predigern (*Ordo predicatorum*) mit dem Ziel der Predigt gegen die Häresie in Südfrankreich, die er zwei Jahre später in einen zentralisierten Orden umwandelte. 1219 bestätigte Honorius III. die Predigt in Bettelarmut.¹⁷⁶ Für die Dominikaner lag schon von Beginn an die Predigt im Vordergrund, und die Armut war bald nicht mehr das Hauptmerkmal des Ordens; der Bettel war auch nie im gleichen Masse wichtig, wie er es für die Franziskaner und ihren Ordensgründer gewesen war. Für Franziskus hingegen, der in einem längeren Konvertierungsprozess, angestossen durch eine Begegnung mit Aussätzigen, seine eigenen Besitztümer (und die seines Vaters) verkaufte, das Geld einem Priester schenkte und schliesslich auch seine eigene Kleidung und Schuhe gegen die Tunika, die Kordel und den Stab eines Apostels eintauschte, lag in der Bettelarmut der Kern seiner Ordensgründung.¹⁷⁷ Er wollte «zur Grundregel des christlichen Lebens [zurückkehren], zum Evangelium»¹⁷⁸ und berief sich auf den Apostel Paulus, der in seinen Briefen aktiv aufrief, man solle ihm folgen und sein Leben als Vorbild nehmen, um mit Gott zu leben.¹⁷⁹ Ursprünglich mit nur wenigen Anhängern, hatte er sich einem Leben in absoluter Armut verpflichtet, um dadurch in Nachahmung Christi und der Apostel leben zu können. Die Brüder sollten denn auch keinen gemeinsamen Besitz haben, sondern allein von den Almosen leben, die man ihnen spendete.¹⁸⁰ Beiden Ordensgründungen lagen also ähnliche Ideale zugrunde, beide Gründungen können als Reaktion auf die Kritik gegenüber der Verweltlichung der Kirche gesehen werden und als Antwort auf den in der Gesellschaft entstandenen Drang nach einem frommen Leben in Einfachheit und Armut, doch lebten die beiden Orden diese Ideale sehr unterschiedlich aus.

Der Orden der Predigerbrüder nahm zwar das Armutsideal auf, doch wurde die Armut nie derart zum Fokus, wie sie es bei den Franziskanern war; Dispense erlaubten teilweise den Besitz, wenn es notwendig erschien, und 1478 nahm der Orden von Sixtus IV. das Recht auf Gemeinschaftsbesitz an.¹⁸¹ Dieser Besitz wurde umso grösser, als sich der Orden innert kürzester Zeit wachsender Beliebtheit erfreute. Innerhalb eines Jahrhunderts nach der Gründung hatten die Dominikaner bereits in den meisten

28 (1980); Sabatier, Paul. *Leben des heiligen Franz von Assisi*. Zürich: Max Rascher Verlag, 1919. Eine Diskussion der Autorschaft der Schriften findet sich u.a. in Ruh. *Geschichte der abendländischen Mystik*. 1993. 378-380; Schmucki Oktavian. «Zur Mystik des Franziskus im Lichte seiner «Schriften». In: *Beiträge zur Franziskusforschung. Zum 80. Geburtstag von Oktavian Schmucki OFM*. Köpf, Ulrich; Lehman Leonhard (Hg.). Franziskanische Forschung. Kevelaer: Butzon & Bercker, 2007. 377-402.

¹⁷⁵ Robson, Michael. *The Franciscans in the Middle Ages*. Woodbridge: Boydell, 2009. 18; Pásztor, E. «Franziskaner. I. Die Anfänge». In: *Lexikon des Mittelalters Online*.

¹⁷⁶ Dass die wiederholte Erlaubnis, bzw. der spezifische Auftrag der Predigt an beide Orden, eigentlich den Konzilsbestimmungen des Vierten Laterankonzils widersprach, worin den Bischöfen die Oberhoheit über das Einsetzen von Predigern und das Erteilen der Predigerlaubnis zugesprochen worden war, zeigt, welche Relevanz die Kurie der Predigt beimass, vor allem zur Unterstützung der Rechtgläubigkeit und im Kampf gegen Häresie. Skiba, Viola. «Papsttum, Reform und Predigt zu Beginn des 13. Jahrhunderts». In: *Die Päpste. Amt und Herrschaften in Antike, Mittelalter und Renaissance*. Schneidmüller, Bernd et al. (Hg.). Regensburg: Verlag Schnell und Steiner, 2016. 317-340; Vicaire, M.-H. «Dominikaner, Dominikanerinnen. I. Entstehung». In: *Lexikon des Mittelalters Online*.

¹⁷⁷ Robson. *Franciscans*. 2009. 14-15; Stewart, Robert M. «*De illis qui faciunt penitentiam*». *The rule of the Secular Franciscan Order: Origins, Development, Interpretation*. Roma: Istituto Storico dei Cappuccini, 1991. 127-130.

¹⁷⁸ McGinn. *Blüte*. 1999. 96.

¹⁷⁹ Stadler, Volker. «*Ich kenne Christus, den Armen, den Gekreuzigten*». Mönchengladbach: B. Kühler Verlag, 2005. 14.

¹⁸⁰ Franziskus. «Testament». In: *Franziskus Quellen. Die Schriften des heiligen Franziskus, Lebensbeschreibungen, Chroniken und Zeugnisse über ihn und seinen Orden*. Berg, Dieter; Lehmann, Leonhard (Hg.). Kevelaer: Butzon & Becker, 2004². 60-62.

¹⁸¹ Vicaire. «Dominikaner». In: *Lexikon des Mittelalters Online*.

Regionen Mitteleuropas umfangreiche Niederlassungen und unterteilten sich in mehrere Ordensprovinzen mit grossen Häusern. Die Mendikanten waren nicht der *stabilitas loci* der bestehenden Orden verpflichtet, und gemäss dem Leitgedanken, dass die Hauptaufgabe der Brüder die Predigt sein sollte – als Seelsorge in der Gemeinde und unter dem Volk sowie auch die Predigt zur Bekehrung der Häresie –, liessen die Dominikaner ihre Mitglieder auf den aktuellsten Stand der Theologie ausbilden, um diesem Auftrag bestmöglich gerecht zu werden.¹⁸² Bald waren Dominikaner an allen Universitäten Europas zugegen und nahmen vielfach eine Vormachtstellung unter den Theologen der Zeit ein. Einen zweifelhafteren Ruf ernteten die Ordensbrüder ob der Aufgabe der Häretikerbekehrung, die in Dominikus' Gründungsgedanke so stark zum Vorschein kam. Zusammen mit den Franziskanern, aber in den meisten Regionen Europas in einem viel grösseren Ausmass, nahmen die Dominikaner ihre Berufung dahingehend wahr, dass sie als Inquisitoren tätig waren.¹⁸³ Im Gegensatz dazu traten die Franziskaner seltener als Inquisitoren auf und versuchten auch noch längere Zeit, ihren Lebensstandard gemäss den Zielen ihrer Regel und dem Wunsch ihres Gründervaters (Achtung des Evangeliums, Aufgabe jeglichen Besitzes, ein Leben von Almosen und im Notfall vom Bettel, Arbeit am eigenen Seelenheil und dem der anderen), aufrechtzuhalten¹⁸⁴. Da aber auch die Franziskaner als Orden einen enormen Zulauf vermerkten, war es mit der Zeit kaum mehr möglich, die absolute Armut so auszuleben, wie es Franziskus wohl noch in seinem engsten Kreis konnte und für seinen Orden vorgesehen hatte. Auch die Franziskaner schickten ihre Leute zwecks höherer Bildung an die Universitäten, und wie die Dominikaner begannen auch sie, den Ruf exzellenter Bildung zu geniessen, der dazu führte, dass zahlreiche Ordensbrüder für hohe geistliche oder gar weltliche Positionen ausgesucht wurden.¹⁸⁵ Deutlich wird die Ausbreitung der Mendikanten im universitären Bildungswesen vor allem am sogenannten Bettelordensstreit, der um 1255 darüber ausbrach, wie viel Lehrstühle der Theologie an der Pariser Universität den Orden im Gegensatz zum Weltklerus zur Verfügung stehen sollten.¹⁸⁶ Obwohl Papst Bonifaz VIII. 1300 eine Kompromisslösung fand, bestand die Konkurrenz weiter und sollte zu einem von mehreren Konfliktherden um die Mendikanten werden.

Die Mendikanten waren ein ausgeprägt städtisches Phänomen. Trotz der negativen Schlagzeilen, mit denen beide Orden sich einige Generationen nach ihrer Gründung behaftet sahen, waren sie bald aus dem spätmittelalterlichen Stadtbild nicht mehr wegzudenken.¹⁸⁷ Die Bettelordenskirchen und -klöster

¹⁸² Beide Orden hatten die Erlaubnis erhalten, innerhalb des Ordens das philosophische Vorstudium zu unterrichten. Schröcker, Hubert. «Wilhelm von Ockam». In: *Mittelalterliches Denken. Debatten, Ideen und Gestalten im Kontext*. Schäfer, Christina; Thurner, Martin (Hg.). Darmstadt: WBG, 2007. 186.

¹⁸³ Dazu ausführlich Kapitel 4.1.

¹⁸⁴ Köpf, Ulrich. «Armut». In: *Religion in Geschichte und Gegenwart*. Online durch: Brill. URL: [http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_COM_01085]. (29.08.2018).

¹⁸⁵ Zu den Franziskanern an der Universität: Sohn, Andreas. «Studium und Universität im Zeichen der Armut? Zu den Franziskanern in der europäischen Bildungsgeschichte». In: Heimann et al. *Gelobte Armut*. 2012. 156-182. Allgemein zur Entwicklung der Universitäten und der Position des gelehrten Klerus siehe Nonn, Kintzinger u.a. unter Kap. 1.1. Anm. 53 ebenfalls Schwinges, Rainer Christoph (Hg.). *Gelehrte im Reich. Zur Sozial- und Wirkungsgeschichte akademischer Eliten des 14. bis 16. Jahrhunderts. Zeitschrift für Historische Forschung*. Beiheft 18. Berlin: Duncker und Humblot, 1996; Miethke, Jürgen. «Die Studenten». In: *Unterwegssein im Spätmittelalter. Zeitschrift für Historische Forschung*. Beiheft 1. Berlin: Duncker und Humblot, 1985. 49-70.

¹⁸⁶ Zum Bettelordensstreit Geltner, Guy. *The making of medieval antifraternalism. Polemic, violence, deviance, and remembrance*. Oxford: University Press, 2012; Steckel, Sita. «Gravis et clamosa querela Synodale Konfliktführung und Öffentlichkeit im französischen Bettelordensstreit 1254–1290». In: *Ecclesia Disputans: Die Konfliktpraxis vormoderner Synoden zwischen Religion und Politik*. Dartmann, Christoph et al. (Hg.). (Historische Zeitschrift: Beihefte, 67). Berlin: De Gruyter, 2015. 159-202. Zurzeit noch in Vorbereitung ist eine Habilitationsschrift zum Thema, siehe Steckel, Sita. «Perversion als Argument. Sex und Geschlechterordnung in innerkirchlichen Polemiken des lateinischen Hoch- und Spätmittelalters». In: *Als Mann und Frau schuf er sie. Religion und Geschlecht*. Stollberg-Rillinger, Barbara (Hg.). Würzburg: Ergon Verlag, 2014. Anm. 13.

¹⁸⁷ Die Ausbreitung von Italien aus begann mit Missionen nach Frankreich und ins Reich jenseits der Alpen;

passten sich in die Stadt ein und gewannen Zuwendung von den städtischen, auch nicht-adligen Oberschichten, von reichen Bürgern und in der Form von Almosen auch von den «kleinen Leuten».¹⁸⁸ Ursprünglich auf die Busspredigt ausgerichtet, übernahmen sie bald grosse Teile der Seelsorge, inklusive öffentlichem Gottesdienst, Beichte und Begräbnis, und die städtische Oberschicht liess sich gerne in ihren Kirchen oder Kreuzgängen begraben.¹⁸⁹ Die Franziskaner kümmerten sich ausserdem um die Pflege der Kranken und um die Siechenhäuser. Sie «ergänzten in willkommener Weise die Seelsorge für die wachsende Bevölkerung und kamen dem Bedürfnis nach Volkspredigt und Predigt überhaupt entgegen, das von den alten Stiften und dem Pfarrklerus nicht hinreichend befriedigt wurde.»¹⁹⁰ Sie gewannen Zuwachs aus den Städten selbst, wobei man leichte Unterschiede beobachten kann: Die Dominikaner, mit ihrem stärkeren Fokus auf Bildung, intellektuelle Aktivität und das *studium generale*, rekrutierten vor allem aus den gehobeneren Familien ihre Mitglieder, wogegen die Franziskaner vermehrt ihren Nachwuchs aus den mittleren und unteren Schichten der einfachen Bürger und Handwerker zogen, denen bisher der Eintritt in einen Orden schwer möglich gewesen war.¹⁹¹ Die Predigten, die in der Volkssprache gehalten wurden, wuchsen zu Veranstaltungen mit reger Zuhörerschaft an und scheinen den Nerv der Zeit und das Bedürfnis der Bevölkerung getroffen zu haben.

Das Konzept der Bettelorden hatte mit einer Mischung aus praktisch frühchristlich apostolischem Lebenswandel und eher urbaner *vita activa* den Nerv der Zeit getroffen. 1256 entstand in der Toskana der Orden der Augustinereremiten (*Ordo Eremitarum S. Augustini*), ein Zusammenschluss aus verschiedenen kleineren Eremitengemeinschaften. Die Augustinereremiten hielten sich, wie der Name besagt, an die Augustinerregel, sie lebten in einer klösterlichen Güter- und Lebensgemeinschaft nach dem Vorbild des Augustinus, im Einklang mit den apostolischen Idealen. Alexander IV. hatte auch ihnen die Mitarbeit in der Seelsorge aufgetragen, und die mit der Zeit immer grösser werdende Augustinerschule genoss unter Theologen internationales Ansehen.¹⁹² Ebenfalls zu den sogenannten *quattuor ordines mendicantes* gehörten noch die Karmeliter, ein Orden, der von einigen Kreuzrittern gegründet worden war, die sich im Heiligen Land als Eremiten niedergelassen hatten und um 1240 wieder nach Europa zurückgekehrt waren, als die Gefahr der Sarazenen zu gross geworden war.¹⁹³ Dieser Orden, dessen Fokus nach der Rückkehr stärker auf der *vita activa*, der Seelsorge und dem Gemeinschaftsleben lag als auf der bisher streng eingehaltenen Armut und Askese, etablierte sich erst in den kleineren Städten, in denen sich Franziskaner und Dominikaner noch nicht als Seelsorger eingefunden hatten, wo sich die Brüder mit ihrer ausgeprägten Marienfrömmigkeit einen Namen in der Bevölkerung machten. 1247 bestätigte ihnen Innozenz IV. eine Regel, die sich an diejenige der Mendikanten anlehnte.¹⁹⁴ Das Entstehen von weiteren kleineren Gemeinschaften wie der der

nach einigen Begebenheiten, wo die Franziskaner unter Häresieverdacht gerieten, breitete sich der Orden in beiden Gebieten rasch aus, und von da aus kamen sie auch rasch auf die Britischen Inseln. Die Missionen nach Afrika und Asien brauchten länger; die ersten Franziskaner in Marokko kamen um und wurden als Märtyrer verewigt. Robson. *Franciscans*. 2009. 22-36. Zu der anhaltenden Kritik gegenüber den Bettelmönchen unter anderem: Geltner. *Medieval Antifraternalism*. 2012. Zu den frühen Reaktionen auf die neuen Orden u.a. Melville, Gert. «Duo Novae Conversationis Ordines». In: Melville. *Frommer Eifer und Methodischer Betrieb*. 2014.

¹⁸⁸ Frank. Kirchengeschichte. 1994. 127.

¹⁸⁹ Ebd. 128.

¹⁹⁰ Isenmann. *Deutsche Stadt im Mittelalter*. 2014. 636.

¹⁹¹ Ebd. Den Dominikanern wurde in einigen Städten, so z.Bsp. in Colmar, auch vorgeworfen, sie würden die jüngeren Söhne reicher Patrizierfamilien in die Ordensgemeinschaft locken, um sich so ihr reiches Erbe für den Orden zu sichern. Siehe Dollinger, Philippe. «Strasbourg et Colmar, foyers de la mystique rhénane (XVII^e-XIV^e siècle)». In: *La Mystique Rhénane*. Paris: Presses Universitaire de France, 1963. 11.

¹⁹² Zumkeller, Adolar. «Augustiner-Eremiten». In: *Theologische Realenzyklopädie Online*. Online durch: De Gruyter. URL: [http://www.degruyter.com/view/TRE/TRE.04_728_29] (03.04.2017).

¹⁹³ Schmidt, H. J. «Karmeliter». In: *Lexikon des Mittelalters Online*.

¹⁹⁴ Potthast, Augustus (Hg.). *Regesta Pontificum Romanorum*. 2 Bde. Berlin: Decker, 1875. Bd. 2. Nr. 12679; 12701.

Sackbrüder oder der Bussbrüder zeigt, wie gross das Bedürfnis nach geregelter *vita apostolica* in unterschiedlichster Form war.¹⁹⁵

Mit dem zweiten Konzil von Lyon 1274 wurde jedoch den eigentlich bereits 1215 verbotenen Neugründungen endgültig ein Ende gesetzt. Unter der Konstitution *Religionem diversitatem* und nach heftigen Debatten über Sinn und Zweck der Grundsätze der Bettelarmut verbot Papst Gregor X. alle Bettelorden mit Ausnahme der Franziskaner und Dominikaner und unter Vorbehalt der Augustiner-eremiten und Karmeliter.¹⁹⁶ Dieses Verbot, das in der Folgezeit noch modifiziert wurde, in seinem Grundsatz aber bestehen blieb, sorgte für grosse Schwierigkeiten für jene kleinen Gemeinschaften, die sich nun, sofern sie sich nicht auflösten, des Sektiererertums bezichtigt sehen mussten.¹⁹⁷ Die Konsequenzen waren weitreichend, denn das Bedürfnis nach einem ganz Gott gewidmeten geregelten Leben in der Gemeinschaft nahm mit dem Verbot nicht ab. Doch auch die bestehenden Orden waren in ihrer Kapazität beschränkt und in der Wahl ihrer Mitglieder zum Teil diskriminierend. Die Situation in den Städten im 13. und 14. Jahrhundert war so, dass viel mehr Männer und auch Frauen sich einem der Mendikantenorden anschliessen wollten, als die Orden an Kapazität besaßen. Es entstanden Gemeinschaften, die in ihrer Form den approbierten Orden ähnelten, aber keine Regel befolgten. Die meisten dieser Laiengemeinschaften wurden im Verlauf des 13. Jahrhunderts in die sogenannte Drittordensregel eingegliedert, die den bestehenden Bettelorden eine Laiengemeinschaft anfügte, die zwar innerhalb des geregelten Ordens existierte, deren Mitglieder aber nicht die gleichen Gelübde ablegten wie die Mönche der ersten Orden. Für viele war aber auch dies keine tragbare Lösung. Vor allem Frauen hatten einen viel schwereren Stand, wenn es darum ging, in einen Orden einzutreten, ganz besonders, wenn der Wunsch nach einem Leben in einer Mendikantengemeinschaft gegeben war. Zwar existierten die weiblichen Formen der Ordensgemeinschaften, doch waren sie deutlich in der Minderheit. Dadurch, dass die Seelsorge der weiblichen Ordensmitglieder, bzw. des ganzen Hauses, immer den Männern unterstellt wurde, bedeuteten diese Häuser eine Verantwortung und zum Teil Last für die Männer; nicht alle der Mendikantenkonvente waren glücklich damit, durch die Seelsorge ihrer Frauenklöster an zusätzliche Aufgaben gebunden zu sein.¹⁹⁸ Die Zahl der Frauen, die aufgenommen werden konnten, war dementsprechend gering. Diese Problematik befeuerte eine der grössten Laienbewegungen des Spätmittelalters, von der auch oft als «Frauenbewegung» gesprochen wird, die der Beginen.

¹⁹⁵ Für weitere Literatur zu den verschiedenen Gründungen in diesen Jahren siehe u.a. Andrews, Frances. *The Other Friars. The Carmelite, Augustinian, Sack and Pied Friars in the Middle Ages*. Woodbridge: Boydell Press, 2006; Emery, Richard W. «The Second Council of Lyons and the Mendicant Orders». In: *The Catholic Historical Review*. 39, 3 (1953) 257-271; ders. «The Friars of the Blessed Mary and the Pied Friars». In: *Speculum*. 24, 2 (1949). 228-238. Ferner Maleczek, Werner. «Nackt dem nackten Christus folgen». In: Heimann et al. *Gelobte Armut*. 2012. 31. Anm. 44.

¹⁹⁶ Die Vorgeschichte des Konzils ist von Interesse, denn es scheint wahrscheinlich, dass die Bestimmungen des Papstes mehr auf Druck aus den Reihen der Franziskaner und Dominikaner verfügt wurden, die die Konkurrenz fürchteten, als aus anderen Gründen. Ein früherer Entwurf zeigt noch stärkere Beschränkungen gegen Karmeliter und Augustiner, die jedoch in der Endfassung abgemildert wurden. Dazu siehe: Emery. «Second Council of Lyons». 1953; Roberg, Burkhard. *Das zweite Konzil von Lyon*. [1274]. Paderborn: Schöningh, 1990. 89-126. Zumkeller. «Augustiner-Eremiten». TRE.

¹⁹⁷ Effektiv verboten wurden mit den Bestimmungen 1274 nur die Sackbrüder und die Brüder der Heiligen Maria, von welchen letztere nur wenige Häuser besaßen. Einige Gruppierungen, wie zum Beispiel die Kreuzbrüder, scheinen sich unauffällig zu regulierten Chorherren umgeformt zu haben. Siehe Emery. «Second Council of Lyons». 1953. 263. Andrews. *The Other Friars*. 2006.

¹⁹⁸ Zum Verhältnis der Beginen zu Orden und Klerus allgemein siehe Hien, Hannah. «Jenseits der Bettelorden. Das Verhältnis süddeutscher Beginen zu Bischöfen, Weltklerus und traditionellen Orden». In: *Das Beginenwesen in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*. Voigt, Jörg et al. (Hg.). Stuttgart: Kolhammer 2015. 160-175.

1.4 Armut als Problem

Die bisher beschriebenen Bemühungen um ein gottgefälliges Leben in Armut waren in der Wirklichkeit des Spätmittelalters einigen Schwierigkeiten ausgesetzt. Vor allem die institutionelle, freiwillige Armut, so wie sie die Franziskaner ausüben wollten, stiess sehr schnell an die Grenzen des Möglichen. Das «Spannungsverhältnis zwischen Ideal und Wirklichkeit»¹⁹⁹ franziskanischer Armut, zwischen den Geboten Franziskus' und den Anforderungen weltlicher Machtpositionen, liess sich bald nicht mehr ignorieren und führte zu heftigen Diskussionen um theologische, sittliche und weltliche Ansprüche. Die heftigste dieser Debatten erreichte ihren Höhepunkt an der päpstlichen Kurie und resultierte in der Verhaftung prominenter Franziskaner und der Häretisierung von franziskanischen Splittergruppen. Begonnen hatte das Problem allerdings schon zu Lebzeiten des Franziskus.

Armutsstreit

Was für die kleine Gruppe von Männern um Franziskus noch strapaziös, aber ohne grössere logistische Schwierigkeiten durchführbar war – das Ausleben des Ideals der vollkommenen Armut, ohne eigenen oder kommunalen Besitz, nur von handwerklicher Arbeit, Almosen und der Barmherzigkeit anderer lebend, ganz für Gott –, war nach der Gründung des franziskanischen Ordens schnell nicht mehr möglich. Wie David Burr bemerkt: «The problem comes when one tries to translate the ideal into an administrative structure.»²⁰⁰ Die Ordensgründung und der Beitritt von immer mehr Männern brachte mit sich, dass gemeinsamer Wohnraum benötigt wurde und die ehemals umherziehenden Bettelmönche nun grösstenteils sesshaft wurden. Die Folgen dieser Sesshaftigkeit zeigten sich noch zu Lebzeiten des Ordensgründers. Die Zahl der Franziskanerbrüder und die Niederlassungen des Ordens in Italien stiegen rasant an, dank wirtschaftlichem Aufschwung und grosszügigen Spenden nahmen die Brüder einen Platz im bürgerlichen Mittelstand ein.²⁰¹ Franziskus selbst erkannte die Folgen dieser veränderten Lebensumstände und versuchte, dem in seinem Testament entgegenzuwirken.²⁰² Er forderte die Brüder auf, ihren Ursprung nicht zu vergessen, ihren Unterhalt mit ihrer Hände Arbeit zu verdienen, nur im Notfall Almosen anzunehmen, keine materiellen Stiftungen (Gebäude, Kirchen) zu akzeptieren und nicht bei der Kurie um etwas für sich zu bitten.²⁰³ Doch verging nur wenig Zeit, bis die meisten dieser Gebote in irgendeiner Weise umgangen worden waren, da im Streben danach, einen Teil der von Franziskus gepflegten Ideale zu befolgen (vornehmlich der Seelsorge und Predigt), andere Aspekte ignoriert wurden. So hatte man sich päpstlicher Privilegien bedient, um in den Städten grossflächige Seelsorge betreiben zu können, und umging das Problem der neu errichteten Ordensgebäude mit der Erklärung Innozenz' IV., die Güter der Franziskaner seien Eigentum der römischen Kirche.²⁰⁴ Um

¹⁹⁹ Heimann et al. *Gelobte Armut*. 2012. xv.

²⁰⁰ Burr, David. *The Spiritual Franciscans: From Protest to Persecution in the Century after Saint Francis*. University Park: Penn State University Press, 2003. Oder wie es Oligier ausdrückt: «Franziskus war eben kein kalter Berechner und deshalb kein Organisator grossen Stils. Wäre er es gewesen, so wäre seinem Orden wahrscheinlich manche Unannehmlichkeit erspart geblieben, aber der Heilige wäre dem christlichen Volk nie das geworden, was er ihm im Laufe der Jahrhunderte war und bis heute geblieben ist.» Oligier, Livarius. «Beiträge zur Geschichte der Spiritualen, Fraticellen & Clarener». In: *Zeitschrift für Kirchengeschichte*. 45 (1927). 215-242. 216.

²⁰¹ Goetz, Werner. «Franciscus von Assisi (1181/82–1226)». In: *Theologische Realenzyklopädie Online*. Online durch: De Gruyter. URL: [http://www.degruyter.com/view/TRE/TRE.11_299_55]. (18.08.2018); Burr, David. «The Correctorium Controversy and the Origins of the Usus Pauper Controversy». In *Speculum*. 60. 2 (1985). 331-342. 331.

²⁰² Franziskus. «Testament». 2004². 1; Zum Testament siehe auch Esser, Kajetan OFM. *Das Testament des Heiligen Franziskus von Assisi. Eine Untersuchung über seine Echtheit und seine Bedeutung*. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1949. Vorreformationsgeschichtliche Forschung 15, dagegen: Weaver, Mark. «Francis of Assisi's Testament: A Counter-Proposal to Kajetan Esser». In: *Franciscan Studies*. 72 (2014). 1-26.

²⁰³ Franziskus. «Testament». 2004². Berg. *Franziskus Quellen*. 2004. 60-62.

²⁰⁴ «*Ordinem vestrum*» vom 14.11.1245. Sbaralea, Hyacinthus (Hg.). *Bullarium Franciscanum*. Rom 1759-1768. I, 114. 401.

solche Interpretationen der franziskanischen Grundgedanken möglich zu machen und um Konflikten vorzubeugen, hatte Gregor IX. bereits 1230 auf Anfrage einer franziskanischen Delegation geurteilt, das Testament des Franziskus sei nicht als Regel zu betrachten und daher für die Brüder nicht bindend.²⁰⁵ Gleichzeitig wurde die Nutzung, wenn auch nicht der Besitz, von notwendigen Gütern erlaubt.²⁰⁶ Die Konflikte innerhalb des Ordens waren damit allerdings nicht aus dem Weg geräumt, eher noch wurde die Grundlage für eine Spaltung geschaffen, zwischen den Ordensmitgliedern, die die Armut als Ideal hochhielten, aber in ihrer Lebensführung andere Prioritäten setzten, und jenen, die die Armut als oberstes Gebot des Ordens sahen und sich ganz danach richten wollten.²⁰⁷ Die nach der päpstlichen Approbation verstärkte Konzentration auf die Seelsorge statt auf das Befolgen des Armutsgelübdes brachte Konsequenzen mit sich, wie sie auch der Predigerorden erfuhr. Eine universitäre Bildung wurde für die gute Predigt nunmehr als unabdingbar gesehen, gut ausgebildete Franziskaner wurden immer stärker auch für andere Dienste und Funktionen in Betracht gezogen, das Ordensleben wirkte gar als Sprungbrett für weltliche Karrieremöglichkeiten.²⁰⁸ Immer mehr Mitglieder adliger Familien traten in den Orden ein, die Niederlassungen wurden grösser, die Brüder begannen ihre eigenen Bibliotheken anzulegen²⁰⁹ – ein grosser Schritt weg von den Worten Franziskus' in seinem Testament: «ein Habit, innen und aussen geflickt, samt Gürtelstrick und Hosen» – mehr soll nicht sein.»²¹⁰ Spätestens jetzt sahen Teile des Ordens ihre Lebensweise nicht mehr mit dem ursprünglichen franziskanischen Ideal vereinbar und versuchten mit mehr oder weniger intensiven Bemühungen eine Rückkehr zum einfacheren Leben der Frühphase des Ordens anzutreiben.²¹¹

Die Frage nach dem Armutsideal, wie es gelebt werden sollte, wie die Armut zu interpretieren sei und inwiefern ein gewisses Mass an Besitz nötig und erlaubt sei, wurde zum Fokus intensiver und mit der Zeit auch erbitterter Diskussionen im und um den Orden. Die andauernde Kontroverse drohte immer wieder die Gemeinschaft zu zerbrechen.²¹² Während der Amtszeit Bonaventuras als Generalminister

²⁰⁵ Grundmann, Herbert. «Die Bulle ‚Quo elongati‘ Papst Gregors IX.». In: *Archivum Franciscanum Historicum*. 54 (1961). 3-25.

²⁰⁶ Burr. *Spiritual Franciscans*. 2003. 4. Franziskus eigene Worte hierzu waren äusserst unklar, das Testament enthält die Passage: «Und die Brüder sollen nicht sagen: Dies ist eine andere Regel; denn dies ist eine Erinnerung, Ermahnung, Aufmunterung und mein Testament, das ich, der ganz kleine Bruder Franziskus, euch, meinen gebenedeiten Brüdern, aus dem Grunde mache, damit wir die Regel, die wir dem Herrn versprochen haben, besser katholisch beobachten. Und der Generalminister und alle anderen Minister und Kustoden seien im Gehorsam gehalten, diesen Worten nichts hinzuzufügen oder wegzunehmen. Und immer sollen sie dieses Schriftstück bei sich haben neben der Regel. Und auf allen Kapiteln, die sie halten, sollen sie auch diese Worte lesen, wenn sie die Regel lesen.» (Berg. *Franziskus Quellen*. 2004. 62).

²⁰⁷ Selbst bei den Historiker:innen herrscht Uneinigkeit in der Deutung der franziskanischen Aussagen und in ihrer Bewertung. Siehe dazu Honemann, Volker. «Armut im franziskanischen Schrifttum des 13. Jahrhunderts: Hagiographie und Historiographie». In: Heimann et al. *Gelobte Armut*. 2012. 101-127.

²⁰⁸ Ein grosser Unterschied zu Franziskus, der selbst keine theologische Bildung besass und dieser auch eher mit Misstrauen gegenüberstand. «*Solet annuere*». In: de Guibert/Haering. *Dokumente*. 2012. 111.

²⁰⁹ Powell, James. «Mendicants, the Communes, and the Law» In: *Church History*. 77, 3 (2008). 569.

Zu den franziskanischen Niederlassungen siehe u.a. Gilomen, Hans-Jörg. «Stadtmauern und Bettelorden». In: *Stadt- und Landmauern. Beiträge zum Stand der Forschung*. Zürich: vdf Hochschulverlag, 1995.

²¹⁰ Berg. *Franziskus Quellen*. 2004. 60-62; Oexle, Otto Gerhard. «Armut im Mittelalter». In: Heimann et al. *Gelobte Armut*. 2012. 3-15. Oexle zitiert das Testament aus: *Opuscula Sancti Patris Francisci Assisiensis*. Esser, Kajetan (Hg.). Grottaferrata, 1978. 310.

²¹¹ Burr. *Spiritual Franciscans*. 2003. 12.

²¹² Wenn auch im Text hier hauptsächlich auf die Diskussion um die Armut eingegangen wird, so ist es dennoch wichtig zu sehen, dass die Armutsfrage zwar als Diskussionspunkt im Zentrum stand, die Spaltung des Ordens aber vielleicht auch zu einem grossen Teil darin gesehen werden kann, dass gleichsam zwei soziale Schichten im Orden vorhanden waren. Wie James Powell bemerkt: «The ‚gentrification‘ of the order was chiefly the product of the patient efforts of the friars to gain acceptance from the middle and upper classes. It was this process rather than the poverty issue itself that split the order. The majority of the friars gained acceptance because they were members of wealthy families. Increasingly, public support for the

des Ordens (1257-1274) wurde versucht, das Armutsideal gegen aussen sowie innerhalb des Ordens zu verteidigen und gleichzeitig die radikaleren Mitglieder des Ordens im Zaun zu halten.²¹³ Damit dies gelang, war eine Neu-Interpretation der von Franziskus propagierten Armutsvorstellung gefragt, sofern man den Idealen des Gründerbruders treu bleiben wollte. Zum Streitpunkt in der Armutsfrage wurde wenig überraschend die Frage nach der Notwendigkeit von Besitztum und Eigengut. Denn während Teile des Ordens sich für einen *usus iuris* aussprachen – ein vom Eigentümer unabhängiges, allgemeines Gebrauchsrecht –, wie es in der päpstlichen Bulle definiert worden war, vertrat unter anderem der Franziskaner Petrus Johannes Olivi mit dem *usus pauper* einen auf das absolut nötigste beschränkten Gebrauch von irdischen Gütern.²¹⁴ 1279 war Olivi in die päpstliche Kommission einberufen worden, die sich mit der Frage nach der Armutsdefinition beschäftigte. Mit der daraus erfolgten Bulle *Exiit qui seminatur* versuchte Nikolaus III. 1279 das Problem der Armut und des Besitzes ein für alle Mal zu klären.²¹⁵ Er übernahm in seiner Interpretation der Regel zum grössten Teil die Aussagen Bonaventuras zu den unterschiedlichen Formen von Armut und Besitz und verordnete den *usus pauper*, erklärte die Franziskaner dazu verpflichtet, den Verordnungen Franziskus' in seinem Sinne zu folgen, so gut es ihnen möglich sei, und verlangte von allen Ordensbrüdern, dass sie sich strikt an diese päpstliche Regelung ihrer internen Angelegenheiten halten sollten.²¹⁶ Da unterdessen drei unterschiedliche Auffassungen von *usus pauper* zur Auswahl standen, ist es nicht verwunderlich, dass diese Bulle den Konflikt weniger effizient beschloss als vom Papst erhofft. Für die einen war *usus pauper* als Grundgedanke franziskanischen Lebens relevant, allerdings ohne einen integralen Bestandteil des Gelübdes auszumachen – für die anderen war *usus pauper* ein Bestandteil des Gelübdes, das zu brechen eine Todsünde wäre. Die mittlere und kompliziertere Variante stammte von Olivi, der argumentierte, dass *usus pauper* zwar Teil des Gelübdes sei, dessen Ausführung aber im Ermessen jedes Einzelnen läge, eine Auffassung, die jedem

order was also support for the sons of leading families. They transformed the order gradually, perhaps even without doing so consciously, and certainly not with any intent to undermine the work of St. Francis.» Powell. «Mendicants, the Communes, and the Law». 2008. 569.

²¹³ Iserloh, Erwin. «Die Spiritualenbewegung und der Armutsstreit». In: *Handbuch der Kirchengeschichte*. Jedin, Hubert (Hg.). Freiburg: Herder, 1968. Bd. 3, 4. Nicht nur innerhalb des Ordens, auch von aussen wurden Klagen laut. «Der Vorwurf gegen die Brüder, ihre Armut sei eine juristische Fiktion, liess nicht auf sich warten.» Iserloh. «Spiritualenbewegung». 1968. 454. Dem entgegenzuhalten ist allerdings die gleichzeitig wachsende Popularität des Ordens innerhalb der Städte, die dann auch zu Streitigkeiten mit dem Pfarrklerus führen konnte. Powell meint dazu: «As we have seen, the wealth of the mendicants was increasing due to public support. Notably, the strength of the opposition to the building of great churches and larger convents seems to have been in more remote and poorer areas and among some intellectuals. [...] the majority of the laity [probably saw] no problem over the issue of poverty in the order. The growing popularity of the order did not revolve around the issue of poverty.» Powell. «Mendicants, the Communes, and the Law». 2008. 568. Die Einschätzung, Kritik am Orden sei vor allem aus intellektuellen Kreisen gekommen, wird bestärkt von Sita Steckel und Stephanie Kluge: «Under pressure. Secular-mendicant polemics and the construction of chaste masculinity within the thirteenth-century Latin church». In: *Ambiguous Masculinity and Power: Ruling Bishops and Eunuchs in the Pre-Modern World*. Höfer, Almut; Mesley, Matthew M. et al. (Hg.). London: Ashgate, 2016 [forthcoming/accepted]. Online. Academia.edu. (03.05.2017). 4.

²¹⁴ Iserloh. «Spiritualenbewegung». 1968. 455.

²¹⁵ Friedberg, Emil (Hg.). *Corpus iuris canonici*. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1959². Bd. 2. 780. Online durch: *Columbia University Libraries*. 2007. Buch 5, Titel 12, Kapitel 3. Übersetzung in: de Guibert, Joseph; Haering, Stephan. *Dokumente des Lehramtes zum geistlichen Leben*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft Lizenzausgabe. 2012. 259-261. Lambert, Malcolm D. *Franciscan Poverty*. New York: S. Bonaventure, 1998². 154.

²¹⁶ Virpi Mäkinen weist darauf hin, dass Nikolaus III. zwar Bonaventuras Theorien zu den unterschiedlichen Typen von Armut und Gebrauch übernahm, jedoch eine Terminologie benutzte, die direkt dem römischen Zivilrecht entnommen ist. Siehe Mäkinen, Virpi. *Property Rights in the Late Medieval Discussion on Poverty*. Leuven: Peeters, 2001. 97. Ähnlich den Worten Franziskus' in seinem Testament, verbot auch Nikolaus III. in seiner Bulle die Auslegung oder Glossierung seiner Worte.

Ordensmitglied die Verantwortung auferlegte, sich tägliche Gedanken über die Interpretation des Ordensgelübdes zu machen.²¹⁷

Damit begann eine zweite Runde von Konflikten, die nun in immer heftigere Auseinandersetzungen innerhalb des Ordens und mit dem Papst ausarteten und in der Absplitterung verschiedener «radikaler» Mitglieder vom Orden resultierte.²¹⁸ Die Spannungen zwischen dem Zweig der Franziskaner, den man von da an die «Spiritualen»²¹⁹ nannte, der eine radikalere Form der Armut durchsetzen wollte, und der «Kommunität»²²⁰, die immer wieder der laxen Lebensführung bezichtigt wurde, konnten durch wechselnde Päpste mit unterschiedlichen Einstellungen gegenüber dem Orden und ihren radikalen Vertretern nicht entschärft werden. Während Coelestin V. nach seiner Wahl 1294 einer Gruppe von Spiritualen unter der Führung von Angelus von Clareno erlaubte, als eigener Ordenszweig – zwar nicht mehr dem Namen nach Franziskaner, aber doch unter Ausübung der Regel und des Testaments und der vollkommenen Armut – zu leben, verbot Bonifaz VIII. diese Absplitterung 1295 sofort wieder. Betrachtet man diese und die folgenden Geschehnisse rückblickend, so scheint klar, dass sich die verschiedenen Parteien gegenseitig zu grösserer Animosität hochsteigerten und die Chancen auf eine Einigung immer geringer wurden.

Bonifaz VIII. sah in den ihm gegenüber misstrauisch reagierenden Spiritualen eine Gefahr und ging mit Härte gegen ihre radikalsten Vertreter vor. Er war all jenen gegenüber, die sich nicht der sogenannten Kommunität anschlossen, kritisch eingestellt und über Mitteilungen beunruhigt, die von abgesonderten Gruppierungen sprachen, die, ohne dem Orden anzugehören, in Armut lebten und von sich behaupteten, die franziskanische Regel zu befolgen. Als Reaktion darauf begann er, Inquisitoren damit zu beauftragen, derartige Gruppierungen aufzuspüren. In einem solchen Klima des Misstrauens sahen sich aber Vertreter der spiritualen Seite und ihre Anhänger auch in Laienkreisen schnell in ihrer Frömmigkeit bedroht und betrachteten den Papst als Gegner, was in einer grösseren Tendenz zur Absonderung und effektiver Absplitterung resultierte.²²¹ Als Ubertino de Casale zu Beginn des 14. Jahrhunderts stark für eine päpstlich approbierte Trennung der Spiritualen und der Kommunität plädierte, reagierte die Ordensleitung mit einem Angriff auf Petrus Johannes Olivi, der mittlerweile bereits ein Jahrzehnt verstorben war. Auf dem Konzil von Vienne wurden die Frage nach der möglichen Häresie Olivis und erneut die Frage von der Natur der Armut besprochen.²²² Obwohl Clemens V. mit dem Konzilsbeschluss versuchte, Frieden zu stiften und eine für alle gültige Lösung zu finden, bewirkte er, dass niemand so richtig zufrieden war, und der Kontroverse war kein Schlusspunkt gesetzt. Sein

²¹⁷ Es darf nicht vergessen werden, dass die falsche Entscheidung ein Verstoss gegen das Gelübde und damit eine Todsünde darstellen würde. Wie David Burr sehr treffend bemerkt: «Thus anyone who vowed *usus pauper* would never be sure whether he was really observing it. Such a situation would be not only dangerous but extremely unnerving.» Olivi befürwortete deshalb auch eine Interpretation des Gelübdes, die einen gewissen Spielraum und Flexibilität erlaubte. Burr. «Correctorium Controversy». 1985. 335. 1283 und 1292 musste sich Olivi für seine Schriften rechtfertigen und wurde zweimal freigesprochen; erst 1326 wurde seine Schrift *Lectura super Apocalipsim* von Johannes XXII. für häretisch erklärt.

²¹⁸ Zu den Einzelheiten des in der Forschung oft als «*Usus Pauper* Kontroverse» bezeichneten Konflikts siehe u.a Burr. «Correctorium Controversy». 1985. 331-342.

²¹⁹ David Burr behandelt in seiner Monographie unter anderem, inwiefern der in der modernen Historiographie verwendete Begriff «Franziskanerspiritualen» ein Forschungskonstrukt ist, auf wen der Begriff (*fratres spirituales*) zeitgenössisch angewendet wurde und wann, falls überhaupt, man von einer «Spiritualenbewegung» innerhalb des Ordens sprechen kann. Burr. *Spiritual Franciscans*. 2003. vii-xi.

²²⁰ In der Forschung auch die «Konventualen» genannt, was aber ebenfalls keine zeitgenössische Bezeichnung ist, siehe Burr, ebd.

²²¹ Iserloh. «Spiritualenbewegung». 1968. 455.

²²² Müller, Ewald. *Das Konzil von Vienne 1311-1312. Seine Quellen und seine Geschichte*. Münster: Aschendorff, 1934. Brunner, Melanie. «Nach dem Konzil von Vienne. Konfliktlösung und Entscheidungsfindung in der Spiritualenkrise und im Armutsstreit». In: *Ecclesia disputans: Die Konfliktpraxis vormoderner Synoden zwischen Religion und Politik*. Dartmann, Christoph et al. (Hg.). Berlin: De Gruyter, 2015. 203-229.

Nachfolger Johannes XXII. unterstützte die Ordensleitung gegen die Spiritualen, und Anhänger von Petrus Olivi wurden der Häresie bezichtigt, gleichzeitig aber wuchs diese Anhängerschaft, vor allem in Südfrankreich, praktisch zu einem Kult heran. Damit nicht genug, bald stand der Papst dem gesamten Orden im «theoretischen Armutsstreit» gegenüber.²²³ Die Frage nach der Besitzlosigkeit Christi und der Apostel, 1322 auf einem Generalkapitel in Perugia noch als rechtmässige Lehre bekräftigt, wuchs zu einer komplexen Debatte heran.²²⁴ Eminente Dominikaner erklärten die völlige Besitzlosigkeit Christi für häretisch; im Gegensatz dazu verteidigte sie das Generalkapitel der Franziskaner als rechthgläubige Lehre.²²⁵ Johannes XXII. reagierte darauf mit der Bulle *Cum inter nonnullos*, die die Aussage, weder Christus noch seine Apostel hätten je Eigentum besessen, als Häresie bestätigte, was die Franziskaner gegen ihn aufbrachte.²²⁶ Es wurde der bereits von Ludwig dem Bayern aus politischen Gründen geäusserte Vorwurf wiederholt, der Papst sei selbst der Häresie verfallen. Damit kam eine neue politische Komponente hinzu, denn der Generalminister Michael von Cesena – von Johannes XXII. nach Avignon zitiert und inhaftiert – floh zusammen mit Bonagratia von Bergamo und Wilhelm von Ockham an den Hof Ludwigs, dessen Wahl zum deutschen König vom Papst nie approbiert worden war und der in stetiger Opposition zum Papst stand.²²⁷ In dessen Umfeld und in kleinen Gruppierungen rebellischer Franziskaner, wie zum Beispiel die *fraticelli* genannte Gruppe um Angelus Clarenus, entstand eine Kirchenkritik, die sich gegen den klerikalen Machtanspruch richtete und die Autorität der Kirche einschränken wollte.²²⁸ Nachdem Ludwig sich aus Italien wegbewegte und nach dem Tod der führenden Intellektuellen dieser Gruppierungen, verschwanden die Rebellen in den Untergrund, während im Orden selbst das Ringen um die rechte Lebensführung weiterging. Wirklich beigelegt wurde der Konflikt aber erst in den 60er Jahren des 14. Jahrhunderts, als es zu einer effektiven, vom Papst absegneten Spaltung des Ordens in Observanten und Konventualen kam, die dann auch erhalten blieb.²²⁹

Der Armutsstreit – praktisch und theoretisch – kann als Vorzeigebeispiel für das religiöse Klima des Spätmittelalters dienen. Der Konflikt der Franziskaner mit ihren eigenen Prinzipien, mit der Kurie und mit den unterschiedlichen Interpretationsmöglichkeiten der Armut ist über mehrere Etappen teils in theoretischen Abhandlungen ausgetragen worden, teils äusserte er sich in der aktiven Verfolgung der unterlegenen Parteien. Er ist dahingehend bezeichnend, als es sich im Kern nicht bloss um eine ordensinterne Frage der geeignetsten Lebensweise handelte, sondern ganz konkret um Fragen der Rechthgläubigkeit und der Häresie. Es ist ein klar aus dem städtischen Kontext erwachsenes Problem,

²²³ Conrad, Susanne. «Der «theoretische Armutsstreit» als Medienereignis. Neue Beobachtungen in kommunikationstheoretischer Absicht». In: *Studia monastica. Beiträge zum Leben im Mittelalter*. Butz, Reinhard; Oberste, Jörg (Hg.). Münster: LIT Verlag, 2004. 171-190; Miethke, Jürgen. «Der «theoretische Armutsstreit» im 14. Jahrhundert. Papst und Franziskanerorden im Konflikt um die Armut». In: Heimann et al. *Gelobte Armut*. 2012. 243-284.

²²⁴ Iserloh. «Spiritualenbewegung». 1968. 457.

²²⁵ Bereits Jahre zuvor hatte es zwischen den Mendikantenorden auf theologischer Ebene Streit gegeben, der aus thomistischer Kritik franziskanischer Positionen und franziskanischer Gegenkritik heraus resultierte, ganz generell waren die beiden Orden durch ihre ähnlichen Positionen in der Gesellschaft oft in einer Konkurrenzsituation. Dazu zum Beispiel: Yves Dossat. «Les origines de la querelle entre Prêcheurs et Mineurs provençaux: Bernard Delicieux». In: *Cahiers de Fanjeaux*. 10 (1973). 315-354.

²²⁶ «*Cum inter nonnullos*». In: de Guibert/Haering. *Dokumente*. 2012. 186.

²²⁷ Schimmelpfennig. *Papsttum*. 2009. 237-240. Auch die wenige Monate vor der Flucht der Franziskaner erfolgte Kaiserkrönung Ludwigs wurde vom Papst nicht anerkannt.

²²⁸ Schlageter, Johannes. «Franziskaner». In: *Theologische Realenzyklopädie Online*. Online durch: De Gruyter. URL: [http://www.degruyter.com/view/TRE/TRE.11_389_51]. (09.05.2018).

²²⁹ Burr. *Spiritual Franciscans*. 2003. 304. Wirklich anerkannt als unterschiedliche Teilorden wurden die beiden Richtungen allerdings erst im 16. Jahrhundert. Alexander Patschovskys eben erst erschienene Monographie zum letzten Prozess der Spiritualen im Armutsstreit 1354 konnte ich leider nicht mehr für diese Darstellung nutzen. Patschovsky, Alexander. *Ein kurialer Ketzerprozess in Avignon (1354). Die Verurteilung der Franziskanerspiritualen Giovanni di Castiglione und Francesco d'Arquata*. MGH Studien und Texte 64. Leipzig: Harrassowitz, 2018.

das den Kern spätmittelalterlicher Frömmigkeitsideale mit den Ansprüchen der neuen Bildungs- und Verwaltungsapparate der spätmittelalterlichen Welt zu vereinbaren versuchte und schlussendlich vielleicht an diesem Versuch scheiterte. Somit hatten die Ereignisse auch weitreichende Konsequenzen.²³⁰ Innerhalb des Ordens bewirkten sie letztendlich die Spaltung, jedoch erst nach bitteren Streitigkeiten, die zur Verfolgung derjenigen Brüder führten, die nicht der kommunalen Linie folgen wollten; Spirituale wurden vor die Kurie zitiert, inhaftiert und zum Teil wegen Häresie verurteilt. Ausserhalb des Ordens, für die breitere Bevölkerung, wird vor allem die Kritik am Papst selbst relevant gewesen sein. Dadurch, dass Johannes XXII. die Aussagen seines Vorgängers im Amt für ungültig erklärte, setzte er sich einer Häresieanklage aus. Verschärft wurde die Anklage noch dadurch, dass in den folgenden Jahren sowohl seine Theorie der Armut als auch die der *visio beatifica* dogmatisch kritisiert wurden.²³¹ Spätestens diese zweite Kritik am Nachfolger Petri wird auch in weiteren Kreisen den Zweifel am Papsttum verstärkt haben.

Die Armutsdiskussion der Franziskaner bettete sich ein in einen allgemeinen spätmittelalterlichen Diskurs über freiwillige und unfreiwillige Armut. Nicht nur war der Orden nicht allein beim Versuch, dem apostolischen Armutsideal nachzuleben, die Brüder waren auch bei Weitem nicht allein darin, zu betteln und in Armut zu leben. Die Zunahme an tatsächlichen Bedürftigen strapazierte die traditionelle Armenfürsorge von Kirche und Stadt und trug unter anderem auch dazu bei, dass der gepredigten, aber nicht immer rigoros praktizierten Armut der Bettelorden mit Skepsis oder Verachtung begegnet wurde.²³² Es ist auch im 14. Jahrhundert ein Wandel in der Wahrnehmung der echten Armut zu bemerken. Die lange Zeit vorherrschende Sicht der Funktion der Bedürftigen als «Instrumente des Seelenheils für die Reichen» wich einer hierarchischen Vorstellung von einseitiger Vergabe von Almosen an diejenigen, die sie verdienten.²³³ Dazu kam eine Diskrepanz zwischen der theoretischen Verehrung der Armut und der tatsächlichen Praxis der Armenfürsorge, was mancherorts sogar zu einem Konkurrenzverhältnis zwischen den um Almosen bettelnden Mendikanten und den unfreiwillig Bedürftigen führte, da die Anzahl williger Almosenspenden abnahm. Zusätzlich dazu wurde die Akzeptanz der einheimischen Bettler durch die Präsenz der Franziskaner nicht verstärkt, sondern eher gemindert.²³⁴ Unter diese aus akuter Not bettelnden Laien und aus Überzeugung bettelnden Minderbrüder mischten sich zusätzlich noch eine Reihe anderer um Almosen bittender Gruppierungen. Der italienische Franziskaner Salimbene de Adam beklagte sich darüber, dass «*quicumque vult imponit sibi capucium et mendicat et gloriatur se religionem novam fecisse.*»²³⁵ Salimbenes Kommentar mag überzeichnet klingen, aber tatsächlich finden sich nicht nur ähnliche Aussagen in verschiedenen Texten des 14. Jahrhunderts wieder, sondern die Klage, dass jeder Beliebige sich wie ein Bettelmönch aufführen könne, widerspiegelt die Realität der zahlreichen Laienbewegungen, die im Spätmittelalter in verschiedenen Ausführungen existierten.²³⁶

²³⁰ Conrad. «Der theoretische Armutsstreit». 2004. 171.

²³¹ Schimmelpfennig. *Papsttum*. 2009. 240.

²³² Heckmann, Marie-Louise. «Die Christliche Wohltätigkeit im Mittelalter». In: *Frömmigkeitsformen in Mittelalter und Renaissance*. Laudage, Johannes (Hg.). Düsseldorf: Droste, 2004. 96-133; Oexle. «Armut im Mittelalter». 2013; Schlageter. «Franziskaner». TRE.

²³³ Simon-Muscheid, Kathrin. «Missbrauchte Gaben. Überlegungen zum Wandel des obrigkeitlichen Armutsdiskurses vom 14. zum 16. Jahrhundert». In: *Von der Barmherzigkeit zur Sozialversicherung*. Studer, Brigitte et al. (Hg.). Zürich: Chronos Verlag, 2002. 154.

²³⁴ Dazu gesammelte Forschungsbeiträge in: Farmer, Sharon (Hg.) *Approaches to Poverty in Medieval Europe*. Turnhout: Brepols, 2016. Von speziellem Interesse ist der Beitrag von Allison Edgren. «From Saint Francis to Salimbene di Adam: Begging in the Early Franciscan World, c. 1210-80». 94-115.

²³⁵ Edgren. «From Saint Francis to Salimbene di Adam». 2016. 106. Salimbene de Adam. *Chronica Fratris Salimbene de Adam Ordinis Minorum*. Holder-Egger, Oswald (Hg.) Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum 32. Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1905-1913. 22.

²³⁶ Die Ausbreitung der Franziskaner verlief nicht immer nur reibungslos. Nördlich der Alpen hielt man sie zu Beginn für häretische Waldenser, bzw. «Lombarden», und in Frankreich sogar für «Albigenser».

Im Umkreis der radikalen Franziskaner entstanden Laienbewegungen, die sich zwar an das Gedankengut der Spiritualen anlehnten, aber kein Gelübde geschworen und sich keiner Ordensleitung unterstellt hatten; alle diese wurden 1317 unter der Konstitution *Sancta Romana* verboten, speziell genannt wurden «Fratricellen», «Brüder vom Armen Leben», «Bizochi» oder «Beginen».²³⁷ Besonders ausgeprägt war das Phänomen in Südfrankreich, wo in der Laienbevölkerung ein regelrechter Kult um Petrus Johannis Olivi entstanden war. Grössere Gruppen von Laien, Männer wie Frauen, folgten dem Beispiel der radikalen Franziskaner und lebten in Armut nach den franziskanischen Geboten, nahmen aber auch spezifischeres Gedankengut Olivis auf und vertraten zum Teil auch seine apokalyptischen Theorien.²³⁸ Gegen diese Laien, die in Südfrankreich *béguins* genannt wurden, ging Johannes XXII. aktiv vor und beauftragte Inquisitoren mit ihrer Verfolgung. Der Inquisitor Bernard Gui nennt sie in seinem Handbuch zur Inquisition die «Sekte der Beginen» (*secta beguinorum*) und beschreibt, sie hätten irrtümliche und häretische Ansichten, die sie aus den Schriften Olivis entnommen hätten.²³⁹ Salimbenes Kommentar, all diese Männer und Frauen würden von sich behaupten, eine neue Religion erfunden zu haben, spiegelt die Skepsis der Obrigkeiten wider, die solchen Lebensmodellen mit grossem Misstrauen gegenüberstanden; gegen jede dieser Gruppierungen wurde irgendeinmal der Vorwurf der Häresie laut und eine Verfolgung angestrebt. Dabei spielt nicht nur die deklarierte Absonderung von dem Orden oder die Nähe zu radikalen Figuren wie Olivi eine Rolle, sondern es kann auch ein direkter Zusammenhang zwischen der Armut und den Häresievorwürfen beobachtet werden. Die in Armut lebende Laiengemeinschaft als Lebensform ausserhalb eines regulierten Ordens bewegte sich auch ausserhalb der kirchlichen und sozialen Ordnung und hatte deshalb schon keinen leichten Stand. Zu dieser Skepsis trat der immer häufiger auftretende Verdacht, solche Laien würden öffentlich oder im Geheimen predigen und Irrlehren streuen, zum Teil wurden sie sogar verdächtigt, vorsätzlich unschuldige Leute zu täuschen und zur Häresie zu verleiten.²⁴⁰

Das 13. und 14. Jahrhundert war, wie es die Herausgeber der *Geschichte des Christentums* betitelten, eine «Zeit der Zereissproben»²⁴¹. Zerrissenheit kann man an den unterschiedlichsten Gegebenheiten beobachten, sei es am Papstschisma, das die westliche Christenheit in zwei Obödienzen unterteilte, sei es innerhalb des Franziskanerordens, oder in dem einzelnen Menschen, der zwischen institutioneller, kirchlicher Religion und innerer empathischer Gottesliebe stand. Die Ungewissheit, ob etwas Irrglaube war oder nicht, die Ungewissheit, welchen Vorbildern man folgen sollte, die Ungewissheit über die Zukunft, all dies waren Konstanten des spätmittelalterlichen Lebens. Aus diesem Kontext heraus entstanden die Laienbewegungen im Norden und Süden des Reichs, die als Häretiker:innen eingestuft wurden, und vor allem in diesem Kontext mussten sich unzählige Männer und Frauen selbst ihre Meinung bilden, selbst entscheiden, was sie glaubten und wem sie folgen wollten, da die gewohnten Normen und Vorbilder nicht mehr unbedingt die einzige Option waren. Einigen, wie Franziskus, gelang es, die Normen zu verändern und für ihre Lebensführung Akzeptanz zu schaffen, andere übertraten mit ihren Entscheidungen die Grenzen der Orthodoxie. Doch sogar diese Grenzen waren variabel, religiöse Orthodoxie wurde zwar durch die kirchliche Hierarchie festgelegt, doch wurde sie immer auch durch die Abgrenzung gegen aussen, gegen die Heterodoxie gefestigt. Neue Formen der Häresie veranlassten neue Diskussionen, neue Grenzen. Auch für die Vertreter des Klerus und der Papstkirche, die die Aufgabe hatten, die Laienschaft vor häretischem Irrglauben zu bewahren, war es eine Zeit der Unsicherheit. Was ist Irrglaube, was nicht, welche Formen der wachsenden Laienreligiosität sind häretisch, welche nicht? Und vor allem, wie nennt man sie?

²³⁷ Miethke. «Der theoretische Armutsstreit». 2012. 262.

²³⁸ Burr, David. «The persecution of Peter Olivi». In: *The American Philosophical Society*. 66, 5 (1976). 5-97; ders. «Olivi, apocalyptic expectation and visionary experience». In: *Traditio*. 41 (1985). 273-288.

²³⁹ Guidonis, Bernardus. *Practica Inquisitionis heretice pravitatis*. Douais, Célestin (Hg.). Paris: Alphonse Picard, 1886.

²⁴⁰ Siehe dazu Kapitel 2.1 zu den Beginen und Begarden.

²⁴¹ Mollat du Jourdin, Michel et al. *Die Zeit der Zerreißproben (1274-1449)*. Freiburg: Herder, 1991.

1.5 Begarden, Beginen, Häresie

Eine Gruppe von Männern und Frauen, die besonders unter dieser Unsicherheit und Angst der Autoritäten zu leiden hatten, waren jene, die als «Beginen und Begarden» in die Geschichte eingegangen sind. Als Beginen²⁴² (es wird auch von Beginenwesen oder Beginenbewegung gesprochen) bezeichnet man heute Frauen, die, ohne sich einem Orden anzuschliessen, in Keuschheit und Frömmigkeit leben wollten.²⁴³ Es ist ein Phänomen, mit dem man vor allem auf Reichsgebiet stark konfrontiert war.²⁴⁴ Der Anfang dieser religiösen Lebensweise lässt sich im Herzogtum Brabant und dem Erzbistum Lüttich

²⁴² Der Ursprung dieser Bezeichnung ist in der Forschung heftig debattiert worden. Es gibt einige Theorien, die mittlerweile nicht mehr als plausibel angesehen werden und eher ein Teil der rückwirkenden Mythenbildung zu sein scheinen, so die Theorie, der Name komme vom ersten Stifter der Beginen, Lambert le Bègue, der Königin Beatrix von Böhmen, ebenfalls als Stifterin und Gründerin, oder auch der Heiligen Begga, der ersten Herzogin von Brabant. Greven, Joseph. *Die Anfänge der Beginen. Ein Beitrag zur Geschichte der Volksfrömmigkeit und des Ordenswesens im Hochmittelalter*. München: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1912. Der zweite Ansatz ist der sprachwissenschaftliche, der zwei Lösungen hervorbringt. Zum einen die Verstümmelung des Wortes «Albigenser», wie u.a. Herbert Grundmann, Jozef van Mierlo und Ernest W. McDonell vorschlugen. McDonnell, Ernest William. «Beginen/Begarden». In: *Theologische Realenzyklopädie Online*. Online durch: De Gruyter. URL: [https://www.degruyter.com/view/TRE/TRE.05_404_22.] (05.08.2017); Grundmann. *Religiöse Bewegungen*. 1935. Ebenso dass «Begine» von dem Wort «beige» und der Farbe und Beschaffenheit der beginischen Kleidung herrühre (siehe Udolph, Jürgen; Voigt, Jörg. «Ursprung und Verbreitung des Begriffs Begine». In: Voigt et al. *Beginenwesen*. 2015. 15-40). Allgemein als plausibel angesehen wird die Theorie, dass «Begine» ursprünglich eine Fremdbezeichnung war, die erst später, als die Ursprungsbedeutung nicht mehr klar war, teilweise auch als Selbstbezeichnung von den Frauen gebraucht wurde. Voigt und Udolph schlagen dazu eine Ableitung des Wortes von dem Vulgärlateinischen *beccus* vor – mehrheitlich wird aber auf Marits Gysselfings These von 1970 verwiesen, der in dem Begriff den Wortstamm *begg-* aus einem prä-indoeuropäischen Substrat erkannte. Die Bedeutung wäre in dem Fall die von «murmeln» oder «stammeln», und es wird angenommen, dass die Bezeichnung auf wiederholtes, leises Beten zurückgeht (vgl. dazu den Begriff «Lollards»). Eine ausführliche Zusammenfassung der Problematik, auch dessen, dass es unzählige unterschiedliche Varianten der Form «Begine» gab, sowie einen Überblick über die Forschungsliteratur gibt Frank-Michael Reichstein in seiner Einführung zum Thema. Reichstein, Frank-Michael. *Das Beginenwesen in Deutschland*. 2001. 8-14. Eingehender auf die Mechanismen der Namensgebung geht Walter Simons ein in: Simons, Walter. «Beginnings: Naming Beguines in the Southern Low Countries, 1200-1250». In: Böhringer. *Labels and Libels*. 2017. 9-52.

²⁴³ Sehr viel ist in den letzten Jahren und Jahrzehnten über diese Gemeinschaften geforscht und geschrieben worden, und die Theorien über ihre Entstehung haben sich gewandelt. Wie Hannah Hien in ihrer Studie beschreibt, «stellt sich das Beginenwesen heute als bewusst gewählte religiöse Lebensweise für Laien dar, hervorgegangen aus einer allgemeinen religiösen Aufbruchsstimmung, die sich im 12. und 13. Jahrhundert auf besondere Weise manifestierte.» Hien, Hannah. *Beginenwesen*. 2015. 46. Früheste Forschungen beginnen mit Johann Lorenz Mosheim: *De Beghardis Et Beguinabus Commentarius*, gehen über Herbert Grundmans wegweisende Studien zu den religiösen Frauen bis hin zu aktuellster Forschung, die sich durch detaillierte Lokastudien auszeichnet. Eine gute kurze Zusammenfassung der wesentlichen bis 2013 erschienenen Literatur zum Thema Beginen findet sich in Hien, Hannah. *Das Beginenwesen in fränkischen und bayerischen Bischofsstädten*. Würzburg: Gesellschaft für fränkische Geschichte, 2013. 16-18. Weit ausführlicher, wenn auch zum Teil etwas tendenziös, fasst Jörg Voigt in seiner Einleitung die unterschiedlichen Bearbeitungen des Beginentums zusammen: Voigt, Jörg. *Beginen im Spätmittelalter: Frauenfrömmigkeit in Thüringen und im Reich*. Köln: Böhlau Verlag, 2012. 2-12. Eine Diskussion der historiographischen Ansätze mit Blick auf offene Forschungsfragen nicht nur für den deutschsprachigen Raum gibt Jennifer Kolpacoff Deane: ««Beguines» Reconsidered: Historiographical Problems and New Directions». In: *Monastic Matrix*. 8 (2008). Commentaria 3461. Online durch: Ohio State University. URL: [<https://monasticmatrix.osu.edu/commentaria/beguines-reconsidered-historiographical-problems-and-new-directions>]. (12.06.2018).

²⁴⁴ Die Beginen (béguins) in Südfrankreich werden zwar so bezeichnet, sind aber ausschliesslich die Anhänger des umstrittenen Spiritualen Peter Johannes Olivi.

ausmachen, wo es einigen Frauen gelang, mit Unterstützung des Augustiner-chorherrn und späteren Kardinals Jakob von Vitry 1216 eine mündliche Bestätigung des Papstes zur Erlaubnis des gemeinschaftlichen Zusammenlebens von *mulieres religiosae* zu erhalten,²⁴⁵ was gemeinhin als Ausgangspunkt für die sich in den folgenden Jahrzehnten weitflächig verbreitende Lebensweise frommer Frauen gilt. Sowohl zu den Gründen für die Entstehung wie auch zur raschen Verbreitung und dem Anklang dieser Lebensweise wurden von der Forschung der letzten Jahrhunderte zahlreiche Erklärungsmuster geboten.²⁴⁶ Der Konsens ist mittlerweile, dass das Beginnenwesen sich aufgrund der allgemein gesteigerten Laienfrömmigkeit und der grösseren Akzeptanz für semireligiöse Formen erstmals in der später bekannten Form wohl im frühen 13. Jahrhundert in den Niederlanden entwickelt hat, möglicherweise parallel zur oder aus und mit der Bussbewegung.²⁴⁷ Die Frauen schlossen sich in

²⁴⁵ Allerdings ist dies nur durch einen Brief Jakob von Vitrys bekannt und nicht in der Kurie vermerkt. Hien, Hannah. *Beginnenwesen*. 2015. 38. *Mulieres religiosae* wurde im Mittelalter, ebenso wie auch in der Forschung immer noch, als Sammelbegriff für «Frauen, die ein Gott geweihtes Leben ausserhalb der Klöster führten» benutzt. Unter anderen Anneke Mulder-Bakker erinnert daran, dass es sich bei diesem Begriff wie auch dem der Beginnen wichtig ist, sich zu vergegenwärtigen, dass es sich hier um Frauen mit zahlreichen unterschiedlichen Rollen und Stand in der Gesellschaft und der jeweiligen Gemeinschaft handelt. Siehe u.a. Mulder-Bakker Anneke. «Ein asketischer Privathaushalt am Oberrhein. Das Beispiel der Gertrud Rickeldey von Ortenberg, Heilke von Staufenberg und ihrer Biografin». In: Voigt et al. *Das Beginnenwesen*. 2015. 290.

²⁴⁶ Eine ältere Theorie ist die der Überzahl an Frauen, die durch den Mangel an heiratsfähigen Männern dazu gezwungen wurden, sich in Frauengemeinschaften zu organisieren, wogegen u.a. Herman Haupt anhielt, es sei damit der religiöse Aspekt ignoriert worden, worauf er im Gegenzug den Begriff der «religiösen Bewegung» begründete, der dann einige Jahrzehnte später von Grundmann so energisch aufgenommen und geprägt wurde. Nach Grundmann waren die Beginengemeinschaften ein Nebenprodukt einer erstarkten religiösen Frauenbewegung, die all diejenigen Frauen vereinnahmte, die nicht das nötige Vermögen hatten oder denen aus anderen Gründen nicht möglich war, einem Konvent beizutreten (Grundmann. *Religiöse Bewegungen*. 1935. 320). Diese These, dass es vor allem weniger begüterte Frauen waren, die sich für ein Leben als Begine entschieden, ist mittlerweile deutlich widerlegt worden (Wilts, Andreas. *Beginnen im Bodenseeraum*, Sigmaringen: Jan Thorbecke: 1994. 16-18). Gegen den Begriff der «religiösen Frauenbewegung» haben u.a. Brigitte Degler-Spengler und Andreas Wilts plädiert, und Martina Wehrli-Johns zeigt in ihrem Aufsatz *Mittelalterliches Beginnentum* deutlich, wie diese seit Grundmann in der Forschung sehr präzise Vorstellung der «religiösen Bewegungen» im Allgemeinen einer Neueinschätzung bedarf: Wehrli-Johns, Martina. «Das mittelalterliche Beginnentum – Religiöse Frauenbewegung oder Sozialidee der Scholastik?». In: *Fromme Frauen oder Ketzerinnen. Leben und Verfolgung der Beginnen im Mittelalter*. Wehrli-Johns, Martina; Opitz, Claudia (Hg.). Freiburg im Breisgau: Herder, 1998. 25. Diese Neueinschätzung lieferte zu einem Teil Kaspar Elm, der sich von Grundmanns These der strikten Trennung zwischen Laien und Religiösen abwandte und den Begriff des «Semireligiosentums» prägte und dies in die allgemeine religiöse Landschaft der Zeit einbettete, um herauszustreichen, dass das Beginnenwesen nicht ganz so neuartig war, wie von der älteren Forschung postuliert. Wie Elm sagt: «Die Erscheinungsformen der *vita semireligiosa*, die nach Alter und Zusammensetzung, Intentionen und Organisationsgrad, Kirchennähe und Kirchenferne, Selbstverständnis und Fremdbezeichnung nicht unerheblich voneinander abweichen, reichen von dem Inklusen-, Konversen- und Donateninstitut über «Verbrüderungen» und unregulierte Mischformen «monastischen» und «kanonikalen», «geistlichen» und «laikalen» Lebens bis zu selbständigen Gemeinschaften von Laien und Klerikern, in denen ohne formelle Bindung und anerkannte Regel in brüderlicher Gemeinsamkeit Selbstheiligung gesucht, karitative Tätigkeit ausgeübt und geistliches Apostolat übernommen wurde.»²⁴⁶ (Elm. «Vita Regularis». 1998. 245-246).

²⁴⁷ Dazu Reichstein. *Beginnenwesen*. 2001. 31. Martina Wehrli-Johns sieht die Anfänge des Beginnentums in der italienischen Bussbewegung: Wehrli-Johns, Martina. «Einleitung: Fromme Frauen oder Ketzerinnen?» In: Wehrli-Johns/Opitz. *Fromme Frauen oder Ketzerinnen*. 1998. 17. Man muss beachten, dass zu der besprochenen Zeit kein klar definiertes Gebiet der «Niederlande» gegeben war. Das Gebiet zwischen der Somme in Nordfrank-reich und der Ems im Westen Deutschlands wurde erst im 16. Jahrhundert. als «Niederlande» zu einer eigenen Region. Van Engen, John. *Sisters and Brothers of the Common Life. The*

Gemeinschaften von ganz unterschiedlicher Grösse zusammen und lebten ein geregeltes, von Andacht und gottgefälliger Lebensführung beherrschtes Leben in Keuschheit und Armut.²⁴⁸ Ihren Unterhalt verdienten sie oft durch handwerkliche Arbeit oder Krankenpflege; die Gemeinschaften bildeten sich aus Frauen aller Altersgruppen und Gesellschaftsschichten. Im Verlauf des 13. Jahrhunderts breiteten sich diese Gemeinschaften, bzw. der Wunsch nach einem Leben in einer solchen Gemeinschaft, von den niederländischen Städten aus entlang des Rheins auch sehr schnell im weiteren Gebiet nördlich der Alpen aus. Bereits 1230 lässt sich in Köln urkundlich ein erstes Beginenhaus nachweisen,²⁴⁹ 1233 wurde ein Schutzbrief für Beginen in Deutschland von Papst Gregor IX. erlassen.²⁵⁰ 1235 unterstellte er die Beginen von Osnabrück und Paderborn dem Schutz des Kanonikers Johannes von Osnabrück²⁵¹ und 1271 gibt es erste Nennungen von Beginen in Basel.²⁵² Zu Beginn des 14. Jahrhunderts waren Beginen und Beginenhäuser dann in den meisten grösseren Städten des Reichs vertreten.²⁵³

Diese Form des Lebens in Bescheidenheit, aber ohne ein Gelübde abzulegen, wählten auch einige Männer, die aber in den Quellen viel seltener anzutreffen sind als Beginen, was sich auch in der Forschungsliteratur spiegelt.²⁵⁴ Der Grund für dieses Ungleichgewicht ist nicht klar, möglicherweise liegt die Erklärung in den besseren Möglichkeiten für Männer, den Zutritt zu einem der bestehenden Bettelorden, bzw. zu einer der Drittordensgemeinschaften zu erhalten. Dieses männliche Pendant zur weiblichen Laiengemeinschaft wurde Begarden genannt, eine Bezeichnung, deren Ursprung ebenfalls nicht bekannt ist. Die frommen Begarden, die in den Städten im Reich weniger weit verbreitet waren als die Beginen, lebten ebenfalls meistens in Gemeinschaften zusammen, unterschieden sich jedoch in Zusammensetzung und Alltagsbeschäftigung offenbar etwas von ihrem weiblichen Pendant. In den Begardengemeinschaften lebten, soweit man feststellen kann, hauptsächlich Männer aus den unteren Schichten.²⁵⁵ Sie bestritten ihren Lebensunterhalt mit Begräbnisdienst und Krankenpflege und übernahmen in manchen Städten die Bestattung von Kriminellen.²⁵⁶ Die Beginen hingegen wohnten in ganz unterschiedlichen Gemeinschaften zusammen, und auch ihren Lebensunterhalt bestritten sie auf

Devotio Moderna and the World of the Later Middle Ages. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008. 48.

²⁴⁸ Wie Reichstein treffend formuliert: «Im Sinne eines gemässigten und eingeschränkten Lebens ohne Überfluss.» Reichstein. *Beginenwesen*. 2001. 62.

²⁴⁹ Degler-Spengler, Brigitte. «Die Beginen in Basel». In: *Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde*. 69 (1969); Asen, Johannes. «Die Beginen in Köln». In: *Annalen des hist. Vereins für den Niederrhein*. 3 (1927). 85-87.

²⁵⁰ Degler-Spengler. «Beginen in Basel». 1969. 18.

²⁵¹ Ebd. 18

²⁵² Ebd. 22.

²⁵³ Siehe u.a. Degler-Spengler. «Beginen in Basel». 1969; Böhringer, Letha. «Kölner Beginen im Spätmittelalter – Leben zwischen Kloster und Welt». In: *Geschichte in Köln. Zeitschrift für Stadt und Regionalgeschichte*. 53 (2005). 7-34; Hien. «Jenseits der Bettelorden». 2015; Simons, Walter. *Cities of Ladies: Beguine communities in the medieval low countries, 1200-1565*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2001; Hirbodan, Sigrid. *Geistliche Frauen und städtische Welt. Kanonissen – Nonnen – Beginen und ihre Umwelt am Beispiel der Stadt Strassburg im Spätmittelalter (1250-1525)*. Mainz, Habilitationsschrift, 2001; Voigt. *Beginen im Spätmittelalter*. 2012. Allerdings hatten die Beginenhöfe in den Niederlanden eine andere Stellung als die verschiedenen Beginengemeinschaften im Reich, da jene in der Form eine päpstliche Bewilligung hatten, die die übrigen nicht besaßen.

²⁵⁴ Heitzenröder, Wolfram. «Geschichte der Begarden (Alexianer) in Frankfurt am Main». In: *Archiv für Mittelrheinische Kirchengeschichte*. 31 (1979). 55-74; Degler-Spengler, Brigitte. «Die Begarden von Basel». In: *Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde*. 69 (1969). 74-77; Asen, Johannes. «Die Begarden und die Sackbrüder in Köln». In: *Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein*. 114 (1929). 167-179; Monographische Einzelstudien zu Begarden gibt es meines Wissens keine, diejenigen zu beiden Formen behandeln die Begarden meist in einem einzelnen Kapitel. Siehe z.Bsp. McDonnell, Ernest. *The Beguines and Beghards in Medieval Culture*. New York: Octagon Books, 1969.

²⁵⁵ Degler-Spengler. «Begarden von Basel». 1969. 77.

²⁵⁶ Heitzenröder. «Geschichte der Begarden». 1979. 59.

sehr unterschiedliche Weise. Entgegen der Annahme, es seien entweder alles arme Frauen, die sich keinen Klostereintritt leisten konnten, oder es handle sich ausschliesslich um reiche Töchter, die ein freieres Leben als das im Kloster (aber ohne Heirat) suchten, zeigen die unterschiedlichen Lokalstudien ein durchmischtes Bild sozialer Schichten, aus denen sich die Beginen zusammenschlossen, mit gewissen lokalen Tendenzen. Ähnliches gilt für die Art, wie sie ihren Lebensunterhalt bestritten. Seltener als bei den Begarden, aber dennoch relevant, waren Armenfürsorge und Krankenpflege, daneben übten sie handwerkliche und andere Beschäftigungen aus.²⁵⁷ Die Präsenz deartiger Laiengemeinschaften nördlich der Alpen ist in den Quellen gut bezeugt und kann für die meisten Städte während des 13. und 14. Jahrhunderts angenommen werden.²⁵⁸ Allerdings ist die Sammlung aller solchen Frauen unter dem Namen Beginen eine historiographische Entscheidung; in den Urkunden, Akten und Chroniken tauchen die Frauen unter verschiedenen Namen auf; je nach Region und Autor stösst man auf Beginen, *mulieres religiosae*, fromme Frauen oder auch Reuerinnen, als Selbstbezeichnung findet man *begina* kaum.²⁵⁹ Erst gegen Ende des 14. Jahrhunderts, als päpstliche Bullen die Frauenverbände zu verurteilen beginnen, wurde der Begriff Begine gleichzeitig geläufiger, aber auch negativ behaftet. Diese Problematik, die bei der Behandlung des Themas immer berücksichtigt werden muss, wird im Folgenden noch eingehender thematisiert.²⁶⁰

Die unterschiedlichen Formen der semireligiösen Frauen (und Männer) verschwanden als eigenständige Gruppierungen in manchen Städten aus dem öffentlichen Stadtbild und gliederten sich den Drittordensgemeinschaften²⁶¹ an oder zogen sich in ihre Häuser zurück; in den meisten Städten blieben sie aber trotz der im 14. Jahrhundert beginnenden negativen Beurteilung der Lebensform durch die Kirchenobrigkeiten bis ins 15. Jahrhundert und teils noch bis in die Reformationszeit Teil der Stadtgesellschaft und prägten die spätmittelalterliche Frömmigkeitslandschaft.²⁶² In ähnlicher Weise bildeten südlich der Alpen, in den Städten Ober- und Mittelitaliens, die *humiliati* eine Bewegung von Laien, die seit dem späten 12. Jahrhundert in privaten Häusern ein frommes Gemeinschaftsleben in Bescheidenheit und Barmherzigkeit führten. Ursprünglich wurden sie der Häresie bezichtigt, weil sie unerlaubt predigten, Innozenz III. aber bestätigte 1201 ihre Lebensform und schuf damit eine Ordensstruktur mit einer Unterscheidung zwischen geweihten Männern und Frauen, zusammenwohnenden und -arbeitenden Laien, und Laien, die weiterhin mit ihren Familien lebten.²⁶³ Somit entgingen die Humiliaten weitgehend der klerikalen Kritik.²⁶⁴ Sehr viel direkter mit Häresie in Verbindung gebracht worden sind jedoch die sogenannten Beginen und Begarden. In seiner Kirchengeschichte wandte sich Johann Lorenz Mosheim 1755 unter dem Stichwort Schisma und Häresie der «Secte der Brüder und Schwestern des freien Geistes» zu, von denen er sagte, sie würden in

²⁵⁷ Heusinger, Sabine von. *Johannes Mulberg OP (gestorben 1414): ein Leben im Spannungsfeld von Dominikanerobservanz und Beginenstreit*. Berlin: Akademie Verlag, 2000. 44; Wehrli-Johns. «Beginen und Begarden». In: *Historisches Lexikon der Schweiz*. URL: [<http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/d/D11529.php>]. (28.08.2018).

²⁵⁸ Für eine eingehende Darstellung der Beginen in Deutschland: Reichstein. *Beginenwesen*. 2001.

²⁵⁹ Siehe den Hinweis Richers von Sens, der erklärt, die bei ihm Beginen genannten Frauen würden «*in Alimannia vero ruherin, id est penitentes*» genannt. Waitz, Georg (Hg.). *Richeri Gesta Senoniensis Ecclesiae*. MGH Scriptores 25. Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1880. VII. 329.

²⁶⁰ Monographisch untersucht hat dieses Problem bisher erst Jean-Claude Schmitt: *Mort d'une hérésie. L'Eglise et les clercs face aux béguines et aux béghards du Rhin supérieur du XIV^e au XV^e siècle*. Paris: Mouton, 1978.

²⁶¹ Manche Frauengemeinschaften hatten schon nach 1281 die franziskanische oder augustinische Regel übernommen und ein Gelübde abgelegt, andere gliederten sich erst später diesen Tertiärerinnen an.

²⁶² Johann Nider zählt sogar in *De saecularium religionibus* acht verschiedene Formen der Laienreligiösen auf und zeigt, worauf Anneke Mulder-Bakker aufmerksam macht, eine «verhaltene Akzeptanz dieser laikalen Religiösen»; Mulder-Bakker. «Ein asketischer Privathaushalt». 2015. 295.

²⁶³ Maleczek. «Nackt dem nackten Christus folgen». 2012. 28-30.

²⁶⁴ Zur Geschichte der Humiliaten, mit einer ausführlichen Betrachtung der bisherigen Literatur und einer Diskussion ihres Platzes in den Laienformationen des Spätmittelalters, siehe: Andrews, Frances. *The Early Humiliati*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Deutschland und den Niederlanden (*in belgio*) gemeinhin Begarden und Beginen genannt, an anderen Orten wieder anders. Diese Leute, erklärte er, versprachen, die Menschen «zum innerlichen Gottesdienst» zurückzuführen, und verleiteten viele redliche Menschen in Italien, Frankreich und Deutschland zu Irrtümern, für die sie dann auf dem Scheiterhaufen hingerichtet wurden.²⁶⁵ In der Folge der Verbreitung dieser Leute im Reich sei dann auf dem allgemeinen Konzil in Vienne 1311 eine Verordnung gegen die Beginen und Begarden in Deutschland kundgegeben worden, aus deren Beschreibung ersichtlich werde, dass darunter «Mystiker und Brüder und Schwestern des freien Geistes» verstanden wurden.²⁶⁶ Mit dieser Beschreibung setzte Mosheim in seiner Kirchengeschichte Begarden und Beginen gleich mit den häretischen *fratres et sorores liberi spiritu*, die er sowohl im Reichsgebiet nördlich der Alpen wie auch in Frankreich wirken sah. Er folgte damit einer Sicht, die zum Teil den Darstellungen zeitgenössischer spätmittelalterlicher Autoren entsprach, die eine klare Verbindung sahen zwischen den «Begarden» und der Ausübung häretischer Praktiken bzw. dem Glauben an häretische Lehren. Diese Verknüpfung der Begriffsfelder «Begarde» mit «Häresie» in den mittelalterlichen Quellen ist denn auch eine Schwierigkeit, mit der wir konfrontiert werden beim Versuch, die spezifische Häresie dieser Begarden zu untersuchen oder die gesellschaftliche Stellung eines als Begarden bezeichneten Häretikers zu definieren. Umgekehrt besteht auch das Problem, dass Häretiker mit «freigeistigem Gedankengut» Begarden genannt wurden, ohne dass klar wird, auf welcher Grundlage. In erster Linie handelt es sich im nachfolgend aufgezeichneten Prozess aber erst um die graduelle Behaftung des Begriffs «Begarde» mit der Erwartung gewisser häretischer Lehren und Praktiken.

Häretische Begarden und Beginen?

Wir beschäftigen uns also mit einem komplexen Netz von unterschiedlich aufeinander bezogenen Begriffsentwicklungen. Die Schwierigkeiten, die diese komplexen Begrifflichkeiten für die historische Forschung bringen, zeichnen sich in der Literatur der letzten 200 Jahre entsprechend ab. Um den Überblick zu behalten, sollte aber in Anbetracht der verwirrenden Terminologie immer im Auge behalten werden, dass wir es in den folgenden Ausführungen, bzw. in der Geschichte der Beginen und Begarden des späten 13. und des 14. Jahrhunderts, mit drei anstatt zwei Gruppierungen zu tun haben. Einerseits mit den frommen Beginen, deren Lebensform in den Niederlanden aufgekommen war und die zur Zeit ihrer Ausbreitung im Reich generell als fromme Laienbewegung anerkannt war, sowie mit den frommen Begarden, ihrem männlichen Pendant.²⁶⁷ Neben diesen Beginen und Begarden existierten diejenigen, die ebenfalls Beginen und (öfter) Begarden genannt wurden, die aber nicht in frommen Gemeinschaften zusammenlebten, sondern einem in den Augen der Kirche bedenklichen Lebenswandel nachgingen und durch teils aggressive Verbreitung und Ausübung ihrer religiösen Auffassungen in

²⁶⁵ Mosheim, Johann Lorenz. *Institutiones Historiae Ecclesiasticae Antiquae et recentioris Libri quatuor*. Helmstaedt: Weygand, 1755. Online durch: Bayrische Staatsbibliothek Digital. URL: [<http://www.mdz-nbn-resolving.de/urn/resolver.pl?urn=urn:nbn:de:bvb:12-bsb11226963-4>]. (15.4.2018). 600.

²⁶⁶ «[...] *in concilio generali A. MCCCXI constitutionem contra Beghardos et Beguinias Alemanniae promulgabat: qua quidem opiniones factionis imperfecte tantum, sed ita tamen recenset, ut facile videas mysticos et fratres, sororesque liberi spiritu intellegi.*» Mosheim. *Institutiones*. 1755. 601.

²⁶⁷ Die ersten Berichte über Beginen erzählen von ihrem frommen Lebenswandel und guten Taten, aber auch davon, dass sie von ihrem Umfeld wegen ihrer übermäßigen Frömmigkeit belächelt wurden. Jaques de Vitry beschrieb 1215 in seiner *Vita* der Marie d'Oignies das Leben einer frommen Frau ausserhalb der Klostermauern und prägte damit dezidiert das Bild dieser neuen Lebensform; offensichtlich wollte er damit beim Bischof für die Beginen Werbung machen. «Begine» als Begriff verwendete er allerdings erst in einer späteren Schrift, *Sermo ad virgines*, in der er beschrieb, wie «Begine» und andere Begriffe als Spottname verwendet würden. Von Vitry, Jakob. *Das Leben der Maria von Oignies*. Geyer, Iris. (Übers.). Turnhout: Brepols, 2014; Osten-Sacken. «Vita Mariae Oigniensis». 2010. Zu Herkunft und Eigenart der ersten Beginen: Calzà. *Die Begine Maria von Oignies*. 1999. Nach de Vitry bedienten sich noch weitere Autoren des Genres und berichteten über das Leben frommer Frauen im Brabant. 1230 bereits erweiterte Thomas de Cantimpré die *vita* de Vitrys, und seine Verwendung von «Begine» zeigt, dass es nicht mehr rein als Schimpfwort gebräuchlich war, wie es auch Quellen aus Köln für dieselbe Zeit bezeugen können. Osten-Sacken, Vera von der. «Dangerous Heretics or Silly Fools? The Name «Beguine» as a Label for Lay Religious Women of Early Thirteenth-Century Brabant». In: Böhringer. *Labels and Libels*. 2017. 99-116.

Städten und Dörfern der Obrigkeit Sorge bereiteten. Dass mit einem Namen zwei sehr unterschiedlich bewertete Lebensformen bezeichnet werden, ist eine der grossen Hürden für die Beschäftigung mit dem Thema. Auch hier bleibt zu bedenken, dass der Begriff «Begine» selten eine Selbstbezeichnung war und für das anerkannte Phänomen der frommen Frauengemeinschaften unterschiedliche Bezeichnungen gängig waren, von denen sich sowohl zeitgenössisch wie vor allem auch in der Forschung diejenige der Begine durchgesetzt hat. Wenn also von den wechselnden Konnotationen des Begriffs die Rede ist, sehen wir nicht den Gegensatz zwischen der eigenen und der Fremdwahrnehmung, sondern es handelt sich um unterschiedliche Fremdwahrnehmungen. Es stellt sich hier also noch immer die Frage: Wie soll man diese Männer und Frauen nennen? Und waren sie wirklich Häretiker:innen?

Die Forschung hat sich in den letzten 50 Jahren tendenziell mehr auf die Beginen als auf die Begarden konzentriert und sich ausführlich damit beschäftigt, weshalb das Beginenwesen bald nach seiner Ausbreitung von gewissen Kreisen mit der Ausübung von Häresie – und bald auch mit der spezifischen Häresie der «freigeistigen Strömung» – in Verbindung gebracht wurde,²⁶⁸ während die Frauen von der Gesellschaft, in der sie lebten, grundsätzlich positiv aufgenommen wurden. In zeitgenössischer Literatur wie auch in der früheren Historiographie ist oft die Rede von «den häretischen Beginen»²⁶⁹ und «der Beginenverfolgung»²⁷⁰, aktuell wird jedoch davon ausgegangen, dass sowohl die Existenz wirklich häretischer Beginengruppen wie auch tatsächliche Verfolgungen von Beginen weitaus weniger häufig waren als bisher angenommen. Sowohl Frank-Michael Reichenstein wie auch Hannah Hien gehen auf den Mythos der Beginenverfolgung ein und können zeigen, dass in den meisten Städten die Beginengemeinschaften bis ins 15. Jahrhundert hinein weiterbestanden, die Zahl der Beginenhäuser, die effektiv schliessen mussten, weitaus geringer war als bisher dargestellt und sogar weitere Beginenhäuser gegründet worden waren.²⁷¹ Ähnliches stellt sich für tatsächliches häretisches

²⁶⁸ Hierzu vor allem die Studien zu Beginenverfolgungen, u.a. Heusinger. *Johannes Mulberg*. 2000; Patschovsky. «Strassburger Beginenverfolgung». 1974; Patschovsky. «Basler Beginenstreit». 1993; Voigt, Jörg; Schmidt, Bernward; Sorace, Marco A. (Hg.). *Das Beginenwesen in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*. Stuttgart: Kolhammer, 2015; Voigt. *Beginen im Spätmittelalter*. 2012; Wehrli-Johns, Martina. «Einleitung: Fromme Frauen oder Ketzerinnen?» In: Wehrli-Johns/Opitz. *Fromme Frauen oder Ketzerinnen*. 1998.

²⁶⁹ Oft in der Unterscheidung zwischen «den orthodoxen» und «den häretischen» Beginen, nach Grundmann. *Ketzergeschichte*. 1963. 48. Dazu auch Wegener, Lydia. «Freiheitsdiskurs und Beginenverfolgung um 1308 – der Fall der Marguerite Porete». In: *1308: Eine Topographie Historischer Gleichzeitigkeit*. Wirmer, David; Speer, Andreas (Hg.). De Gruyter, 2010. 2002. insbes. Anm. 13. Vor allem Marguerite Porete wird gerne als Beispiel für eine «häretische Begine» genannt.

²⁷⁰ U.a. Patschovsky. «Strassburger Beginenverfolgung». 1974. 56-198; Wegener. «Freiheitsdiskurs». 2010. 199-236; Wehrli-Johns, Martina. «Die Strassburger Beginenverfolgung (1317-1319) und ihre Nachwirkungen im Basler Beginenstreit (1405-1411): Neue Texte von Johannes M. OP zum Basler Inquisitionsprozess». In: *Meister Eckharts Strassburger Jahrzehnt*. Quero-Sánchez, Andrés; Steer, Georg (Hg.). Stuttgart: Kohlhammer, 2008, 141-170.

²⁷¹ Hien. *Beginenwesen*. 2013. Jörg Voigt in seiner Studie, die einen lokalen Fokus auf Thüringen aufweist, aber einen Anspruch auf Überblickscharakter erhebt, negiert sogar die Verfolgungen in Strassburg und Basel, eine Aussage, die teilweise kritisch aufgenommen worden ist. Siehe: von Heusinger, Sabine. «Rezension von: Jörg Voigt: Beginen im Spätmittelalter. Frauenfrömmigkeit in Thüringen und im Reich». 2012. In: *Sehepunkte*. 13 (2013). URL: [<http://www.sehepunkte.de/2013/05/21669.html>]. (01.02.2018); Voigt. *Beginen im Spätmittelalter*. 2012. Reichstein ist in seiner Darstellung teilweise unschlüssig, ob von einer Verfolgung die Rede sein kann oder nicht, er ist jedoch der Ansicht, dass obwohl in vereinzelt Städten (Erfurt, Nordhausen, Eisenach, Mühlhausen, Rostock und Lüneburg) von der Auflösung von Beginenhäusern in den Quellen berichtet wird, weswegen man Verfolgungen von Beginen nicht gänzlich leugnen könne, die Anzahl doch im Vergleich zu den weiter existierenden Häusern sehr gering sei. Reichstein. *Beginenwesen*. 2001. 123. Dem entgegen vermutet John van Engen sogar ein Wachstum der Beginensammlungen genau zu der Zeit, in der die Legislatur gegen die Frauen hätte wirksam werden sollen. Van Engen. *Sisters and Brothers*. 2008. 39. Jennifer Kolpacoff Deane weist darauf hin, dass man in manchen Gemeinden nach Vienne nicht mehr von «Beginen» sprach, die Anzahl «frommer Frauen» aber nicht abzunehmen schien. Kolpacoff Deane, Jennifer. «From Case Studies to Comparative Models: Würzburg

Gedankengut in Beginengemeinschaften heraus; auch hierfür sind die Quellen äusserst spärlich.²⁷² Die heutige Beginenforschung beschäftigt sich denn mittlerweile auch nur noch bedingt mit der Frage nach der Häresie, doch in der Häresieforschung ist das Thema noch immer präsent. Die Beiträge zur «Häresie des freien Geistes» in Handbüchern und Lexika beziehen sich meistens auf Beginen, in einigen Fällen wird sogar in den Einträgen zu den Beginen auf die «Häresie des freien Geistes» eingegangen, die unter Beginen verbreitet gewesen sein soll.²⁷³

Mit dem Fokus auf die Beginen geht jedoch ein wichtiger Aspekt der Diskussion verloren. Wie bei der langen Monographie Mosheims zu den Beginen und Begarden gut zu erkennen ist, lag der Schwerpunkt der frühen Häresieforschung und auch der meisten Zeitgenossen weniger auf den Frauen, die Beginen genannt wurden, als auf den Männern, die man Begarden nannte. Die Begarden sind in der neueren Forschung meistens nicht mehr als ein Nachtrag zu ihrem weiblichen Pendant, zu dem viel mehr Quellenmaterial vorhanden ist; sie sollten aber als eigenständiges Phänomen betrachtet werden. Hier, noch stärker als bei den Beginen, muss man sich die Frage stellen, wie der Prozess der Bedeutungsbildung sich entwickelt hat. Die Konnotationen des Begriffs Begarde sind seit frühesten Nennungen eher negativ, und der Nutzen des Begriffs ist vielfältig. Da auch hier der Ursprung der Bezeichnung im Dunkeln liegt, kann nicht abschliessend beurteilt werden, ob «Begarde» im Ursprung negativ oder positiv belegt war. Gut möglich wäre eine ähnliche Theorie wie bei den Beginen: eine leicht abwertende, mokierende Bezeichnung, womöglich für einen unherziehenden Laien oder Wanderpriester, die erst im Aufeinandertreffen mit der positiv konnotierten Variante der Begine ebenfalls eine positive Bedeutung erhielt.²⁷⁴

Das Konzil von Vienne

Wie aber verfestigte sich die Verknüpfung der beiden Konzepte, Häresie und «Begarden» bzw. «Beginentum»? In der Forschungsliteratur werden als Anfangspunkt für eine Häretisierung und Verfolgung von Beginen stets das Konzil von Vienne 1311 und die da entstandenen Dekrete gegen Beginen genannt.²⁷⁵

An diesem Konzil standen neben den immens grösseren Geschäften der Regelung der Templeraffäre, der Kreuzzüge und der Kirchenreform auch Dispute mit den Franziskanern an, und passend dazu befand sich auch die drohende Gefahr durch häretische Beginen und Begarden auf der Traktandenliste.²⁷⁶ Der Grund, weswegen Vienne für die weitere Entwicklung von derartiger Wichtigkeit ist, liegt in den Formulierungen der relevanten Dekrete. Damit gemeint ist das am Konzil von Clemens V. verabschiedete *Ad nostrum*, das eine Schliessung der Beginengemeinschaften anstrebte, und *Cum de quibusdam mulieribus*, ein Dekret, das erst einige Jahre später von Johannes XXII. an die sogenannten Clementinen angehängt wurde und eigentlich als klärender Zusatz gedacht war.²⁷⁷ Lange

Beguines and the Vienne Decrees». In: Böhringer. *Labels and Libels*. 2017. 53-82.

²⁷² Zu den bekannten Quellen gehört das Verhör einer weiblichen Laiengemeinschaft in Schweidnitz, deren Angehörige teilweise von häretisch interpretierbaren Ansichten sprechen. Siehe dazu Kapitel 2.2. S.97. Weitere Quellen dafür stammen allesamt aus der Sicht von Aussenstehenden.

²⁷³ Zum Beispiel der Eintrag zu den Beginen in der Theologischen Realenzyklopädie. McDonnell. «Beginen/Begarden». TRE.

²⁷⁴ Nimmt man den gleichen Stamm (*begg-*) auch für diese Bildung an, so wäre die Anwendung auf einen Bettler oder umherziehenden, betenden Prediger ebenso plausibel, möglich auch die Ableitung aus dem Vulgärlatein als «Schwätzer» (siehe die Ausführungen zur Namesherkunft der Beginen, Kapitel 1.5.

²⁷⁵ Zu den Dekreten der bischöflichen Konzilien allgemein: Sieben, H. J. «Synodalstatuten». In: *Lexikon des Mittelalters Online*. Zur Bedeutung der bischöflichen und päpstlichen Konzilien: Kirsch. *Das allgemeine Konzil*. 2016. Ferner auch: Dartmann et al. *Ecclesia Disputans*. 2015. 159-202. Relevante moderne Editionen u.a.: Wohlmuth, Josef et al. (Hg.). *Dekrete der ökumenischen Konzilien*. Bd. 2. *Konzilien des Mittelalters*. Paderborn: Schöningh, 2000.

²⁷⁶ Barber, Malcolm Charles. «Vienne, Konzil von» In: *Theologische Realenzyklopädie Online*. Online durch: De Gruyter. URL: [http://www.degruyter.com/view/TRE/TRE.35_076_26.] (09.07.2017.).

²⁷⁷ *Clementinae* war die Bezeichnung für diesen letzten Teil des *Corpus Iuris Canonici*; Clemens V. starb kurz vor der Promulgation, die dann von seinem Nachfolger Johannes XXII. übernommen wurde. Johannes

war die gängige Forschungsmeinung, die beiden Dekrete seien voller Widersprüche und gäben keine klaren Anweisungen – eine Einschätzung, die die Zeitgenossen teilten, wie ein Brief von Johann I. an die Kurie zeigt, in dem der Bischof um Klärung bat, wie die Dekrete genau zu interpretieren seien.²⁷⁸ Die Überlieferung der Clementinen ist komplex, sicher ist aber, dass die heute der Forschung bekannte Version nicht diejenige ist, die direkt nach dem Konzil publiziert wurde, da diese von Clemens V. schon 1312 zurückgerufen wurde. Vielmehr ist uns jene Version überliefert, die nach Clemens' V. Tod 1314 von Johannes XXII. publiziert wurde. Wie viele Änderungen auf Johannes XXII. und nicht auf Clemens zurückzuführen sind, ist unsicher.²⁷⁹ Doch ein verbleibendes Manuskript, das Ewald Müller als Bericht über die in Vienne gefällten Entscheidungen vor deren Vereinnahmung in den Clementinen identifizieren konnte, zeigt einen Text, dessen Inhalt praktisch mit dem von *Ad nostrum* übereinstimmt, ausser dass in der früheren Version nur von den männlichen Begarden, nicht aber von ihrem weiblichen Pendant, den Beginen, die Rede ist.²⁸⁰ Eine ähnliche Stossrichtung zeigen die Veränderungen, die für die Redaktion von *Cum de quibusdam* sichtbar werden, nur dass die Unterschiede hier noch grösser sind. Im Text des Berichts steht zusätzlich, dass Beginen zwar keine Konvente haben sollten, eine Frau aber ihre Tochter oder Nichte bei sich aufnehmen dürfe. Der Teil, der die Beginen für ihren falschen Glauben verurteilt und ihre Lebensweise abschaffen will, ist noch nicht vorhanden, womit eine ganz andere Haltung gegenüber den Beginen zu Tage kommt. Eine heutige Betrachtung der beiden Dekrete ergibt erst einmal Folgendes: *Cum de quibusdam mulieribus* scheint aus Sorge darüber entstanden zu sein, dass den auf dem Konzil vertretenen Diözesanen zu Ohren gekommen war, einige Beginen genannte Frauen würden häretische Auffassungen vertreten und verbreiten. Aus diesem Grund wurde beschlossen, den Stand der Beginen zu verbieten, und den Ordensmännern wurde untersagt, die Frauen zu unterstützen.²⁸¹ Das Dekret schliesst allerdings mit einer Klausel, die befundet, das solle nicht heissen, dass es allen gläubigen Frauen verboten sein sollte, ehrbar in Gemeinschaften ein tugendhaftes Leben für Gott zu führen; die Klausel wirkt, als wäre den Verfassern erst im letzten Moment eingefallen, dass es ja auch fromme Beginen geben könnte. Das Dekret *Ad nostrum* ging dann in seiner Verurteilung einen Schritt weiter und bezichtigte die Sekte der Begarden und Beginen, einer sakrilegischen und lasterhaften Lehre anzuhängen.²⁸² Diese Lehre wurde alsdann in acht Punkten zusammengefasst.

Jaqueline Tarrant argumentiert, dass der stärkere Fokus auf die Beginen und der Versuch, ihre Lebensweise abzuschaffen, eine spätere, post-konziliare Entwicklung sei, und zeigt zudem, dass der Widerspruch in *Cum de quibusdam* aufgelöst werden kann, wenn man die Unterscheidung zwischen den Beginen, die der genannten Vergehen schuldig sind, und den anderen, die keiner Vergehen schuldig sind, betont. Nach der ersten allgemeinen Nennung der Beginen ist nur von «denjenigen» Beginen die Rede (*earum aliquae*), die zu verurteilen sind. Die Schlussklausel ist folglich dazu da, nochmals zu verdeutlichen, dass nicht der gesamte Stand der (rechtgläubigen) Beginen gemeint sei.²⁸³ Der Unterschied zwischen den beiden Dekreten zeigt sich also darin, dass in *Ad nostrum* eine Sekte, von der

XXII. überarbeitete zum Teil die Dekrete, mehr aber zur Klärung von Ungenauigkeiten als dass inhaltlich viel verändert wurde. *Ad nostrum*: Friedberg. *Corpus Iuris Canonici*. 1959. Buch 5, Titel 3, Kapitel 3.

Übersetzung in: de Guibert/Haering. *Dokumente*. 2012. 273. *Cum de quibusdam*: Friedberg. *Corpus Iuris Canonici*. 1959. Buch 3, Titel 11. Übersetzung in: de Guibert/Haering. *Dokumente*. 2012. 275.

²⁷⁸ Ersichtlich an der Antwort Johannes' XXII. von 1321. In: de Guibert/Haering. *Dokumente*. 2012. 198.

²⁷⁹ Jaqueline Tarrant nimmt an, man könne die meisten Änderungen Johannes XXII. zuschreiben. Tarrant. «Clementine Decrees». 1974. 301.

²⁸⁰ Müller, Ewald. *Das Konzil von Vienne 1311-1312. Seine Quellen und seine Geschichte*.

Vorreformationsgeschichtliche Forschungen Bd. 12. Münster: Aschendorff, 1934.

²⁸¹ *Cum de quibusdam*: «*Statum earumdem sacro approbante concilio perpetuo duximus prohibendum et a Dei ecclesia penitus abolendum.*» de Guibert/Haering. *Dokumente*. 2012. 275.

²⁸² Ebd. «*Secta quaedam abominabilis quorundam hominum malignorum, qui Beguardi, et quarumdam infidelium mulierum, quae Beguinae vulgariter appellantur [...] sacrilega et perversa.*».

²⁸³ Elizabeth Makowski meint dazu allerdings, so eindeutig sei auch die Schlussklausel nicht, und die Mehrheit der Juristen, die 1317 als das Dekret offiziell veröffentlicht wurde, die Aufgabe hatten, es zu interpretieren, verstanden das Dekret so, dass alle Beginen verboten werden sollten. Makowski, Elizabeth. «When is a Beguine not a Beguine? Names, Norms, and Nuance in Canonical Literature». In: Böhringer. *Labels and Libels*. 2017. 83-98.

man glaubt, sie existiere, wegen ihrer Glaubensartikel verurteilt wird. Diese «Sekte» wird erst «Begarden», dann in einem späteren Zusatz «Begarden und Beginen» genannt. Das zweite Dekret aber handelt von einem Teil des bestehenden Laienstandes der «Beginen», der sich offenbar zu falschem Handeln hat hinreissen lassen. Doch offensichtlich war diese Unterscheidung auch für die Zeitgenossen von Clemens V. und Johannes XXII., die die in den Dekreten festgelegten Bestimmungen ausführen sollten, nicht so deutlich, und folglich war auch ihnen nicht immer klar, ob nun die Beginen im Allgemeinen rechthgläubig waren oder nicht. So ist nach der Publikation der Clementinen eine deutlich verstärkte Misstrauenshaltung gegenüber den Beginengemeinschaften zu beobachten, und der Papst scheint eingesehen zu haben, dass die Situation weiterer Klärung bedurfte.²⁸⁴ Ein weiteres Dekret – *Ratio recta*²⁸⁵ – erklärte dann auch explizit, dass es Beginen gebe, die nicht den Anschuldigungen von *Cum de quibusdam* entsprechen, und dass es nie die Absicht Clemens V. gewesen sei, auch die frommen Beginen in seine Verurteilung miteinzubeziehen.

Vorgeschichte

Es gibt eine Vorgeschichte zu diesen Verurteilungen. Während des 13. Jahrhunderts finden wir vereinzelt «Begarden» oder eine Variante dieser Bezeichnung mit eher generellen Kommentaren in den Dekreten der bischöflichen Konzilien, im Übergang zum 14. Jahrhundert differenzieren sich dann die Anklagen gegen diese Männer (und Frauen).²⁸⁶ Schon 1277 wurde in Trier auf dem Konzil kurz gegen *begardos* gemahnt, die unerlaubt predigten; ausführlich als Häretiker bezeichnet und konkreter Irrlehren bezichtigt wurden «Begarden» aber erst in den Dekreten der Provinzialsynode von Köln im Jahr 1307 unter dem Vorsitz des Erzbischofs Heinrich von Virneburg.²⁸⁷ Das Ergebnis dieser Bischofsversammlung waren unter anderem drei Dekrete, die sich mit Häresie der einen oder anderen Art auseinandersetzen. Gleich das erste Dekret in der Liste trägt den Titel *Contra Beggardos vel Beggardas, Apostolorum nomine se vulgo insinuantes, novamque sub umbra paupertatis religionem simulantes, contraque illorum errores*, gefolgt von: *De instantia haereticorum supradictorum quae posset fieri* und *Contra haereticos utriusque sexus*. Während die Konzilsakten der vorhergehenden Dekaden zwar immer wieder die Bestimmungen des Vierten Laterankonzils zum richtigen Umgang mit Häresien und Sekten erwähnten, wurden zu wenigen dieser Häresien konkrete Details aufgelistet.²⁸⁸ Die Akten des Kölner Konzils lieferten nun zum ersten Mal detailliertere Beschreibungen nicht nur der verurteilten Personen und ihrer Aktivitäten, wovon das unerlaubte Predigen und Betteln besonders zu verbieten sei, sondern auch der theologischen Irrlehren, die sie verbreiteten. Gerichtet waren die Dekrete gegen *beggardos* und *beggardas*, die sich im Namen der Apostel beim Volk einschlichen und unter dem Deckmantel der Armut eine neue Religion vorgaben (*simulare*). In einem längeren Abschnitt des Dekrets wird die Gefahr beschrieben, die von solchen

²⁸⁴ In diesem Zusammenhang ist ein Brief des Strassburger Bischofs an den Papst von Interesse, der genau wegen eines solchen Problems an der Kurie um Klärung bittet. Siehe Kapitel 2.1. Seite 168.

²⁸⁵ Edition und Übersetzung von *Ratio recta* in: de Guibert/Haering. *Dokumente*. 2012. 279. Teil des «*Liber extravagantium decretalium*», in: Friedberg. *Corpus Iuris Canonici*. 1959.

²⁸⁶ Schannat, Johann Friedrich et al. *Concilia Germaniae*. Coloniae Augustae Agrippinensium, 1761. 100-106. Online durch: Bayrische Staatsbibliothek digital. URL: [<http://www.mdz-nbn-resolving.de/urn/resolver.pl?urn=urn:nbn:de:bvb:12-bsb10321991-9>]. (05.06.2017).

²⁸⁷ 1277, Provinzialkonzil in Trier: «*Item praecipimus firmiter et districte sacerdotibus, ne predicare permittant aliquos illiteratos videlicet Begardos vel conversos seu alios, cujuscumque ordinis sint, etiam extra ecclesia videlicet in vicis vel in plateis, et sacerdotes parochianis suis praecipiant ne tales audiant propter haereses et errores quos seminant in populo*». In: *Concilia Germaniae*. Schannat, Johann Friedrich et al. (Hg.). 4. Köln: Krakamp & Simon, 1761. 531; Köln 1306 in: Schannat et al. *Concilia Germaniae*. 1761. 100-106. Die Datierungen sind häufig um ein Jahr verschoben, da in Köln bis 1310 noch der Osterstil befolgt wird. Siehe dazu Grotefend, Hermann. *Taschenbuch der Zeitrechnung des Deutschen Mittelalters und der Neuzeit*. Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 2007¹⁴. 12; siehe auch Unger, Stefanie. «Der Niederklerus im Spiegel der Statutengesetzgebung». In: *Partikularsynoden im späten Mittelalter*. Kruppa, Nathalie; Zygner, Leszek (Hg.). Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2006. 119.

²⁸⁸ Editionen: Schannat et al. *Concilia Germaniae*. 1761; siehe auch: Mansi, Johannes Dominicus (Hg.). *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*. Venedig: Zatta, 1779.

Männern und Frauen ausgehe, die sich anmassen, neue Orden zu erfinden.²⁸⁹ Es ist die Rede von Zusammenkünften, abergläubischen Erfindungen, neuen Riten und Verhalten entgegen den Normen der Sittlichkeit, und mehrmals betont wird die nur vorgespiegelte Armut dieser Personen, die nicht für ihr Brot arbeiten wollten, sondern um Almosen bettelten. Anschliessend wurden die konkreten Irrtümer aufgelistet, die sie verbreiteten. Besonders interessant darunter sind im Hinblick auf spätere Vorwürfe die Aussagen über die Sündenlosigkeit,²⁹⁰ von denen der Dekretstext warnt, dass eine derartige Aussage die Anmassung beinhalte, man sei der Göttlichkeit ähnlich, der gleiche Fehler, wie ihn der Teufel begangen habe.²⁹¹ Weitere Irrtümer seien in Aussagen über die Ehe zu finden, zum Beispiel die Andeutung, dass die Ehe eine Sünde sei²⁹², oder man eine rechtmässige Ehefrau verlassen dürfe, um Gott zu folgen.²⁹³ *De instantia haereticorum supradictorum quae possit fieri* bespricht, welche Argumente die Häretiker:innen hervorbringen könnten, um ihre Aussagen zu unterstützen, und wie man diese widerlegen sollte. Besonders auffällig ist hier der Rückgriff auf Paulus, sowohl für die Argumentation der Häretiker: *«qui Spiritu Dei aguntur, non sunt sub lege»*,²⁹⁴ wie auch für die Seite der Rechtgläubigkeit: *«At erubescant profecto impii attendentes apostolum Paulum egregium ecclesiae doctorem, electionis vas Spiritu Sancto plenum, qui ait: Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum.»*²⁹⁵ Aber auch Johannes, wird gewarnt, könnten die Häretiker:innen zitieren, der sagte: *«Si enim dixerimus, quod peccatum non habemus, nos ipsi decipimus.»*²⁹⁶ Zum Schluss wird noch bemerkt, dass die Häretiker:innen auch sagten, die «einfache Unzucht» sei keine Sünde, eine Beschuldigung, die derart oft genannt wird, dass ihr Wahrheitsgehalt nur schwer eruierbar ist.²⁹⁷ Der Dekretstext schliesst mit dem Aufruf an alle Angesprochenen, innerhalb eines Monats zu einer anständigen Lebensweise zurückzukehren, ansonsten sie exkommuniziert würden.²⁹⁸

²⁸⁹ Köln 1307: *«Licet patres consulta prohibitionem statuerunt ne quis novam religionem fingeret ...»* Schannat et al. *Concilia Germaniae*. 1761. 100. Übersetzungen aus dem Lateinischen sind, sofern nicht anders gekennzeichnet, meine eigenen und werden mit einfachen Guillemets gekennzeichnet. Ich halte mich hiermit an die Auffassung Ernst Feils, dass *religio* im Mittelalter grundsätzlich mit «Gottesverehrung» oder «Orden» (sofern institutionell verwendet) übersetzt werden sollte, und glaube aus dem Kontext der Diskurse des 13. Jahrhunderts zur Ordensgründung u.a. hier mit der Übersetzung «Orden» den Bedenken der Konzilsmänner zumindest nahe zu kommen. Feil, Ernst. *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Begriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1986. 126.

²⁹⁰ Köln 1307: *«Qui non sequitur me, non potest salvari, quia non soleo peccare»*. In: Schannat et al. *Concilia Germaniae*. 1761. 101.

²⁹¹ Köln 1307: *«Si ex hoc Divinitati similes se mentiendo more Satanae, qui superbia propria corruit de caelo prostratus.»* Ebd.

²⁹² Köln 1307: *«Nisi mulier virginitatem in matrimonio deperditam doleat et dolendo deploret, salvari non potest.»* Ebd.

²⁹³ Köln 1307: *«Quod quilibet habens uxorem legitimam, causa sequendi Deum propria voluntate eam, invita ea, possit dimittere.»* Ebd.

²⁹⁴ Röm 8:2: *«Lex enim Spiritus vitae in Christo Iesu liberavit me a lege peccati et mortis.»* Gal. 5:18: *«Quod si spiritu ducimini non estis sub lege.»* (I Kor 9:21: *«His qui sub lege sunt quasi sub lege essem cum ipse non essem sub lege ut eos qui sub lege erant lucrifacere his qui sine lege erant tamquam sine lege essem cum sine lege Dei non essem sed in lege essem Christi ut lucrifacere eos qui sine lege erant.»*).

²⁹⁵ I Kor 4:4: *«Nihil enim mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum: qui autem iudicat me, Dominus est.»*

²⁹⁶ Köln 1307. Vgl. I Joh 8: *«Si dixerimus quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus, et veritas in nobis non est.»*

²⁹⁷ Derartige Aussagen sind stets mit Vorsicht zu behandeln, da die Kombination von Häresie und sexueller Ausschweifigkeit oder Perversion seit frühester Zeit als Topos der anti-Ketzer-Rhetorik gelten kann. Siehe dazu u.a. Hergemöller, Bernd-Ulrich. *Krötenkuss und Schwarzer Kater. Ketzerei, Götzendienst und Unzucht in der inquisitorischen Phantasie des 13. Jahrhunderts*. Warendorf: Fahlbusch, 1996; Lerner. *Heresy of the Free Spirit*. 1972. 20-24. Mehr dazu in Kapitel 3.1.

²⁹⁸ Die gleiche Strafe galt auch für all jene, die jemanden bei sich aufnahmen oder in sonstiger Weise halfen, sich den Verordnungen zu entziehen – die übliche Klausel, die bei allen derartigen Verordnungen galt und auch Teil des Inquisitionsprozedere war. Siehe u.a. Flade, Paul. *Das römische Inquisitionsverfahren in*

In diesem Dekret und seinem Verweis auf die Paulusworte zur Freiheit im Geiste ist eine erste Verbindung zum Gedankengut der ‹freigeistigen Strömung› erkennbar. Die Bezeichnung – *beggardi* und *beggardae* – deutet darauf hin, dass hier wohl spezifisch nicht die andernorts als *beginae* bezeichneten Frauen gemeint waren, sondern Männer und Frauen, die auf die Vorstellung eines ‹Begarden› zutrafen, und die durch besondere Aussagen hervorstachen. Die Betonung der Armut, die nur vorgetäuscht werde, um die Bevölkerung dazu zu bringen, Almosen zu spenden, der Verweis auf das Bibelzitat: ‹Im Schweisse deines Angesichts sollst du dein Brot essen›²⁹⁹ und die Kleidung der Bettelnden, die wohl dem Habit eines Bettelmönches geglichen hat, sind Hinweise auf die enormen Spannungen, die die Armutsfrage im frühen 14. Jahrhundert in Kirche und Gesellschaft ausgelöst hatte. Der Dekretstext zeigt, wie wichtig es für die Kirche war zu betonen, dass es nur wenigen – nämlich den approbierten Orden – erlaubt war, sich dieser Motive zu bedienen, umherzuziehen, zu predigen, zu betteln. Ob das Dekret des Provinzialkonzils nun auf ein spezifisches Ereignis zurückzuführen ist oder eine Reaktion auf unspezifischere Sorgen der Obrigkeiten, lässt sich nicht sagen. Es mag sein, dass es vor 1307 in der Diözese zu Zwischenfällen mit Laien gekommen war, die der Beschreibung der *beggardos* und *beggardas* entsprachen und die zu der entsprechenden Bestimmung auf dem Konzil führten, vielleicht waren aber auch Warnungen aus anderen Diözesen Grund für vorbeugende Massnahmen.³⁰⁰

Jedenfalls blieben die Kölner nicht allein mit ihrer Sorge wegen bettelnden und predigenden Laien. Drei Jahre später fanden sowohl in Trier wie auch in Mainz Synoden statt, die ebenfalls das Problem von häretischen oder Unruhe verbreitenden Begarden behandelten.³⁰¹ Eine weibliche Form wird in Trier gar nicht genannt, sondern die publizierten Dekrete tragen die Titel *Contra Begardos ut non recipiantur* und *Contra Begardos laicos*. Diese Begarden, die die Bevölkerung nicht aufnehmen sollte, seien *rustici*³⁰², die sich selbst Apostel nennen und um Almosen betteln würden. Im zweiten Teil wurden Laien beschrieben, die sich Begarden nannten und unter dem Vorwand eines ‹erfundenen› Ordens, bekleidet mit langen Tuniken mit Kapuzen, einfachen Leuten die Heilige Schrift erklärten.³⁰³ Es treten hier wieder ähnliche Elemente wie in Köln in Erscheinung. Nicht nur die Bezeichnungen – *begardi* und *apostoli* – auch die Anklagen sind ähnlich und deuten wiederum auf die aktuellen Problemstellungen. Die Häresie war durch das ‹Erklären der Heiligen Schrift› gegeben – Laien war die Predigt verboten. Dazu kamen weitere verdächtige Aspekte: Sie trugen habitähnliche Kleidung,³⁰⁴ versammelten sich, wollten nicht mit

Deutschland bis zu den Hexenprozessen. Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche. Leipzig: Dietrich'sche Verlags-Buchhandlung, 1902; Kieckhefer, Richard. *Repression of heresy in medieval Germany*. Liverpool: University Press, 1979.

²⁹⁹ Gen 3:19: ‹*In sudore vultus tui vesceris pane donec revertaris in terram de qua sumptus es quia pulvis es et in pulverem reverteris.*›

³⁰⁰ Jörg Voigt sieht diese Möglichkeit für das Konzil von Vienne, möglich wäre es auch für andere Konzilien. Voigt. *Beginen im Spätmittelalter*. 2012. 196.

³⁰¹ Mainz 1310: Schannat et al. *Concilia Germaniae*. 1761. 174. Trier 1310: ebd. 139.

³⁰² *rustici*: in diesem Kontext wohl mit ‹ungebildet› zu übersetzen. Die beiden Hauptbedeutungen des Wortes sind a) ländlich, bäuerlich (als Gegensatz zur Stadt) oder b) ungebildet, einfach, grob. Siehe DuCange, *Kirchenlateinisches Wörterbuch*.

³⁰³ ‹*Item, cum quidam sint laici in civitate, diocese et provincial Trevirensi, qui sub praetextu ejusdam religionis fictae Begardos se appellant, cum tabardis et tunicis longis et longis capuciis cum ocio intendentes ac labores manum detestantes conventicula inter se aliquibus temporibus faciunt et conversant seque fingunt coram personis simplicibus expositiores sacrarum scripturam; nos vitam eorum, qui extra religionem approbatam validam mendicantes discurrunt, monemus omnes et singulos hujusmodi Begardos, quos a quolibet parochiali presbytero a sua parochia moneri volumus diligenter, ut infra quindenam in praemissis desistant et de laboribus suis vivant, circa labors sicut ceteri homines se exponant; alioquin ipsos et quemlibet eorum, quos excommunicamus in his scriptis, denuntiari in parochialibus ecclesiis excommunicatos praecipimus et mandamus singulis diebus Dominicis.*› Trier 1310. Schannat et al. *Concilia Germaniae*. 1761. 139.

³⁰⁴ In sich schon ein Verstoss gegen die allgemeinen Kleidervorschriften und gegen die päpstliche Vorschrift, dass nur Ordensangehörige auch die Kleidung der Mönche tragen dürften. Dazu u.a. Schneider, J.

den Händen arbeiten. Erneut kann man sehen, dass es sich hier um Gruppierungen zu handeln scheint, die deswegen auffielen, weil sie einen Mendikanten-ähnlichen Lebensstil zu pflegen versuchten.

Im gleichen Jahr wurde auch in Mainz ein Konzil abgehalten, auf dem Dekrete verabschiedet wurden, die Beginen und Begarden betrafen. Ein Dekret mit dem Incipit *Nulla in Beginam assumatur, nisi quadragesimum annum excesserit, et probate opinionis existat*,³⁰⁵ nannte den Beschluss, dass wegen der Fehlbarkeit junger Beginen, die oftmals sich wider den religiösen Stand benahmen, nur noch Frauen über 40 aufgenommen werden sollten; ein interessanter Hinweis darauf, dass es offenbar schon Zweifel an der Sittlichkeit der Beginen gab, diese Ängste jedoch vor allem die jüngeren Frauen betrafen, bei denen man wohl vermutete, dass sie zu viel Freiheit genossen. Weiter wurde im nächsten Beschluss vor den *beghardos et beguttas* gewarnt, die man auch *bicornos*³⁰⁶ nenne, eine Sekte, die Zusammenkünfte abhalte und in den Städten und Dörfern «Brod durch Gott» rufe.³⁰⁷ Sie seien zu verdammen, denn sie predigten öffentlich oder ganz im Geheimen, trafen sich mit Beginen und praktizierten andere Besonderheiten, die die Kirche nicht guthiess.³⁰⁸ Erneut sehen wir die Punkte Predigt und Bettel, hier erstmals mit dem besonderen Ruf «Brot durch Gott». Noch ist ungewiss, ob hiermit «bloss» die Versuche einzelner Laien erkannt wurden, sich unabhängig von einem approbierten Orden, aber in einer Gemeinschaft einem Leben in Bettelarmut zu widmen, oder ob, wie es zumindest in Köln der Fall scheint, diese Gruppierungen einige heterodoxe Auffassungen gehegt haben. Ebenfalls aus den Quellen nicht ersichtlich ist die Anzahl der Männer und Frauen, vor denen gewarnt wurde, bzw. die verurteilt wurden. Hatte man es hier mit wenigen Einzelnen zu tun, die zufällig die Aufmerksamkeit der Diözese erregt hatten? Oder waren es zahlreiche Gruppierungen, nicht nur in den Städten, sondern in der ganzen Region? Es wäre plausibel anzunehmen, dass es im Vorfeld der Synoden zu mehreren Vorfällen gekommen sei, die dann die Beschlüsse anregten, aber ohne passende Überlieferung lässt sich hierüber keine klarere Aussage machen.³⁰⁹ Mit Sicherheit lässt sich jedoch sagen, dass die Begebenheiten in den rheinischen Diözesen und auf ihren Provinzialsynoden einen kleinen Teil der Verhandlungen während des grossen päpstlichen Konzils in Vienne 1311 beeinflussten.

Kulminierung in Vienne – Beginen oder Begarden?

Die in Vienne gefassten Beschlüsse über Beginengemeinschaften wurden nach der Publikation der Dekrete durch Johannes XXII. wohl vornehmlich von denjenigen Bischöfen durchgesetzt, die in ihrer Stadt oder Diözese bereits negative Erfahrungen mit gemeinschaftlich wohnenden Beginen gemacht hatten oder politische Gründe hatten, den Gemeinschaften negativ gegenüberzustehen. Denn in der Folge des Konzils von Vienne gab es einige Städte, in denen den Beginen nahegelegt wurde, sich einem Drittorden anzuschliessen. Der dadurch entstehende Andrang bei den Drittorden führte wiederum zu politischen Reibereien zwischen Franziskanern und Dominikanern oder zwischen Mendikanten und Pfarrklerus, die sich ihrerseits für die Beginen negativ auswirken konnten.³¹⁰ Die Verwirrung um die Rechtmässigkeit der Beginengemeinschaften steht in engem Zusammenhang mit der Problematik der

«Kleiderordnungen». In: *Lexikon des Mittelalters Online*.

³⁰⁵ Mainz 1310. Schannat et al. *Concilia Germaniae*. 1761. 200.

³⁰⁶ Eine ausführliche Besprechung dieses Begriffs leistet Alcantara Mens: Mens, Alcantara. *Oorsprong en betekenis van de Nederlandse Begijnen en Begardenbeweging. Vergelijkende studie: XII^{de}-XIII^{de} eeuw*. Verhandelingen van de Koninkl. Vlaamse Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België. Klasse der Letteren, Jg. 9, 7. Universiteit te Leuven. Publicaties op het gebied der Geschiedenis en der Philologie, R. 3, 30, 1947. 360. Anm. 100.

³⁰⁷ «*Clamantium per vicos et plateas civitatum, oppidum et villarum hoc vulgare (Brod durch Gott) necnon quaslibet alias singularitates a sancta Dei Ecclesia non receptas colentium reprobamus.*» Mainz 1310. Schannat et al. *Concilia Germaniae*. 1761. 200.

³⁰⁸ «[...] *singularitates a sancta dei ecclesia non receptas*». Ebd.

³⁰⁹ Zur Überlieferung siehe die Überlegungen Matthias Pultes in: «Ketzerverfolgung im Erzbistum Köln». In: *Mystik, Recht und Freiheit. Religiöse Erfahrung und kirchliche Institutionen im Spätmittelalter*. Mieth, Dietmar (Hg.). Stuttgart: Kohlhammer 2012. 13-37.

³¹⁰ Degler-Spengler. «Beginen in Basel». 1969; Patschovsky. «Strassburger Beginenverfolgung». 1974.

Begriffe Begarden und Beginen.³¹¹ Wie zu Beginn betont, sehen wir uns auch in diesen Konzilsbeschlüssen mit drei unterschiedlichen Gruppierungen konfrontiert: Fromme Begarden (die praktisch nicht genannt werden), fromme Beginen, die in Gemeinschaften zusammenwohnen, und häretische Begarden und Beginen, die nicht in ihrem Geschlecht unterschieden werden. Ursprünglich sollte wohl nur diese letzte Form der Beginen und Begarden in *Ad nostrum* verurteilt werden. Doch im Verlauf des 14. Jahrhunderts, als eine immer grössere Verbreitung der Beginen und ihrer Form des frommen Gemeinschaftslebens erfolgte, wuchs auch das Misstrauen gegenüber dieser Lebensweise. So scheint es dazu gekommen zu sein, dass in der Überarbeitung des Dekrets die Angeklagten, die ursprünglich nur als Begarden bezeichnet worden waren, nun auch Beginen genannt wurden, was den Fokus stärker auf die unregulierten Laiengemeinschaften legte und dazu führte, dass sowohl in der zeitgenössischen Literatur des 14. und 15. Jahrhunderts Beginen mit Misstrauen betrachtet wurden und dass auch in der Forschung von einer grossflächigen Verfolgung dieser Frauengemeinschaften ausgegangen wurde. Vienne kann also sowohl als fortgeschrittene Stufe in einem Prozess gesehen werden, der sich vor allem in der Sprache der klerikalen Obrigkeit abzeichnet und gerade auch die Begarden mit Häresie verbindet, im Speziellen mit der Häresie der «freigeistigen Strömung», wie auch als Ausgangspunkt dafür, dass auch Beginen in den Köpfen der zeitgenössischen Obrigkeit wie auch der Nachwelt mit dieser Häresie verknüpft wurden.

Weshalb aber kam dieses Thema in Vienne überhaupt zur Sprache? Eine mögliche Antwort darauf ist, dass es durch Anstrengungen jener drei rheinischen Erzbischöfe geschah, die in ihren Provinzialkonzilien bereits Beschlüsse gegen Begarden gefasst hatten. Voigt u.a. schlagen vor, dass der Zusatz *in regno Alemanniae*³¹² in der Bulle *Ad nostrum* ein Hinweis darauf sei, dass die Besorgnis über die Begarden hauptsächlich von den Vertretern dieser drei Erzbistümer an das Konzil gelangte.³¹³ Die in Vienne aufgelisteten Irrtümer sind allerdings nicht dieselben, die zum Teil in den vorhergehenden rheinischen Provinzialsynoden publiziert worden waren. Diejenigen aus *Ad nostrum* lassen sich in acht «Glaubensartikeln» zusammenfassen: Dass der Mensch in diesem Leben eine derartige Vollkommenheit erreichen könne, dass er der Sünde unfähig werde³¹⁴; dass der Mensch dann weder zu fasten noch zu beten brauche³¹⁵; dass er sich keinen menschlichen Geboten oder Geboten der Kirche unterwerfen müsse³¹⁶; dass er im Hier und Jetzt zur Seligkeit aufsteigen könne;³¹⁷ dass jeder Vernunftbegabte von

³¹¹ Ein weiteres Dekret zeigt noch deutlicher, dass es sich hier um eine Verwirrung handelt, die durch den lockeren Umgang mit der Bezeichnung Begine entstanden ist. *Sancta Romana* (1317) bezieht sich auf die Fraticellen und nennt die häretischen Anhänger der Franziskusregel *beguini*. Wenn so viele unterschiedliche Varianten der Bezeichnung «Begine» im Umlauf waren, ist es kein Wunder, dass es zur Vermischung von rechtgläubigen Beginen und irrgläubigen *beguini* kam – besonders nicht bei Vertretern der Kirche, die sowieso die sich ausbreitenden semireligiösen Frauen mit einem gewissen Argwohn betrachteten.

³¹² *Ad nostrum*: «*Secta quaedam abominabilis quorundam hominum malignorum, qui Beguardi, et quarundam infidelium mulierum, quae Beguinae vulgariter appellantur, in regno Alemanniae procurante satore malorum operum, damnabiliter insurrexit.*» Fredericq. *Corpus*. 1889. Bd. 1, Nr. 172, 166. Auszugsweise ediert und übersetzt in: de Guibert/Haering. *Dokumente*. 2012. Ebenso mit englischer Übersetzung in: Tanner, Norman P. *Decrees of the ecumenical councils*. London: Sheed & Ward, 1990. Bd. 1. 383-384.

³¹³ Voigt. *Beginen im Spätmittelalter*. 2012.

³¹⁴ *Ad nostrum*: «*quod homo in vita praesenti tantum et talem perfectionis gradum potest acquirere, quod reddetur penitus impeccabilis et amplius in gratia proficere non valebit. Nam, ut dicunt, si quis semper posset proficere, posset aliquis Christo perfectior inveniri.*» Fredericq. *Corpus*. 1889. 166.

³¹⁵ Ebd. «*quod ieiunare non oportet hominem nec orare.*»

³¹⁶ Ebd. «*quod illi, qui sunt in praedicto gradu perfectionis et spiritu libertatis, non sunt humanae subiecti oboedientiae, nec ad aliqua praecepta ecclesiae obligantur, quia, ut asserunt, ubi spiritus Domini, ibi libertas.*» (II Korinth. 3:17.)

³¹⁷ Ebd. «*quod homo potest ita finalem beatitudinem secundum omnem gradum perfectionis in praesenti assequi, sicut eam in vita obtinebit beata.*»

sich selbst aus selig sei³¹⁸; dass die vollkommene Seele die Tugenden nicht brauche;³¹⁹ dass der fleischliche Akt keine Sünde sei³²⁰ und schliesslich, dass er bei der Elevation des Leibes Christi keine Ehrfurcht zeigen müsse.³²¹ Nur die Andeutung, der Mensch könne von sich aus gottähnlich werden bzw. «zur Seligkeit aufsteigen», verbindet die Irrtümer dieser *beguardi* und *beguine* mit den rheinischen Laien, die vom Volk und von sich selbst Begarden und Apostel genannt wurden und deren Irrtum hauptsächlich darin begründet lag, dass sie ausserhalb eines approbierten Ordens in freiwilliger Armut leben wollten, bettelten und predigten. Woher aber die acht Irrtümer stammen, die die in *Ad nostrum* beschriebene Häresie ausmachte, konnte bisher nicht abschliessend geklärt werden.

Manche Historiker:innen sehen darin eine Verbindung zu Paris und zu einer kurz vor dem Konzil abgehaltenen Verurteilung der Marguerite Porete, der Verfasserin des mystischen Werks *Mirouer des simples ames*.³²² In den darin dargestellten Vorstellungen, die an die Theorien mystischer Theologen anschliessen, können Ähnlichkeiten zu den Vorstellungen hinter den verurteilten Glaubensartikeln gesehen werden. In dem Buch, das in die Genres der Spiegel- oder Erbauungsliteratur passt,³²³ beschreibt Marguerite in 139 Kapiteln den Weg zum «Stand des vollkommenen Seins». ³²⁴ In Dialogform wird erklärt, wie durch die Liebe zu Gott und die völlige Hingabe zu Christus das weltliche Leben hinter sich gelassen werden kann (und soll) und wie noch im diesseitigen Leben eine ewige Seligkeit erreicht werden kann. Zwischen 1296 und 1303 wurde das Buch einmal der Inquisition vorgelegt und Marguerite verwarnt; als sie ihr Werk dennoch weiter verbreitete, erklärte man sie bei einem zweiten Inquisitionsprozess für rückfällig, und am 1. Juni 1310 wurde in Paris ihr Urteil durch den Feuertod vollstreckt.³²⁵ Manche der an ihrem Prozess beteiligten Theologen und Kleriker waren auch am Konzil von Vienne tätig; die Vermutung liegt nahe, dass ein Zusammenhang besteht zwischen dem Prozess Porettes und der Formulierung der häretischen Artikel in *Ad nostrum*.³²⁶ Beide Annahmen – die Insistenz der rheinischen Bischöfe wie auch die Nachwirkungen der Verurteilung Marguerite Porettes – sind plausibel. Beides sind Anzeichen, oder aus anderer Perspektive Beispiele, für die Sorgen, die die klerikale Oberschicht auf dem Konzil von Vienne sicherlich plagten. Die Massnahmen zielten nicht bloss auf eine Verurteilung der Häresie ab, sondern versuchten auch, mit dem sehr aktuellen Problem der um den Armutsdiskurs herum entstandenen Laiengemeinschaften, Gruppierungen und Abspaltungen umzugehen. Der Hauptteil der genannten Dekrete fokussiert dieses Problem, das ein wesentliches Thema des Konzils ausmachte – den Miteinbezug konkreter häretischer Artikel kann man wohl als Nebenerscheinung mit schwerwiegenden Folgen einstufen.

Diese historischen Ereignisse bilden die Grundlage für die Deutung der Quellen, die das Korpus zur «freigeistigen Strömung» ausmachen. In Folge der beschriebenen Prozesse waren die Begriffe der Beginen und Begarden sowohl miteinander als auch mit der in Vienne diskutierten Häresie verknüpft. Diese Häresie wurde mit der Zeit konkretisiert und in der mittelalterlichen Landschaft der Häresien klar

³¹⁸ Ebd. «*quod quaelibet intellectualis natura in se ipsa naturaliter est beata, quodque anima non indiget lumine gloriae, ipsam elevante ad Deum videndum et eo beate fruendum.*»

³¹⁹ Ebd. «*quod se in actibus exercere virtutum est hominis imperfecti, et perfecta anima licentiat a se virtutes.*»

³²⁰ Ebd. «*quod mulieris osculum, cum ad hoc natura non incliniet, est mortale peccatum, actus autem carnalis, cum ad hoc natura incliniet, peccatum non est, maxime cum tentatur exercens.*»

³²¹ Ebd. «*quod in elevatione corporis Iesu Christi non debent assurgere nec eidem reverentiam exhibere, asserentes quod esset imperfectionis eisdem, si a puritate et altitudine suae contemplationis tantum descenderent, quod circa ministerium sed sacramentum eucharistiae aut circa passionem humanitatis Christi aliqua cogitent.*»

³²² Dazu ausführlicher in Kapitel 5.1.

³²³ Gnädinger, Luise. «Margareta Porete». In: *Lexikon des Mittelalters Online*.

³²⁴ Porete, Margarita. *Der Spiegel der einfachen Seelen*. Gnädinger, Louise (Hg.). Zürich: Artemis, 1987. 18.

³²⁵ Ausführlich beschrieben wird der gesamt Prozessablauf von Sean Field: Field, Sean L. *The Beguine, the Angel, and the Inquisitor: the Trials of Marguerite Porete and Guiard of Cressonessart*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2012.

³²⁶ Field. *The Beguine, the Angel and the Inquisitor*. 2012; Wegener. «Freiheitsdiskurs». 2010.

verortbar. Die Verknüpfung der Begriffe ermöglichte die Konstruktion dieser Häresie bereits im Mittelalter und stellte den Historiker:innen nachwirkende Deutungsschemata zur Verfügung. Mehr zu diesem Deutungsschema im folgenden Kapitel.

2 Entstehen eines Quellenkorpus

«Häretiker» war kaum je eine Selbstbezeichnung. Die von den Inquisitoren verhörten Männer und Frauen sahen sich nicht als Häretiker; insofern sie in derartigen Kategorien dachten, war es viel wahrscheinlicher, dass sie die urteilenden Inquisitoren und die Kirche, die diese vertraten, für häretisch hielten – und sich selbst für rechthgläubig. Viele waren sich aber auch ihrer Häresie überhaupt nicht bewusst. Erstere, wie zum Beispiel Valdes und seine Anhänger, meinten im Einklang mit göttlichen und kirchlichen Geboten zu leben, entschieden sich aber, als die Kirche ihnen ihre Lebensweise verbot, bewusst für die Häresie, in der festen Überzeugung, der Irrtum liege bei den kirchlichen Autoritäten. Andere widerriefen ihre Ansichten, als sie mit der Anklage der Häresie konfrontiert wurden. Das Urteil der Häresie kam also stets vonseiten der Kirche, die die Verdächtigen einer Befragung unterzog, auf ihren Glauben prüfte und bewertete. Aus diesem Vorgehen gehen die «Ketzerkategorien» hervor, die noch immer die Diskussion über mittelalterliche Häresie prägen: Manichäer, Waldenser, Katharer, Lollarden, Hussiten und etliche andere. Die Gepflogenheit, Häretiker:innen in Kategorien zu sortieren, bestimmten klar umrissenen Häresien zuzuordnen, wurde von den neuzeitlichen Historiker:innen weitergeführt. Im Verlauf der Beschäftigung mit den mittelalterlichen Häresien wurden zeitgenössisch verwendete Begriffe und Benennungen übernommen und zu Kategorien der Forschung ausgebaut. Durch wiederholte Verwendung derselben Begriffe bürgert sich die Kategorie ein, durch wiederholte Bearbeitung derselben Quellen entsteht ein Quellenkorpus.

Die «freigeistige Strömung» erwies sich, unter den leicht variierenden Bezeichnungen «Sekte des freien Geistes» oder «Brüder und Schwestern vom freien Geiste», als eigene Ketzerkategorie sehr beständig, und die wiederholte Beschäftigung der Historiker:innen damit festigte sowohl das Bild der vermeintlichen Sekte wie auch das Verständnis davon, welche Personen, Personengruppen und Prozesse dazuzurechnen waren. Es entstand mit der Zeit ein Quellenkorpus derjenigen Quellen, die – wie selbstverständlich – nutzbar gemacht wurden, wenn es um eine Analyse dieser Häresie ging. Ganz wesentlich für die Anfänge der Forschung zur «freigeistigen Strömung» war die Studie Johann Lorenz Mosheims zu den Beginen und Begarden. Auf seiner Darstellung und auf seiner Auswahl von Personen sowie Prozessfällen, die ihm relevant erschienen, basiert ein grosser Teil der späteren Forschung. Gerade deswegen ist es wichtig zu verstehen, wie Mosheim sein Forschungsthema konstituierte und inwiefern die nachfolgenden Bearbeiter:innen des Themas sich auf ihn beriefen. Um das Verständnis dafür zu ermöglichen, wie das Quellenkorpus zustande gekommen ist, werde ich nun im Folgenden die behandelten Quellen nicht chronologisch nach ihrer Entstehung oder gar geographisch geordnet, sondern in der Chronologie, in der sie von der Forschung behandelt worden sind, vorstellen und die Entstehung, Ausweitung und Konsolidierung des Quellenkorpus bis in das frühe 21. Jahrhundert verfolgen. Als Ausgangspunkt dient die Begarden- und Beginengeschichte Johann Lorenz Mosheims von 1790, die den Grundstein für die weitere Beginen- und Begardenforschung legte und diese zugleich mit der «Sekte des freien Geistes» verknüpfte. In dieser ersten grossen Studie ist bereits auch die grundsätzliche Problematik der Begrifflichkeit angelegt, auf die bei der Analyse des Quellenkorpus hinzuweisen ist. Ich setze deshalb die Untersuchung dieser Begrifflichkeiten an den Anfang der Analyse des Quellenkorpus.

2.1 Die Korpusbildung - Johann Lorenz von Mosheim und die Quellen

Die von Johann Lorenz Mosheim verfasste Monographie zu den Begarden und Beginen ist die erste historische Studie, die sich rein mit dem Beginen- und Begardentum beschäftigt, und somit auch die erste, die sich mit den Häresien auseinandersetzt, die mit der Laiengemeinschaft in Verbindung gebracht wurden. Dem Theologen gelang damit ein historiographischer Neuanfang, und sein Buch wurde zum Referenzwerk für nachfolgende Historiker.³²⁷

Mosheim war zwar bei Weitem nicht der Erste, der die Geschichte der mittelalterlichen Kirche aufzuarbeiten versuchte, doch nimmt er noch immer eine besondere Stellung ein. Sein ausgesprochenes Bedürfnis nach einer ausgewogenen Beurteilung der Ereignisse und einer genauen, kritischen

³²⁷ Dazu die Ausführungen in Kapitel 5.1.

Aufarbeitung der Quellen ist bezeichnend für eine modernere Kirchengeschichtsschreibung,³²⁸ und gehörte zu den Ersten, die im 18. Jahrhundert die Kirchengeschichte nicht im Sinne eines dualistischen Modells des Kampfes zwischen «Göttlichem und Widergöttlichem»³²⁹ schrieben. Aus dem Grund ist er auch wiederholt als «Vater der neueren Kirchengeschichte»³³⁰ bezeichnet worden, und während diese Bezeichnung einige ebenso ehrwürdige Historiker ausser Acht lässt, ist nicht zu bestreiten, dass sich nach ihm Verfasser von Studien zur mittelalterlichen Ketzergeschichte konsequent auf Mosheim als den Vorläufer ihrer eigenen Arbeit berufen.³³¹ Die Monographie, die hier im Fokus steht, ist *De Beghardis Et Beguinabus Commentarius*, 1790 von Georg Martini mit Anhang und Quellenapparat posthum herausgegeben.³³² Im Gegensatz zu sehr vielen späteren Publikationen, in denen die Beginen den grösseren Teil des Inhalts ausmachen, beschäftigte sich Mosheim in dieser Studie auch eingehend mit den Begarden, allerdings vor allem mit jenen, die der Häresie bezichtigt wurden.

Die in Kapitel 2.1 thematisierte Reihe von Dekretalbeschlüssen von 1277 bis 1311 versuchten mit den unterschiedlichen Ansprüchen und miteinander verbundenen Problemen der Laienreligiosität – unerlaubtes Predigen, unreglementiertes Gemeinschaftsleben u.a. – umzugehen. Sie wurden von Johann Lorenz Mosheims *De Beghardis et Beguinabus* zwar nicht als Momente der Häretisierung, wohl aber als Beispiele für die unterschiedlichen Fälle häretischer Begarden im Reich zitiert. Seine mehrheitlich chronologisch aufgebaute Erzählung³³³ reicht vom 13. bis ins 15. Jahrhundert und stützt sich vornehmlich auf Informationen aus Urkunden, Dekreten und Chroniktexten. Mit dieser Vorarbeit lieferte er eine Grundlage, auf die seine Nachfolger zurückgriffen, wenn es darum ging, die in den Archiven des Reichs neu entdeckten Prozessunterlagen in einen kirchengeschichtlichen Kontext einzuordnen. In der historiographischen Beschäftigung mit dem Thema wurde sodann der Fokus immer stärker auf die «Häresie/Sekte des freien Geistes» gelegt, die «Sekte der Begarden» geriet dabei in den Hintergrund. Mosheim kannte die meisten der Prozessquellen noch nicht, mit denen die Historiker des 19. Jahrhunderts arbeiteten zu einigen der Personen, die er auflistet, weil er sie in den Texten der Chronisten findet, werden erst später auch Prozessquellen gefunden, die die Überlieferung ergänzen. In einem ersten Schritt folge ich deshalb der Darstellung Mosheims in der Aufzählung der Personen und Begebenheiten, die ihm relevant erschienen. In den Fällen, in denen der heutigen Forschung weitere Quellen bekannt sind, ergänze ich Mosheims Erkenntnisse um den heutigen Forschungsstand. In einem zweiten Schritt beschreibe ich die Quellen zu weiteren Personen oder Personengruppen, die von der Forschung erst nach Mosheim entdeckt worden sind und die zu der im 19. Jahrhundert entstehenden Kategorie der «Sekte des freien Geistes» dazugezählt wurden. Ziel ist die umfassende Darstellung des so konstituierten Quellenkorpus.

³²⁸ Dazu ausführlicher in Kapitel 5.1.

³²⁹ Wießner, Gernot. «Mosheim, Johann Lorenz von». In: *Neue Deutsche Biographie* 18 (1997). 210-211. Online-Version. URL: [<https://www.deutsche-biographie.de/pnd118737147.html#ndbcontent>] (31.1.2018). Die Geschichtsschreibung des 18. Jahrhunderts wird in Kapitel 5 eingehender besprochen.

³³⁰ Johann Rudolf Schlegel in der Vorrede zu Mosheims Kirchengeschichte. Schlegel, Johann Rudolph (Hg.). *Johann Lorenz von Mosheim Vollständige Kirchengeschichte des Neuen Testaments aus dessen gesammten größern Werken und andern bewährten Schriften mit Zusätzen vermehret und bis auf die neuern Zeiten fortgesetzt*. Heilbronn: Eckebrecht, 1772. Online durch: *Bayrische Staatsbibliothek Digital*.

[<http://www.mdz-nbn-resolving.de/urn/resolver.pl?urn=urn:nbn:de:bvb:12-bsb10026441-6>]. (3.5.2018.) Mosheim selbst bezieht sich ganz zu Beginn seiner Ketzergeschichte sehr kurz auf seine Vorgänger, von denen er nur für wenige eine positive Beurteilung übrig hat.

³³¹ Dazu gehören eminente Historiker der nachfolgenden Jahrhunderte wie Herman Haupt, Alexander Patschovsky und Gordon Leff.

³³² Mosheim, Johann Lorenz von. *Io. Laurentii A Mosheim Incluti Georgiae Augustae, Dum In Vivis Esset, Cancellarii De Beghardis Et Beguinabus Commentarius*. Martini, Georg Heinrich (Hg.). Lipsiae 1790. Online [http://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10030288_00001.html] (22.05.2017).

³³³ Grundsätzlich beginnt Mosheim mit Johann Niders Verweis auf eine Häresie in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts und verfolgt die Belege für häretische Begarden bis in das frühe 15. Jahrhundert, hält allerdings die chronologische Reihenfolge nicht immer streng ein.

Eine Liste häretischer Artikel

Mosheim begann seine Studie der häretischen Begarden mit einem Schreiben des bekannten Kölner Dominikaners Albertus Magnus, das auch heute noch den Ausgangspunkt für viele Darstellungen bildet.³³⁴ Es handelt sich bei dieser Quelle um eine Liste von häretischen Artikeln, die systematisch widerlegt werden. Zu jeder der Aussagen setzte der Verfasser der Liste einen mehr oder weniger ausführlichen Kommentar hinzu, meist von ein bis drei Sätzen, und erklärte darin, ob und warum die Aussage häretisch sei oder bloss «anmassend» oder «Unsinn».³³⁵ Es wird generell von der Forschung angenommen, es handle sich hierbei um ein Dokument aus einem Inquisitionsprozess, bei dem einzelne verdächtige Aussagen der Verhörten einem Theologen zur Begutachtung vorgelegt worden waren. Als Theologe, Leiter des *studium generale* in Köln und zeitweiliger Prior der Dominikanerprovinz Teutonia war der gelehrte Dominikaner keine überraschende Wahl, um solche verdächtigen Aussagen auf ihre Rechtgläubigkeit zu prüfen. Mosheim bestimmte die Liste anhand eines Kommentars des Dominikaners Johannes Nider in seinem Werk *Formicarius* als Aufzeichnungen Albertus Magnus', denn Nider schrieb, er habe «gewisse Ketzerauffassungen» in einem eigenhändig von Albertus geschriebenen «*liber manualis*» gefunden.³³⁶ Das *liber manualis* scheint nicht mehr zu existieren, doch die Liste ist in verschiedenen Varianten tradiert, die unterschiedlich überschrieben sind, mit «*Conpilatio de novo Spiritu. Hec continet C errores minus tribus*»³³⁷ oder in der längeren Variante: «*Hec est determinatio magistri Alberti quondam Ratisponensis*

³³⁴ Lerner. *Heresy of the Free Spirit*. 1972; Haupt. «Beiträge zur Geschichte der Sekte vom Freien Geiste». 1885.

³³⁵ «*Magis praesumptionis et fatuitatis verbum est, quam haeresis.*» Albertus Magnus. *Determinatio magistri Alberti*. Im Folgenden zitiere ich nach der Edition von de Guibert/Haering. *Dokumente*. 2012. 198-221. Die Liste existiert als Resultat unterschiedlicher Überlieferungstraditionen in vielfachen Ausführungen. Patschovsky beschreibt detailliert die Varianten und ihre Abhängigkeiten von den zwei Haupttraditionen, Mainz: Pergamenthandschrift 331 (ehemals Cod 199), und München BSB Clm 311. fol. 91-92. In: Patschovsky, Alexander. *Der Passauer Anonymus: ein Sammelwerk über Ketzer, Juden, Antichrist aus der Mitte des 13. Jahrhunderts*. Stuttgart: Hiersemann, 1968; eine von Charles Schmidt benutzte Handschrift aus Strassburg MS B174 ist bei dem Brand 1870 zerstört worden. Schmidt, Charles, «Actenstücke besonders zur Geschichte der Waldenser». *Zeitschrift für die Historische Theologie*. 22 (1852). 238-262; Wilhelm Preger nutzte die Handschrift München BSB Clm 311 und Mainz 331. Preger gab seiner Edition den Titel: «Sätze der Brüder des freien Geistes um die Mitte des 13. Jahrhunderts». Preger, Wilhelm. *Geschichte der Deutschen Mystik. Nach den Quellen untersucht und dargestellt*. 2 Bde. Leipzig: Dörffling & Franke, 1874. Bd. 1. 461-471; Herman Haupt verwendete ebenfalls Mainz 331, in: Haupt. «Beiträge zur Geschichte der Sekte vom Freien Geiste». 1885. Wilhelm Wattenbach München BSB Clm 4386, in: Wattenbach, Wilhelm. «Über die Secte der Brüder vom freien Geiste: mit Nachträgen über die Waldenser in der Mark und in Pommern». In: *Sitzungsberichte der Königlich-Preussische Akademie der Wissenschaften zu Berlin*. 2 (1887). 517-544; Ignaz von Döllinger Clm 311 und München BSB Clm 14959, in: Döllinger, Johann Josef Ignaz von. *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*. 2 Bde. München: C.H. Beck, 1890. Eine weitere Variante mit der Überschrift «*Articuli hereticorum in Recia sub nomine Joachim inventi*» gilt heute als verschollen. Zitiert in: Patschovsky. *Passauer Anonymus*. 1968. 49. Anm. 78. Ruf, Paul. *Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz 3/1*. München: 1932. 470. Signatur D 26. Noch eine weitere Handschrift hat Robert Lerner entdeckt: MS Vat. Pal. 600 fol. 226^r. Lerner. *Heresy of the Free Spirit*. 1972. 15.

³³⁶ Mosheim: «*Reperi in libro Manuali, quem pro se totum Dominus Albertus manu conscripsit propria, eum annotasse, quod suo tempore Coloniae fuerit eadem haeresis. Unde puncta superaddita ac articulos plures, quam hic notavi, manu propria praefatus conscripsit Dominus, quos praetermisi: quia revera sunt tam blasphemii et fuluertentes omnem rempublicam et statum ecclesiae totius, ut calamo eo manifestare erubescam* – – *Antiqua est igitur haec pestis origine, AD LIBERTATIS SPECIEM TENDENS.*»

Nider, Johannes. *Formicarius*. Liber III Kap. V. Wilhelm Preger bestimmte ebenfalls anhand dieser Notiz die Version der Liste, die in Clm311 überliefert ist, als das Werk Albertus Magnus. Dazu ausführlicher Haupt in: Haupt, Herman. «Ein deutscher Traktat über die österreichischen Waldenser des 13. Jahrhunderts». In: *Zeitschrift für Kirchengeschichte*. 23 (1902); Patschovsky. *Passauer Anonymus*. 1968. 50.

³³⁷ So in der HS München Clm 311.

episcopi, ordinis fratrum predicatorum super articulis invente heresis in Recia dyocesis Augustensis.»³³⁸ Eine heute verschollene Version der Liste trug ebenfalls die Ortsbezeichnung *Recia* im Titel, und textimmanente Verweise auf *Recia* bestätigen diese Lokalisierung.³³⁹ Schon Mosheim spricht davon, dass hiermit eine Häresie in *Suabia* entdeckt worden sei; heute wird in der Forschung allgemein von der «Häresie im schwäbischen Ries» gesprochen.

Die verschiedenen Überschriften sowie die Bemerkung eines von Mosheim zitierten Colmarer Chronisten lassen es plausibel erscheinen, dass die entdeckten Häretiker:innen aus dem Gebiet *Recia*, dem heutigen Nördlinger Ries stammten.³⁴⁰ Dem Umfang der Aussagen nach zu urteilen muss es eine grössere Gruppe gewesen sein, wofür auch die etlichen Wiederholungen, ähnlichen Aussagen und sogar die inhaltlichen Widersprüche sprechen. Sollte die Liste nach Befragung einer grösseren Anzahl Männer und Frauen entstanden sein, die zwar ähnlicher Gesinnung waren, aber keiner organisierten Gemeinschaft angehörten, so wäre erklärt, weshalb daraus kaum eine einheitliche Lehre herauslesbar ist. Am plausibelsten ist somit die Theorie einer grösseren allgemeinen Inquisition in der Region, womit auch erklärt wäre, weswegen Albertus Magnus als theologische Beartung hinzugezogen wurde. Der Dominikaner weilte in Regensburg und konnte somit gut angefragt werden, der Untersuchung seine Expertise zur Verfügung zu stellen.³⁴¹

Es müssen nicht alle 121 Artikel einzeln besprochen werden, um einen Überblick über die Inhalte der Aussagen zu erhalten, zudem sie sich inhaltlich wie gesagt stark wiederholen, manchmal sogar praktisch wortgleich sind. Die Art, in der Albertus Magnus mit den Anzeichen für Häresie umging, war für einen Theologen seiner Zeit charakteristisch: Er bemühte sich darum, die Aussagen möglichst einer bekannten, meist frühchristlichen, Häresie zuzuordnen, die übliche Methode um auch zeitgenössische Häresien zu kategorisieren. Er sah in einem grossen Teil der Aussagen die Häresie des inselkeltischen Pelagius³⁴² oder die der dualistischen Manichäer; nur mit David von Dinant nannte er auch einen zeitgenössischen Theologen.³⁴³ Die dem Pelagianismus zugeordneten Aussagen unterscheiden sich

³³⁸ So in der HS Cod Mainz 199.

³³⁹ Als verschollen gilt: «*Articuli hereticorum in Recia sub nomine Joachim inventi*». Anm. 335.

³⁴⁰ Pertz, Georg Heinrich (Hg.). *Annales Basilienses* MGH SS 17. Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1861. 195: *Sopita est controversia inter Predicatores et Minores propter heresim que orta fuit in Rhetia prope Augustam*. Robert Lerner meint dazu: «I follow on this point and the entire matter of dating Grundmann RB, pp. 407-408. That the heresy described in Albert's determination actually flourished in the Ries is confirmed by the internal evidence of the tenet 88: «*dicere in Recia esse veritatem*.» Lerner. *Heresy of the Free Spirit*. 1972. 6.

³⁴¹ Herman Haupt bespricht in einem Artikel über die «Sekte vom freien Geiste» die Liste recht ausführlich und ist der Meinung, Albertus Magnus habe mit Hilfe der Liste ein Gutachten für die zuständigen Inquisitoren verfertigt, oder er habe sogar selbst den Vorsitz innegehabt. Nach seiner Logik müsste die Schrift 1260-1262 entstanden sein, als sich Albertus Magnus im benachbarten Regensburg aufhielt. Haupt. «Beiträge zur Geschichte der Sekte vom Freien Geiste». 1885. 507. Diese Datierung widerspricht der der Chronik und Patschovsky, die einen Zeitraum von 1270-73 für wahrscheinlich halten.

³⁴² Vor allem als Gegner Augustins Gnadenlehre bekannt, verteidigte Pelagius den freien menschlichen Willen und die Eigenverantwortung für Sünden. Man kennt ihn im Mittelalter hauptsächlich aus der negativen Bewertung Augustins.

³⁴³ Über Dinant ist erstaunlich wenig bekannt, das meiste weiss man aus Schriften seiner Gegner, zu denen auch Albertus Magnus gehört. Er scheint mit der Schrift *Quaternulli* das Interesse der Kirche geweckt zu haben, und wurde 1210 auf einem Provinzialkonzil verurteilt. Albertus Magnus kommentiert in einem Nebensatz in der oben diskutierten Schrift, dass er, wohl deshalb, aus Frankreich geflohen sei. Albertus Magnus. *Determinatio magistri Alberti: «76. David de Dignano [...] qui temporibus nostris pro haec haeresi de Francia fugatus est, et punitus si fuisset deprehensus.*». Hödl, L. «David v. Dinant». In: *Lexikon des Mittelalters Online*. Zu Albertus Magnus Einstellung zu Dinant: Sheridan, Lastra; César, Julio. «Hic est error David de Dinando». Alberto Magno frente a los principios metafísicos del magister David de Dinant». In: *Actas y comunicaciones del Instituto de Historia Antigua y Medieval*. 7 (2011). Online. URL: [<http://www.filo.uba.ar/contenidos/investigacion/institutos/historiaantiguaymedieval/actasycomunicacion/volumen7-2011/Indice.html>]. (23.06.2018).

nicht gross von denen, die er manichäisch nennt, und alle gehen von dem einen Grundsatz aus, dass sich ein Mensch mit Gott vereinen könne. «Dass jemandes Seele – auch wenn er das, was er tut, mit Christus tut –, der Seele Christi gleich werde» und «dass die mit Gott vereinigte Seele vergöttlicht würde», zusammengefasst in der Behauptung, «der Mensch kann den Lohn der Heiligen Jungfrau übertreffen, Gott werden und Gott nicht nötig haben».³⁴⁴ Aus diesem Gedanken heraus ergaben sich dann offenbar weitere: die Sündenlosigkeit – ein Mensch könne so weit fortschreiten, dass er ausserstande sei zu sündigen, oder «demjenigen, der zur Vereinigung mit der Gottheit zugelassen werde, sei die Vollmacht gegeben zu tun was er wolle»³⁴⁵ – und die daraus hervorgehende Möglichkeit, Sakramente und die priesterliche Mittlerfunktion zu ignorieren. Der Mensch bedürfe keines Priesters mehr, müsse nicht fasten oder beten, müsse sich vor dem Leib Christi nicht verneigen.³⁴⁶ Zusammengefasst beschäftigte sich also der grösste Teil der Artikel mit der Frage nach einer möglichen Vereinigung der menschlichen Seele mit der Gottheit und mit den daraus resultierenden Möglichkeiten der Sündenlosigkeit.³⁴⁷ Wir können den Kontext dieser Liste – eine Inquisition in der Gegend um Nördlingen – nur vermuten, aber sie ist eine erste Quelle für Überlegungen zu dieser spezifischen Art von *unio* ausserhalb theologischer Auseinandersetzungen und kann so als eine erste Quelle für die «freigeistige Strömung» gelten.

Als ergänzendes Indiz für eine Häresie auf schwäbischem Gebiet³⁴⁸ verwies Mosheim auf Martin Crusius (1526-1607), der für das Jahr 1261 ohne genauere Ortsangabe berichtete, es würden einige, die man Fraticellen, Begarden und Beginen nenne, sich dem Klosterleben widersetzen und behaupten, man könne Gott viel besser mit freiem Geist dienen.³⁴⁹ Obwohl Crusius auch von Fraticellen und Begarden spricht, scheint es ihm vor allem um Beginen zu gehen. Er beschrieb, wie der Bischof solche *collegia*, die nicht bereit waren, sich unterzuordnen, «schleifen» lassen wollte, und nannte die Furcht vor diesem drastischen Schritt als Grund, weshalb die Klöster Kirchheim und Gnadenzell sich unter die augustinerische Regel gesetzt hatten.³⁵⁰ Ob Crusius hier eine tatsächliche Begebenheit beschreibt oder er damit sich selbst und seinen Lesern die Annahme der Augustinerregel durch die beiden Klöster zu erklären versuchte, bleibt ungewiss.

³⁴⁴ Albertus Magnus. *Determinatio magistri Alberti*. «23. Item quod anima alicuius, etiam facientis eadem cum Christo, aequetur animae Christi»; «25. Quod anima Deo unita deficietur.» «74. Quod homo possit transcendere Beatae Virginis meritum, et fieri Deus, et Deo non idigere». 145.

³⁴⁵ Ebd. 153. «94. Quod homo sic proficere possit ut inpeccabilis fiat.»; «72. Quod ei qui admittitur ad amplexus divinitatis, detur potestas faciendi quod vult».

³⁴⁶ Ebd. 144. «16. Quod homo tantum proficiat, quod sacerdote non indigeat»; «26. Dicere ieiuniis et orationibus non esse insistendum»; 150. «65. Non oportet inclinare corpori Christi».

³⁴⁷ Ich gebe hier die Hauptaussagen wieder, einzelne Artikel fügen sich weniger in dieses Schema ein und lassen sich schwerer kategorisieren, viele wiederholen sich.

³⁴⁸ Eine geographisch schwer verortbare Region, der Brockhaus von 1809 definierte «Schwabens» als: «eins der besten, fruchtbarsten und segensreichsten Länder in Deutschland, gegen Osten an Baiern, gegen Süden an Tyrol und die Schweiz, gegen Westen an Elsaß und gegen Norden an die Unterpfalz und Franken gränzend.» *Brockhaus Conversations-Lexikon* 6 Bde. Amsterdam: Kunst- und Industrie-Comptoir, 1809-1811. Bd. 5. 147-149. Online durch: *Zeno*. URL: [http://www.zeno.org/nid/20000770914]. (02.08.2018.)

³⁴⁹ Crusius, Martin; Moser, Johann Jacob (Hg.). *Martin Crusii Schwäbische Chronick: aus dem Lateinischen erstmals übersetzt, und mit einer Continuation vom Jahr 1596 biß 1733 versehen*. Frankfurt 1733. Online durch: Universität Tübingen. URL: [http://idb.ub.uni-tuebingen.de/diglit/LI25_fol-1/0828]. (08.02.2018). 806. Auch Herman Haupt verbindet die Aussagen Crusius' mit der «Sekte des freien Geistes». Haupt. «Beiträge zur Geschichte der Sekte vom Freien Geiste». 1885. 505.

³⁵⁰ Belegt ist die Existenz des Klosters Offenhausen schon im 12. Jahrhundert, urkundlich erstmals 1287 als Dominikanerinnenkloster, dem der Name Gnadenzell gegeben wurde. «Dominikanerinnenkloster Offenhausen – Geschichte». In: *Klöster in Baden-Württemberg*. Online durch: Landesarchiv Baden-Württemberg. URL: [https://www.kloester-bw.de]. (03.17.2018.).

Begarden, Beginen und Marguerite Porete

Im Gegensatz zu diesem ersten Beispiel, für das eine erstaunliche Menge an ergänzendem Quellenmaterial existiert, gibt es einige Fälle von Häresie, die nur an einer Stelle, und dort nur sehr knapp dokumentiert sind. Das zweite von Mosheims Beispielen sind zwei Begarden und zwei Beginen in Colmar und mehrere in Basel, die der Franziskanerlektor offenbar für Häretiker:innen hielt und «fecit capi». Sie werden in der Colmarer Chronik um 1290 genannt, aber ohne weitere Details zu ihrer Häresie, oder was mit ihnen geschah.³⁵¹ Es folgt als nächster Fall von häretischen Begarden das Aschaffener Synodaldekret von 1292 mit einer Verordnung gegen *Beghardi et Beguttae infamia*, deren Bestimmungen 1300 in Mainz wiederholt wurden,³⁵² und 1299 das Konzil von Béziers. Der Einbezug dieses Dekrets erinnert uns an die anfangs dargelegten Schwierigkeiten der Begrifflichkeiten, denn in Béziers im Languedoc wird mit *beguini* nicht dasselbe gemeint worden sein wie in Mainz.³⁵³ Auf diese regionalen Unterschiede ging Mosheim aber an dieser Stelle nicht ein.

Die nächste Etappe in der Geschichte der häretischen Begarden sah Mosheim in der Reihe von Dekreten, die in Kapitel 2.1 beschrieben wurden. Er nannte die Verurteilung in Köln 1307 und die von Trier in 1310 und widmete dann einen längeren Abschnitt der Marguerite Porete.³⁵⁴ Als Mosheim Marguerite Porete in sein Werk aufnahm, galt ihr Buch noch als verschollen, bzw. im Feuer der Inquisition verloren gegangen. Bekannt war nur ihre Verurteilung in Paris aufgrund ihrer mystischen Vorstellungen und häretischen Lehren. Erst Romana Guarnieri identifizierte 1946 das anonyme, aber in verschiedenen Übersetzungen und Überlieferungen erhaltene mystische Werk *Le Mirouer des simples ames* als die Schrift der verurteilten Marguerite Porete.³⁵⁵ Seit der ersten Identifikation und der Publikation Guarnieris beschäftigt sich die Forschung in hohem Masse mit dem Werk und der Autorin.³⁵⁶ Trotz der Verurteilung der Schrift scheint es im 14. Jahrhundert Kopien gegeben zu haben, die nicht der Inquisition zum Opfer fielen und die im Verlauf der Jahrhunderte weiter verbreitet wurden, um 200 Jahre später grosses Ansehen als mystisches Werk im Stil der spätmittelalterlichen Spiegelliteratur zu geniessen. Es scheint den Lesern nicht mehr bewusst gewesen zu sein, dass die Verfasserin 1310 als

³⁵¹ «Lector fratrum Minorum de Basilea fecit capi in Columbaria in Capitulo suo duas Beghinas et duos Beghardos, et in Basilea plures, quos haereticos reputabat». Wurstisen, Christian (Hg.). *Germaniae Historicorum, Qui Post Henrici III Imperatoris Aetatem Trecentis Annis Scripserunt*. Frankfurt: Wechel, 1558. Bd. 2. 25.

³⁵² Der Text des Aschaffener Konzils ist in den Sammlungen nicht enthalten, doch Schannat erwähnt bei dem Text des Mainzer Konzils, dass damit das Dekret von Aschaffenburg wiederholt werde. Schannat et al. *Concilia Germaniae*. 1761. 100-106.

³⁵³ Auch schon 1299 ist es sehr wahrscheinlich, dass mit *beguini* die Anhänger Peter Johannis Olivi gemeint waren. Siehe u.a. Burr. «Peter Olivi». 1976.

³⁵⁴ Er nennt sie eine «*infelicis femina*». Mosheim. *De begardis...* 1790. 237. Für eine Zusammenfassung dessen, was über das Leben der Marguerite Porete bekannt ist, sowie eine ausführliche Bibliographie am besten die einleitenden Kapitel in Suzanne Kocher. *Allegories of Love in Marguerite Porete's «Mirror of Simple Souls»*. Turnhout: Brepols, 2008 oder Field. *The Beguine, the Angel and the Inquisitor*. 2012. Für einen Überblick über das Forschungsfeld am besten: Terry, Wendy R; Stauffer, Robert (Hg.). *A companion to Marguerite Porete*. Leiden: Brill, 2017.

³⁵⁵ Erstmals erschienen in: Guarnieri, Romana. «Lo «Specchio delle anime semplici» e Margherita Porette». In: *L'Osservatore Romano*. 3 (1946); ebenfalls in: dies. «Il movimento del Libero Spirito». In: *Archivio Italiano per la Storia delle Pietà*. 4 (1965) 351-708. Für eine Besprechung der ersten Editionen siehe Ruh, Kurt. «Rezension zu: Guarnieri, Romana (Hg.). Marguerite Porete, «Le mirouer de simples ames»; Verdeen, Paul. (Hg.) Margareta Porete «Speculum simplicium animarum.»» In: *Zeitschrift für deutsches Altertum und Deutsche Literatur*. 118, 1 (1989). 16-21.

³⁵⁶ Siehe dazu u.a. Field. *The Beguine, the Angel and the Inquisitor*. 2012; ders.: «The Master and Marguerite: Godfrey of Fontaines Praise of The Mirror of Simple Souls». In: *Journal of Medieval History*. 35 (2009). 136-149; Lerner, Robert E. «New Light on «The Mirror of Simple Souls»». *Speculum*. 85, 1, (2010). 91-116 und die darin zitierte Literatur. Kritischere Positionen zur vermeintlichen Autorschaft des *Mirouer* wurden hauptsächlich von Lydia Wegener und Elizabeth A. Brown eingenommen. Siehe dazu Field et al. «A return to the evidence». 2017. Insbesondere Anm. 3.

Häretikerin verbrannt worden war.³⁵⁷ Mosheim allerdings nahm sie als ‹häretische Begine›³⁵⁸ in seine Darstellung auf, ohne über den Inhalt des Buches Genaueres zu wissen. Er stützte sich dabei auf die Beschreibung ihrer Verurteilung und der Irrtümer in ihren Schriften durch Wilhelm von Nangis.³⁵⁹ Nach der Entdeckung und Edition des *Mirouer* zählte Romana Guarnieri Marguerite und ihre Lehren zu dem, was sie als ‹Movimento del Libero Spirito› bezeichnete.³⁶⁰

Wie oben erwähnt, ist mehrfach die Theorie geäußert worden, dass die Verurteilung Marguerites³⁶¹ den Inhalt des Dekrets *Ad nostrum* am Konzil von Vienne beeinflusst hätte, denn die Kernaussage, die von den theologischen Gutachtern als häretisch eingestuft wurde, war eine ‹Lehre von der willentlichen Selbstvernichtung der Seele zugunsten ihrer Deifikation in der Liebeseinheit mit Gott›.³⁶² Marguerite beschrieb, wie die Seele sich nach und nach von allem Weltlichen verabschiedete, um immer näher an die Liebe Gottes und letztendlich in den ‹Zustand des ursprünglichen Seins› zu gelangen.³⁶³ Mit der Beharrung auf der Einheit mit Gott und ihrer Verwendung des Begriffes *libertas* reihte sich Marguerite sicherlich in philosophisch-theologische Diskurse ein, die bei der Obrigkeit auf Ablehnung stießen.³⁶⁴ Allerdings wäre es ein etwas vereinfachter Rückschluss, wenn man aus heutiger Sicht in ihr die Begründerin einer ‹freigeistigen Beginenhäresie› zu sehen versuchte, die dann in dem Dekret *Ad nostrum* beschrieben und verurteilt wurde.³⁶⁵ Da nur eine allgemeine Ähnlichkeit der Konzepte ausgemacht

³⁵⁷ Guarnieri. *Il movimento*. 1965. Eine detaillierte Besprechung der Inquisitionsakten der Marguerite Porete findet sich in: Verdeyen, Paul. ‹Le Procès de l'Inquisition contre Marguerite Porete et Guiard de Cressonessart (1309-10)›. In: *Revue d'histoire ecclésiastique*. 81 (1986). 47-94. Zur Rezeptionsgeschichte u.a. Sargent, Michael. ‹The Annihilation of Marguerite Porete›. In: *Viator*. 28 (1997). 253-279. Justine Trombley bespricht in ihrer bisher noch unveröffentlichten Doktorarbeit (*The mirror broken anew: the manuscript evidence for opposition to Marguerite Porete's Latin ‹Mirror of simple souls› in the later Middle Ages*. University of St. Andrews, 2014.) die Tradition der Kritik an den lateinischen Versionen der Schrift. Siehe auch: Trombley Justine. ‹The Latin Manuscripts of *The Mirror of Simple Souls*›. In: *A companion to Marguerite Porete*. Terry, Wendy R.; Stauffer, Robert (Hg.). Leiden: Brill, 2017. 186-217.

³⁵⁸ Über diese Bezeichnung ‹Begine› ist immer wieder diskutiert worden, es besteht jedoch grundsätzlich ein Konsens darüber, dass sie sehr wahrscheinlich in einem Beginenhaus gelebt habe, entweder in Valenciennes oder in Hainaut. Für eine Zusammenfassung älterer Theorien: Lerner. ‹New Light›. 2010. 93. Ein aktuelleres Urteil bietet: Field, Sean. ‹On being a Beguine in France, c. 1300›. In: Böhringer. *Labels and Libels*. 2017. 117-134.

³⁵⁹ Guillaume de Nangis. *Chronique de Guillaume de Nangis*. Brière J.-L.-J. (Hg.). Paris, 1825. Online durch: Gallica. URL: [https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k946086/f294.image#]. 279-281.

³⁶⁰ Guarnieri. *Il movimento*. 1965.

³⁶¹ Robert Lerner plädiert dafür, Marguerite, wie auch Hadewijch und Meister Eckhart, mit dem bekannten Vornamen zu nennen, anstatt ‹Porete› anachronistisch als Nachname zu verwenden. Seiner Meinung nach ist das ‹Porete›, das oft in der Wendung *dicta Porete* benutzt wurde, als Spitzname zu verstehen. Lerner. ‹New Light›. 2010. 92. Suzanne Kocher hingegen sieht die Varianten *Po[i]r[r]et[t]/[e]* als einigermaßen gängigen Nachnamen, auch wenn sie anmerkt, dass die Konventionen der Namensgebung im nördlichen frankophonen Bereich recht unstet waren, und ihr Verständnis von ‹surname› eines ist, das auch Lerner's Verständnis von ‹Spitzname› miteinbezieht. Kocher. *Allegories of Love*. 2008. 25.

³⁶² Wegener. ‹Freiheitsdiskurs›. 2010. 200.

³⁶³ Porete. ‹Spiegel›. 1987. 138.

³⁶⁴ Zum Freiheitsdiskurs u.a. Patschovsky, Alexander. ‹Freiheit der Ketzler›. In: *Die Abendländische Freiheit vom 10. zum 14. Jahrhundert. Der Wirkungszusammenhang von Idee und Wirklichkeit im europäischen Vergleich*. Fried, Johannes (Hg.). Sigmaringen: Thorbecke, 1991. 265-286; Schweitzer. *Freiheitsbegriff*. 1981. Zur Position Marguerite Poret's in diesen Diskurs: Largier, Niklaus. ‹Das Glück des Menschen. Diskussionen über beatitudo und Vernunft in Volkssprachlichen Texten des 14. Jahrhunderts›. In: *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte*. Aertsen, Jan A. et al. (Hg.). Berlin: de Gruyter, 2001. 827-855.

³⁶⁵ Siehe dazu eine Zusammenfassung der Argumente von Lydia Wegener, die sich dezidiert gegen eine solche Annahme ausspricht. Wegener. ‹Freiheitsdiskurs›. 2010.

werden kann – zwei der drei verurteilten Sätze des *Mirouer* weisen eine inhaltliche Tendenz auf, die sich auch in den verurteilten Sätzen von *Ad nostrum* spiegelt –, ist die Ansicht, die Sätze in *Ad nostrum* seien von Poretas Verurteilung in Paris beeinflusst worden, schwer aufrecht zu erhalten.³⁶⁶ Eine plausiblere These ist der Umkehrschluss. Wenn wir annehmen, dass Vienne den Anfangspunkt einer systematischen Suche nach Vertretern einer ‚freigeistigen Strömung‘ darstellte, dann ist es gut möglich, dass Marguerite Porete erst rückblickend stärker mit den in Vienne verurteilten Artikeln in Verbindung gebracht wurde. Darauf deutet hin, dass erst die nach dem Konzil von Vienne verfassten Chroniken Marguerite deutlich in das Schema von *Ad nostrum* einfügen. Dann hätte der zeitgenössische Diskurs über Freiheit und Gottesannäherung sowohl die Dekrete in Vienne wie auch die Verurteilung Marguerites beeinflusst, eher als dass ihr Buch ein Auslöser für *Ad nostrum* war.³⁶⁷

Mosheim beschäftigte sich nach seiner Darstellung der Ereignisse um Marguerite nicht gleich mit Vienne, sondern erwähnte erst noch eine Begebenheit in Spoleto 1311: In einigen Provinzen Italiens gab es Kleriker und Laien beider Geschlechter, die das Ansehen der Kirche durch neue Sekten und neue Riten verringerten und die einen Geist der Freiheit ausriefen, in der man alles dürfe, was man wolle.³⁶⁸ Mosheim bezieht diese Angaben auf die sogenannten Apostoliker, die sich unter der Führung Gerardo Segarellis als separate Armutsbewegung mit starker joachimitischer Tendenz im 13. Jahrhundert in Parma gebildet hatten und 1290 von Nikolaus IV. verurteilt wurden.³⁶⁹ Er vermutet eine Verbindung zwischen den Auffassungen Segarellis – die sich in einem tiefen Misstrauen gegenüber der Papstkirche und einem Vertrauen auf das eigene Gewissen äusserten – und den in Vienne und unter Johannes XXII. verabschiedeten Clementinen. Tatsächlich wird die Gruppierung der Apostoliker, erst unter Segarelli und nach dessen Feuertod um 1300 unter Fra Dolcino, für Aufruhr gesorgt haben, erst recht, als Clemens V. zum Kreuzzug gegen sie aufrief und es zu Kämpfen unter der Führung Dolcinos in den Diözesen Novara und Vercelli kam. Gemäss einem Brief, den Clemens V. an den Bischof von Cremona verfasste und ihn damit beauftragte, gegen die Häresie vorzugehen, glaubten die Häretiker, einen ‚Geist der Freiheit‘ zu besitzen, worin alles erlaubt sei, was ihnen gefallen würde.³⁷⁰ Es ist gut vorstellbar, dass diese Ereignisse ebenso wie die in den rheinischen und französischen Gebieten Einfluss auf die Beschlüsse von Vienne hatten, denn die Vorstellung eines erreichbaren Standes der Vollkommenheit verbindet die unterschiedlichen Gruppierungen und Vorfälle. Die Frage nach dem Einfluss der Franziskaner, vor allem der Franziskanerspiritualen, beschäftigte Mosheim offenbar; immer wieder kehrt er darauf zurück, ohne zu einer abschliessenden Entscheidung zu kommen.

³⁶⁶ «1. *Quod anima adnichilata dat licentiam virtutibus nec est amplius in earum servitute, quia non habet eas quoad usum, sed virtutes obediunt ad nutum.* 2. *Quod talis anima non curat de consolationibus Dei nec de donis eius, nec debet curare nec potest, quia tota intenta est circa Deum, et sic impediretur eius intentio circa Deum.* 3. *Quod anima annihilata in amore conditoris sine reprehensione conscientiae vel remorsu potest et debet naturae quidquid appetit et desiderat (concedere).* In: Wegener, Lydia. «Freiheitsdiskurs und Beginenverfolgung um 1308 – der Fall der Marguerite Porete». 2010. 206.

³⁶⁷ Zu den unterschiedlichen Chronikberichten: Brown, Elizabeth A.R. «Marguerite Porete, John Baconthorpe and the Chroniclers of Saint-Denis». In: *Mediaeval Studies* 75 (2013). 307-44. Lydia Wegener argumentiert, dass Marguerite nicht zum Tode verurteilt wurde weil ihre Aussagen aussergewöhnlich häretisch waren, sondern weil sie einen typischen Fall einer ‚Begine‘, die sich mit theologischen Inhalten auseinandersetzte darstellte. Somit wurde sie als Beispiel verurteilt, für einen ‚Trend‘, den die Kirche unterbinden wollte. Wegener. «Freiheitsdiskurs». 2010.

³⁶⁸ «*In nonnullis Italiae partibus tam Spoletanae provincia quam etiam aliarum circumiacentium regionum, nonnullos ecclesiasticos et mundanos, religiosos et saeculares utriusque sexus, novamque sectam, novum ritum, a via salutis omnino degenerem, etiam ipsi paganis et animaliter omnino viventibus odiosum, introducere moliantur, quem libertatis spiritum nominant, hoc est, ut, quidquid eis libet, liceat.*» Mosheim zitiert hier eine von mir nicht identifizierte *Annales Ecclesiae*. Mosheim. *De Beghardis*. 1790. 242. 792-793

³⁶⁹ Orioli, R. «Apostoliker». In: *Lexikon des Mittelalters Online*.

Kenntnis über diese Bewegung stammt vor allem von der Chronik Salimbene di Parmas. Salimbene. *Chronica*. 1905-1913.

³⁷⁰ «*Libertatis spiritum nominant, hoc est, ut quidquid eis libet, liceat.*» In: *Regestum Clementis Papae V*. Rom: Typographia Vaticana, 1887, Bd. 5. 424 (n. 7506).

Verurteilungen in Strassburg

Denn im Jahr 1317, kurz nachdem in Vienne³⁷¹ das päpstliche Konzil stattgefunden hatte, hielt der Bischof von Strassburg Johann I. die Inquisition ab, die bereits in der Einleitung kurz angesprochen wurde.³⁷² Es hatten den Bischof «weise und gelehrte Männer» darauf hingewiesen, dass in seiner Diözese Häretiker:innen unterwegs seien, erklärte er in der Vorrede zum Verurteilungsprotokoll.³⁷³ Das Ergebnis der Inquisition ist sehr gut überliefert, mit zwei Dokumenten, die die gefundenen Häresien beschreiben. Den längeren dieser zwei Texte, der auf 1317 datiert ist und die öffentlich publizierte Zusammenfassung der Inquisitionsresultate darstellt (hier nach Patschovsky und der Einfachheit halber Publikationsschreiben genannt), gab Mosheim in seiner ganzen Länge wieder. Darin legte der Bischof von Strassburg die Irrtümer der Verurteilten dar, zusammen mit einer Erklärung seiner eigenen Position im Prozess als Hüter der rechten Lehre.³⁷⁴ Das zweite, etwas kürzere Schreiben ist eine Liste der während der Inquisition entdeckten Irrtümer, die leicht von der Auflistung im längeren Schreiben abweicht und eine separate Überlieferungsgeschichte aufweist.³⁷⁵

Bischof Johann sprach von Männern und Frauen, die vom Volk «Begarden» und «Schwestern Brot durch Gott» genannt würden, sich selbst aber als «Sekte des freien Geistes» und «Kinder» oder «Brüder» oder «Schwestern der freiwilligen Armut» bezeichneten.³⁷⁶ Diese seien in der Stadt und der Diözese Strassburg wohnhaft und kämen aus allen sozialen Schichten. Die Irrtümer, derer sie angeklagt wurden, listete Johann I. nach Kategorien gegliedert auf. Es ist eine recht lange Liste, die theologisch systematisch

³⁷¹ Zum Konzil von Vienne oben Kapitel 1.5.

³⁷² Johann von Strassburg, auch Johann von Dürbheim genannt, nicht zu verwechseln mit Johann II., (Johann Lichtenberg) 1353 bis 1365 ebenfalls Bischof von Strassburg, war von 1306 bis 1328 im bischöflichen Amt.

³⁷³ «*Igitur cum nobis in hac cura vigilantibus per viros litteratos et sapientes, religiosos et seculares [...] denunciatum fuisset*». Verurteilungsschrift Strassburg 1317. Zitiert aus der Edition Alexander Patschovskys. Patschovsky. «Strassburger Beginnenverfolgung». 1974. 127-143.

³⁷⁴ Der Text stammt zusammen mit weiteren Quellen zu Inquisitionen in Strassburg aus einer Sammelhandschrift des 15. Jahrhunderts: HS Wolfenbüttel 311 Hemst. (Datierung gemäss Heinemann, Otto. *Die Handschriften der Herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel. Abth. 1: Die Helmstedter Handschriften*. Bd. 1, Wolfenbüttel: Zwissler, 1884. 256. Die Dokumente dieser Sammelhandschrift sind von Alexander Patschovsky detailliert besprochen und ediert worden in: Patschovsky. «Strassburger Beginnenverfolgung». 1974. 56-198. Die Publikationsschrift ist in vielfacher Tradition überliefert, siehe ebd. grundsätzlich ist der Grossteil der erhaltenen Ausgaben im Kontext der HS Wolfenbüttel 279 Hemst. entstanden. Eine separate Überlieferung scheinen die beiden Varianten HS 129/79 fol. 179-181 des Dominikanerkonvent Wiens und die HS 14/I p.72-75 der Stadtbibliothek Soest darzustellen. Editionen von Herman Haupt und Lorenz Mosheim existieren, sind jedoch fehlerhaft, es ist daher Patschovskys Edition vorzuziehen.

³⁷⁵ Eine von Charles Schmidt publizierte Fassung aus der ehemaligen Strassburger Stadtbibliothek (B174) ist auf das Jahr 1404 datiert, wurde aber 1870 verbrannt. Schmidt. «Actenstücke zur Geschichte der Waldenser». 1852.

Die erhaltenen HS BSB München Clm 14959, fol.231^{rb-va} und Tübingen, Universitätsbibliothek, HS Mc 144, fol. 153^v-154^r, weisen grosse Ähnlichkeiten auf, sind aber nicht voneinander abhängig, und beruhen nach Patschovsky wohl auf einer mit der Strassburger Überlieferung nicht identischen Vorlage. Eine weitere Überlieferung war im Benediktinerkloster St. Ägidien, Nürnberg, in der heute verschollenen HS D25 vorhanden. Siehe Ruf, Paul. *Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz 3/1*. München: 1932. 470. Ich zitiere von der edierten Version Alexander Patschovskys, die auf der Texgrundlage von Schmidt beruht. Eine Edition Ignaz von Döllingers beruhte auf der Münchner Handschrift, ist aber ungenau.

³⁷⁶ Verurteilungsschrift Strassburg 1317: «*Quos vulgus begehados et swestriones Brot durch got nominat, ipsi vero et ipse se de secta liberi spiritus et voluntarie paupertatis pueros sive fratres vel sorores vocant*». Text nach der Edition Patschovsky, Strassburger Beginnenverfolgung. 134.

gegliedert ist und dem Aufbau einer Summa gleicht. Es werden insgesamt sieben Kategorien genannt: Aussagen gegen die Göttlichkeit, Aussagen gegen Christus, Aussagen gegen die Kirche, Aussagen gegen die Sakramente, Aussagen gegen Himmel und Hölle, Aussagen gegen das Evangelium und Aussagen gegen heilige Männer.³⁷⁷

Unter die Aussagen gegen die Göttlichkeit fallen all jene, die mit einem Glauben an die mögliche Vereinigung des Menschen mit Gott zusammenhängen. Den Verurteilten wird vorgeworfen, ausgesagt zu haben, sie glaubten, von Natur aus Gott zu sein, in Ihm vollendet göttlich und ewig zu sein, und bräuchten daher weder Gott noch Gottheit; sie hätten selbst alles erschaffen, das Gott erschaffen hat, und sogar noch mehr – sie sagten sogar, sie herrschten selbst über das Himmelreich, eventuell in der Besinnung auf Math. 5:3, *«Beati pauperes spiritu: quoniam ipsorum est regnum caelorum»*. In diesem Zustand der Einheit würden sie alles wollen und alles tun, was auch Aufgabe und Wunsch Gottes sei, sie seien ohne Sünde, seien unveränderlich und durch nichts gestört und müssten auch nicht beten.³⁷⁸ Die aufgelisteten Aussagen «gegen Christus» gehen in eine ähnliche Richtung, denn die Befragten sagten aus, derjenige, der vollkommen sei, sei auch von Natur aus Christus. Er müsse frei sein von Tugend, vom Denken an Christus' Leiden und frei von Gott.³⁷⁹ Dazu kommen Einzelheiten wie die Aussage, dass Christus nicht für die Menschheit als Ganzes, sondern für sich selbst gelitten habe und dass er seine Menschlichkeit abgelegt und angenommen habe, so wie es auch der Teufel tue. Die Verurteilten zeigten folglich auch vor der konsekrierten Hostie, dem Körper Christi, keine Achtung.³⁸⁰ Die dritte Kategorie nannte der Bischof irrige Aussagen gegen die Kirche. Dazu gehörte, dass die Verurteilten erklärten, es sei töricht, an die Kirche oder das Christentum zu glauben, und dass ein freier Mann sich nicht an kirchliche oder klerikale Vorschriften halten müsse. Auch Diebstahl sei erlaubt.³⁸¹ Die vierte Kategorie, Irrtümer gegen die Sakramente, richtete sich auch gegen die Amtsgewalt der Priester, wenn die Befragten erklärten, ein Priester ohne seine heilige Kleidung sei wie ein leerer Sack, dass es nicht nötig sei, bei einem Priester zu beichten, oder dass die Sakramente auch von Laien genommen werden könnten und der Leib Christi auch in irgendeinem anderen Brot zu finden sei.³⁸² Dem folgten Irrtümer gegen Hölle und Himmel – dass es die Hölle und das Fegefeuer gar nicht gebe, dass der tote Körper ohne Geist oder Seele zu dem zurückkehre, von dem er ausgegangen sei, und dass keiner verdammt werde, auch keine Juden oder Muslime, weil der Geist nach dem Tod des Körpers zum Herrn zurückkehre.³⁸³ In eine separate Kategorie setzte Johann I. die Aussagen, dass vieles im Evangelium nicht wahr sei, dass die Menschen lieber ihrem Herzen folgen sollten als dem Evangelium und dass man nicht für jene im Fegefeuer beten

³⁷⁷ Ebd. *«Contra divinitatem; contra Christum; contra ecclesiam; contra sacramenta ecclesie; circa infernum et regnum celorum; contra ewangelia; circa sanctos viros»*.

³⁷⁸ Ebd. 135. *«Esse deum per naturam sine distinctione, [...] quod sint in eis omnes perfectiones divine, ita quod dicunt se esse eternos et in eternitate, [...] dicunt se omnia creasse, et plus creasse quam deus, [...] quod nullo indigent nec deo, nec deitate, [...] quod sunt ipsum regnum celorum, [...] quod sunt inpeccabiles, [et] immutabiles [et] non tenentur orare»*.

³⁷⁹ Ebd. 136. *«Homo perfectus sit Christus per naturam, [...] debet esse liber ab omni virtute, [...] a Christo, ab eius passione cogitanda, et a deo»*.

³⁸⁰ Ebd. 135. *«Christo non est passus pro nobis, se pro se ipso, [...] quod Christi humanitas a Christo deponitur et assumitur sicut corpus a dyabolo. Item non exhibent reverenciam corpori Christi avertendo se ab hostia consecrata»*.

³⁸¹ Ebd. 136. *«Se credere ecclesiam catholicam sive Christianitatem fatuam esse, [...] homo perfectus[...] non tenetur ad servandum precepta data ecclesie a deo. [...] non tenetur ad servandum precepta prelatorum et statutorum ecclesie. [...] Item dicunt furtum eis licitum esse»*.

³⁸² Ebd. *«Sacerdos, postquam exiit de dacris vestibibus, est sicut saccus evacuatus frumento. [...] confiteri sacerdoti non est neccessarium, [...] quod corpus Christi vel sacramentum eukaristie sumere per laycum tantum valet pro liberatione anime defuncti sicut celebratio misse a sacerdote. [...] et corpus Christi equaliter est in quolibet pane sicut in pane sacramentali»*.

³⁸³ Ebd. 137. *«Non est infernus nec purgatorium, mprtuo corpore hominis solus spiritus vel anima hominis redibit ad eum, unde exiit, et cum eo sic reunietur quod nichil remanebit nisi quod ab eterno fuit deus. Item quod nullus dampnabitur, nec Iudeus, nec Sarracenus, quia mortuo corpore spiritus redibit ad dominum»*.

müsse.³⁸⁴ Zuletzt kamen noch die Aussagen, dass der perfekte Mensch göttliche Erfahrungen machen könne und dass einige von den Befragten selbst vollkommener seien als der Apostel Paulus, so perfekt, dass sie weder Rück- noch Fortschritte machen könnten, noch Tugenden wie Glaube, Liebe und Hoffnung nötig hätten.³⁸⁵ Das Schreiben schliesst in der Erklärung der Bestrafung, die nach den Bestimmungen des Vierten Laterankonzils erfolgte, und zur Bestätigung der Rechtmässigkeit der Verurteilung wurde noch das Dekret des Konzils angehängt, das 1310 in Mainz die Sekte, die sich durch die Bettelrufe «Brot durch Gott» auszeichnete, verboten hatte.³⁸⁶ Offenbar berief man sich hierbei noch nicht auf die in Vienne verabschiedeten Gebote.

Die Liste von Irrtümern aus demselben Zusammenhang ist eine reine Auflistung der häretischen Artikel, die bei der Befragung erfasst worden waren, was aus dem ersten Satz ersichtlich wird: *«Ista sunt articuli et errores, qui inventi sunt in inquisitione facta per dominum Iohannem Argentinensem episcopum; esse inter illos, qui sunt de secta Beghardorum, et inter eos, qui eis adherent et eos fovent.»*³⁸⁷ Die Liste ist weder datiert noch im Namen des Bischofs erstellt. Es könnte sich hierbei um ein offizielles Schreiben für die Theologen handeln, die den Inquisitor bei der Untersuchung unterstützten, oder um eine private Zusammenfassung eines Inquisitionsschreibers, vielleicht auch um eine Liste, die zu einem späteren Zeitpunkt erstellt worden ist – das Entstehungsdatum ist nicht bekannt.³⁸⁸ Vom Publikationsschreiben unterscheidet sich die Liste in Inhalt und Darstellung; von den 24 Artikeln stimmen zwar einige inhaltlich mit denen des längeren Schreibens überein, es sind aber nicht einfach die gleichen Aussagen, und anstatt der detaillierten Kategorien unterschied der Verfasser der Liste bloss zwischen Irrtümern, die daraus entstehen, dass die Irrenden meinen, sie seien perfekt und mit Gott vereint, und solchen, in denen in Sachen Christus geirrt wird, ebenfalls weil sie glauben, selbst Christus zu sein.³⁸⁹ Die Unterschiede der Aussagen liegen allerdings eher in den Details als in den Grundtendenzen. Jene, die von einer Vereinigung des Menschen mit Gott sprachen, von der daraus resultierenden Sündenfreiheit und davon, dass es für einen mit Gott vereinten, vollkommenen Menschen nicht nötig sei, sich dem Gehorsam der Kirche zu unterwerfen, blieben sich inhaltlich gleich. Neu hinzu kam die Aussage, dass, sollte man körperlich bedrängt werden, man sich durch keine Worte befreien solle,³⁹⁰ dass aber eine Ehefrau sich nicht körperlich ihrem Mann fügen müsse.³⁹¹ Oder die Behauptung, dass die Befragten nichts täten, um von Gott Lohn und ewiges

³⁸⁴ Ebd. *«Errando contra ewangelia dicunt se credere multa ibi esse posita, que non sunt vera. [...] Item quod magis debent hominis credere hiis conceptibus, qui procedunt ex corde, quam doctrine ewangelice. [...] Item quod pro illis, qui sunt in purgatoria, non sit orandom.»* Es stellt sich hier die Frage, ob damit gemeint ist, Beten sei nicht notwendig, da das Fegefeuer ja sowieso nicht existiere, oder ob man einen leichten Widerspruch in einer Aussage über das Fegefeuer sehen soll, das ja eigentlich gar nicht existieren sollte.

³⁸⁵ Ebd. 138. *«Quod perfecti homines communiter transcendere possint, [...] quod communiter aliqui inter eos perfectiores sint sancto Paulo [...], quod quidam ex eis adeo sunt perfecti ut non possint deficere nec proficere in sanctitate [...], quod perfectus homo non indigeat in ha vita virtutibus theoloicis, sicut fide, spe, et caritate.»*

³⁸⁶ Mainz 1310: Schannat et al. *Concilia Germaniae*. 1761. 174.

³⁸⁷ Artikelliste Strassburg 1317. Zitiert nach der Edition Patschovskys in Patschovsky. «Strassburger Beginenverfolgung». 1974. Siehe oben Anm. 373.

³⁸⁸ Grundmann erwog die Möglichkeit, dass die veränderte Reihenfolge der «Artikel» möglicherweise den Verlauf der Untersuchung wahrheitsgetreuer widerspiegeln könnte, als die nachträglich in Sachgruppen angeordnete Liste des Publikationsschreibens, allerdings teilt auch diese Liste die Argumente in Kategorien, wenn auch in zwei anstatt sieben. Grundmann, Herbert. «Ketzerverhöre als Quellenkritisches Problem». In: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*. 21 (1965). 519-575. 533.

³⁸⁹ Artikelliste Strassburg 1317. *«Errant eciam secundo principaliter circa Christum, quod sunt realiter et naturaliter ipse Christus.»* 174.

³⁹⁰ Artikelliste Strassburg 1317: *«Si enim deberent suspendi personaliter vel qualitercunque tribulari corporaliter, nollent se [...] per minimum verbum liberare.»* 146.

³⁹¹ Ebd. 147. *«Per predictam libertatem mulier existens in matrimonio non tenetur ad obedienciam viri sui quantum ad actus ad matrimonium pertinentes.»* Dem nicht direkt widersprechend, aber doch eine andere Note treffend, steht die Behauptung im ersten Text, dass jeder eheliche Beischlaf, wenn er nicht der Nachkommenschaft dient, Sünde sei.

Leben zu erhalten, sondern nur darauf hinarbeiten würden, dass Gott gelobt werde.³⁹² Aufbauend auf dem Gedanken der Freiheit ihres Zustandes wurde hier auch viel deutlicher gesagt, dass die Befragten sich von jeglicher Unterordnung unter einen anderen Herrn, und sei es der König, befreit fühlten.³⁹³ Und schliesslich wurde noch eine Aussage zur Frömmigkeitspraxis genannt, von der im ersten Text nicht die Rede ist, und zwar sagten die Befragten aus, gemeinsames und lautes Beten sei nicht notwendig, dass sie aber Gemeinden und Versammlungen und eigene Art zu sprechen, zu leben und sich zu unterhalten hätten, die von der Kirche in Rom, besonders aber vom Mainzer Konzil verboten worden seien.³⁹⁴

Die Männer und Frauen in Strassburg, die gemäss der bischöflichen Inquisition sich zu diesen häretischen Auffassungen bekannten, wurden aufgefordert, schnellstmöglichst, aber auf jeden Fall innerhalb der folgenden drei Tage, ihre Kleidung der Norm anzupassen und – unter Androhung der Exkommunikation – ihren Lebenswandel zu ändern. Auch alle, die die Begarden aufnahmen oder sonst unterstützten, liefen Gefahr exkommuniziert zu werden und wurden aufgefordert, es zu unterlassen und allfällige Schriften der Begarden innerhalb von 15 Tagen abzugeben, damit man sie verbrennen könne. Weiter wurde allen Geistlichen auferlegt, den Inhalt des Schreibens zu verbreiten und davon zu berichten. Dies betraf nicht nur die Kleriker der Diözese Strassburg. Mosheim zitierte in ganzer Länge einen Brief Johanns I. an seinen Amtskollegen Emmerich von Schöneck, Bischof von Worms, worin er vor ähnlichen Fällen in dessen Diözese warnte.³⁹⁵ Weitere Briefe an Amtskollegen sind nicht überliefert, könnten aber durchaus geschrieben worden sein und zu einem gestärkten Bewusstsein für die mögliche Häresie geführt haben.

Dass Johann I. die Angelegenheit nicht einfach mit dieser Verurteilung auf sich belies, sondern weiter versuchte, den Anweisungen der päpstlichen Dekrete so gut wie möglich zu folgen, sieht man an den weiteren Dokumenten, die Patschovsky zusammengefasst betrachtet und ediert hat. Zwischen 1317 und 1320 versuchte Johann I. offenbar, die Stellung der Mendikanten gegenüber den Beginen sowie die Stellung rechtschaffener Beginen überhaupt zu regeln. In einer Korrespondenz mit dem Papst bat Johann I. wohl gegen Ende der Dekade um eine klärende Stellungnahme zu den Beginenverboten, denn er erhielt 1321 einen Brief von Johannes XXII. zur Antwort, der bestätigte, dass es auch gute und rechtschaffene Beginengemeinschaften gebe und diese nicht von dem allgemeinen Verbot betroffen sein sollten.³⁹⁶ Die päpstliche Antwort zeigt auch, was die Meinung an der Kurie zehn Jahre nach dem Dekret Clemens V. zu den nicht rechtschaffenen Beginen war: Sie waren in die Irre geführte Frauen, die sich mit ihrer Bettelarmut rühmten, mit freizügigem und ausschweifendem Lebensstil, die Streitgespräche über theologische Themen führten und sich und andere damit in ihrem Seelenheil gefährdeten und es ablehnten, sich der Führung der Männerorden zu unterwerfen.³⁹⁷

³⁹² Ebd. 146. «*Item racione predicte perfectionis ac libertatis dicunt se nichil facere propter premium quodcunque obtinendum a deo, eciam pro premio vite eterne, sed solum faciunt, quod faciunt, ut laudetur deus*».

³⁹³ Ebd. 147. «*Esse liberatos et liberos a condicione cuiuscunque servitutis, eciamsi prius cuiuscunque regis vel alterius domini proprii extitissent*».

³⁹⁴ Ebd. «*Item habent congregaciones et conventicula et modos singulares loquendi, vivendi, et conversandi, quas, que et quos prohibuit sancta mater ecclesia, tam in Romana in generali quam Maguntia de consilio omnium suffragaeorum in speciali, exprimendo et signando singulariter sectam istam*». Patschovsky zieht hier den naheliegenden Schluss, dass es sich bei den Verboten der Kirche nebst dem Mainzer Provinzialkonzil auch um die Beschlüsse des Konzil von Vienne 1311 gehe.

³⁹⁵ Mosheim. *De Beghardis*. 1790. 268.

³⁹⁶ 1321 ist die vermutete Datierung des Briefes von de Guibert et al. de Guibert/Haering. *Dokumente*. 2012. 279. Text Ursprünglich aus: Baluze, E. *Vitae paparum Avenionensium*. Mollat, G. (Hg.). 3 Bde., Paris 1916-1928, Bd. 3. 353-356.

³⁹⁷ de Guibert/Haering. *Dokumente*. 2012. 279.

Walther der Holländer in Köln

1322 wurde in Köln, so berichten die *Annales Hirsaugiensis*, ein Häretiker gefangen genommen, über den sehr wenig bekannt ist. Mosheim nennt ihn, weil er in den *Annales Paderborniensis* von Nicolaus Schaten als «*Lolhardum magister*» und von der «*secta [...] quae Begardorum et Beghinarum, quae in Italia origines sumpserat, Dulcino haeresiarcha[.]*» beschrieben wird.³⁹⁸ Allerdings schien Mosheim selbst etwas an der passenden Bezeichnung dieses Häretikers zu zweifeln, denn er wendet ein, man müsse wohl schon genauer zwischen Lolharden, Begarden und den Anhängern des Fra Dolcino unterscheiden, als Schaten dies tat. Denn Schaten meinte auch, die «Sekte der Beginen und Begarden» sei von Italien aus nach Österreich und Böhmen verbreitet worden und habe sich da bis zu den Zeiten der Hussiten und Luthers versteckt.³⁹⁹ Auch sonst ist Schaten ein eher unbekümmerter Beurteiler; ihm reichte der Vorwurf, dass die *pestilentes homines* (die Begarden) ein ausschweifendes Leben führten, um anzunehmen, dass sie Sakramente für unnötig und die römische Kirche und ihre Gebote für lächerlich hielten.⁴⁰⁰ Da damit aber die Vorwürfe an Begarden und Beginen allgemein aufgezählt werden, wird nicht ersichtlich, ob über die genauen Irrlehren Walthers etwas bekannt ist oder ob Schaten einfach aus der Bezeichnung «Begarde» seine eigenen Schlussfolgerungen zog. Leider ist auch der sowohl von Schaten wie auch von Mosheim zitierte Abt Trithemius in seinen *Annales Hirsaugiensis* nicht deutlicher in der Einordnung der häretischen Aussagen oder Vorstellungen dieses Mannes. Der «*fraticellorum princeps et haeresiarcha pessimus*»⁴⁰¹, sei «voll vom Teufel» gewesen und habe, auf Deutsch, da er des Lateinischen nicht mächtig war, Bücher verfasst, in denen er seine Irrtümer dargelegt habe.⁴⁰² 1322 kam er, gemäss Schaten, von Mainz nach Köln,⁴⁰³ möglicherweise mit Gefährten, wenn man die gleichzeitig mit Walther verurteilten Männer und Frauen als solche interpretieren kann.⁴⁰⁴ Aufgrund der wenigen Quellen ist unklar, weswegen er als Häretiker gegolten haben soll, wobei die Bezeichnung «Begarde» und «Fratzellenprinze» ein Hinweis darauf sein könnte, wie ihn die Zeitgenossen gesehen haben.⁴⁰⁵ Er wird in einigen Studien zu den freigeistigen Häretikern gezählt, obwohl kaum etwas Konkretes über seine Auffassungen bekannt ist.

³⁹⁸ Mosheim. *De Beghardis* 1790. 271; Schaten, Nicolaus; Strunck, Michael. *Annalium Paderbornensium*. 3 Bde. Paderborn: Schirmer, 1698. Bd. 2. Online: Universitätsbibliothek Paderborn. [urn:nbn:de:hbz:466:1-7757] (23.6.2017). 249.

³⁹⁹ Schaten/Strunck. *Annalium Paderbornensium*. 1698. 249.

⁴⁰⁰ Ebd. «*In omnem libidinem effusi.*»

⁴⁰¹ Trithemius, Johannes. *Annales Hirsaugiensis*. St. Gallen: Schlegel, 1690. Bd. 2. 155.

⁴⁰² Ebd. «*vir diabolo plenus [...] sermone sibi Theutonico plures sui erroris libellos conscripsit.*»

⁴⁰³ Weitere Belegstellen für einen Walter in Köln sind allerdings anders datiert: In der Kölner Kaiserchronik (Waitz, Georg (Hg.). *Chronika regia Coloniensis*. MGH Scr. Rer. Germ. 18. Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1880. Appendix. 369.) ist für das Jahr 1326 die Rede von mehreren Personen, die von Erzbischof Heinrich von Virneburg untersucht wurden, von denen die meisten zum rechten Glauben konvertierten, aber zwei Geistliche, ein Laie und sechs Frauen auf ihrer Häresie beharrten. Einer dieser standhaften Kleriker hiess Walter. Dasselbe bestätigt eine *Notae Colonienses* (Waitz, Georg (Hg.). *Annales Suaevisi*. MGH SS 24. Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1879. 365) ebenfalls auf das Jahr 1326: «*A. 1326 combustus fuit frater Waltherus presbyter, degradatus per dominum Henricum archiepiscopum Coloniensem*» während die *Annales Aprippienses* (Pertz, Hans Georg [Hg.]. *Annales Aevi Suevisi*. MGH SS. 16. Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1859. 737) dafür das Jahr 1336 («*Walther erat combustam propter heresim*») angibt. Ob hiermit der gleiche Walter oder ein anderer gemeint ist, bleibt unklar.

⁴⁰⁴ Darauf verweisen die Regesten der Stadt Köln. Siehe Pulte. «Ketzerverfolgung». 2012. 30.

⁴⁰⁵ Die erste Nennung der Splittergruppe als *Fratcelli* ist in der Bulle *Sancta Romana* überliefert. Inwieweit die Bezeichnung für die italienischen Franziskanerspiritualen im Reich sonst bekannt war ist nicht klar, aber der Gebrauch davon von Trithemius in diesem Moment ist interessant. Meinte er damit wirklich einen Anführer einer Gruppe von Franziskanerspiritualen? Wurde *Fratcelli*, die Verkleinerungsform der doch unter vielen Armutsbewegungen gängigen Eigenbezeichnung, schon da als pejorativer Beschreibung einer heterodoxen Armutsbewegung benutzt?

Meister Eckhart ein «Begarde»?

Nach dem Häretiker Walther, von dem man so wenig weiss, wandte sich Mosheim einer heute geradezu illustren Figur zu: «*Aicardus, seu Eccardus, Saxo, Theologiae Doctor, qui Lutetiae Parisorum magna cum laude sanctiorem sapientiam docuerat, et provinciae Saxonicae, fratrum iudicio, praepositus erat.*»⁴⁰⁶ Meister Eckhart ist heute eine wichtige Figur der Literatur-, Sprach- und Theologieforschung, und die Eckhartstudien können auf eine reiche Forschungstradition zurückblicken.⁴⁰⁷ Zu Mosheims Zeiten hatte aber die Eckhart-Forschung noch nicht wirklich begonnen. Mosheim stützte sich in seiner Besprechung des Dominikaners auf die allgemein verbreitete Darstellung von Jacques Quéatif und Jacques Echard, die die im 18. Jahrhundert bekannten Schriften des Meisters in ihre Sammlung Dominikanischer Autoren aufgenommen hatten.⁴⁰⁸ Nach einer kurzen Zusammenfassung von Eckharts Wirken und Prozess legte Mosheim sein Augenmerk auf jene der verurteilten Sätze – in der Bulle *In Agro dominico* als einzelne Artikel aufgelistet –, die in seinen Augen mit den häretischen Aussagen von Begarden übereinstimmten.⁴⁰⁹ Der Einbezug Eckharts zeigt deutlich, dass Mosheims Vorstellung davon, was einen häretischen Begarden ausmachte, in erster Linie von dessen religiösen Vorstellungen ausging, und nicht von seiner Lebensweise. Die Artikel, die Mosheim aus *In agro dominico* herausnimmt sind die «dogma»-Nummern 10, 11, 12, 13, 14, 16 und 18. Von diesen unterstreichen Artikel 10 bis 14 die Nähe des Menschen zu Gott. Artikel 16 und 18 betonen die Kraft innerer Werte und Werke und scheinen äussere Werke der Tugend zu negieren. Die Nähe der verurteilten Sätze zu den Vorwürfen gegen Begarden sind nicht von der Hand zu weisen, und Mosheims Einbezug Eckharts in die Studie steht am Anfang einer langen Debatte über die Rechtgläubigkeit, ja überhaupt über die Deutung der Eckhart'schen Lehre, die auch mit dem heutigen Verständnis seiner Schriften nicht vollständig beendet ist.⁴¹⁰ Die Artikel 10 bis 14 betonen eine *transformatio*, bei der der Mensch in Gott umgeformt wird, und eine menschliche Natur, die der Natur Gottes gleich ist. Artikel 14 insbesondere erinnert an eine der zentralen Aussagen, die den Begarden nachgesagt wurde, wenn auch hier auf eine Art ausformuliert, die für die Einhaltung gesellschaftlichen Friedens um einiges weniger problematisch ist: «Der gute Mensch soll seinen Willen so dem göttlichen Willen angleichen, daß er selber alles will, was Gott will: Weil nun Gott in gewisser Weise will, daß ich gesündigt habe, so wollte ich nicht, daß ich keine Sünden begangen hätte, und das ist wahre Buße.»⁴¹¹ Sowohl die *unio* mit Gott wie auch die Befreiung von Sünden bzw. die Unmöglichkeit, als «guter» Mensch zu sündigen, deutete Mosheim als Hinweise auf eine begardische Häresie.

⁴⁰⁶ Mosheim. *De Beghardis*. 1790. 281.

⁴⁰⁷ Die Vorstellung Eckharts als Häretikers wurde sehr rasch ersetzt durch das Bild Eckharts als deutscher Prediger, als Begründer der Volkssprache etc. Siehe dazu auch die Ausführungen Denifles: Denifle, Heinrich. *Meister Eckeharts lateinische Schriften und die Grundanschauungen seiner Lehre. Acten zum Prozesse Meister Eckeharts*. Berlin: Weidmann 1886. 417.

⁴⁰⁸ Quéatif, Jacques; Echard, Jacques. *Scriptores Ordinis Praedicatorum*. Paris: Ballard et Simart, 1719. 507. Online durch: BSB Digital. URL: [<http://www.mdz-nbn-resolving.de/urn/resolver.pl?urn=urn:nbn:de:bvb:12-bsb10633293-7>]. (20.6.2018.)

⁴⁰⁹ *In Agro Dominico*, Bulle von Johannes XXII. vom 27. März 1329. Ediert und übersetzt in: de Guibert/Haering. *Dokumente*. 2012. 202.

⁴¹⁰ Neben der Frage nach dem theologischen Inhalt und der Orthodoxie seiner Lehre kommt zusätzlich die Frage nach der Nähe Eckharts zu den Beginen und Begarden. Sind seine Predigten, die über diese Gottesnähe sprechen, von Laien aufgenommen worden, oder sind sie Antworten auf gehörte Heterodoxien, die Eckhart versucht in rechtmässige Bahnen zu lenken? Beiträge zu dieser Diskussion u.a. Devriendt. «Le Libre Esprit, l'Évêque de Strasbourg et Maître Eckhart». 2017; Kampmann. «Eckharts Predigten». 2008.

⁴¹¹ Bulle *In Agro Dominico*: «*Bonus homo debet sic conformare voluntatem suam voluntati divine, quod ipse velit quicquid Deus vult. Quia Deus vult aliquo modo me peccasse, nollem ego quod ego peccata non commissem, et hec est vera penitentia.*» Die deutliche Wiederholung derselben Aussage im folgenden Artikel hält Mosheim nicht für notwendig extra aufzulisten: *Si homo commisisset mille peccata mortalia, si talis homo esset recte dispositus, non deberet velle se ea non commisisse*. In: de Guibert/Haering. *Dokumente*. 2012. 202-206.

Anschliessend an den Fall Meister Eckharts erwähnte Mosheim eine Reihe verschiedener Fälle verurteilter Beginen und Begarden ohne Details zu ihrer Häresie.⁴¹² Interessant ist ein Fall in Erfurt 1336, wo sich die Beginen als «*de alto spiritu*» bezeichnen.⁴¹³ Weitere Informationen sind kaum vorhanden, ausser, dass sie gegen Gott lästerten, in Gewahrsam genommen wurden und offenbar wieder aus dem Kerker entfliehen konnten; doch die ihnen nachgesagte Selbstbezeichnung wirft Fragen auf, vor allem nach der Originalform, da das *alto* der lateinischen Übersetzung verschiedene Bedeutungen umspannt.⁴¹⁴

Konstantin aus Arnheim

In einem nächsten, den *Scriptores rerum Germanicarum* Heinrich Meiboms entnommenen Fall eines verurteilten Begarden, ist etwas mehr überliefert. Es handelt sich um einen Mann namens Konstantin, der etwa um 1336 oder kurz danach in Erfurt der Häresie bezichtigt wurde und vom Vikar des Erzbischofs von Mainz nach eingehender Befragung, und nachdem er sich geweigert hatte zu widerrufen, zum Tode verurteilt wurde. Mosheim zitiert dafür die Beschreibung Heinrich Meiboms: «[...] *asseruit se esse filium Dei sicut Christum sine aliqua distinctione. Idem dixit evangelia Marci et Lucae esse fabulas, Matthaei autem & Johannis evangelia concessit. Item dixit Augustinum & omnes doctores nostros esse trufhatores & sinceræ veritatis perversores. Idem dixit Papam, Episcopos & omnes sacerdotes esse hominum deceptores. Item de Eucharistia & aliis sacramentis Ecclesiae nihil tenuit, sed talia propter avaritiam a clericis fore conficta asseruit.*»⁴¹⁵ Die Aussage, dass das Markus- und das Lukasevangelium *fabulae*, also bloss Geschichten seien, stimmt überein mit den Aussagen aus einem Inquisitionsprotokoll⁴¹⁶ von 1350, ebenfalls von einem Konstantin. Obwohl es möglich wäre, dass in Erfurt zwei Männer gleichen Namens und mit gleichen häretischen Ansichten so kurz aufeinanderfolgend verhört wurden, ist es naheliegender, dass es sich um denselben Mann und um einen Datierungsfehler handelt.

Mosheim übernahm die Erzählung Meiboms, der seine Quelle zwar nicht angab, aber die Episode wohl aus der Geschichte der Bischöfe von Magdeburg entnommen hatte, in der für das Jahr 1336 von einem Begarden mit Namen Konstantin die Rede ist.⁴¹⁷ Eine grössere Fülle an Quellenmaterial allerdings finden wir in der Erfurter St. Peterschronik, die ihn für das Jahr 1350 auflistet.⁴¹⁸ Es ist ein glücklicher Zufall, dass diese Chronikeinträge durch ein Inquisitionsprotokoll bestätigt werden können.⁴¹⁹ Der älteren Forschung war dieses Protokoll noch nicht bekannt, erst Martin Erbstösser hat die Handschrift

⁴¹² Eine Tatsache, die wohl vor allem an der Quellenlage liegt. Mosheim erwähnt einige Dekrete, die die Bestimmungen von Vienne wiederholen, sowie Briefe von Bischöfen, die untereinander von entdeckten Begarden in ihren Diözesen sprechen, allerdings meist ohne genaueren Angaben oder unterstützende weitere Quellen.

⁴¹³ Mosheim zitiert Meibom, der leider seine Quelle nicht angibt. Meibom, Heinrich (d. Ältere). *Scriptores rerum Germanicarum Tomi III*. Meibom, Heinrich (d. Jüngere) (Hg.). Helmstadt: Hamm, 1688. Online. Bayrische Staatsbibliothek digital. [<http://www.mdz-nbn-resolving.de/urn/resolver.pl?urn=urn:nbn:de:bvb:12-bsb11054982-4>]. (26.6.2017). 340.

⁴¹⁴ Die Grundbedeutung von «hoch» oder «tief» kann verschieden angewendet werden, möglich wäre eine Bedeutung im Sinne von «erhöht», oder eine Verstärkung wie in der form «*altissima paupertas*» («altus»). Dictionary of Medieval Latin from British Sources. Online durch: *Brepols Online Library*.

⁴¹⁵ Meibom. *Scriptores rerum Germanicum*. 1688. 340.

⁴¹⁶ Es ist nicht immer klar, aus welchem Stadium eines Inquisitionsprozesses die überlieferten Texte stammen. Ich verwende im Folgenden für alle Schriften, die nicht ausdrücklich die Verlesung der Irrtümer am Ende einer Inquisition sind den Begriff «Inquisitionsprotokoll» als Bezeichnung für die Aufzeichnung der Fragen und Antworten.

⁴¹⁷ Schum, W. (Hg.). *Gesta archiepiscoporum Magdeburgensium*. MGH SS, 14. Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1883. 361-484.

⁴¹⁸ Holder-Egger, Oswald (Hg.). *Monumenta Erphesfurtensia saec. XII. XIII. XIV*. MGH Script. rer. Germ., 42. Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1899. 150-398.

⁴¹⁹ Inquisitionsprotokoll des Konstantin von Arnheim: Theologische Sammelhandschrift: Weimarer Anna Amalia Bibliothek Fol. 20. 321^{va}-323^{va}

entdeckt und 1970 eine Edition veröffentlicht.⁴²⁰ Es handelt sich dabei um eine Zusammenfassung des 1350 in Erfurt abgehaltenen Prozesses gegen einen Konstantin aus Arnheim. Die Einleitung der Protokollschrift nennt den Dekan der Heiligen Maria und den Marschall des Heiligen Severus in Erfurt als für die Inquisition zuständige Vertreter des Erzbischofs von Mainz, eine Angabe, die mit der der Magdeburger Chronik übereinstimmt.⁴²¹

Aus der zusammenfassenden Protokollschrift, die die Antworten aus einer mehrmaligen Befragung enthält⁴²², geht hervor, dass Konstantin, der ursprünglich aus Arnheim in den Niederlanden stammte, aufgefordert worden sei, einen Eid zu schwören, diesen aber mehrmals verweigert habe.⁴²³ Die Schrift listet dann nach einer kurzen Präambel die häretischen Aussagen des Verurteilten auf. Auf die einleitende Frage, ob er getauft sei, antwortete Konstantin zwar bejahend, er sei getaufter Christ, setzte aber hinzu, er sei zwar schon von einem «Pharisäer, fleischlich» mit Wasser getauft, glaube aber nicht, dass ihm bloss durch diesen Akt die Gnade geschenkt sei, sondern dass er daneben noch vom Heiligen Geist geistig getauft worden sei.⁴²⁴ Zu dieser Skepsis gegenüber dem, der ihn getauft hat, passt auch die Aussage, dass er vom Papst nicht viel und vom gesamten Klerus «nicht mehr als vom Teufel halte».⁴²⁵ Er glaube auch nicht an das Sakrament der Eucharistie bzw. nicht, dass der Leib Christi geweiht werde. Allerdings, sagte er, dass auch wenn der Mensch kleine Stücke von ungeweihtem Brot esse, dass dann jeder am Leib Christi Teil haben könne und von seinem Blut trinke. Dass aber Petrus selbst sich mit solchen Dingen beschäftigt habe, glaube er nicht.⁴²⁶ Zu den Evangelisten befragt, gab er die Antwort, die eben auch von dem Chronisten der Magdeburger Chronik aufgenommen wurde, dass er zwar glaube, dass Johannes und Matthäus heilig seien, er aber von Lukas und Markus nicht viel halte, weder von ihren Evangelien noch von ihrer Heiligkeit.⁴²⁷ Und wenn sie zufällig etwas Wahres sagen sollten, dann sei das «auf die Art, wie der Teufel Wahrheit hervorbringen könne».⁴²⁸ Beim dritten Mal dazu befragt, modifizierte er die Aussage und erklärte, er glaube dann an die Evangelisten, wenn sie übereinstimmten. Weiter glaube er auch nicht, dass Priester fähig seien, durch die Beichte den Menschen ihre Sünden zu vergeben, denn auch die Beichte sei eine Erfindung des Teufels. Er selbst sei davon überzeugt, er habe die Binde- und Lösegewalt des Petrus, so wie auch alle anderen Söhne Gottes.⁴²⁹ Söhne und Töchter Gottes, so sagte er, könnten alle werden und seien dann von solcher

⁴²⁰ Erbstösser, Martin. *Sozialreligiöse Strömungen im späten Mittelalter: Geissler, Freigeister und Waldenser im 14. Jahrhundert*. Berlin: Akademie Verlag, 1970.

⁴²¹ Inquisitionsprotokoll des Konstantin von Arnheim, zitiert nach der Edition Erbstössers.: *«Iste examinatus coram vicario domini archiepiscopi Moguntinensis»*.

⁴²² Die mehrmalige Befragung entspricht gängiger Praxis der Inquisition, die ungeständigen oder reuelosen Häretiker:innen oft einer Bedenkzeit zwischen den Befragungen überliess. Wie lange die Zeitspanne zwischen den Befragungen war, wird nicht deutlich, und konnte je nach Prozess variieren. Zur Inquisition mehr in Kapitel 4; zu dem Verfahren der Inquisition u.a. Flade. *Inquisitionsverfahren*. 1902.

⁴²³ Inquisitionsprotokoll des Konstantin von Arnheim: *«Predictus Constantinus huiusmodi iuramentum noluit et proterve recusavit prestare dicens: Quid habetis veri precipere sive maledicere. [...] Item in terciã inquisitione renuntiavit iurare dicens se nolle iurare nec velle instrui quod licite posset facere iuramentum»*. 161.

⁴²⁴ Inquisitionsprotokoll des Konstantin von Arnheim: *«Sum baptizatus in aqua et spiritu [...] sum carnaliter baptizatus a quodam phariseo, et spiritualiter a spiritu sancto. [...] Dixit eciam si fuisset ante baptismum suum, nihilo minus fuisset salvatus»*. 160.

⁴²⁵ Ebd. 161. *«Quia de papa vestro et episcopis et omnibus sibi subiectis et de vobis aliis hic presentibus non teneo nec observo plus quam de dyabolis»*.

⁴²⁶ Inquisitionsprotokoll des Konstantin von Arnheim. 162. *«Dixit [...] sacramentum omnino esse falsum et de se eo nichil credere. [...] addidit, si homo comederet buccelam panis simplicis non consecrati quod ille communicat Corpus Christi et bibit sanguinem eius. [...] Non nec credit quod beatus Petrus se occupaverit cum talibus»*.

⁴²⁷ Ebd. 161. *«De beatis videlicet Luca et Marco dixit se penitus nichil tenere nec de eorum ewangeliis nec tenet eos pro sanctis nec eos esse filios dei»*.

⁴²⁸ Ebd. *«Sed si forte aliqua vera dixerunt, hec dixerunt eo modo sicut dyabolus potest vera proferre»*.

⁴²⁹ Ebd. *«Et addidit omnes alios filios dei habere eandem potestatem videlicet solvendi et ligandi ex gracia*

Gnade und so vollkommen, dass sie anderen ihre Sünden erlassen könnten. Petrus, so Konstantin weiter, sei Tempel, Leib und Blut Christi, und er selbst sei das auch.⁴³⁰ Bei der dritten Befragung fügte Konstantin hinzu, er sei wie Brot und Wein, das vom Himmel heruntergekommen sei. Neben Binde- und Lösegewalt habe er auch die Fähigkeit zu taufen – allerdings würde er das nicht tun (*Sed absit, ne hoc ego faciam*), er glaube auch nicht, dass durch die Taufe die Erbsünde getilgt werde. Grundsätzlich scheint er also alle Sakramente abgelehnt zu haben, auch die Firmung und die letzte Ölung; er glaubte an die Hölle, nicht aber an das Fegefeuer.⁴³¹

Die zitierten Aussagen des gemäss der Magdeburger Chronik bereits 1336 verurteilten Konstantin stimmen mit denen überein, die in diesem Prozessprotokoll festgehalten wurden. Die Erfurter Chronik bestätigt die Verurteilung und das Datum der Prozessakte, bietet aber wenig zusätzliche Informationen zur Häresie Konstantins, ausser dass er glaube, wie Christus ebenfalls nach drei Tagen auferstehen zu können, etwas, das so nicht in die Prozessschrift aufgenommen wurde. Die Magdeburger Chronik bestätigt die Durchführung des Prozesses durch einen Vikar des Erzbischofs, nennt aber einen Frater Iordanus, Lector zu Magdeburg, als den Inquisitor.⁴³² Interessant dabei ist vor allem die Notiz, der Autor der Chronik habe diese Informationen direkt von diesem Iordanus erhalten, was die Einordnung der Geschehnisse 14 Jahre vor der Datierung der Prozessschrift noch kurioser macht.⁴³³

Einen weiteren Fall von verurteilten Begarden fand Mosheim in der Chronik des Johann von Winterthur, der berichtete, in Konstanz seien um 1339 drei häretische Begarden festgenommen worden und ihre schweren Irrtümer, zu denen sie befragt worden seien, hätten dem zuhörenden Volk einen «seit längst vergangenen Jahren unerhörten Ekel und Erstaunen eingejagt».⁴³⁴ Winterthur nennt nur vier dieser Irrtümer, es sollen aber über 30 gewesen sein. Der erste Irrtum stellt eher eine Erzählung über das sexuelle Vergehen der Verurteilten dar als eine Häresie, zwei weitere Irrtümer beziehen sich auf das Negieren der Heiligkeit der Hostie, und der vierte Irrtum lautet, dass Gott, oder die göttliche Güte, sich ebenso in einer Laus wie in einem Menschen oder jedem anderen Geschöpf befinde.⁴³⁵ Dieser letzte Satz gibt einen Einblick in die Form der Häresie, derer man die drei Männer bezichtigte.

Jan van Ruusbroec und Konrad von Megenberg – Kritik an Beginen und Begarden

Neben diesen «deutschen» Häretikern zählte Mosheim zu den Begarden interessanterweise auch Jan van Ruusbroec, dem er bereits in seiner Ketzergeschichte einen Abschnitt gewidmet hatte. Ruusbroec, der *sapientiae mysticae doctor*, wie er von Mosheim genannt wird, gilt allgemein als der bedeutendste der

dei».

⁴³⁰ Ebd. 162. «*Beatus Petrus fuerit templum Christi, corpus et sanguis Christi et dixit se similiter esse templum corpus et sanguinem Christi*».

⁴³¹ Ein Detail, das erst bei der zweiten Befragung aufkam, ist, dass er nichts von dem Glaubensbekenntnis des Athanasius hält, das im Protokoll «*Quaecunque*» genannt wird.

⁴³² [...] *missi sunt illuc inquisitores heretice pravitatis frater Iordanus prefatur, tunc lector Magdeburgiensis*. Schum. *Gesta archiepiscoporum Magdeburgiensium*. 1883. 434.

⁴³³ Zu Jordanius und den Inquisitoren: Erbstösser. *Sozialreligiöse Strömungen*. 1970. 93.

Mir bis jetzt unerklärlich ist die Tatsache, dass sich in der Literatur, so weit ich sehe, niemand zu dieser Diskrepanz in den Daten geäußert hat. Sowohl Robert Lerner wie auch Martin Erbstösser nennen beide Chroniken, und Erbstössers Kommentare zu den Chroniktexten lassen schwer glauben dass er sie nicht wirklich gelesen hatte. Dennoch erwähnt auch er mit keinem Wort, dass in der Magdeburger Chronik die Festnahme des Konstantin auf etwa 1336, sicher aber vor 1342 gelegt wird.

⁴³⁴ [...] *tres baghardi heretici deprehensi [...]. Qui cunctis auditoribus nauseam et amiracionem a retroactis annis iauditum incusserunt*. Wintherthur, Johannes von. *Chronicon*. Wyss, Georg von (Hg.). Zürich: Ulrich, 1856. 222. Übersetzung: Winterthur, Johannes von. *Die Chronik Johann's von Winterthur: Ins deutsche übersetzt von Bernhard Freuler, Pfarrer in Wölflingen. Herausgegeben vom Convente der Bürgerbibliothek von Winterthur*. Freuler, Bernhard (Hg. & Übers.). Wintherthur: Ziegler, 1866. 320.

⁴³⁵ Ebd. «*Quod in pediculo tantum deitatis vel divine bonitatis vigeret quantum in homine vel alia qualibet creatura*».

flämischen Mystiker.⁴³⁶ 1293 in der Nähe von Brüssel geboren, hielt er nach der Priesterweihe für 25 Jahre das Kaplanat zu St. Gundula in Brüssel inne, zog sich aber dann mit zwei Gefährten in die Abgeschiedenheit des einsamen Groenendaal zurück, um ein Leben in Kontemplation zu führen. Anfangs ohne anerkannte Regel, nahm die Gemeinschaft 1350 die Augustinerregel an, und Ruusbroec übernahm das Priorenamt.⁴³⁷ Schon früh hatte er den Wert volkssprachlicher Traktate erkannt, um das Bedürfnis der Bevölkerung nach Spiritualität stillen zu können. So sind denn auch elf von der Forschung als authentisch bestätigte Schriften und sieben Briefe in mittelniederländischer Sprache überliefert. Ruusbroec schrieb für Menschen, die in der Kontemplation Gott erfuhren, und beschrieb in seinen Traktaten und Briefen das inwendige Leben und die passive Erfahrung der Göttlichkeit.⁴³⁸

Theologisch befindet sich Ruusbroec am Rande der hier behandelten Thematik. Mosheim bespricht ihn nicht aufgrund von dessen eigenen mystischen Theorien der göttlichen Erfahrung, sondern wegen der Schriften, in denen er «Begarden» und «Begutten» als heuchlerisch darstellt, als Männer und Frauen, die eine Frömmigkeit vortäuschen würden, die sie gar nicht besäßen.⁴³⁹ Ruusbroec unterschied in seinen Schriften zwei unterschiedliche Formen von Häresie, die unter ihnen zu finden sei. Die eine könne auf die Inhalte der Dekrete von Vienne zurückgeführt werden und zeige sich in einer radikalen Passivität der Männer und Frauen, die auf das Wirken Gottes in sich warteten und glaubten, da sie ihren Willen ganz aufgegeben hätten und nur auf Gott hörten, niemandem Rechenschaft oder Gehorsam schuldig zu sein. Diejenigen, die der anderen Form von Häresie anhängen, seien zwar viel demütiger, irrten aber darin, alle ihre eigenen Ideen und Eingebungen für die Stimme des Heiligen Geistes zu halten.⁴⁴⁰

Ruusbroec verurteilte diejenigen, die er Begarden und Begutten nannte, als Ketzer, bewegte sich selbst aber mit seinen Vorstellungen ebenfalls am Rande der Orthodoxie. Besonders der Theologe Jean Gerson (1363-1429) übte nach Ruusbroecs Tode scharfe Kritik an dessen Schriften und Theorien; eine Kritik, die über längere Zeit die Meinungen der Leser beherrschte. Gerson warf Ruusbroec Pantheismus vor, hielt einen grossen Teil seiner mystischen Lehren für verbrennenswert und verglich ihn mit dem 1210 als Ketzer verurteilten Amalrich von Bena, der dafür plädierte, dass jeder Christ «ein reales *«membrum Christi»* sei». ⁴⁴¹ Obwohl zu seinen Lebzeiten nie an der Rechtgläubigkeit Ruusbroecs gezweifelt wurde, kann man sowohl an Gersons Kritik wie auch daran, dass er in England zur Wende des 15. zum 16. Jahrhundert für den Autor des *Mirouer des simples ames* gehalten wurde, doch sehen, wie unscharf die Grenzen zwischen Rechtgläubigkeit und Häresie sein konnten.⁴⁴²

Noch eine weitere bekannte Persönlichkeit zog Mosheim wegen ihren Aussagen über Begarden zu Rate. ⁴⁴³ Konrad von Megenberg (1309-1374), bekannt vor allem für seinen *Liber de natura rerum*, wandte sich in der Schrift *Lacrima ecclesiae* (auch bekannt als *Tractatus contra mendicantes ad papam Urbanum V.*) den von ihm als «Ketzerien» eingeschätzten Praktiken der Bettelmönche zu.⁴⁴⁴ Während es vordergründig in der

⁴³⁶ Mosheim. *De Beghardis*. 1790. 305; Ditsche, M. «Ruusbroec (Ruysbroek), Jan van». In: *Lexikon des Mittelalters Online*. Zu Ruusbroeck u.a. Arblaster, John; Faesen, Rob. (Hg.). *A Companion to John of Ruusbroec*. Leiden: Brill, 2014. Darin insbesondere Swart, Loet. «Overview of Ruusbroec Research».

⁴³⁷ Dinzelbacher. *Deutsche und Niederländische Mystik*. 2012. 234.

⁴³⁸ Ebd. 236; Ditsche. «Ruusbroec». LexMa.

⁴³⁹ Mosheim. *De Beghardis*. 1790. 306. «*Si bonis actibus externis dent opera, puta, si ieiunent, [...] si orent, si peregrinis terras peragrent, si nudi incedant, si concionentur[...] ficti plane ac hypocritae sunt*».

⁴⁴⁰ Schweitzer. «Caritatem habe». 1984. 57. Diese Anschuldigung ist eine, die auch in anderen Umständen auftaucht, so ist u.a. bei Johannes Nider ein Abschnitt den Irrgläubigen gewidmet, die ihre Träume und Eingebungen für die Stimme Gottes oder des Heiligen Geistes halten.

⁴⁴¹ Burger, Christoph. «Gerson, Johannes (1363–1429)». In: *Theologische Realenzyklopädie Online*. Online durch: De Gruyter. URL: [http://www.degruyter.com/view/TRE/TRE.12_532_29]. (09.09.2017); Schweitzer, Schweitzer. «Caritatem habe». 1984. 49; Bena wurde posthum der Ketzerei verurteilt, siehe dazu Kapitel 4.1.

⁴⁴² Schweitzer. «Caritatem habe». 1984. 49.

⁴⁴³ Mosheim. *De Beghardis*. 1790. 317. «*Begardorum seu Iulhardorum, vulgariter begardi quoad viros et begine quoad feminas nominantur*».

⁴⁴⁴ Colberg, Katharina (Hg.) *Konrad von Megenberg. Lacrima ecclesie*. MGH. Quellen zur Geistesgeschichte

Schrift darum ging, den Papst über die Aktivitäten der Bettelorden zu ungunsten des Pfarrklerus aufzuklären, ist es gleichzeitig eine Polemik, die sich an der gegen Mitte des 14. Jahrhunderts herrschenden Debatte über den Armutsbegriff beteiligte.⁴⁴⁵ Mosheim betrachtete die Anekdoten, die Megenberg vorbringt, um die schändliche Lebensweise der Begarden zu unterstreichen, folglich auch berechtigterweise mit einer gewissen Skepsis.

Berthold

Ein weiterer einzelner Häretiker, der von Mosheim in die Reihe häretischer Begarden aufgenommen wurde, war ein Mann namens Berthold. Die informativste Quelle für Berthold ist die Chronik des Abtes Trithemius, aus der Mosheim auch zitiert.⁴⁴⁶ Trithemius nennt Berthold einen «Häresiarchen der Sekte, die in Deutschland *beggardos* genannt wird».⁴⁴⁷ Er sei endlich 1356 gefasst worden,⁴⁴⁸ nachdem er in Speyer schon im Geheimen den *simplices* verschiedene grässliche Irrlehren vermittelt habe. Nachdem er bereits in Würzburg seinen Irrtümern abgeschworen hatte, wurde ihm in Speyer erneut die Gelegenheit gegeben, allerdings mit lebenslanger Haft verbunden. Diesmal blieb Berthold bei seinen Aussagen und wurde zum Tod verurteilt. Trithemius zählt acht Irrtümer des «Begarden» auf.⁴⁴⁹ Er behaupte erstens, dass Christus in seinen letzten Stunden sich von dem Vater verlassen gefühlt, an seiner Errettung gezweifelt und dabei, was als separater Irrtum zählte, seine Mutter und die Welt selbst verflucht habe.⁴⁵⁰ Dann glaube er auch, dass ein Mensch in diesem Leben eine Vollkommenheit erreichen könne, in der er nicht mehr beten oder fasten müsse, und nichts eine Sünde sei. Weiter irre er auch darin, dass er finde, das gesprochene Gebet sei zum Heil weder nützlich noch notwendig, sondern das Gebet im Geiste genüge; dass ein ungelehrter, unwissender Laie, der vom Heiligen Geist erleuchtet sei, genausogut lehren könne wie ein Priester und dass man einem solchen Laien eher gehorchen solle als der Heiligen Schrift und allen Schriften der Gelehrten. Zuletzt meine er auch, dass ein frommer Mensch, wenn er aus Hunger Speis und Trank zu sich nehme, gleich viel Gnade erlebe wie bei dem Sakrament des Leibes und Bluts Christi.⁴⁵¹ Woraus wohl zu schliessen ist, dass Berthold nicht an die Transsubstantiation

des Mittelalters. 26. Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 2010. Das zweite Kapitel des ersten Teils wurde bereits 1603 von Jakob Gretser unter dem Titel *De erroribus Begehadorum* veröffentlicht, sehr wahrscheinlich ist die Publikation Gretzers die Grundlage für Mosheims Ausführungen.

⁴⁴⁵ Megenberg schloss sich mit seiner Auffassung der Position Richard FitzRalphs an, der massgeblich an der Wiederaufnahme der Debatte beteiligt war. Siehe dazu Walsh, Katherine. *A fourteenth-century scholar and primate: Richard Fitzralph in Oxford, Avignon and Armagh*. Oxford: Clarendon Press, 1981.

⁴⁴⁶ Trithemius. *Annales*. 1690. 231. Neuerdings ist auch der Autograph digital einsehbar, was besonders wertvoll ist, da der Druck von St. Gallen bislang die einzige Edition ist, zum Teil aber deutlich von der Handschrift abweicht.

⁴⁴⁷ Trithemius. *Annales*. 1690. 231.

⁴⁴⁸ Im selben Jahr als in Basel ein grosses Erdbeben die Stadt verwüstete, was Johannes Nauclerus in seiner Chronik erwähnt. Nauclerus, Johannes *Chronica: ab initio Mundi usque ad annum 1500*. Colonia, 1614. Online durch: Bayerische Staatsbibliothek digital. [<http://www.mdz-nbn-resolving.de/urn/resolver.pl?urn=urn:nbn:de:bvb:12-bsb10321554-2>]. (13.07.2017).

⁴⁴⁹ Teilweise ediert und Übersetzt in: de Guibert/Haering. *Dokumente*. 2012. 304.

⁴⁵⁰ Trithemius. *Annales*. 1690. 231. «*Quod Christus [...] in sua passione usque adeo derelictum se senserit a Patre, quod dubitaverit vehementer, utrum anima ejus salvanda esset, vel damnanda. [...] quod [Christus] in passione sua prae nimio dolore maledixereit castissimae Genitrici, [...] quod Christus in passione sua maledixerit terrae*».

⁴⁵¹ Ebd. «*Quod homo vita mortali adhuc passibilis & corruptibilis ad tantam spiritualis vitae perfectionem possit pervenire, quod ei postea neque orare, neque jejunare sit amplius necessarium & nihil deinceps sit ei peccatum. Quintus error, quod oratio vocalis non sit homini utilis vel necessaria [...] quod Laicus indoctus & idiota, sine notitia scripturarum, sed illuminatus Divino instinctu (qualem se esse putabat) plus aliis & sibi docendo queat proficere, quam Sacerdos, quicumque etiam Doctissimus per quamlibet scientiam scripturarum, licet Doctor esset omnium scientiarum. [...] quod tali somniato Laico, vel ut ipse dicebat, illuminato, in suis praedicationibus atque doctrinis sit plus credendum atque oboediendum, quam sancto Evangelio, & quibuscunque scripturis vel dictis omnium Doctorum. [...] quod homo devotus in sumendo cibo & potu pro sustentatione corporis, tantam possit acquirere gratiam, quod aequivalebit ei, ac si Corporis*

glaubte. Johannes Nauclerus gab Berthold in seiner Weltchronik weniger Raum, als es Trithemius tat, verlieh ihm aber den Beinamen «von Rohrbach»⁴⁵² und stimmte in seiner Darstellung der Irrtümer mit Trithemius überein. Während Mosheim sich über die Bedeutung der ersten Irrtümer nicht sicher war und sie nicht als klassische Doktrin einer begardischen Sekte sehen wollte, verstand er aber vor allem den Satz zur Vollkommenheit, in der nichts Sünde sei, als Inbegriff dessen, was die Begarden zu Häretikern mache.

Metza von Westhoven

Nach einer Reihe von männlichen Vertretern des Begardentums und der Mystik wandte sich Mosheim mit Metza von Westhoven erneut einer Frau zu. 1365 wurde sie während einer Folge von Inquisitionen, die durch Heinrich von Agro in Strassburg durchgeführt wurden, vor die päpstlich-bischöfliche Inquisition geholt.⁴⁵³ Aus der Verurteilungsschrift⁴⁵⁴ wird klar, dass sie bereits einmal vor dem Strassburger Bischof abgeschworen hatte und als Rückfällige verurteilt wurde, doch ihre genauen Verfehlungen oder Irrtümer bleiben ungenannt. Stattdessen erfahren wir, wer der Inquisition vorstand: Heinrich von Agro, der päpstliche Inquisitor, und der bischöfliche Vikar Tristram.⁴⁵⁵ Jener Bischof Johannes, als dessen Vikar Tristram genannt wird, wird wohl Johann II. von Lichtenberg, von 1353 bis 1365 Bischof von Strassburg, gewesen sein.⁴⁵⁶ Nach einer Einleitung, die die Notwendigkeit der Ketzerverfolgung durch den Bischof erklärt, erfährt man bloss, dass die genannte Metza wegen Rückfälligkeit zur Häresie verurteilt wurde. Mosheim sah sie als eine von mehreren Beginen, die einer Inquisition zum Opfer gefallen waren, eine Ansicht, die Alexander Patschovsky grundsätzlich teilt, wenn er den Fall in den Kontext früherer Beginenprobleme in Strassburg setzt und meint: «Man wird sie mit Mosheim als Begine, und zwar wohl als freigeistige häretische Begine im Sinne des Prozessschreibens Bischof Johanns I. bezeichnen müssen».⁴⁵⁷ Dass es – trotz fehlender Überlieferung – zu mehreren

& Sanguinis Domini nostri JESU Christi Sacramenta sumpsisset».

⁴⁵² Möglicherweise das Rohrbach bei Bern.

⁴⁵³ Das Datum ist nicht ganz eindeutig, möglich wäre auch 1366. Patschovsky argumentiert eher für 1365 und gibt eine präzise Beschreibung der verschiedenen Ereignisse und Begebenheiten, die zur Entstehung der Sentenzschrift geführt haben mögen, sowie der weiteren Umstände in Strassburg um die Zeit. Ich verlasse mich im Folgenden auf die Argumentation und Schlussfolgerung Patschovskys. Patschovsky. «Strassburger Beginenverfolgung». 1974.

⁴⁵⁴ Der Text stammt aus der Sammelhandschrift Hs. Wolfenbüttel 311 Helmst. und bildet Fol 42^{vb}-43^{ra}, ediert ist sie von Patschovsky in *Strassburger Beginenverfolgung* und zuvor von Mosheim. *De Beghardis*. 1790. 333. Patschovsky identifiziert für das Schreiben zwei Formatvorlagen (in seiner Edition gekennzeichnet). Das erste, vermutet er aus Ähnlichkeiten mit Innozenz' III. Dekretale X5. 34. 10, ist ein Papstschreiben, das mit *Inter sollicitudines nostras* beginnt, das den Anfang des Schreibens ausmacht und zu einem grossen Teil die Erklärung für die Aufgaben des Inquisitors beinhaltet. Das zweite ist eine Verurteilungssentenz des italienischen Franziskanerterziars Franciscus von Arquata durch Guillaume Court, den sogenannten Kardinal Albus in Avignon 1354. Patschovsky. «Strassburger Beginenverfolgung». 1974. 109

⁴⁵⁵ Patschovsky. «Strassburger Beginenverfolgung». 1974. 109; Heinrich von Agro war Dominikaner und päpstlicher Inquisitor für die Diözesen Bamberg und Basel, 1361 auch als Prior des Wormser Predigerkonvents bezeugt.

⁴⁵⁶ Sollte das Ereignis doch auf 1366 datiert werden wäre der Nachfolger Johanns II. eine weiterer Johann (von Luxemburg) im Amt gewesen, bei der Vollstreckung der Strafe aber noch nicht oder gerade erst in Strassburg angekommen. Lerner schlägt vor, dieses Spektakel könnte als Begrüssung des neuen Bischofs angesetzt worden sein, Patschovsky hält dies für unwahrscheinlich, ist aber auch nicht geneigt, dem in den Chroniken eher als einfältig dargestellten Bischof eine solche Initiative selbst zuzutrauen. Patschovsky. «Strassburger Beginenverfolgung». 1974. 113 sowie Anm. 144.

⁴⁵⁷ Patschovsky. «Strassburger Beginenverfolgung». 1974. 113; Mosheim nimmt eine Begineninquisition aufgrund der inquisitorischen Tätigkeit Heinrich von Agros an, während Patschovsky seine Vermutung auf textinterne Hinweise (auf die Verurteilungen von 1317) und die Quellenüberlieferung (Platzierung der Schrift direkt vor der Liste Albertus Magnus) stützt. Dagegen argumentiert Voigt: «Erst Mosheim versah diesen bis dahin unbekanntem Text mit der Überschrift *Sententia diffinitiva contra Metzam de Westhoven*,

Verurteilungen gekommen sein muss, zeigen eine ebenfalls erhaltene Sentenz eines Priesters aus der gleichen Zeit und ein Hinweis in einem auf die Amtszeit Bischof Lamprechts von Brunn zu datierenden Schriftstück: *«Item sunt nonnullae ex personis pretactis, quae ante octo vel decem annos fuerunt in aliquibus erroribus, de quibus nunc agitur, et abstraxerunt se ab eis non eundo in habitu conformi [...]»*⁴⁵⁸ Patschovsky wird mit seiner Vermutung Recht haben, dass hier nur ein Teil einer grösseren Untersuchung in den Quellen sichtbar wird, ob es aber wirklich nur die «Spitze des Eisberges» ist und in der Tat eine grosse Menge an Personen einem Verhör unterzogen wurde, lässt sich nicht beantworten.

Ebenso unklar bleibt, inwieweit die Charakterisierung dieser Frau zum Typus «häretische Begine» passt. In der Schrift wird nicht erwähnt, was für einen Stand oder Position in der Gesellschaft sie hatte. Patschovsky begründet seine Übereinstimmung mit Mosheims Vermutung einer «freigeistig-häretischen Begine» damit, dass eine Verwandtschaft zu bestehen scheint zwischen der Verurteilung Metzgas und den Verurteilungen in Strassburg in 1317.⁴⁵⁹ Ebenfalls für eine «freigeistige» Häresie spricht für ihn die Überlieferungsgeschichte des Schriftstücks, dem in der Wolfenbütteler Handschrift unmittelbar die Häresieartikel des Albertus Magnus folgen. Die Folgerung ist plausibel, es bleibt aber die Frage, ob die Bezeichnung «Begine» sinnvoll ist, wenn über die Lebensweise der Frau sonst nichts bekannt ist. Patschovskys Vermutung, es handle sich bei dem «Eisberg» um eine hauptsächlich auf Beginen fokussierende Angelegenheit, ist schwer belegbar, vor allem auch, da für die Zeit um 1360 keine bemerkenswerten sonstigen Vorfälle berichtet werden, auch nicht von Streitigkeiten zwischen Mendikanten und Beginen. Nur zwei Jahre später initiierte Johann von Luxemburg eine Untersuchung zum Lebensstil der Beginen und befand sie daraufhin für rechthgläubig.⁴⁶⁰

Begarden in Erfurt und anderen deutschen Städten

1364 setzte der Papst den Dominikaner und kaiserlichen Kaplan Walter Kerlinger als Inquisitor in Deutschland ein, mit dem Mandat, die Häresie unter den Begarden und Beginen auszulöschen.⁴⁶¹ Im Zuge seiner Aktivitäten kam es zu zahlreichen Verurteilungen. Wie Mosheim berichtete, sei im Jahr 1369 die «Sekte der Begarden und Beginen»⁴⁶² in den Provinzen Magdeburg und Bremen, in Thüringen, Hessen und Sachsen unterwegs gewesen, was wahrscheinlich aus den kaiserlichen Urkunden, die die Diözesane zur Unterstützung Kerlingers aufriefen, abgeleitet ist. Konkrete Quellen zu von Kerlinger geführten Verhören von Begarden waren Mosheim noch nicht bekannt, erst Wilhelm Wattenbach entdeckte das Protokoll zu Johann Hartmann, den Walter Kerlinger 1367 verhörte. Möglicherweise ist Johann mit jenem Begarden identifizierbar, von dem Mosheim berichtete, er sei 1368 in Erfurt verbrannt worden.

Beguinam, dem die Forschung fast einhellig folgte. Diese Einschätzung ist jedoch wenig plausibel, denn sie würde bedeuten, dass der Straßburger Bischof Metzga von Westhoven 1317 verurteilt hätte, die dann, fast 50 Jahre später, im Jahre 1365 als «relapsa» der Häresie verurteilt worden wäre.» Voigt. *Beginen im Spätmittelalter*. 2012.

336. Was Voigt für unplausibel hält, dass Metzga als junge Frau in Strassburg abschwor, um als ca. 70jährige erneut verurteilt zu werden, wäre durchaus möglich, wirft aber Fragen bezüglich der Art ihrer Häresie oder ihrem Lebensstil auf. Eine zweimalige Verhaftung über eine solche Zeitspanne deutet eher auf eine beständige häretische Ansicht hin als auf einen unglücklichen Zufall. Man müsste sich in dem Fall überlegen, ob die beiden Momente der Verfolgung doch mehr miteinander zu tun hatten und auf einen bestehenden Kreis häretischer oder zumindest eigenwillig lebender Männer und Frauen oder Beginen und Begarden hindeuten.

⁴⁵⁸ Zitiert nach: Patschovsky. «Strassburger Beginenverfolgung». 1974. 186.

⁴⁵⁹ Patschovsky. «Strassburger Beginenverfolgung». 1974. 113.

⁴⁶⁰ Lerner. *Heresy of the Free Spirit*. 1972. 97.

⁴⁶¹ RI VIII. 7284. In: *Regesta Imperii Online*. URI: [http://www.regesta-imperii.de/id/1369-06-09_1_0_8_0_0_8806_7284].(21.06.2018); RIplus. Karl IV. (Diplome). 7198. In: *Regesta Imperii Online*. [URI: <http://www.regesta-imperii.de/id/b57118ef-2b34-4522-92f1-d3468173ee0a>] (21.06.2018).

⁴⁶² Mosheim. *De Beghardis*. 1790. 338.

Nikolaus von Basel

Weitere Quellen für Berichte über Begarden boten Mosheim die beiden Autoren Felix Hemmerlin und Johannes Nider.⁴⁶³ Der 1388 in ein Zürcher Ratsgeschlecht geborene Hemmerlin, Geistlicher und *doctor decretorum*, verfasste Schriften zu den verschiedensten Themen, unter anderem auch – dem Trend der Zeit folgend – Schriften gegen «heuchlerische Begarden» und «gesunde Bettler».⁴⁶⁴ So schrieb er in *Contra validos mendicantes* über Begarden in Zürich, Uri, Bern und in Solothurn, allerdings ohne weitere Beschreibung, ausser dass sie ihren Irrtümern entweder abgeschworen oder alle Vernunft verweigert hätten und verbrannt worden seien.

Die Schriften Johannes Niders (1385-1438) bieten sehr viel mehr Informationen, denn der Dominikanerprior, der in seinem Werk *Formicarius* für grundlegende Reformen nicht nur der religiösen Institutionen und auf struktureller Ebene, sondern grundsätzlich für eine moralisch reformierte Christenheit plädierte, beschrieb ausführlich die Schwächen, Vergehen und Sünden (aber auch das Lobenswerte) der von ihm porträtierten Christen.⁴⁶⁵ Zu diesen gehört auch der von Mosheim zitierte Burginus, den Nider einen Begarden nennt⁴⁶⁶, der nach dem Konzil von Pisa nach Konstanz gekommen war und als Einsiedler lebte. Doch was dieser für göttliche Offenbarungen halte, seien – «oh weh» – Eingebungen des Teufels.⁴⁶⁷ Aufgrund dieser Eingebungen habe er dann begonnen, seine eigene, falsche, Regel aufzubauen, bis er zusammen mit seinen Schülern durch die Inquisition verurteilt und hingerichtet worden sei.⁴⁶⁸

Ein weiterer Begarde, den Mosheim als Beispiel aus den *exempla* Niders auswählte, ist Nikolaus von Basel, der «ein wenig früher» als Burginus lebte und über den heute dank anderen Quellen auch unabhängig von Nider einiges bekannt ist. Mosheim zitiert in Gänze die Anekdote Niders, die von dem Mann als einem «Laien» spricht, der in der Umgebung von Basel heimisch und einer der «*damnati Begardi*» war.⁴⁶⁹

⁴⁶³ Zu Hemmerlin neuerdings: Halter-Pernet, Collette. *Felix Hemmerli. Zürichs streitbarer Gelehrter im Spätmittelalter*. Zürich: Chronos Verlag, 2017. Grundlegend für Hemmerli bisher Reber, Balthasar. *Felix Hemmerlin von Zürich: neu nach den Quellen bearbeitet*. Zürich: Meyer und Zeller, 1846.

⁴⁶⁴ Zum Thema der starken Bettler, das sich an die im 13. Jahrhundert begonnene Armutsdiskussion anlehnt: siehe u.a. Schubert, Ernst: «Hausarme Leute» und «Starke Bettler». Einschränkungen und Umformungen des Almosengedankens um 1400 und um 1500». In: Oexle. «Armut im Mittelalter». 2013. 283-347.

⁴⁶⁵ Das Werk, wofür der Dominikaner Johannes Nider bis heute am besten bekannt ist, ist kurioserweise bisher noch nicht ediert worden. Wahrscheinlich hat das mit der langen und vielfältigen Überlieferungsgeschichte zu tun, denn es sind heute noch 26 Handschriften und zahlreiche Inkunabeldrucke erhalten, was der Ausarbeitung einer wissenschaftlichen Edition wohl eher im Weg steht. Chatherine Chène in Lausanne publizierte 1999 einen Teil des Werks und ist meines Wissens an der Ausarbeitung einer Edition der übrigen Kapitel: Chène, Catherine. *L'imaginaire du sabbat. Edition critique des textes les plus anciens (1430c.-1440c.)*. Cahiers lausannois d'histoire médiévale. Lausanne: Université de Lausanne, 1999. Die meiste der neueren Forschung zu Johannes Nider ist vor allem an seinem Kapitel über Hexerei interessiert. Siehe u.a.: Bailey, Michael D. *Battling Demons. Witchcraft, Heresy and Reform in the Late Middle Ages*. University Park: Pennsylvania University Press, 2003; Chène, Catherine. «Le Formicarius (1436-1438) de Jean Nider OP. Une source pour l'histoire de la chasse aux sorciers et aux sorcières dans le diocèse de Lausanne?» In: *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte*. 52 (2002). 122-126; Tschacher, Werner. *Der Formicarius des Johannes Nider von 1437/38: Studien zu den Anfängen der europäischen Hexenverfolgungen im Spätmittelalter*. Aachen: Shaker Verlag 2000; Die hier verwendeten Zitate sind der Ausgabe von 1484 entnommen.

⁴⁶⁶ «*Beghardus fuit seu fraticellus mere secularis.*» Nider, Johannes. *Formicarius*. Augsburg: Anton Sorg, 1484. Buch 3, Kap. 2. Online durch: BSB Digital. URL: [http://daten.digitale-sammlungen.de/bsb00043544/image_1]. (23.08.2018).

⁴⁶⁷ Ebd. «*Revelationes sed heu illusorias a maligno spiritu sub similitudine angeli lucis habere cepit quibus quod peius erat etiam nimium credit.*»

⁴⁶⁸ Ebd. «*cum suis discipulis nove religionis cultor et auctor captus [...] et examinatus est.*»

⁴⁶⁹ Ebd.

Nikolaus sei sehr intelligent gewesen und habe andere zu täuschen gewusst.⁴⁷⁰ Deswegen habe es auch länger gedauert, bis man ihm auf die Schliche gekommen sei und er von der Inquisition gesucht wurde. Während er der Inquisition entging, habe er Schüler gesammelt, von denen zwei – die Nider Jakob und Johannes nennt – mit ihm in Wien waren, als er in der Stadt schlussendlich doch gefangengenommen und zum Tode verurteilt wurde.⁴⁷¹ Über seine häretischen Vorstellungen sagte Nider, Nikolaus habe Visionen und Offenbarungen gehabt, die er für unfehlbar hielt, und zu wissen behauptete, dass er mit Christus verbunden sei.⁴⁷² Für Johannes Nider war Nikolaus wie Burginus das Beispiel eines Mannes, der sich von falschen Eingebungen blenden und verführen lässt; auf eine Diskussion einzelner Irrtümer oder theologischer Details musste er daher gar nicht eingehen.

Mosheim waren neben der Erzählung Niders keine weiteren Quellen zu dieser Figur bekannt, doch ein knappes Jahrhundert später berichtete der Elsässer Kirchenhistoriker Charles Schmidt über denselben Mann, den er in einer Inquisitionsschrift im Strassburger Archiv gefunden hatte.⁴⁷³ Von dem Verhör bzw. der Verurteilung dieses Laien in Wien ist zwar keine eigenständige Prozessschrift überliefert, es existiert aber das Verurteilungsprotokoll eines anderen Mannes, eines Martin von Mainz, der sein Schüler gewesen sein soll. In dessen Verhör wurde zu einem grossen Teil auf die häretischen Vorstellungen und Praktiken von Nikolaus eingegangen.⁴⁷⁴ Das Inquisitionsprotokoll von Martin von Mainz, der 1393 in Köln verurteilt wurde, macht deutlich, dass Nikolaus, der «von Basel» genannt wird, sich in einem Zustand der Vollkommenheit sah. In dem Inquisitionsprotokoll wird diesem Nikolaus nachgesagt, er vermeine, das Evangelium besser zu verstehen, als es die Apostel und der Heilige Paulus taten, und Martin von Mainz wird beschuldigt zu glauben, dass erst von Nikolaus aus den Prälaten der Kirche die Kraft zuflüsse, die sie benötigten, um die Sakramente zu verwalten und gute Werke zu bewirken.⁴⁷⁵ Da Martin aussagte, er selbst sei sündenfrei, solange er sich dem Willen Nikolaus' unterstelle, und er stehe im Stand der ersten Unschuld, wird man annehmen dürfen, dass Nikolaus dasselbe auch von sich glaubte.

Eine Notiz am Ende der Mainzer Handschrift bestätigt die Angaben Niders, denn es ist darin vermerkt, dass Nikolaus mit zwei Schülern nach Wien geflohen und da verbrannt worden sei.⁴⁷⁶ Offenbar flüchtete

⁴⁷⁰ Ebd. «*Acutissimus enim erat et verbis errores coloratissime velare novit*».

⁴⁷¹ Nider. *Formicarius*. 1484. 3, 2. «*discipulos igitur quosdam in suam sectam collegit. [...] suos speciales discipulos ad iussum ecclesie eum inquirenti nollet dimittere nisi per ignem*.» Über deren Schicksal ist wenig bekannt, das wenige ist allerdings von grossem Interesse. Nider bemerkt, dass Nikolaus seine Anhänger nicht dem Gericht überlassen wollte, was heissen könnte, dass er niemanden denunziert hatte. Es scheint dann auch so, als ob zumindest einer von ihnen mit dem Leben davon gekommen sei, denn ein Jakob taucht wenige Jahre später in einer Quelle aus Basel auf, der von sich behauptete ein ehemaliger Anhänger des Nikolaus gewesen zu sein.

⁴⁷² Nider. *Formicarius*. 1484. 3, 2. «*Se scire affirmabat audacter quod Christus in eo esset actu et ipse in Christo*.»

⁴⁷³ Cod, B, 174, kl 8 (neue Nummer 1279) Strassburger Bibliothek, seither zerstört. Schmidt muss die Handschrift erstmals in oder vor dem Jahre 1839 gefunden haben, denn im Januar 1840 wandte er sich per Brief an Wilhelm Wackernagel in Basel mit einer Frage bezüglich der Figur. Siehe Kapitel 5.2.

⁴⁷⁴ Dieses Inquisitionsprotokoll ist in vier Handschriften überliefert: eine Strassburger HS (Cod, B, 174, kl. 8 /neue Nummer: 1279), die im Brand während der Belagerung Strassburgs im Jahre 1871 zerstört worden ist, zuvor aber von Charles Schmidt ediert und 1866 herausgegeben wurde. Die zweite Handschrift, bisher unediert aber von Robert Lerner benutzt, ist die Münchner Hs (Clm 14959. Fol. 230v-232r, Münchner Staatsbibliothek), eine Sammelhandschrift ursprünglich aus der Benediktinerabtei St. Emmeram in Regensburg. Die dritte, die Herman Haupt benützt, aber ebenfalls nicht ediert ist, ist die Mainzer Handschrift (Hs. I, 151, in alter Signatur Mainz 247). Noch eine weitere Handschrift, die bisher erst Denifle beachtet zu haben scheint, liegt in der Unibibliothek Tübingen, unter der Signatur Mc144 und scheint in Österreich um 1393-1400 entstanden zu sein, die Provenienzzangabe ist «Schwäbisch Gmünd, Dominikaner».

⁴⁷⁵ Inquisitionsprotokoll Martin von Mainz: «*Quod per eundem Nicolaum prelati ecclesie virtus ministrandi sacramenta et exercendi quecumque bona opera affluit*».

⁴⁷⁶ «*Nota, quod iste Nycolaus ambulavit in habitu ut bechardus et tunc temporis fugit cum duobus*

Nikolaus nach der Verurteilung seines Schülers oder Gefährten Martin aus der Gegend um Köln nach Wien, zusammen mit zwei weiteren Männern. In Wien angekommen, traf er auf Heinrich von Langenstein, der versuchte, ihn zum richtigen Glauben zurückzuführen, womit er offensichtlich scheiterte.⁴⁷⁷ Durch diese zusätzliche Information ist es möglich, für die Verurteilung des Nikolaus, für den ja keine Prozessquelle überliefert ist, zumindest eine mögliche Datierung vorzunehmen.⁴⁷⁸ Denn das Todesdatum Heinrich von Langensteins, der 11. Februar 1397, gibt ein Datum *ante quem* für das Gespräch zwischen Nikolaus und Langenstein; somit wird der Häretiker mit seinen Gefährten zwischen 1393 und 1396 in Wien angekommen sein.

Beginen in Basel

Nach Nikolaus von Basel wandte sich Mosheim den Beginen in Basel zu. Denn kurz nach 1400 wurde in der Stadt, so beschreibt er, heftig darüber diskutiert, ob man die Beginen tolerieren solle oder nicht.⁴⁷⁹

Urheber dieser Diskussionen war der Dominikaner Johannes Mulberg.⁴⁸⁰ Mosheim meint, der Grund seien Gerüchte aus Strassburg über Begarden gewesen, die mit ihrem Betteln die Bürger belästigt hätten. Der Rat hätte darauf die Beginenfrage besprochen und schliesslich allen Beginen, sogar denen, die dem Dritten Orden der Franziskaner angehörten, befohlen, die Kleidung abzulegen, die sie vom Volk unterschied, mit dem Betteln aufzuhören und, wenn sie das nicht wollten, die Stadt zu verlassen.⁴⁸¹

Mosheim fasste die Ereignisse aus Christian Wurstisens ausführlicherer Schilderung sehr knapp zusammen und liess die meisten Diskussionspunkte beiseite. Tatsächlich waren die Ereignisse nicht nur von längerer Dauer, sondern auch die Motive komplexer, als aus Mosheims kurzem Beschrieb ersichtlich wird. Nur die Worte *«vehemens disputatio»* deuten auf die lange Kontroverse hin, die zu Beginn des 15. Jahrhunderts in Basel bezüglich der Beginen herrschte. Denn als dort 1411 die letzten Konvente der Beginen und Begarden aufgelöst wurden, geschah dies erst nach jahrelangen Auseinandersetzungen zwischen den verschiedenen Akteuren in der Stadt.⁴⁸² Wie Patschovsky bemerkt: *«spiegelt sich [in dieser Auseinandersetzung] in nuce die gesamte Problematik der semireligiösen Lebensweise, wie sie im Laufe des 14. Jahrhunderts ins Kreuzfeuer der Kritik geraten war»*, denn die Beginen waren nicht durch

quibusdam discipulis suis. Venit ad Austriam in Viennam ad magistrum Heinricum de Hassia, virum devotum et literatum, a quo de officialibus ibidem eos infestantes defensi et in fide catholica ratione instructi, sed tandem, ut dicebatur, reversi ad pristinam opinionem suam combusti ibidem». Ediert in: Haupt. *«Beiträge zur Geschichte der Sekte vom Freien Geiste»*. 1885. 510. Handschrift Hs. I, 151, fol 203a.

⁴⁷⁷ Heinrich de Hassia, kann fast nur Heinrich von Langenstein, auch Heinrich von Hessen (der Ältere) genannt, sein, der 1384 an die sich noch im Aufbau befindende Universität nach Wien gerufen wurde und 1397 da verstarb.

⁴⁷⁸ Dazu Denifle, Heinrich Seuse. *«Der Gottesfreund im Oberland und Nicolas von Basel»*. In: *Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland*. 75 (1875). 17-38; Haupt. *«Beiträge zur Geschichte der Sekte vom Freien Geiste»*. 1885. 511

⁴⁷⁹ *«Agitabat eo tempore Basileenses vehemens disputatio, auctore Io. Mulbergio nata: utrum mulieres beghinae in urbe tolerandae essent, necne?»* Mosheim. *De Beghardis*. 1790. 455.

⁴⁸⁰ Heusinger. Johannes Mulberg. 2000.

⁴⁸¹ Mosheim. *De Beghardis*. 1790. 456 *«Senatus, edicto proposito, omnes et Beghardos et Beghinas, ne illis quidem exceptis, qui tertiam S. Francisci regulam sequerentur, vestes exuere iubebat, quibus a populo distinguebantur, et mendicando desistere, qui obtemperare nollent, urbe excedere.»* Mosheims Quelle ist Christian Wurstisen in: Wurstisen, Christian. *Basler Chronik*. Burckhardt, Andreas (Hg.). Genf: Slatkine, 1978, [1580]. 25.

⁴⁸² Eine Liste der Literatur zum Basler Beginenstreit bis 2000 findet sich bei Sabine von Heusinger, auf deren Untersuchung, wenn nicht anders vermerkt, auch der Grossteil der zusammenfassenden Darstellung hier beruht: Heusinger. *Johannes Mulberg*. 2000. Speziell hervorgehoben sei die damals grundlegende neue Darstellung Brigitte Degler-Spenglers, die erstmals, unter Einbezug des von ihr aufgearbeiteten Materials, zu den Beginen und Begarden in Basel den Streit kontextualisieren konnte: Degler-Spengler. *«Beginen in Basel»*. 1969.

und die Bearbeitung Patschovskys unter Einbezug weiterer neuer Quellen: Patschovsky. *«Basler Beginenstreit»*. 1993.

absonderliche Irrlehren ins Visier der Stadtautorität gelangt, sondern die ganzen Streitigkeiten drehten sich um die Frage nach der Rechtmässigkeit der Bettelarmut.⁴⁸³ Besagter Johannes Mulberg, Dominikaner und Bussprediger, hatte im Rahmen einer öffentlichen Disputation Anstoss genommen an der positiven Bewertung der Bettelarmut durch den Franziskanerlektor Rudolf Buchsmann. Die Folgen waren ein Konflikt, in dem sich der Basler Bischof Humbert von Neuenburg, der Pfarrklerus und die Dominikaner auf der einen Seite und die Franziskaner auf der anderen Seite gegenüberstanden und am Ende die Beginen die Verliererinnen waren. Vielfältige Personenkonstellationen und eine Kombination wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Spannungsfelder führten dann auch dazu, dass sich die Auseinandersetzungen über Jahre hinausziehen konnten.⁴⁸⁴

Die kirchliche Politik Basels war Ende des 14. Jahrhunderts geprägt von Konflikten, einerseits bedingt durch das Schisma und die inneren Spannungen, die die erzwungene Wahl zwischen Avignon und Rom mit sich brachte, aber auch durch die Bischofsdoppelwahl nach dem Tod Johann von Viennes 1381.⁴⁸⁵ Zusätzlich hatte in klösterlichen und klerikalen Kreisen die Diskussion über die Bettelarmut an Dringlichkeit zugenommen und fiel in der Folge zusammen mit den ebenfalls andauernden Streitigkeiten zwischen Mendikanten und Pfarrklerus über die Abgabe der kanonischen Quart. Die zwei Lager, die sich in dieser Auseinandersetzung gebildet hatten⁴⁸⁶ (Franziskaner mit zeitweiliger Unterstützung eines Teils des Rats gegen den Weltklerus und die Mehrheit der Dominikaner), blieben auch im Streit um die Beginen bestehen, und als nach dem Aufruf Mulbergs, die Beginen müssten exkommuniziert werden, die Franziskaner auch die ihnen unterstellten Terziarinnen angegriffen sahen, wandten sie sich an den Bischof von Konstanz, der Mulberg zu sich zitierte, der seinerseits eine Appellation an den Papst sandte. Währenddessen schickte der Basler Bischof Mulberg an die Heidelberger Universität mit der Bitte um Unterstützung, da eine Ausbreitung der Sekte der Beginen und Begarden möglich sei.⁴⁸⁷ Nach der positiven Rückmeldung aus Heidelberg ging Bischof Humbert von Neuenburg gegen die Beginen in Basel und ihre franziskanischen Beschützer vor, worauf sich auch die Basler Franziskaner an die Kurie wandten. Noch ehe in Basel die Vorladung beider Parteien vor die Kurie bekanntgegeben wurde, hatte der Bischof gegen die Beginen und ihre Unterstützer ein Interdikt verhängt, das einen Teil der Beginen aus der Stadt flüchten liess, ansonsten aber weitgehend unbeachtet blieb und vom Papst 1406 wieder rückgängig gemacht wurde. Allerdings brachten die wechselnden Papstwahlen der folgenden Jahre nicht die Ruhe, die von den Franziskanern erhofft worden war, sondern die Angelegenheit wurde noch Jahre weitergezogen, bis 1410 Alexander V. einen Beschluss erliess, den beide Seiten annehmen konnten.⁴⁸⁸ Juristisch war die Sache damit geklärt, doch flammten

⁴⁸³ Patschovsky. «Basler Beginenstreit». 1993.404.

⁴⁸⁴ Der eigentliche Beginn des Konflikts wird wohl 1405 anzusetzen sein, als Mulberg in seiner Neujahrspredigt vehement gegen Buchsmann und seine Auffassung der Bettelarmut predigte. Die Stellungnahme Buchsmanns ist auf 1400 datiert, was zu verschiedenen Interpretationen geführt hat, weswegen und ob Mulberg wirklich erst fünf Jahre später darauf Bezug genommen hatte. Von Heusinger präsentiert drei mögliche Varianten: entweder stimme die Datierung auf der Basler Handschrift der *posicio* Buchsmanns nicht, und die Rede ist von Allerheiligen 1404, was Mulbergs Antwort recht prompt macht. Oder der Streit sei wirklich 1400 ausgebrochen und die Überlieferung in den Jahren zwischen 1400 und 1405 ist verloren, was in Anbetracht der reichen Überlieferung von 1405 an eher unwahrscheinlich scheint. Oder von Heusingers eigene Interpretation, dass Mulberg entgegen Wurstisens Aussage wirklich erst 1405 in Basel auftauchte und erst dann von Buchsmanns Rede erfuhr. Heusinger. *Johannes Mulberg*. 2000. 48.

⁴⁸⁵ Ausführlich dazu noch immer Schönenberger, Karl. «Das Bistum Basel während des Grossen Schismas 1378 – 1415». In: *Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde*. 26 (1927). 73-143; 27 (1928). 115-189.

⁴⁸⁶ Zwei Lager, die, ebenso wie bei der Frage um die Bischofsnachfolge, nicht mit einer Trennung nach Obödienz übereinstimmten.

⁴⁸⁷ Miethke, Jürgen; Lutzmann, Heiner (Hg.). *Die Rektorbücher der Universität Heidelberg*. 2 Bde. Heidelberg, 1968-1999. Bd. 1. Nr. 397. (Schreiben des Bischofs an die Universität), Nr. 398. (Schreiben der Universität an den Papst).

⁴⁸⁸ Bischof Humbert von Neuenburg wiederrief seine Erlasse, dafür verzichteten die Minoriten auf alle weiteren Ansprüche. Wurstisen. *Basler Chronik*. 1978. 234. Degler-Spengler. «Beginen in Basel». 1969.35.

die Diskussionen um die Beginen und Terziarinnen dennoch immer wieder auf. Der Konflikt endete schliesslich 1411 mit der Vertreibung der Terziarinnen aus der Stadt. Wie Sabine von Heusinger zusammenfasst:

«Die Stadt und ihre Bürger waren der Beginen überdrüssig geworden – und der Basler Klerus und der Dominikanerkonvent seines streitlustigen Ordensbruders Johannes Mulberg. Von Anfang an bekämpfte der observante Mulberg die Terziarinnen ohne allzugrosse Unterstützung seiner konventualen Basler Ordensbrüder. Die Mehrheit der Minderbrüder stand weder auf der Seite der von Mulberg favorisierten Ordensreform, noch interessierte sie sich für das Problem der theoretischen Scheidung von Laien und Klerikern. Mulbergs Festhalten am römischen Papst Gregor XII. bis ins Jahr 1411 besiegelte sein kurioses Schicksal. Mit der Begründung, er sei ein Schismatiker und Ketzer, wurde er gemeinsam mit den Beginen aus der Stadt vertrieben.»⁴⁸⁹

Der Basler Beginenstreit, der – korrekter formuliert – ein Streit zwischen unterschiedlichen Fraktionen des Basler Pfarrklerus und der Mendikantenorden war, ausgetragen auf dem Rücken der Beginen und Terziarinnen, wurde nicht nur von Mosheim in die Liste der Ereignisse um häretische Begarden und Beginen aufgenommen, sondern wird seither regelmässig auch in Abhandlungen über die «freigeistige Strömung» behandelt.⁴⁹⁰ Hervorzuheben ist dabei weniger der wirkliche «Beginenstreit» und die langwierigen Verhandlungen zwischen den Parteien auf politischer und theologischer Ebene, auch wenn der Grund für die Enteignung und die Vertreibung der Beginen und Begarden aus der Stadt mit der Unterstützung der Heidelberger Universitätsgelehrten am Ende auf den Verurteilungen von Vienne und der Angst vor einer Verbreitung der «Begardensekte» beruhte.⁴⁹¹ Interessant ist vor allem eine Inquisition, die offenbar im Rahmen der ganzen Untersuchung zum Lebensstil der Basler Beginen geführt wurde. Mosheim kannte bloss die Chronik Wurstisens und beschäftigte sich nicht weiter mit den Basler Beginen, ausser um zu zeigen, dass die Lebensweise der Beginen in manchen Orten nicht toleriert wurde.⁴⁹² Doch neben den Dokumenten des Predigerklosters existiert eine seit 1900 bekannte Quelle, die ein Fragment eines Inquisitionsdokumentes darstellt.⁴⁹³ Aus dem noch erhaltenen Text wird ersichtlich, dass das Dokument die Zusammenfassung einer weitläufigen Inquisition in der Stadt Basel und Umgebung sein muss, bei der die Befragten offenbar zu einem grossen Teil aus Hausangestellten, Beginen und Tertiariinnen bestanden und alle befragt wurden, ob sie von Leuten wüssten, die in irgendeiner Form von der katholischen Lehrmeinung abweichen würden oder sonst irgendwie der Häresie verdächtig seien.⁴⁹⁴ Die Antworten zeugen allesamt von einer Absenz wirklich häretischen Gedankenguts; selbst der wohl interessantesten Gestalt unter den Verhörten, einem Knecht namens Jakob, der derselbe war, der um 1395 Nikolaus von Basel nach Wien begleitete und nun bei dem in Basel angesehenen Herrn Fröweler in Diensten stand, konnte nichts Schlimmeres als das wiederholte Würfelspiel vorgeworfen werden.

Wie auch bei der Auseinandersetzung um die Basler Beginen trotz Inquisition und der Frage nach häretischen Praktiken der Schwerpunkt eher auf der theologischen Diskussion über die Legitimität der

⁴⁸⁹ Heusinger. Johannes Mulberg. 2000.

⁴⁹⁰ Zuletzt Lerner. *Heresy of the Free Spirit*. 1972;

⁴⁹¹ «secta Beghardorum et Beguinarum». Miethke/Lutzmann. *Rektorbücher Heidelbergs*. 1968-1999. 387.

⁴⁹² Wurstisen ist dahingegeben immer noch relevant, da er offensichtlich auf Quellenmaterial zugreifen konnte, das seither verloren gegangen ist.

⁴⁹³ Archiv der Tiroler Franziskanerprovinz, Hall, Urkunde Basel 138. In: Straganz, Max: «Zum Begarden und Beginenstreit in Basel zu Beginn des 15. Jh». In: *Alemannia* (1900). 20-28. Das Original, Teile einer Pergamenthandschrift, die offenbar zerschnitten wurde um Teile davon als Umhüllung der Urkunde *Regimini universalis ecclesia* zu verwenden, wurde von Straganz 1899 gefunden und nach den Umstrukturierungen während des zweiten Weltkrieges für verschollen gehalten (siehe von Heusinger. *Johannes Mulberg*. 2000. 52, Anm. 70.), auf Anfrage hat jedoch der derzeitige Archivar des Franziskanerarchivs nach kurzer Suche das besagte Textfragment gefunden und war so freundlich, mir Bilder davon zuzustellen.

⁴⁹⁴ Fragment Basler Beginenstreit. 22 etc. «An aliquem sciret in civitate uel dyocesi Basiliensi in fide catholica et eius articulis errantem seu deuiantem uel de heretici prauitate suspectum, uel de aliquo talium percepisset».

Bettelarmut lag, endet auch Mosheims Darstellung häretischer Begarden und Beginen mit den spätmittelalterlichen Gelehrtenmeinungen zur Bettelarmut der Mendikanten, Tertiärinnen und Beginen. Johannes Nider, Felix Hemmerlin und Jean Gerson äusserten sich alle in verschiedener Form zu den unterschiedlichen Laiengemeinschaften, die im späten Mittelalter entstanden waren, und trugen zu einer aktiven Diskussion über die verschiedenen Formen der Armut bei. Mosheim beendet mit diesen Ereignissen zwar seine Darstellung, doch war das 15. Jahrhundert nicht frei von den Problemen, die das 14. Jahrhundert geplagt hatten. Die Beginen, zwar nicht mehr so stark im Aufschwung wie hundert Jahre zuvor, waren dennoch im Reich weit verbreitet und konnten sich grösstenteils in den Städten halten. Die Armutsdiskussion verschob sich mit der Anstrengung der Reformen, bei den Mendikanten die Ordensreform durchzusetzen, von den Beginen zu den Mendikantenorden.

Damit sind die Schwerpunkte, auf die Mosheim in seiner Studie einging, dargestellt. Mit diesem Gesamtwerk zu den Beginen und Begarden, das erste überhaupt von diesem Umfang, das sich erstens mit dieser Form der Laienfrömmigkeit und zweitens mit ihrer Häresie beschäftigte, stellte er nicht nur die Grundlage für weitere Forschung auf dem Gebiet zur Verfügung, sondern konstituierte mit seiner Zusammenstellung des Materials gleichzeitig das Forschungsthema. Ganz objektiv und frei von Beeinflussung durch die in den Quellen herrschenden Narrative blieb jedoch auch Mosheim trotz aller Bemühungen nicht, was in seiner Auswahl an Quellen auch ersichtlich wird: Er beginnt mit Albertus Magnus mit der Entdeckung einer Häresie, die zwar zur «freigeistigen Strömung» gezählt werden kann, aber eigentlich keine direkten Verweise auf Begarden oder Beginen enthält. Dann erwähnt er verschiedene «Begarden», die der Häresie verurteilt wurden, wie auch Männer, die der Häresie verurteilt wurden und deswegen Begarden genannt werden. Meister Eckhart nahm er in seiner Erzählung auf, weil die verurteilten Artikel seiner Vorstellung von «begardischer Häresie» entsprachen, Metza von Westhoven wird eine Begine genannt, obwohl das einzige, das man von ihr weiss, ist, dass sie wegen Häresie verurteilt wurde.

Damit bekräftigte er nicht nur die in den Quellen sichtbare Überschneidung und Verknüpfung von Begarden (und in geringerem Masse Beginen) mit Häresie, er festigte auch die Verbindung von «Begarden» mit der Häresie von *Ad nostrum*, der «freigeistigen» Häresie, und beeinflusste damit spätere Studien, die aus dieser Verbindung eine noch konkretere eingrenzbarere Häresie, ja sogar eine Sekte machen würden. Mit seiner Darstellung – und dem dazugehörigen Anhang edierter Quellen – war Mosheim gleichsam der erste Entwickler eines Quellenkorpus zur begardischen bzw. freigeistigen Forschung. In der Folge, als mit der Erschliessung verschiedenster Archive weiteres Quellenmaterial entdeckt wurde, bauten nachfolgende Kirchenhistoriker auf seinen Arbeiten auf und erweiterten die Kenntnis um die spätmittelalterliche Häresie. Mit Hilfe der von ihm vorgelegten «Typologie» konnten neue Quellen in das bereits bestehende Korpus eingefügt und analysiert werden. Das Quellenkorpus wurde erweitert, ohne gross verändert zu werden (eine Ausnahme bildet die Neueinschätzung Meister Eckharts) und ohne in massgeblicher Form von den von Mosheim gesetzten Parametern abzuweichen.

2.2 Ausbau des Korpus

Das bisher beschriebene Quellenkorpus umfasst also verschiedene Dekrete gegen Begarden und Beginen, Quellen zur Inquisition in Strassburg, zu drei einzelnen Männern, die als Begarden verhaftet wurden, zur verurteilten Marguerite Porete und zu den Beginen in Basel – alle werden auch heute noch zum Quellenkorpus der «freigeistigen Häresie» gezählt. Seit Mosheims Publikation sind aber auch zahlreiche neue Quellen erschlossen worden. Ihre Entdecker und Herausgeber kannten die vorausgehenden Studien und Publikationen, sie verorteten ihre Texte in dem Kontext des von Mosheim und seinen Nachfolgern umrissenen Begardentums, bzw. in dem Kontext der Häresie, und bauten damit sowohl das Quellenkorpus selbst wie auch die Verknüpfung der beiden Konzepte «Begardentum» und «Häresie des freien Geistes» aus. Um diese Entwicklung nachvollziehbar aufzuzeichnen, beschreibe ich in der Folge diese Quellen in der Chronologie ihrer Publikation und Bearbeitung.⁴⁹⁵

⁴⁹⁵ Ich beschränke mich hierbei auf die Erstveröffentlichungen oder namhaftesten Bearbeitungen der Quellen.

Das Inquisitionsprotokoll von Martin von Mainz

Um 1840 entdeckte der Strassburger Theologe und Historiker Charles Schmidt im Strassburger Archiv das Schriftstück, das Aufschluss über den Mosheim bereits aus Johannes Niders *Formicarius* bekannten Nikolaus von Basel gibt.⁴⁹⁶ Während es indirekt über die Verfehlungen dieses Nikolaus Auskunft gibt, ist es eigentlich eine Prozessschrift über einen ehemaligen Benediktinerbruder namens Martin. Sie beginnt mit einer Einleitung des Inquisitors, der in metaphernreicher Sprache den Grund der Inquisition erklärt.⁴⁹⁷ Die leitenden Inquisitoren werden genannt: Johannes de Cervo⁴⁹⁸, Official des Erzbischofs Friedrich von Köln, und ein nicht weiter gekennzeichnete Anthonius, der in der Diözese Köln auf päpstliche Verordnung als Inquisitor unterwegs war. Der Verhörte ist Martin von Mainz, ein Priester aus dem Benediktinerkloster Augia Maior zu Konstanz.⁴⁹⁹ Die Prozessschrift fasst die Ergebnisse der Untersuchung bzw. die Verfehlungen des Untersuchten zusammen.⁵⁰⁰ Die Anklage der Häresie wird darin begründet, dass Martin mehrere Jahre eine Sekte unterhalten habe und an Lehren glaube, die die Theologen für häretisch halten.

Die Anklagen gegen Martin zeichnen sich dadurch aus, dass im Vordergrund die Verbindung zwischen Martin und seinem Lehrer Nikolaus steht und nur am Rande auf eigenständige Verfehlungen Martins eingegangen wird. Die Hauptanklage scheint zu sein, dass Martin von der besonderen Vollkommenheit Nikolaus' überzeugt sei und ihm deswegen in Dingen folgte, die gegen die Gesetze der Kirche verstießen. Ihm selbst wird zu allererst angelastet, er habe ‚gewisse Ketzer‘, die in Heidelberg verbrannt worden waren, als ‚Freunde Gottes‘ bezeichnet.⁵⁰¹ In welchem Kontext er das gesagt hatte und wer diese Ketzer genau waren, wissen wir leider nicht. Als Zweites wurde ihm vorgeworfen, er glaube, dass es keine Sünde sei, einen Meineid zu schwören, um des Inquisitors Urteil zu umgehen. Er glaube auch, es sei häretisch zu denken, diejenigen Todsünden, die nach der Beichte ins Gedächtnis zurückkehrten, müssten aufgrund der Schuld erneut gebeichtet werden.⁵⁰² Ähnlich ungewöhnlich ist die nächste

⁴⁹⁶ Zur Quellenlage siehe Kapitel 2.1. Nikolaus von Basel.

⁴⁹⁷ Die Nähe der benutzten Metapher zu denen, die auch in der Verurteilungssentenz der Metza von Westhoven als Einleitung verwendet wurden ist sehr deutlich. Bedenkt man, dass die Sentenz in Form und Formulierung ziemlich sicher von einer ursprünglich italienischen Beurteilung herrührt, wird auch die allgemeine Formelhaftigkeit solcher Schriften klar. Mehr hierzu in Kapitel 4.2.

⁴⁹⁸ Charles Schmidt transkribierte den Official als de Cerno, was von Herman Haupt aufgrund der Lektüre des Heidelberger Manuskripts als eine Fehlesung zu de Cervo korrigierte. Er wies auf einen für das Jahr 1376 belegten Johannes de Cervo hin, der verschiedentlich als Official in Köln in Urkunden ersichtlich sei. Schmidt, Charles. *Nicolaus von Basel: Leben und ausgewählte Schriften*. Wien: Wilhelm Braumüller, 1866; Haupt. «Beiträge zur Geschichte der Sekte vom Freien Geiste». 1885. 510. Henricus de Cervo oder Heinrich Hirsch, Prior des Kölner Dominikanerkonvents, ist auch als Autor eines Sentenzenkommentars bekannt. Siehe weiter: Courtenay, William J. «From Studia to University. Cologne in the Fourteenth Century». In: *Wissenschaft mit Zukunft. Die «Alte» Kölner Universität im Kontext europäischer Universitätsgeschichte*. Speer, Andreas; Berger, Andreas (Hg.). Köln: Böhlau, 2016. 33-50; Grabmann, Martin. «Der Sentenzenkommentar des Magister Henricus der Cervo und die Kölner Dominikanertheologie des 14. Jahrhunderts». In: *Archivum Fratrum Praedicatorum*. 12 (1942). 98-117.

⁴⁹⁹ Es deutet alles daraufhin, dass hiermit nicht das Kloster Reichenau gemeint war, in dem sich zu der Zeit kaum noch Brüder befanden und dessen Bruderschaft ohnehin sich mehrheitlich aus dem Reichsadel rekrutierte. Wahrscheinlicher ist das Kloster Mehrerau bei Bregenz, heute die Zisterzienserabtei Wettingen-Mehrerau, damals aber eine kleine, aber rege Benediktinerabtei und zum Bistum Konstanz gehörig.

⁵⁰⁰ Es wird offensichtlich auf vorherige Untersuchungen referiert, wahrscheinlich ist der Prozess bereits öffentlich angekündigt worden. Inquisitionsprotokoll Martin von Mainz *«Nuper utriusque sexus populo hic propter hoc specialiter congregato per sermonem publicum vulgariter promulgatos»*.

⁵⁰¹ Inquisitionsprotokoll Martin von Mainz: *«amici dei»*. Zum Begriff der Gottesfreundschaft im Detail in Kapitel 5.2.

⁵⁰² Zur wandelnden Praxis der Beichte siehe Frank, Isnard W. «Beichte». In: *Theologische Realenzyklopädie Online*. Online durch: De Gruyter. URL: [https://www.degruyter.com/view/TRE/TRE.05_411_35]. (26.07.2018)

Aussage, für die er schlussendlich verurteilt wurde: Er hatte offenbar erklärt, dass Christus nicht am Kreuz die meisten Schmerzen erlitten habe, sondern im Garten, wo er sich willentlich dem Vater unterworfen hatte.⁵⁰³ Man erkennt in dieser Aussage, welche grosse Rolle die Unterwerfung in den Überlegungen Martins spielten.

Es folgt darauf die Anklage, er habe sich gänzlich einem Laien namens Nikolaus von Basel unterworfen. Martin wurde vorgeworfen, Nikolaus auch entgegen den Vorschriften von Papst und Klerus zu gehorchen und sich somit nicht an die Hierarchie der Kirche zu halten; Martin sei, so sagte er selbst aus, dadurch, dass er sich Nikolaus unterstellt habe, von der Notwendigkeit befreit worden, der Kirche zu folgen, und habe dadurch zu einem Zustand der ersten Unschuld zurückgefunden; er könne nun auf Anordnung von Nikolaus mit einer Frau schlafen oder jemanden umbringen, ohne dass es Sünde sei.⁵⁰⁴ Es sei für ihn auch besser, dass er in Unzucht falle und sich wieder aus ihr erhebe und in seiner Unterordnung bleibe, als dass er ohne Sünde sei, aber vom Gehorsam gegenüber Nikolaus abfalle.⁵⁰⁵ Ausserdem glaubte Martin, dass nur durch Nikolaus den Priestern die Kraft gegeben werde, ihre Ämter auszuführen, und dass, wenn es auf der Welt keine Liebe gäbe, die Priester auch keine Sakramente spenden könnten.⁵⁰⁶ Nikolaus soll auch ohne Erlaubnis gepredigt und die Sakramente erteilt haben. Er hielt sich nicht an die kanonischen Stunden und soll erklärt haben, dass es nicht nötig sei, sich auf die Heilige Schrift und ihre Wissenschaft zu stützen, um Meister der Theologie zu sein.⁵⁰⁷ Spezifischer noch soll er auch gesagt haben, dass «der vollendete Mensch nicht um die Befreiung aus der Hölle und die Gewährung des Himmelreichs bitten soll, noch ihm für irgendetwas, das Gott nicht entspricht, dienen, sondern unbeirrt sein Wohlwollen erwarten».⁵⁰⁸ Das Vertrauen in das Wohlwollen Gottes liegt dann womöglich auch der letzten «irrtümlichen» Aussage zugrunde: Es sollte im Evangelium nicht stehen «und führe uns nicht in Versuchung» sondern «Führe uns in Versuchung».⁵⁰⁹

Martin beharrte in Köln auf seinem Irrglauben und wurde im Hof der Kathedrale im Jahr 1393 am 12. (oder auch 13.) Juli zum Tode verurteilt. Trotz der ausführlichen Quellen und der individuellen Aussagen ist Martin eine der in der Forschung zur «freigeistigen Strömung» weniger untersuchten Figuren; meist wird er von seinem Lehrer Nikolaus überschattet. Charles Schmidt, der die Quelle entdeckte und im Rahmen seiner Untersuchungen zu Nikolaus von Basel und den Strassburger Mystikern publizierte, war an dem Prozess hauptsächlich wegen seiner Bedeutung für die Erforschung Nikolaus von Basels Leben interessiert und ging nicht weiter auf Martin selbst ein.⁵¹⁰ Dabei liefert Martin, mit seiner benediktinischen Vergangenheit und individuellen Ansichten, einen höchst eigenen Beitrag zum Bild der «freigeistigen Strömung».

⁵⁰³ Inquisitionsprotokoll Martin von Mainz nach München Clm 14959: «*Quod Christus non ita penaliter in cruce, in qua moriebatur, sustinuit sicut in [h]orto, ubi voluntatem suam patri submisit.*»

⁵⁰⁴ Ebd. «*Quod per talem submissionem Nycolao perfecte sine formis et ymaginibus factam fuisti liberatus ab obedientia ecclesie, intrans statum prime innocentie.*»

⁵⁰⁵ Ebd. «*Melius esset tibi, ut in fornicationem caderes et resurgens et in tali submissione maneres, quam quod ab oebdientia eiusdem Nycolai recederes et sine peccato permaneres.*»

⁵⁰⁶ Ebd. «*Si nullus in caritate in hoc mundo esset, tunc nullus presbiter sacramenta conficere posset.*»

⁵⁰⁷ Ebd. «*Quod frequenter sine neccessitate horas canonicas et illis diebus, quibus valebas et sicut fecisti, missas celebrare te dicis sine peccato ommisisse.*»

⁵⁰⁸ Ebd. «*Quod perfectus homo non debet pro inferni liberatione ac celestis regni collatione deum orare, nec illi pro aliquo, quod deus non est, servire, sed indifferens eius beneplacitum expectare.*»

⁵⁰⁹ Ebd. «*In evangeliis et in oratione dominica non debet stare sic: et ne nos inducas in temptationem, sed sic: inducas nos in temptationem, que negatio non est ex Christi doctrina, sed ex alia quacumque negligentia.*»

⁵¹⁰ Schmidt. Nicolaus von Basel. 1866; nicht nur Schmidt scheint an Martin selbst wenig Interessen zu haben, es hat sich bisher auch kein anderer Historiker eingehender mit dieser Figur befasst; Robert Lerner verweist auf seinen Status als Benediktinermönch, scheint aber nicht bemerkt zu haben, dass die Reichenau als sein Heimatkloster unwahrscheinlich ist. Lerner. *Free Spirit Heresy*. 1972. 151.

Das Inquisitionsprotokoll von Konrad Kannler

Der nächste Häretiker, dem allerdings sehr viel Aufmerksamkeit geschenkt worden ist, war Konrad Kannler. 1882 entdeckte Herman Haupt die Prozessschrift dieses Mannes, und er war sich der Einordnung der Quelle sofort sicher. Ihm war klar, dass er mit Konrad Kannler einen Vertreter einer Sekte entdeckt hatte, die er für die dritte grosse Bewegung hielt, die nach den Katharern und Waldensern in Deutschland aufgetreten war: «die Brüder vom freien Geiste, meist missbräuchlich Begharden genannt.»⁵¹¹ Der in dem Protokoll angeklagte Konrad Kannler wurde am 26. Januar 1381 in Eichstätt von der Inquisition verhört. Der davon überlieferte Text, der von Haupt erstmals ediert wurde, ist eine Zusammenfassung des sich über eine längere Zeit erstreckenden Inquisitionsprozesses.⁵¹² Die Untersuchung fand in Eichstätt in der Stube und in Anwesenheit des Domherrn Ulrich von Leonrod statt und wurde von Stifftsherrn Eberhard von Freyenhäusen durchgeführt, der von Bischof Rabno von Eichstätt geschickt worden war.⁵¹³ Konrad Kannler war Laie und stammte aus Eichstätt, mehr schien über ihn nicht bekannt oder relevant.⁵¹⁴ Es kann einzig gesagt werden, dass er von dem Verfasser der Prozessschrift nicht als Begarde bezeichnet wurde.

Schon die erste Frage, die im Protokoll aufgenommen wurde, deutet darauf hin, dass der leitende Inquisitor eine Vorstellung davon hatte, mit was für einer Häresie er es zu tun hatte. Man fragte Kannler, ob er «frei im Geist» sei, eine Frage die offenbar auf Verständnis stiess, denn er bejahte.⁵¹⁵ Worauf er weiter gefragt wurde, worin denn die Freiheit des Geistes bestehe. Er erklärte, es bedeute, dass er völlig aufgehört habe, Gewissensbisse zu haben, und zur Sündenlosigkeit zurückgeführt worden und in dem höchsten Stand der Vollkommenheit und eins sei mit Gott, ohne Unterscheidung – eine Antwort, so bemerkte der Schreiber, die dem ersten Artikel der Clementinen entsprach.⁵¹⁶ Folglich wurde er denn auch nach den weiteren Artikeln von *Ad nostrum* befragt: Auf die Frage, was er vom Fasten hielt, antwortete er, dass er weder fasten noch beten müsse, denn, wenn die Sinnlichkeit vollständig Geist und Vernunft unterworfen sei, könne er dem Körper erlauben, was immer ihm gefalle.⁵¹⁷ Zur Vollendung befragt, sagte er, dass solche nicht aus eigenem Verdienst, sondern allein von Gottes Gnaden käme, und nicht einmal alle Engel und Heiligen sie verdienen könnten.⁵¹⁸ Zum dritten Artikel von *Ad nostrum* antwortete er, dass er in seinem Grad der Vollendung weder den Befehlen der Kirche

⁵¹¹ Haupt, Herman. «Ein Beghardenprozess in Eichstätt vom Jahre 1381». In: *Zeitschrift für Kirchengeschichte*. 5 (1882). 488.

⁵¹² Handschrift aus der Gräflisch Schönbornsche Bibliothek Pommersfelden, Cod. 158 (20708) fol. 70v-72r. Edition: Haupt, Herman. «Ein Beghardenprozess in Eichstätt vom Jahre 1381». In: *Zeitschrift für Kirchengeschichte*. 5 (1882). Auf der Grundlage von Haupt's Edition ebenfalls: Grundmann. «Ketzerverhöre». 1965.

⁵¹³ Inquisitionsprotokoll Konrad Kannler: «*in curia et stuba domini*». Ich zitiere jeweils aus der Edition Grundmanns.

⁵¹⁴ Kannler könnte möglicherweise eine Berufsbezeichnung sein, ist aber als Begriff nur im Deutschen Rechtswörterbuch zu finden, und auch da nur mit dem Verweis auf eine mögliche Berufsbezeichnung oder einen Familiennamen.

⁵¹⁵ Inquisitionsprotokoll Konrad Kannler: «*Si fuerit liber spiritu*». «Frei im Geist», oder «frei durch den Geist». Möglich wäre auch die Deutung, «von den freien Geistern», wie es Haupt sieht, der in seiner Einführung der Schrift die Frage übersetzt als: «ob er zu den «freien Geistern» gehöre». Haupt. «Beghardenprozess». 1882. 489. Meiner Meinung nach, obwohl als Übersetzung möglich, zeigt dies doch auch Haupt's Erwartungshaltung, dass den Inquisitoren eine Sekte der «freien Geister» bekannt gewesen sein würde.

⁵¹⁶ Inquisitionsprotokoll Konrad Kannler zitiert nach Grundmann. «Ketzerverhöre». 1965. 561. «*Deinde respondit de primo articulo in Clementinis de heretics 'Ad nostrum', qui incipit quod in vita presenti etc. dicit, quod fuerit in tali ac tanto gradu perfectionis, quod ulterius in gracia non potuerit proficere, quia fuerit inpeccabilis et unus cum deo et deus unus cum eo*».

⁵¹⁷ Inquisitionsprotokoll Konrad Kannler. 561. «*Postquam gradum perfeccionis acquisiverit, non tenebatur nec ieiunare nec orare, quia tunc sensualitas ita fuerit perfecte spiritui et rationi subiecta, quod poterat concedere corpori quidquid placet et in quo delectabatur*».

⁵¹⁸ Ebd. 562. «*tantummodo ex gracia dei, quia omnes angeli et omnes sancti non possent mereri talem gratiam perfeccionis, in qua ipse fuerit, sed solum ex gracia divina*».

noch anderen Menschen Folge leisten müsse, und verwies dazu auf eine Aussage des Apostels Paulus, dass die Söhne des Geistes nicht unter irgendwelchen Verordnungen des Rechts lebten, sondern frei und gelöst.⁵¹⁹ Er sagte auch, wenn ihn irgendjemand daran hindern sollte, zu tun, woran er Gefallen finde, so könne er ihn töten, ohne zu sündigen.⁵²⁰ Zur Frage, ob der Mensch bereits im Diesseits die höchste Vollendung erreichen könne, antwortete er, dass es möglich sei, in dem Zustand das ewige Glück zu fassen, aber nicht in seiner Essenz, sondern nur durch Andeutungen und Spiegelung, nicht von Angesicht zu Angesicht.⁵²¹ Als Antwort auf die Frage nach dem Glorienlicht sagte er, dass die vernunftbegabte Seele, wenn sie denn Seligkeit habe, diese von Gott und nicht von sich selbst habe, und dass auch derjenige, der sich zu Gott erhebe, das Glorienlicht benötige.⁵²² Zum sechsten Artikel über die Tugenden, sagte er, dass ein Vollkommener sich nicht in tugendhaften Taten üben müsse, und zum siebten, dass, wenn die Natur den im Geist Freien zum Ausüben des Geschlechtsaktes treibe, dann sei es keine Sünde.⁵²³ Er fügte hinzu, dass, schlafe ein im Geist Freier mit einer Jungfrau, sie dann nur ihre fleischliche Jungfernschaft verliere, denn Gott würde ihr vergeben. Er sagte auch, dass, wenn er mit der Schwester oder Mutter schlafe, er nicht sündige, fügte aber an, dass er nicht glaube, dass Gott dies zulassen würde. Er bestätigte auch, dass der Akt sogar dann sündenfrei sei, wenn er in einer Kirche oder auf dem Altar vollzogen würde. Zum letzten Punkt der Clementinen erklärte er, dass, solange man im Geist bei einem Akt der Besinnung bleibe, man sich nicht durch andere Taten ablenken müsse, und ein Freier im Geiste sei nicht zum Einnehmen der Eucharistie oder zu den anderen Sakramenten verpflichtet. Dasselbe gelte auch für einen Heiden, sofern er vollkommen sei; Kannler unterschied also zwischen denjenigen, die im Geist frei sind, und jenen, die es nicht sind, gleich ob Heide oder Christ.

Zum Abschluss bestätigte er, alle Aussagen nicht aus geistiger oder körperlicher Schwäche gemacht zu haben und auch nicht von jemand anderem dazu angehalten worden zu sein, sondern sie kämen ihm aus der Eingebung des Geistes, die er neun Jahre zuvor (1372) im Chor von St. Willibald in der Kirche in Eichstätt erhalten habe. Weitergegeben habe er von dem Wissen aber nichts, denn keiner könne lehren, wenn es ihm nicht vom Heiligen Geist gegeben worden sei.⁵²⁴ Die darauffolgenden Antworten auf die Frage, ob er an das Alte und Neue Testament glaube, sind die bemerkenswertesten. Er bejahte, und erklärte dann, er sei selbst der zweite Adam, von Gott eingesetzt, und er würde alle Werke tun, die schon Christus getan hatte, und als solcher würde er die dritte Generation in den Himmel holen;⁵²⁵ er

⁵¹⁹ Eventuell spricht er hier auf eine Stelle in den Korintherbriefen an, in «*Ad nostrum*» wird an der Stelle jedenfalls 2 Kor. 3:17 zitiert: «*ubi spiritus domini, ibi libertas*».

⁵²⁰ Inquisitionsprotokoll Konrad Kannler: «*Item eciam respondit, quod, si aliquis inhibuisset eum facere, in quo delectabatur, talem hominem poterat interficere, eciam mille homines sine peccato, quia, si deo displicuisset, eum precavisset*».

⁵²¹ Ebd. «*Sed essencialiter huiusmodi beatitudinem non potuerit apprehendere, sed tantum enigmate et speculo, sed non facie ad faciem*». Wahrscheinlich eine Anspielung auf Kor. 13:12: «Jetzt sehen wir alles nur wie in einem Spiegel und wie in rätselhaften Bildern, dann aber werden wir Gott von Angesicht zu Angesicht sehen.» Ob sie allerdings von Konrad selbst stammt oder eine Interpretation seiner Worte sind, ist nicht klar. Aber Kannler nennt sich weiter ‚Bruder Christi durch Gnaden‘ und ‚durch Natur Gott, dank der Gnade‘.

⁵²² Inquisitionsprotokoll Konrad Kannler: 562. «*Anima rationalis, si quam habeat beatitudinem, eam habeat a deo et non a se ipsa et quod eciam indigeat lumine glorie eam elevante ad deum*».

⁵²³ Ebd. «*Quod existens in gradu perfeccionis et spiritu libertatis non indigeat, quod se exercere at in actibus virtutum, cum iam attigerit gradum perfeccionis et sit inpeccabilis, sed se exercere in actibus virtutum sit hominum nondum perfectorum et quod homo perfectus licenciatur a se virtutes per hunc modum, cum non indigeat eis. [...] si natura inclinatur hominem perfectum et liberum spiritum ad actum venereum exercendum et si exerceret, non peccat. Dicit eciam, quod, si perfectus et liber spiritu coiret cum virgine, virgo solum amitteret virginitatem quoad carnem, sed deus indulgeret et remitteret ei per huiusmodi liberum spiritum, qui huiusmodi actum cum ea perfecisset*».

⁵²⁴ Inquisitionsprotokoll Konrad Kannler. 564. «*Item interrogatus an alios de predictis articulis instruxerit, dicit quod non, quia nullus possit instrui, nisi detur sibi a spiritu sancto*».

⁵²⁵ Ebd. «*Ipse sit secundus Adam et a deo constitutus, quod, postquam compleverit triginta annos a tempore sue perfeccionis et ab eo tempore, quo sibi fuit datus liber spiritus, de quo sint bene novem anni, tunc sit*

werde der «Endchrist» sein, mit dem das Leben im irdischen Paradies beginnen könne.⁵²⁶ Die nächsten Aussagen waren ähnlich bildhaft: Er würde nicht von seinen Aussagen abweichen, auch wenn der Himmel und die Erde Tränen oder Blutropfen vergiessen würden oder er in seinem eigenen Körper zu Staub verbrannt werde, und dass, wenn er selbst häretisch und seine Aussagen falsch seien, dann Gott, Sohn und Heiliger Geist und der gesamte Klerus auch häretisch seien. Er meinte sogar, dass er selbst gesegnet sei wie Christus, heiliger als Maria, und dass die Heiligkeit des gesegneten Paulus ein Tropfen im Meer sei im Vergleich dagegen. Zuletzt sagte er auch noch, da er nach dem Bild Christi geformt sei, solle er dem letzten Gericht vorsitzen, und er habe eigentlich kürzlich nur gebeicht, um die Gerüchte seiner Häresie zu zerstören.⁵²⁷

Man sieht an diesem Inquisitionsprotokoll erstaunlich gut, wie die Befragung durch den Inquisitor den acht *errores* von *Ad nostrum* folgte; man sieht aber auch, wo die Antworten des Befragten von dem erwarteten Schema abweichen und wie der Inquisitor daraufhin weiterführende Fragen stellte. Die Aussage, er sei ein zweiter Adam, stammt allem Anschein nach von Kannler selbst; die Ausführungen könnten zwar von einer Frage des Inquisitors ausgelöst worden sein, es wirkt aber, als wären hier Kannlers eigene Worte aufgenommen. Offenbar aber brachte ihn die Zeit im Gefängnis um seine Zuversicht. Als er zehn Tage später, am 3. Februar, einen Tag nach Maria Lichtmess, erneut befragt wurde, war diese Zuversicht weg. Ob durch die Tage in Einsamkeit in einer Zelle oder durch gewaltsamere Methoden kann nicht beurteilt werden, denn im Protokoll wurde nicht angegeben, wie Kannler in der Zwischenzeit behandelt worden war. Fest steht, dass er sich dafür entschied, seine Aussagen zurückzunehmen. Im Protokoll ist festgehalten, er glaube nun mit bekehrtem Herzen, da vielleicht seine Eingebung ja die eines bösen Geistes gewesen sei; die Frage, ob er nur aus Angst widerrufe, verneinte er. Also schwor er den Irrtümern ab, wurde wieder in die Kirche aufgenommen und versprach die ihm auferlegten Bussübungen auszuführen. Worin diese bestanden, ist leider nicht überliefert. Abschliessend bekannte er seinen Irrtum öffentlich am 20. Februar im Burghof des Heiligen Willibald vor dem Bischof. Ob er eine Einzelfigur war oder in Eichstädt Gesinnungsgenossen hatte, ist nicht belegt, doch zumindest sahen sich die Bischöfe genötigt, in mehreren Erlassen ihre Diözese vor den Gefahren der Begarden zu warnen.⁵²⁸

missus a deo in inversum mundum et habens potestatem super universum mundum ewangelisandi, signa faciendi et omnia opera faciendi, que Christus fecit, et quod ipse sit Antichristus nec Antichristus sit in malo recipiendus, quamvis nos solemus in malo interpretari. Et dicit, quod secundus Adam, quod ipse sit, sit principium tercię generacionis hominum post extremum iudicium habitancium in paradiso terrestri usque ad voluntatem Christi et tunc deus rapiat eos in celum et quod in paradiso protunc fiant generaciones hominum sicut pronunc fiant ex seminis propagacione.»

⁵²⁶ Ebd. «*Quod ipse sit Antichristus nec Antichristus sit in malo recipiendus, quamvis nos solemus in malo interpretari.*» Es ist hier besonders schade, dass die lateinische Prozessschrift keinen Aufschluss auf die in der Volkssprache verwendeten Begriffe geben kann. Wahrscheinlich wird Antichrist hier nicht im gewohnten Sinne von «Gegenchristus» gemeint worden sein, sondern als «Endchrist». Kantzenbach weist allerdings darauf hin, dass die Vorsilbe *anti* noch lange Zeit eher in der übertragenen Bedeutung von «anstelle von», «anstatt» verwendet wurde, in welchem Fall hier die Möglichkeit bestünde, dass nicht die gängige Vorstellung von Antichrist als Gegner Christi sondern ein Stellvertreter Christi gemeint sei. Ebenfalls möglich wäre «ante-» Christ, wenn sich Kannler als Vorbote sieht. Kantzenbach, Friedrich Wilhelm. «Kritische Kirchengeschichts-schreibung. Zur Begründung von Kirchenkritik im protestantischen Geschichtsbewusstsein der Neuzeit». In: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*. 30, 1 (1978). 29. Mehr zum Thema des Joachimitischen Antichrist u.a. in: Lerner, Robert E. «Antichrist and Antichrists in Joachim of Fiore». *Speculum*. 60 (1985). 553-570.

⁵²⁷ Inquisitionsprotokoll Konrad Kannler. 565. «*Item dicit, quod, quia sit formatus secundum imaginem innocentis agni, ideo oportet eum presidere extremo iudicio.*»

⁵²⁸ «Statuta synodalia ecclesie Eystettensis». In: *Pastoralblatt des Bistums Eichstätt*. 1 (1845). Bl. 22a, Bl. 12b, 15b, 16a.

Berichte aus Begardenhäusern

Fünf Jahre später, 1887, veröffentlichte Wilhelm Wattenbach in einem Aufsatz mit dem Titel *Über die Secte der Brüder vom freien Geist*⁵²⁹ mehrere edierte Quellen zur «freigeistigen Strömung», die er als Sekte identifizierte. Eine der Quellen war die Liste von 29 Artikeln, die Albertus Magnus zugeschrieben werden. Eine andere, die vor ihm noch niemand entdeckt hatte, war ein Bericht, den er «Prozess des Johann von Brünn» nennt.⁵³⁰ Hier berichtet in der ersten Person ein Bruder Johannes von Brünn, offenbar aus freien Stücken, nach seiner Aufnahme in den Dominikanerorden über sein ehemaliges Leben als Teil einer Begardengemeinschaft. Der Text ist undatiert, aber da der anwesende Inquisitor mit Bruder Gallo angesprochen wird, schliessen Gordon Leff und mit ihm Robert Lerner, dass es sich um den Dominikaner und Inquisitor für Böhmen, Gallus de Novo Castro (Gallus Neuhaus) handeln muss, was eine ungefähre Datierung zwischen 1335 und 1350 erlaubt.⁵³¹ Die genauen Umstände werden im Text nicht erklärt, aber Johannes gibt an, unter Eid zu stehen und freiwillig über seine Zeit im Begardenhaus zu berichten. Lerner nimmt an, die Beichte bzw. der Bericht über seine Zeit in einem Begardenhaus hätten ihm das Wohlwollen der Ordensälteren gesichert und dem ehemaligen Begarden die Aufnahme in den Orden ermöglicht.⁵³² Johannes von Brünn sagte von sich, er habe 20 Jahre als Begarde in Köln gelebt und davon acht in der «Freiheit des Geistes»⁵³³ verbracht. Er erzählte, wie ihm ein Bekannter von dem vollendeten Leben in Armut berichtet habe, worauf er seine Frau in Brünn verlassen habe und nach Köln gegangen sei, um dort in ein Begardenhaus in der Neustadt neben der Stephanskirche⁵³⁴ einzutreten.⁵³⁵

⁵²⁹ Wattenbach. «Über die Secte der Brüder vom freien Geiste». 1887.

⁵³⁰ Wattenbachs eigene Angaben zur Handschrift sind spärlich, in der oben genannten Publikation sagt er bloss «eine Handschrift aus Greifswald», in einer späteren immerhin: «das Handbuch eines Inquisitors in der Kirchenbibliothek der St. Nikolai Kirche in Greifswald». Dankbarerweise hat sie Bivolarov als: Greifswald, Bibliothek des Geistlichen Ministeriums, XXIII.E.100, mit dem Titel *Directorium inquisitorum fratrum Praedicatorum. Alvarus Pelagius. Tractatus de erroribus Graecorum* identifiziert. Wattenbach, Wilhelm. «Über das Handbuch eines Inquisitors in der Kirchenbibliothek der St. Nikolai Kirche in Greifswald». In: *Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*. (1889). 1-28. Gordon Leff druckte im Anhang seines Bandes zur spätmittelalterlichen Häresie ebenfalls Wattenbachs Version des Berichts aus Brünn ab. Leff, Gordon. *Heresy in the later middle ages: the relation of heterodoxy to dissent c. 1250-c.1450*. 2 Bde. Manchester: University Press, 1967. Die Handschrift scheint ein in Form einer Sammelhandschrift gehaltenes Inquisitoren-Handbuch zu sein; Bivolarov, Vasil. *Inquisitoren-Handbücher. Papsturkunden und juristische Gutachten aus dem 13. Jahrhundert mit Edition des Consilium von Duido Fulcodii*. MGH Studien und Texte 56. Wiesbaden: Harrassowitz, 2014. 11. Eine weitere Handschrift aus separater Überlieferung hat Alexander Patschovsky in Augsburg identifiziert: Augsburg, Staats- und Stadtbibliothek, HS 2° Cod 185. fol. 238^v-242^r.

⁵³¹ Lerner. *Heresy of the Free Spirit*. 1972. 107. Leff. *Heresy*. 1967. 371. Novo Castro wurde 1335 zum Inquisitor für die böhmischen Länder ernannt und führte intensive Untersuchungen vor allem gegen die ansässigen Waldenser durch. Offenbar war er im Aufspüren von Häretikern erfolgreich und liess nur wenig Milde walten, denn er wandte sich wiederholt mit der Forderung nach weiteren Gefängnisgebäuden an Bischof und Kaiser. Siehe: Haupt, Herman, «Gallus de Novo Castro». In: *Allgemeine Deutsche Biographie* 49 (1904), S. 244-245. Online-Version. URL: [<https://www.deutsche-biographie.de/gnd138818053.html#adbcontent>]. (27.08.2018). Koudelka sieht Gallus dafür verantwortlich, die beiden «Anhänger der Sekte des Freien Geist» bekehrt zu haben. Koudelka, Vladimir. «Zur Geschichte der böhmischen Dominikanerprovinz im Mittelalter». In: *Archiv Fratrum Praedicatorum*. 25 (1955). 88.

⁵³² Lerner. *Heresy of the Free Spirit*. 1972. 108. Diese Deutung ist abhängig von dem schlechten Ansehen, das die «Begarden» sehr wahrscheinlich bei den Dominikanern genossen, verlangt aber eigentlich nach etwas stärkeren Beweggründen für das Interesse an der Denunziation.

⁵³³ Bericht des Johannes von Brünn. Zitiert nach der Edition Leff. Leff. *Heresy*. 1967. Bd. 2. 709-716. «*In libertate spiritus*».

⁵³⁴ Möglicherweise Kirche St. Stephanus oder «Krieler Dömchen» vor der mittelalterlichen Stadtmauer.

⁵³⁵ Wer dieser Bekannte war, der ihn zu diesem Leben riet, wird nicht gesagt. Interessant ist, dass dieser Bekannte ihn auch davon abrät, vor dem Schritt einen Priester zu befragen, da dieser ihn aus Hass vor den Begarden davon abhalten würde. Ob dies ein Spiegel des unter dem Klerus verbreiteten Misstrauens

Im Grunde ging es offenbar um die völlige Armut und das sich Loslösen von Besitz, doch in der Schilderung Johannes' untersteht die begardische Gemeinschaft strengen Regeln und Sitten. Die Brüder gaben all ihr Geld und ihren Besitz ab und kleideten sich in Kutten. Sie wurden angehalten, jegliche Verachtung, die ihnen entgegengebracht wurde, geduldig zu ertragen, zu betteln und den Kopf mit der Kapuze zu bedecken. Immer musste er mit einem Mitbruder unterwegs sein und alles tun, was dieser tat, und sollte er ihn den Tag hindurch beleidigt haben, musste er ihm abends die Füße küssen und um Verzeihung bitten. Er ass, was ihm die Mitbrüder gaben, im Schweigen, und in der Kirche sollte er auf den Knien beten, an Christi Leiden denken und Gott «innerlich geniessen». ⁵³⁶ Die Brüder nahmen Gäste auf und wuschen ihnen nach dem Beispiel Christi die Füße, und sie hatten sich in Dingen zu üben, die ihnen widerstanden, und schlechte Behandlung geduldig aushalten, um die eigene Natur zu zerstören und sich dem Geist und dem göttlichen Willen zu unterwerfen. ⁵³⁷ Sobald aber diese äussere Natur vernichtet worden war, durfte der Bruder alles tun, wonach ihn gelüstete, essen, wann immer es ihm gefiel, auch während der Fastenzeit. ⁵³⁸ Er musste keinem Priester beichten und kein schlechtes Gewissen haben, sollte er einmal gelogen haben. Johannes beschrieb eine zweigeteilte Gesellschaft der Brüder, auf der einen Seite diejenigen, die noch auf dem Weg zu einer Art Vollkommenheit waren, die sich durch Askese, Selbstgeißelung und äusserste Demut erreichen lassen sollte. Diesen Zustand nannte er die «Freiheit des Geistes». Auf der anderen Seite waren jene, die den Zustand bereits erreicht hatten.

Johannes berichtete auch über das Gedankengut der Begarden. Er sagte, die Brüder glaubten, dass, stürbe einer von denen, die in der Freiheit des Geistes waren, ihr Geist dann ohne Verzögerung in das ewige Leben übertreten würde. ⁵³⁹ Deswegen mache es auch nichts aus, einen Mann zu töten, da man ihn damit zu seinem Ursprung zurückführe. Ebenso könne ein Bruder und eine Schwester, die frei im Geiste seien, wenn sie zusammen einen Knaben zeugten, diesen umbringen «oder ins Wasser werfen so wie andere Würmer», ohne ein schlechtes Gewissen zu haben, ⁵⁴⁰ und selbstverständlich dürften sie jederzeit mit wem sie wollten das Bett teilen. Denn die perfekte Freiheit sei, dass man sich alles nehmen dürfe, das man begehre. Weiter glaubten sie weder an den Teufel noch an die Hölle – jene seien von den Klerikern und Priestern zum Schrecken der Menschen ausgedacht worden –, noch an die Transsubstantiation. Der Begarde würde auch besser predigen als der Geistliche, denn es sei besser, die Wahrheit und die Schrift zu sehen, als sie zu lesen. Insgesamt deutet vor allem der letzte Teil seines Berichts auf ein Verständnis der Freiheit hin, die eine geistige Nähe zu Gott durch die zuvor durchgestandene Askese sieht und daraus eine Freiheit im allgemeinen Umgang ableitet, die eben auch erlaubt zu sündigen, wenn es einem vom Geist befohlen wird. ⁵⁴¹

Johannes' Bericht wird von einem kürzeren, aber dem Inhalt nach ähnlichen Bericht eines (seines?) Bruders Albert gefolgt, der ebenfalls in einem Begardenhaus war, allerdings in Brünn selbst. Albert

gegenüber Begarden oder ein von Brünn in die Erzählung eingeflochtenes Detail für die Ohren der Inquisitoren war ist nicht klar.

⁵³⁶ Bericht des Johannes von Brünn. 710. «*Deo perfruendo interiorius*».

⁵³⁷ Ebd. 711: «*Item du debes te exercere in illis operibus, que sunt tibi contraria, ad hoc quod vita tua anichiletur et diminuatur et spiritui totaliter subiciatur quia natura tua est sterilis et sibi ipsi in omnibus operibus anichilatur, et ideo frangi debet et subici divine voluntati, et ut eidem ad meritum obediat et obtineat omnem actum velitum et concupitum.*»

⁵³⁸ Ebd. «*Necesse est, ut natura exterior, (que) in Christi servicio est annihilata, ut iterum ad idem servicium, quod est interiorius in mente, restauretur, et ideo poteris comedere quocienscunque tibi placuerit.*»

⁵³⁹ Bericht des Johannes von Brünn. 713. «*Item dicti fratres in spiritu viventes, cum ad perfectum statum libertatis pervenerint, ita totaliter et corporaliter transmutantur, quod unum cum Deo efficiuntur, et Deus totaliter et corporaliter est cum eis, quod angeli in speculo Trinitatis non possunt discernere inter Deum et animam, que in libertate spiritus vixerit, propter prefatam unionem ipsorum.*»

⁵⁴⁰ Ebd. «*Si simul puerum generaverint, ipsum possunt merito occidere, vel in aquam proicere sicut alium vermem, nec de hoc debet habere conscienciam, nec debet confiteri sacerdotibus, quia eum ad originale principium transmittunt.*»

⁵⁴¹ Interessant ist auch, dass er berichtet, die Brüder hätten eine geheime eigene Zeichensprache.

erklärt, dass einer, der im Geiste frei sei, sich wahrhaftiger in Gott freuen könne als einer, der jede Nacht aufstehe und im Niederknien bete.⁵⁴² Es ist auch hier, wie bei Johannes, die Rede von den Sünden, die begangen werden dürfen, von Begarden, die mit Beginen schlafen, und von Begarden und Beginen, die glauben, dass die fleischlichen Sünden keine Sünden seien. Der Bericht schliesst damit, dass Albert auf die Frage des Inquisitors hin erklärt, dass alle Begarden glaubten, der Mensch könne eine solche Freiheit erreichen, dass er frei im Geist sei. Auf die Beschreibung folgt am Ende des Dokumentes der Satz: «*Hic nota errores in Clementinis capite de hereticis.*»

Den objektiven Wahrheitsgehalt dieser Beschreibung zu bestimmen, bietet eine interessante Schwierigkeit, haben wir doch hier eine Schilderung, die zumindest vorgibt, aus freien Stücken und ohne Anregung oder spezifische Fragen entstanden zu sein. Dass ein guter Grund zur Vorsicht besteht, bestätigt der Fund einer separaten Überlieferung, von Alexander Patschovsky in einer Augsburger Handschrift entdeckt. Aus dieser wird ersichtlich, dass die Wattenbach'sche Überlieferung den Bericht verstärkt häretisch darstellte und verschwieg, dass es sich tatsächlich um ein reguläres Verhör handelte, nicht nur um eine freiwillige Beichte. Dass der Wattenbach'schen Version der Wiener Dekretstext angehängt wurde, wird dadurch noch bezeichnender. Offenbar wurde vom Schreiber der Inhalt absichtlich auf das Schema von *Ad nostrum* angepasst. Trotz dieser Vorbehalte bietet der Text einen Einblick in eine Begardengemeinschaft, wie wir ihn so noch nicht erhalten haben. In Wattenbachs Kommentar zum Text schwingt denn auch eine leichte Unsicherheit mit ob der Einordnung des Berichts; er bezweifelt einerseits die Wahrhaftigkeit der Erzählung, streicht aber gleichzeitig die Ähnlichkeiten mit den Aussagen anderer Häretiker:innen heraus. Man erkennt Wattenbachs Zweifel auch daran, dass er – obwohl der Artikel über die «Secte der Brüder des freien Geistes» Auskunft geben will – dem Bericht der Brüder aus Brünn die Beschreibung eines anderen, weniger häretischen Hauses, das der «willigen Armen», voransetzt. Dieser Bericht enthält wenige der bekannten *topoi* der «freigeistigen Strömung», sondern beschreibt im Grunde genommen ein Begardenhaus, für deren Bewohner der Schwerpunkt auf Armut, Askese, Frömmigkeit und Wohltätigkeit liegt. Nur in ein, zwei Sätzen wird erklärt, man hoffe durch die Askese nahe zu Gott zu kommen.⁵⁴³ Die Ähnlichkeit der Beschreibungen scheint Wattenbach an der Vertrauenswürdigkeit der Brünnener und ihren farbigen Berichten zweifeln zu lassen. Während mittlerweile der Bericht Johannes' der Forschung allgemein bekannt ist, schien die anonyme Beschreibung des Kölner Hauses der «willigen Armen» für die Betrachtung der «freigeistigen Strömung» nicht mehr relevant und ist in Vergessenheit geraten.

Das Inquisitionsprotokoll des Johann Hartmann

Der zweite Text, den Wattenbach im gleichen Aufsatz als weiteren neuen Fund der Forschergemeinde vorstellte, war ein Inquisitionsprotokoll über einen Johann Hartmann aus Aschmansteden, der 1367 in Erfurt vor das Inquisitionsgericht geführt wurde. Die überlieferte Quelle ist ein *instrumentum publicum*, also eine öffentliche Verurteilungsschrift, ausgestellt von einem Hermannus Insula, der sich als *clericus* der Diözese Hildesheim bezeichnet.⁵⁴⁴ Das *instrumentum publicum* ist in drei Varianten überliefert und auf den 26. Dezember 1367 datiert.⁵⁴⁵ Der Angeklagte wurde von dem Inquisitor und Dominikaner Walter

⁵⁴² Bericht des Johannes von Brünn. 715. «*Quod homo qui est liber spiritu, verius fruitur Deo, quam ille qui omni nocte surgit et genu flexu orat.*»

⁵⁴³ «*In observacionibus autem predictorum putant se summum gradum perfeccionis in vita cristiana et ewangelia pre omnibus aliis tenere.*». In: Wattenbach. «Über die Secte der Brüder vom freien Geiste». 1887. 526.

⁵⁴⁴ Möglicherweise entstammt er der Ministerialen-Familie der von Insula-Werde, die im 12. Jahrhundert als Advokaten des Bischofs von Hildesheim bezeugt sind. Das Bistum Hildesheim war Suffragan des Erzbistums Mainz.

⁵⁴⁵ Die Greifswalder Handschrift (Kirchenbibliothek St. Nikolai, Cod XXIII E 100 fol. 109-11), die 1887 von Wattenbach erstmals benutzt worden ist, ist unvollständig, wenn verglichen mit der zweiten, ebenfalls von Wattenbach benutzten Münchner Handschrift, Hs. München Cod. Aug. S. Ulrichi Bl. 89^bff, heute München BSB HS Clm 4386, aus dem Augsburger Benediktinerkloster SS Ulrich und Afra, die von Ignaz von Döllinger 1890 noch einmal ediert wurde. Diese Handschrift ist nach Grundmanns Einschätzung «eine Bearbeitung des «Directorium inquisitionis» des Dominikaners Nicolaus Eymericus von 1376 durch einen

Kerlinger befragt.⁵⁴⁶ Ebenfalls zugegen waren nebst Hermann Insula auch dessen Sekretär, ein öffentlicher Schreiber und die unterschreibenden Zeugen.

Der Verhörte Johann Hartmann wird als Begarde bezeichnet und stammt wie gesagt aus Aschmansteden;⁵⁴⁷ «unter den Begarden» wird er, so steht es in der Verurteilungsschrift, «Johann der Spinner» genannt.⁵⁴⁸ Dass dieses Epithet auch in seiner modernen übertragenen Bedeutung vielleicht nicht unpassend sein könnte, zeigt der Verhörbericht selbst. Johann Hartmann gab, nachdem er den Wahrheitseid abgelegt hatte, bereitwillig Auskunft. So bereitwillig, dass ein skeptischer Zuhörer durchaus denken könnte, der Beiname «der Spinner» könnte sich auf seine Vorliebe fürs Phantasieren beziehen. In diesem Zusammenhang sollte nicht übersehen werden, dass während des Verhörs der Inquisitor offenbar nachfragte, ob der Verhörte auch sicher bei guter Gesundheit sei. An sich war das nichts Aussergewöhnliches, denn die Frage nach der körperlichen und geistigen Verfassung konnte durchaus zum Verfahren gehören, in diesem Fall wies der Inquisitor jedoch ausdrücklich auf Hartmanns auffällige Blässe hin, die jener auch nicht leugnete. Doch wich er der Frage aus und erklärte, es sei aus einem Grund, den er jetzt nicht nennen wolle.⁵⁴⁹

Nach der ersten Frage des Inquisitors, was denn den freien Geist ausmache, und der Antwort, die Freiheit bestehe «in dem völligen Schwinden aller quälenden Gewissensbisse und in der Wiederkunft der Sündenlosigkeit des Menschen», beschloss der Inquisitor offensichtlich, dass der Angeklagte zu den in Vienne beschriebenen Häretikern gehöre.⁵⁵⁰ Von da an wurde Hartmann nach allen acht Artikeln der

Krakauer Inquisitor Peter Cantor.» Siehe Grundman. «Ketzerverhöre». 1965. 538. Die Sammelhandschrift trägt die Überschrift *Collectio de variis rebus secundum ordinem litterarum a variis conscripta* und enthält neben Hartmanns Verhör noch die 29 *articuli* und eine mittelhochdeutsche Liste von ketzerischen Artikeln, die Wattenbach ebenfalls abgedruckt hat. Die dritte Variante ist eine etwas ältere Abschrift des Protokolls, deren Text zwar vollständig aber fehlerhaft ist, und von Ernst Werner in der Bibliothek des Prager Domkapitels unter der Signatur J 40^b fol. 134^v-137 gefunden wurde. Der Text diente hier wohl als Muster für Notariats-Instrumente in einer Sammlung von Formularbüchern für Kanzleien. Siehe dazu Grundman. «Ketzerverhöre». 1965. 539, sowie Erbstösser/Werner. *Ideologische Probleme*. 1960. 106-130. Allerdings scheinen sowohl Grundmann wie auch Werner nicht ganz akkurate Angaben zur Signatur gemacht zu haben. Grundmann spricht von der Handschrift I XL/2 fol 134^v-137^v und Werner von den gleichen Folioseiten unter der Signatur J 40^b, während die Angaben im Katalog Franz Palackys das *Instrumentum* unter der Signatur Grundmanns allerdings auf den Folioseiten 139^b –142^a angibt.

⁵⁴⁶ Zu Walter Kerlinger u.a. Erbstösser/Werner. *Ideologische Probleme*. 1960. 108-110; Zu Familie und Herkunft Kerlingers: u.a. Wolf, Stephanie. *Erfurt im 13. Jahrhundert: städtische Gesellschaft zwischen Mainzer Erzbischof, Adel und Reich*. Köln: Böhlau Verlag, 2005. 37.

⁵⁴⁷ Werner, Erbstösser und Grundmann gehen davon aus dass es das thüringische Dorf Osmannstedt an der Ilm, westlich von Apolda ist. Die Nähe zu Erfurt macht die Vermutung sehr plausibel.

⁵⁴⁸ Lerner sagt dazu: «This could refer to the profession of weaving, or, more likely, a special mystical quality. In the modern German vernacular *spinnen* sometimes means to imagine improbable or fantastic things – a quality well displayed by John's testimony. [...] It is hard to see why John would be called a weaver only among the beguards, whereas an esoteric name used by his confederates would be thoroughly fitting.» Die moderne Konnotation von «spinnen» scheint eine spätere zu sein, aber dass sich der Beiname wirklich auf eine spezifisch mystische Eigenart beziehen muss scheint mir nicht unbedingt klar. Ich würde auch in Erwägung ziehen das «unter Begarden» weniger eng zu verstehen. Anstatt wie Lerner zu argumentieren, dass damit Hartmanns gleichgesinnte Kameraden gemeint sind, scheint es mir gut möglich, dass einfach jene, die ihn kannten ihn so nannten – es muss also kein solch eingeschränkter Personenkreis gemeint sein, und dadurch kann es auch gut sein dass er effektiv mit der Berufsbezeichnung gerufen wird, oder auch als jemand bekannt war, der manchmal etwas viel erzählte. Lerner. *Heresy of the Free Spirit*. 1972. 135.

⁵⁴⁹ Inquisitionsprotokoll Johann Hartmanns. Zitiert nach der Edition Wattenbachs, Übersetzung nach Erbstösser/Werner. 543. «*Interrogatus de palliditate, an sit ex infirmitate aliqua, et qua de causa, respondit quod sit ex infirmitate, set causam non vellet dicere pro presenti*».

⁵⁵⁰ Ebd. 539. «*Interrogatus a dicto inquisitore in quo constat libertas spiritus, respondit quod in hoc totaliter*

Clementinen gefragt. Er antwortete bezüglich des ersten, er habe selbst den höchsten Grad der Vollkommenheit erreicht, in dem es keinen Unterschied gebe zwischen ihm und Gott; er habe sich von seinem Gewissen gelöst und sei in die Sündenlosigkeit gekehrt, es sei dies, was den freien Geist ausmache, und weiter als das könne er im jetzigen Leben nicht kommen. Bezüglich des zweiten Artikels erklärte er, Fasten und Beten seien nicht nötig, denn in seinem Zustand sei die Sinnlichkeit Geist und Verstand untergeordnet, und er dürfe seinem Körper deshalb nachgeben, wie es ihm gefalle.⁵⁵¹ Er sei auch nicht menschlichem Gehorsam unterworfen, also auch nicht irgendwelchen Geboten der Kirche.⁵⁵² Er fügte hinzu, dass, wenn ihn jemand daran hindern wolle, es ihm in seiner Freiheit erlaubt sei, diesen umzubringen und dessen Besitz zu ergreifen, denn der Gestorbene komme ja so zurück zu seinem Ursprung. Der Inquisitor konzentrierte sich nicht auf die theologische Frage, was Hartmann mit dem Ursprung meinte, sondern fokussierte auf den Raub und wollte wissen, ob denn ein freier Geist von einem anderen etwas stehlen dürfe und ob Hartmann sogar den Kaiser umbringen würde, wenn dieser ihm etwas verbieten sollte. Beides wurde von Hartmann bejaht, er fand dazu auch, man raube besser einen goldenen Kelch als ein dickes Tuch und dass man den Kaiser umbringen könne, solange er nicht frei im Geist sei. Er fügte dabei an, es sei unwahrscheinlich, dass der Kaiser frei sei, ohne es bekannt zu geben.⁵⁵³ Zum vierten Artikel erklärte er weiter, dass sein Zustand einer der ewigen, endgültigen Seligkeit sei, so wie es im ewigen Leben sein würde, wenn die Sterblichkeit des Körpers nicht mehr gegeben sei.⁵⁵⁴ Er verglich sich mit der Jungfrau Maria oder dem Heiligen Petrus, und fügte auf die dazu gestellte Frage hinzu, dass er diese Freiheit ohne irgendwelchen Mittler erreichen könne. Ebenso fügte er an, dass dann weder Engel noch Maria selbst zwischen ihm und Gott unterscheiden könnten.⁵⁵⁵ Zum fünften Artikel antwortete er mit der Aussage: Die *«nobilitas spiritus»* sei aus dem Ausfließen der Göttlichkeit und dem Wiedereinfließen in die Göttlichkeit eins mit Gott, und dass darin die reine und wahrhaftige Seligkeit sei und dass ein derart freier Geist nicht das erhobene Glorienlicht brauche, um Gott zu sehen und ihn zu genießen.⁵⁵⁶ Er bestätigte auch bei der Frage zum sechsten Artikel erneut die Rückführung in die Unschuld und erklärte, er könne tun, was immer ihm gefalle, selbst wenn das heisse, mit der Schwester oder Mutter zu schlafen, wo auch immer, sogar auf dem Altar.⁵⁵⁷ Weiter wollte der

cessat remorsus conscientie, et quod homo redditur impeccabilis».

⁵⁵¹ Ebd. *«Secundo quod ieiunare non oportet hominem nec orare, postquam gradum perfectionis huiusmodi fuerit assecutus; quia tunc sensualitas est ita perfecte spiritui et rationi subiecta, quod homo potest libere corpori concedere quidquid placet».*

⁵⁵² Ebd. 539 *«Tertio [...] quod illi, qui sunt in praedicto gradu perfectionis et spiritu libertatis, non sunt humanae subiecti obedientiae, nec ad aliqua praecepta vel statu Ecclesiae obligantur; quia (ut asserunt) ubi spiritus Domini, ibi libertas».*

⁵⁵³ Inquisitionsprotokoll Johann Hartmanns. 540. *«Set si imperator esset perfeccior in libertate spiritus, tunc esset dubium, quod dubium dixit se pro tunc nolle revelare».*

⁵⁵⁴ Ebd. 540. *«Quarto quod homo potest ita finalem beatudinem secundum omnem gradum perfectionis in praesenti assequi, sicut eam in vita obtinebit beata».*

⁵⁵⁵ Er erklärt dazu, sein Wille sei in der Göttlichkeit, weil er Vater sein wolle, sei er der Vater, wenn der Sohn dann der Sohn etc, und folgerte daraus, dass der Sohn im Göttlichen sein Bruder sei. (Ebd. 540. *«Et quod in unitate divine essencie et trinitatis cum personarum liber spiritu stans in tali summo gradu, in quo ipse primo stetit, quidquid vult esse in deitate, hoc est; quia si vult esse pater, est pater, si filius, est filius; si spiritus sanctus, est spiritus sanctus in deitate. Et ex hoc dixit, quod filius in divinis esset frater suus et sibi attineret.»*).

⁵⁵⁶ Ebd.: *«Nobilitas spiritus ex effluxu divinitatis et refluxu in deitatem est unum cum Deo, et ibi est pura et vera beatitudo, et talis liber spiritu non indiget lumine glorie elevante ad Deum videndum et eo beate fruendum, quia ibi nulla multitudo est ibi ponenda in divinis et inter talem liberum spiritu».*

⁵⁵⁷ Er fügte an, es sei sogar natürlicher mit der Schwester zu schlafen als mit einer anderen Frau. Allerdings sei die Schwester oder eine andere Frau nicht weniger eine Jungfrau weil er mit ihr geschlafen habe, sondern sie erfahre dadurch noch grössere Keuschheit und wenn sie ihre Unschuld schon vorher verloren habe, würde sie sie durch den Beischlaf mit einem von solcher Vollkommenheit wieder erlangen. Er gibt sogar ein Beispiel, dass auch wenn 10 Männer mit einer Frau schlafen würden, solange der letzte im Geist frei sei, so würde die Frau durch ihn ihre Freiheit wieder erhalten. Die angefügte Bemerkung, Frauen seien zum Nutzen derer erschaffen, die frei im Geist seien, ist wohl eher bezeichnend für die allgemeine

Inquisitor wissen, ob Christus frei im Geist sei, worauf Hartmann antwortete, dass er das nicht sei, denn Christus habe in seinen Leiden Gottvater gebeten, «dass dieser Kelch an [ihm] vorbeigehen möge».⁵⁵⁸ Im Widerspruch dazu sagte er aber, dass der gekreuzigte Christus als Erster die wahre Freiheit erreicht habe, weswegen der Freitag – als Todestag Christi – auch Freitag genannt werde.⁵⁵⁹ Danach wollte der Inquisitor noch wissen – und es stellt sich die Frage, wie viel von der Phantasie des Fragenstellers her kommt und was wirklich spontane Aussagen des Verhörten sind –, ob denn Christus nach der Auferstehung Maria Magdalena fleischlich gekannt habe. Hartmann wich dieser Frage aus und antwortete, dass dies eine sehr tiefgründige Angelegenheit sei, die er nicht beantworten wolle, obwohl er andeutete, dass er durchaus darüber etwas zu berichten hätte.⁵⁶⁰ Zuletzt wiederholte er, dass der fleischliche Akt keine Sünde sei und ein freier Geist sich nicht an die Kirchengesetze halten müsse, und er erklärte, das betreffe auch die Sakramente. Obwohl Hartmann zu Beginn des Verhörs geschworen hatte, die Wahrheit zu sagen, schwächt die Aussage, es sei ihm erlaubt zu lügen, um seine Haut zu retten, den Schwur doch etwas ab.

Der Verhörstext enthält eine abschliessende Klausel mit Datierung und Nennung der Zeugen, jedoch keine weitere Bemerkung über das Schicksal des Verhörten. Da von Reue keine Rede ist, wird Johann Hartmann dem säkularen Arm in Erfurt übergeben worden sein. Der Text der Zusammenfassung ist teilweise sehr formelhaft, nicht nur die Inquisitionsfragen, sondern auch ein grosser Teil der Antworten sind in ihren Formulierungen direkt *Ad nostrum* entnommen. Man darf annehmen, dass Hartmanns Aussagen sinngemäss mit diesen übereinstimmten und es dem Schreiber leichter fiel, die vorgelegten Formulierungen zu übernehmen. Doch selbst dann bleiben noch genügend eigene Worte und Ausführungen, um den Charakter sowohl des Verhörten wie auch vielleicht des Inquisitors recht stark hervortreten zu lassen. Ausführlich wird seine Theorie zur Keuschheit bzw. zur Zulässigkeit des sexuellen Aktes dargelegt und seine Überzeugung davon, dass die Unschuld der Frau durch den «freien Geist» erneuert werden könne durch genau den Akt, der ihr doch die Unschuld hätte nehmen sollen. Wie bereitwillig Hartmann von sich aus über diese Themen sprechen wollte oder ob an dieser Stelle die Faszination Kerlingers sichtbar ist, der zumindest an einigen Stellen nachhakte, ist schwer zu entscheiden. Die Passagen, in denen Hartmann seine Theorien über *Ad nostrum* hinaus darlegt, behandeln grösstenteils, wenn auch nicht nur, Frauen und den sexuellen Akt sowie die Sündenlosigkeit. Obwohl es nicht einfach ist, aus den formelhaften Protokollen viel Persönliches herauszulesen, scheint hier ein gewisser Fanatismus des Verhörten auch im Protokoll durchzuscheinen.

Die Sektengeschichte Ignaz von Döllingers

Ignaz von Döllinger publizierte drei Jahre nach Wattenbachs Aufsatz eine grössere Quellensammlung mit dem Titel *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, in der er unter vielen anderen Texten das von Wattenbach entdeckte Verhör Johann Hartmanns erneut veröffentlichte.⁵⁶¹ Bei der Quellensammlung handelt es sich um 72 Quellen zu verschiedenen Sekten oder Häresien, die Wattenbach je mit einem Titel versah, und teilweise mit einer inhaltlichen Angabe und einem Verweis auf die Handschrift. Die

Einstellung des Mannes, als typisch für die «freigeistige Strömung». Den Inquisitor interessierten an der Stelle offenbar die Details, denn er fragte spezifisch nach, was passiere, wenn zwei die selbe Frau wollten, worauf Hartmann antwortete, der, der vollkommener sei, dürfe sie zuerst haben, oder wenn beide gleich seien, würde man eben darum würfeln.

⁵⁵⁸ Math 26: 39 und Mk 14: 36.

⁵⁵⁹ Inquisitionsprotokoll des Johann Hartmann. 541. «*Christus in die parascheves, postquam mortuus fuit in cruce, tunc primo veram libertatem fuerit assecutus, propter quod et feria sexta a vulgaribus dicitur fritag.*»

⁵⁶⁰ Ebd. «*Interrogatus an Christus post resurrectionem suam Mariam Magdalena, cognoverit carnaliter, respondit quod ista esset alta et profunda questio sive sententia, quam non vellet dicere, quamvis bene sciret, subridendo subjugens, quod inquisitor libenter deberent sibi benefacere, quod hoc vellet sibi indicare, quia aliqui hoc tenerent, quod in futura vita fiat permixtio maris et femine, sicut in presenti, quod si non esset, tunc homines vellent libencius in ista vita cum uxoribus suis manere, quam ad futuram vitam anhelare.*»

⁵⁶¹ Döllinger, Ignaz von. *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*. Bd. 2. Dokumente vornehmlich zur Geschichte der Valdesier und Katharer. München: C.H. Beck, 1890.

Gliederung ist nicht ganz übersichtlich; Quellen zu ähnlichen Häresien sind meistens, aber nicht ganz immer, aneinandergereiht. Nr. 36 mit dem Titel «Begharden» enthält einen Erlass des Bischofs Lamprecht von Strassburg und eine Bulle Bonifaz' IX. Nr. 37; «Verhör eines Begharden zu Erfurt» enthält das eben beschriebene Verhör Johann Hartmanns; Nr. 38, «Irrthümer der Begharden und der *Haeresis de novo Spiritu*» enthält die Liste, die zu den Häretikern in Strassburg 1317 erstellt wurde,⁵⁶² eine Liste «*haec sunt novo haereses de novi Spiritu*» mit 36 Irrtümern und die praktisch gleichlautende Liste mit den 29 Artikeln («*Nota isti XXXIX articulos de haeresi novi Spiritu*»), die mit Albertus Magnus in Verbindung gebracht wird. Es folgt dann sogleich auch mit Nr. 39 unter dem Titel «*Compilatio de novo Spiritu, continens centum errores minus tribus*» die Liste Albertus Magnus'. Dann unter Nr. 40 «Geständnisse der Begharden zu Metz» und unter «Begharden und Beghinen» mit Nr. 41 der Traktat *Contra Begardos* des Wasmud von Homburg. Nr. 42 trägt den Titel «*errores sectae spiritus libertatis*» und enthält eine kurze Liste häretischer Artikel. Es folgen anschliessend Texte von und über Petrus Olivi, die Fraticellen und über andere «Ketzer». Nr. 69 trägt erneut den Titel «*Articuli haereticorum Beghardorum*» und enthält eine kurze Auflistung häretischer Aussagen.

Der Traktat Wasmud von Homburgs war bereits, wie Döllinger berichtet, «theils vollständiger, theils lückenhafter» von Herman Haupt veröffentlicht worden.⁵⁶³ Die Schrift ist einer der bekannteren Traktate gegen Begarden und Beginen und bezieht sich auf Männer und Frauen in Pegau, denen Wasmud von Homburg vorwirft, unter Vorgabe der Bettelarmut allerlei Sünden zu begehen; unter anderem sollen sie ihre eigene geheime Sprache besessen, unerlaubt gepredigt und sexuelle Ausschweifungen genossen haben. Der Angriff war offenkundig auf die in losen Gemeinschaften wohnenden Begarden und Beginen gerichtet, die wegen ihres Lebensstils auffielen; er zog keine Verbindung zu einer konkreten Häresie.

Eine ähnliche Gemeinschaft scheinen die in Metz verurteilten «Begarden» gewesen zu sein. Das Manuskript aus der Wiener Hofbibliothek⁵⁶⁴ beschreibt die Aussagen von sogenannten häretischen Begarden, die 1334 in Metz vom Bischof und einem Inquisitor namens Bruder Garinus untersucht und verurteilt worden waren.⁵⁶⁵ Selbst nannten sich die Männer *fratres de altissima paupertate* und scheinen eine Form der absoluten Armut praktiziert zu haben. Sie wohnten in einer Gemeinschaft, deren Leiter von ihnen *servus*⁵⁶⁶ genannt wurde und dafür zuständig war, die gesammelten Almosen zu verteilen. Sie predigten öffentlich und im Geheimen und versammelten sich im Namen des Heiligen Geistes. Sie verachteten Kirche und Klerus und hielten sich für die wahren Nachfolger Christi, die die evangelische Armut lebten. Sie glaubten nicht, dem Papst oder der Kirche gehorchen zu müssen, und wollten eher sterben als zu widerrufen.⁵⁶⁷ Diese «Begarden» zeigen zwar Ähnlichkeiten zu bisherigen Vertretern der «freigeistigen Strömung», jedoch bloss in der Verehrung der Armut und dem Misstrauen gegenüber der Kirche, nicht in der entscheidenden Frage der Freiheit des Geistes.

⁵⁶² *Isti articuli et errores inventi sunt in inquisitione facta per D. Johannem Argentinensem Episcopum esse inter illo qui sunt de secta Beghardorum.* Diese Liste, sowie auch das Inquisitionsprotokoll Hartmanns und die Liste der begardischen Irrtümer entstammt der Handschrift Clm. 4386

⁵⁶³ Haupt. «Beiträge zur Geschichte der Sekte vom Freien Geiste». 1885. Döllingers Quelle für seine Handschrift ist: «Aus einer Handschrift der Frankfurter Bibliothek (15tes Jahrh.)», was wohl schon für seine Zeitgenossen eine etwas spärliche Information gewesen sein wird. Man bedenke, dass zu Döllingers Zeiten die heutige Stadt- und Universitätsbibliothek Frankfurt am Main bereits die Sammlungen der säkularisierten Klöster in ihren Bestand aufgenommen hatte und dadurch bereits etwa ihren jetzigen Bestand von rund 600 mittelalterlichen Handschriften besass.

⁵⁶⁴ Österreichische Nationalbibliothek, Hs. Cod. 4201. fol. 7^r.

⁵⁶⁵ *Isti articuli inventi fuerunt in examinatione Beghardorum haereticorum combustorum in Metis per D. episcopum Metensem et fratrem Garinum inquisitorem haereticae pravitatis.*

⁵⁶⁶ Ein Titel, der die Hauptfunktion der Gemeinschaft im Dienste Gottes auszudrücken versucht.

⁵⁶⁷ «*Item quod ipsi non tenentur obedire alicui praelato ecclesiae contra statum illum, quem assumserunt et secundum quem vivunt, dicentes quod contra evangelium nec papae nec alii debent obedire. Item dicunt, si excommunicationis sententia feratur in ipsos, nisi statum suum dimittant, talis excommunicatio nec tenenda nec timenda est.*» Begarden von Metz. Döllinger. *Beiträge*. 1890. 404.

Näher bei den Grundideen der ‹freigeistigen Strömung› ist die *errores*-Liste aus der Bibliotheca Casanatense in Rom.⁵⁶⁸ Sie beginnt mit: *«Isti sunt errores illorum, qui sunt de secta spiritus libertatis»*, und ist damit eine der wenigen überlieferten Fälle, in der die Wendung *secta spiritus libertatis* vorkommt. Allem Anschein nach handelt es sich dabei um eine Liste, ähnlich derer von Strassburg nach den Verurteilungen 1317, die die Irrtümer einer Gruppe auflistet, zu der der Verfasser der Liste selbst nicht gehört. Obwohl sie nicht mit anderen überlieferten Aufzählungen übereinstimmt, so ist sie inhaltlich doch nahe. Es gebe keine ewige Verdammnis, sondern die Seele würde bereits im diesseitigen Leben durch einzelne Begebenheiten bestraft; daher gebe es auch keine Sünden, sondern nur göttliche Strafen, die nötig seien auf dem Weg hin zu Gott.⁵⁶⁹ Deswegen seien auch die Leiden Christi nicht notwendig gewesen, um der ewigen Verdammnis zu entkommen. Man befinde sich auf einem Weg zur Vollkommenheit, in der man auch keine Gebote beachten müsse, und die Mitglieder der Sekte seien vollkommen in gleicher Weise wie Christus.⁵⁷⁰ Die Lehren haben Ähnlichkeiten mit denen aus anderen Aufzählungen, doch die Betonung ist weniger darauf, dass man einen Stand der Vollkommenheit erreichen könne, in dem gute Taten und Sünden keine Rolle mehr spielten, sondern mehr darauf, dass es die Hölle gar nicht gebe und alles bereits in diesem Leben bestraft werde und dass sowohl gute wie auch schlechte Taten notwendig seien.

Von Döllingers Organisation der Quellen entlang groben Kategorien ist nicht immer nachvollziehbar (weshalb folgen auf die Quellen zu den Franziskanerspiritualen doch noch solche der waldensischen Häresie, die doch bereits in der ersten Hälfte behandelt wurde?), aber auch hier scheint eine Verknüpfung der Konzepte ‹Begarde› und ‹freigeistig› gemacht worden zu sein, und damit ein Rückgriff auf das bestehende Textkorpus. Denn Johann Hartmann und die Listen um Albertus Magnus sind bereits bekannte Quellen, hinzugefügt werden von von Döllinger noch ein Text, der die Häresie der Begarden unterstreicht, sowie zwei, die die Laiengemeinschaft darstellen. Interessant ist, dass von Döllinger am Ende des Bandes noch eine Quelle mit dem Titel *Articuli haereticorum Beghardorum* angibt. Es handelt sich hierbei um eine Liste, die von den Irrtümern der Ortlieber spricht. War sich von Döllinger unschlüssig, ob diese Gruppierung thematisch zu den Quellen weiter oben gehörte?

Das Inquisitionsprotokoll Henne Beckers

1924 veröffentlichte Gerhard Ritter das Protokoll eines Inquisitionsprozesses, den er als Beweis dafür sah, dass die ‹Sekte vom freien Geist› bis ins 15. Jahrhundert fortlebte.⁵⁷¹ Das Inquisitionsprotokoll war das der Befragung eines Johannes Becker, auch Henne genannt.⁵⁷² Er wurde 1458 in Mainz vor das

⁵⁶⁸ Döllinger: Bibliotheca Casanatense A. IV. 49. 15. Jah. ‹Aus dem Handbuch eines Inquisitors.› Eine einzige weitere Veröffentlichung, die mir bekannt ist, bestätigt die Signatur. Mollinier, Charles. ‹Rapport sur une mission exécutée en Italie.› In: *Archives des Mission Scientifiques et Littéraire*. 14. Paris, Ernest Leroux, 1888. 133-337.

⁵⁶⁹ Döllinger 416. *Errores*-Liste: *«Quod damnatio eterna non est, sed quod animae purgantur in vita ista per diversas poenialitates, et quod aliquae non bene purgatae hic purgantur in alia vita, sicut divina sapientiae disponit. Quod nullum est peccatum seu vitium, sed quod ea quae dicuntur peccata vel culpae sunt purgationes animarum datae a Deo.»*

⁵⁷⁰ Ebd. *«Passio Christi non fuit necessaria ad damnationem aeternam vitandam, sed ad provocandum in bono. Item quod homines in hac via vel secta perfecti sunt pares Christo, nec Deus assumpsit plus illum hominem, quam alios perfectos, sed tamen Christus verus Deus.»*

⁵⁷¹ Ritter. ‹Häretischer Pantheismus›. 1924.

⁵⁷² Die Handschrift ist in zwei Versionen überliefert: Landeshauptarchiv Koblenz (Abt. 701 Cod. 176 fol. 2r-3v) und Vatikan (Cod. Cat. Pl. Lat. 870 fol. 154v-157r.) 1965 wurde der Text anhand beider Überlieferungen von Herbert Grundmann erneut ediert. (Grundmann. ‹Ketzerverhöre›. 1965.) Der überlieferte Text wird von Grundmann in seiner Edition mit *«Articuli confessi per Iohardum Henne Becker non secundum ordinem confessionis, sed sentencie»* betitelt, wobei das Manuskript der Koblenzer Überlieferung den Titel *«Articuli confessi per Johannem Iohardum in Moguncia anno domini 1458 mense Augusto et Septembri»* trägt. Das Koblenzer Manuskript ist eine zu einem grossen Teil autographische Sammelhandschrift des Inquisitors Heinrich Kalteisen. Neben diesen Quellen verweist Ritter auch noch auf eine ‹Niederschrift über die Verhandlungen zwischen dem Stadtrat und Erzbischof Dietrich von Erbach über das Haftlokal›. (Ritter:

Inquisitionstribunal gebracht und verurteilt, weil er, so ein Mainzer Chronist, der diesem Häretiker ebenfalls einen kurzen Eintrag widmete, behauptet habe, «er sei vollkommener als Christus und die Jungfrau Maria, und weil er viele Jahre lang nicht zur Kirche gegangen sei und die Gebote nicht beachtet habe».⁵⁷³ Die Prozessschrift, die dem Erzbischof nach der Inquisition übergeben wurde, fasste die Antworten des Verurteilten in nummerierten Themengruppen zusammen, anstatt «*secundum ordinem confessionis*».⁵⁷⁴ Der leitende Inquisitor war der Dominikaner Heinrich Kalteisen⁵⁷⁵, Kathedralektor in Mainz und erfahrener Inquisitor. Er nannte den Verurteilten einen Lollarden; in den Akten der Stadt wird er als Begarde bezeichnet.⁵⁷⁶ Johannes Becker, oder Benderhenne, wurde in einem Dorf zwei Meilen ausserhalb von Aachen geboren. Abgesehen davon, dass er 16 Jahre vor dem Prozess den Heiligen Geist gehört haben wollte, was zumindest auf einen Mann über 25 schliessen lässt, ist sein Alter wie bei den meisten Verhörten unbekannt. Kalteisen nannte ihn einen Laien, und seinem Namen nach könnte man auf einen Küfer schliessen,⁵⁷⁷ doch er scheint zumindest eine Grundbildung gehabt zu haben, denn es wurde im Protokoll festgehalten, dass er selbst Bücher verfasst habe, die aber mit ihm zusammen auf dem Scheiterhaufen verbrannt wurden.⁵⁷⁸ Auf Befehl des Erzbischofs in Mainz wurde er festgenommen und Kalteisen zur Befragung übergeben.⁵⁷⁹

Das Dokument beginnt mit Fragen über den Heiligen Geist, worauf Becker erzählt, er habe ihn zu Pfingsten 1424 in der Kirche St. Peter und Paul in Mainz empfangen, mit grossem Klang und innerem Schmerz.⁵⁸⁰ Seitdem beherrsche ihn der Heilige Geist.⁵⁸¹ Deswegen habe er sechzehn Jahre nicht gebeichtet, nicht gefastet und habe das Sakrament nicht genommen, ja er habe es sogar mit den Füßen getreten. Auf die Nachfrage, weshalb genau er denn das Sakrament nicht nehme, sagte er, was im Evangelium geschrieben stehe: «Wer diese Speise hier isst, wird nicht sterben in der Ewigkeit, und nichtsdestotrotz sterben auch alle, die das Sakrament nehmen.»⁵⁸² Aber er fügte hinzu, dass er das ohne

«Mainz. Bücher verschiedenen Inhalts Nr. 5^{1/2} des Bayrischen Staatsarchiv Würzburg, folg. 96.») Diese Akten waren mir nicht mehr möglich einzusehen.

⁵⁷³ «*Anno Domini 1458, sexta feria post Luce, que fuit pridie undecim milium Virginum, combustus fuit Bruderhenn becker, Lolhardus, ut pessimus hereticus cum omnibus libris suis, qui dixit se perfectiorem Christo, beata Virgine etc., qui in multis annis non communicavit nec confessus fuit nec mandatis Dei et ecclesie obedivit etc.*» Siehe: Hegel, K. (Hg.). *Chronicon Moguntinum*. MGH SS rer. Germ. 20. Hannover: Hahnsche Buchhandlung: 1885. 89. Zur Datumsangabe: Hermann, Fritz. «Die letzte Ketzerverbrennung in Mainz. 20. Oktober 1458». In: *Beiträge zur Kunst und Geschichte des Mainzer Lebensraumes. Festschrift für Ernst Neeb*. Mainz: Lehrlingshaus, 1936. 105-110.

⁵⁷⁴ «*Articuli confessi per lolhardum Henne Becker non secundum ordinem confessionis, sed sentencie.*» Zitiert nach der Edition Grundmanns.

⁵⁷⁵ Obwohl im Manuskript der Vatikanischen Bibliothek *Johannes* Kalteisen steht, kann man davon ausgehen, dass der bekannte Dominikanertheologe und Inquisitor Heinrich Kalteisen gemeint ist, nicht zuletzt, da das Koblenzer Manuskript seinem Nachlass entstammt. Kalteisen wurde 1390 in Koblenz geboren und verbrachte nach einem geschäftigen Leben seine letzten Jahre ebenfalls wieder in Koblenz.

⁵⁷⁶ Hermann. «Ketzerverbrennung in Mainz». 1936. 106. Zur Verwendung des Begriffs «Lollarde» siehe u.a. Kurze, Dietrich: «Die festländischen Lollarden. Zur Geschichte der religiösen Bewegungen im ausgehenden Mittelalter». In: *Archiv für Kulturgeschichte*. 47 (1965). 48-76.

⁵⁷⁷ Bender war eine der Bezeichnungen für einen Küfer (Fassbinder, Fassbender, Bender). «Der Ketzler hiess offenbar Hans Becker und wurde nach seinem Handwerk auch Benderhenn genannt». Hermann. «Ketzerverbrennung in Mainz». 1936. 105.

⁵⁷⁸ «*Combustus fuit Bruderhenn becker, Lolhardus, ut pessimus hereticus cum omnibus libris suis*». Hegel. *Chronicon Moguntinum*. 1885. 89. Mehr dazu siehe: Werner, Thomas. *Den Irrtum liquidieren: Bücherverbrennungen im Mittelalter*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007. 508.

⁵⁷⁹ Hermann. «Ketzerverbrennung in Mainz». 1936. *Geschichte des Mainzer Lebensraumes. Festschrift für Ernst Neeb*. Mainz: Lehrlingshaus, 1936. 106.

⁵⁸⁰ Inquisitionsprotokoll Henne Becker, zitiert nach der Edition Grundmanns. 566. «*Et in illo sonitu recepit spiritum sanctum. Et ille spiritus sanctus pressit eum adeo, quod magnum dolorem sensit interius.*»

⁵⁸¹ Ebd. 567. «*Quod nec reclinare nec surgere potest, nisi spiritus ille eum permittat.*»

⁵⁸² Ebd. «*Qui manducat hunc cibum, non morietur in eternum, et nichilominus omnes moriuntur, eciam qui*

grosse Überlegung gesagt habe und er es nicht unbedingt deswegen nicht nehme; er scheint also an diesem Punkt seine Aussagen etwas abschwächen zu wollen. Er hielt sich, sagte er, mehr an den Glauben des Geistes, der ihn in allem lenkte, als an die Doktrin der Kirche, und aus demselben Grund sei er keiner säkularen Macht Gehorsam schuldig, sondern nur dem Heiligen Geist. Schliesslich könne er nicht zweierlei Obrigkeiten gehorchen, dem Geist und den Menschen.⁵⁸³ Weiterhin sagte er, dass die Gebote Gottes, die in der Bibel stehen, Gebote des Todes seien, er selbst aber müsse nur den Geboten des Lebens gehorchen, die ihm die Inspiration des Geistes gebe. Diesen Geist, so sagte er, habe nur er empfangen, und fügte an, dass er nicht wisse, was diese Eingebung sei, noch kenne er den inneren Menschen, sondern nur den äusseren, aber dem inneren müsse er gehorchen.⁵⁸⁴ Insbesondere fragte Kalteisen ihn noch, ob er die Eltern ehren müsse, indem er ihnen in der Not helfe, und er antwortete, nur wenn der Geist ihn dazu ermahne.

Seine Aussagen über den Heiligen Geist sind nicht immer mühelos nachvollziehbar. So fand er, er wisse, dass es der Heilige Geist sei, der ihm diese Eingebungen gab, weil er nach innerem Schmerz und äusserem Druck oftmals «gerissen wurde» im inneren Menschen.⁵⁸⁵ Im Gegensatz aber zu dem Geist, der den Aposteln geschickt wurde, der einer der Furcht und Dienerschaft war, sei der, der ihm geschickt wurde, einer der Wahrheit.⁵⁸⁶ Und im Neuen Testament stehe nicht die Wahrheit, da der Apostel (Paulus) gesagt hatte: «*Littera occidit, spiritus autem vivificat*» und es sei vergänglich, nicht ewig, und deshalb sei es das Testament des Todes, das ewige Testament aber sei die innere Eingebung des Geistes.⁵⁸⁷ Er erklärte auch, dass die Wiedergeburt nicht durch den Tod Christi komme, sondern durch den Heiligen Geist in der Welt, der eigentlich die Mutter Christi nach der Erneuerung sei.⁵⁸⁸ Und er zitierte erneut Paulus, als er sagte: «*Vivo ego, iam non ego, vivit vero in me Christus.*»⁵⁸⁹ Er scheint sich nicht ganz im Klaren darüber gewesen zu sein, welche Stellung Christus nun einnehmen sollte, denn trotz dieses Apostelzitates sagte er auch, dass die Menschlichkeit Christi nicht von allen Christen angebetet werden müsse, und er unterschied zwischen jenen Menschen, die der Kirche gehorchen müssten, und jenen, die im Stand des Geistes seien und allein Gott in unverhüllter Göttlichkeit anbeten müssten. Er selbst habe seit 16 Jahren Christus nicht mehr angebetet, noch sein Leiden verehrt, denn er sei selbst mit Gott vereint, und dadurch heiliger als Christus. Christus sei ja nur «gemäss der Menschlichkeit» heilig und damit dem

hoc sacramentum sumunt. Wohl ist damit Ioannes 6:58-60 gemeint: *hic est panis qui de caelo descendit non sicut manducaverunt patres vestri manna et mortui sunt qui manducat hunc panem vivet in aeternum.*

⁵⁸³ Inquisitionsprotokoll Henne Becker. 567. «*Sed post receptionem spiritus prefatam extunc non potuit nec tenebatur obedire ecclesie in quibuscumque statutis. Racionem addidit duplicem, prima quia non potuit obedire duobus, scilicet spiritui suo et ecclesie; et iterum quod extunc non fuit sui ipsius, sed gubernatur per spiritum in interiori homine.*»

⁵⁸⁴ Ebd. «*Quod credit nullum hominem ante eum taliter spiritum sanctum recepisse.*»

⁵⁸⁵ Ebd. 571. «*Quia sepe exposit raptus est in interiori homine. [...] mandata dei, que in scripturis sacris continentur, sunt mandata mortis; sed tenetur solummodo obedire mandatis vite, que appellat inspirationem sui spiritus in interiori homine. Addit se nescire, quid sit ille instinctus, nec exterior homo sciat, sed solus homo interior, et nichilominus debet obedire interiori.*» Ich übernehme hier die Übersetzung Grundmanns für «*raptus est*».

⁵⁸⁶ Zur Verdeutlichung zitierte entweder er selbst, oder im nachhinein der Schreiber Joh 16:3: «*Quando venerit spiritus veritatis, quem ego mittam vobis a patre, ille docebit vos omnem veritatem.*»

⁵⁸⁷ Inquisitionsprotokoll Henne Becker. 568. «*Et non solum mandatis dei, sed etiam dicit se non esse obligatum scripturis novi testamenti, quod nos vocamus ewangelium Christi et epistolas sanctorum apostolorum. Racio: quia illud testamentum sit de quo ait sanctus apostolus. Littera occidit, spiritus autem vivificat. (II Cor 3:6.)*».

⁵⁸⁸ Nach dieser Aussage steht der Satz «*Subdit, quod per mortem Christi oportet nos salvari, sed illa non est ipsa regeneratio ad salutem ut supra*», wohl ein Kommentar des Inquisitors.

⁵⁸⁹ Gal 2:19-21: «*Vivo autem iam non ego vivit vero in me Christus quod autem nunc vivo in carne in fide vivo Filii Dei qui dilexit me et tradidit se ipsum pro me.*»

Vater untergeordnet.⁵⁹⁰ Er selbst könne auch heiliger werden als die Jungfrau Maria,⁵⁹¹ der Mensch könne durch Gnade bewirken, was von Natur aus Aufgabe Gottes sei,⁵⁹² und er, der ja eins sei mit Gott durch die Vereinigung seines inneren Menschen, sei auch anzubeten. Zur Unterscheidung des inneren und äusseren Menschen sagte er, er habe sich dem Geist gegeben, und sein innerer Mensch sei jener, der durch den Heiligen Geist regiert werde. Auch eine innere Erinnerung habe er. Der äussere Mensch sei der, der selbst hört, schläft etc., und der äussere müsse dem inneren gehorchen.⁵⁹³ Gemäss dem inneren Menschen sei er schon in dem höheren Jerusalem, und deshalb sei er nach dem inneren Menschen auch heilig. Von der Kirche sagte er, sie sei doppelt, die eine, die höhere, sei die wahre katholische Kirche, die andere darunter nenne man *ecclesia* oder Christentum. Er behauptete, dass er nicht Teil der Kirche sei, die auf der Welt ist, sondern von der höheren. Sowieso glaube er, die niedere sei allesamt verdammt und häretisch, weil sie nicht glaube, was er glaube, und er hielt solche wie sich selbst, die andere für häretisch hielten, nicht für Ketzer.⁵⁹⁴ Ungläubige halte er nicht für verdammt, denn auch sie könnten durch den Heiligen Geist getauft werden. Er meine damit aber nicht die Taufe, die die Christen für das Heil nötig fänden, sondern die Taufe der Flammen.⁵⁹⁵

Da die überlieferte Schrift eine persönliche Zusammenfassung Kalteisens an den Erzbischof ist, sollte es nicht überraschen, dass der Inquisitor als Person stärker zutage tritt als in anderen Verurteilungsschriften. Es ist dadurch auch nicht genau ersichtlich, in welchem Mass Becker selbst aus der Bibel zitierte und wie viel davon Kalteisens Ausführungen waren. Trotz der Erklärung Kalteisens – die in der Koblenzer Handschrift auf die Zusammenfassung der Aussagen folgte –, er habe zur Verurteilung des Vorgenannten die Clementine *Ad nostrum* herbeigezogen,⁵⁹⁶ ist die Sprache nicht direkt den Formulierungen der Papstschrift entnommen, wie es in anderen Prozessprotokollen der Fall war. Es fallen lediglich einige bekannte Aussagen auf. Dazu gehören jene, die von der Vollkommenheit, der Vereinigung und der dadurch entstehenden Entbindung von dem Gehorsam gegenüber der katholischen Kirche handeln. Die Eingebung, die Becker in der Kirche vom Heiligen Geist gegeben worden sei, gleicht der, von der Konrad Kannler in Eichstätt berichtete. Die Schrift schliesst mit dem Kommentar, der Lollarde Henne Becker, der am 20. Oktober 1458 von Heinrich Kalteisen befragt worden sei, habe bis zuletzt an seiner Häresie festgehalten und sei deswegen verurteilt und verbrannt worden, an einem Ort, den man zu Deutsch die «Ketzergrube» nannte.⁵⁹⁷

⁵⁹⁰ Inquisitionsprotokoll Henne Becker. 570. «*Racio, quia ipse factus est deus per gratiam, ille est deus per naturam; et Christus est minor patre secundum eius humanitatem, igitur ipse est maior et sanctior Christo secundum eius humanitatem.*»

⁵⁹¹ Er verwies als Beweis dafür auf die Mutter Zebedai, die auf die Frage, ob ihre Söhne an der Seite Christi sitzen würden, die Antwort bekommen hatte: «*Hoc non est meum dare vobis, sed quibus paratum est a patre meo*» (Math 20:23). Henne Becker 572.

⁵⁹² Inquisitionsprotokoll Henne Becker. 571. «*Tenet inprimis, quod homo potest effici per gratiam illud, quod est deus per naturam, probans per illud Johannis, ubi ait salvator.*» (Joh 17:20: «*Oro, pater, ut ipsi sint unum nobiscum, sicut unum sumus.*»)

⁵⁹³ Ebd. 572. «*Quod homo exterior est, quod ipse audit, dormit, sedet et similia. Et circa hoc asserit, quod homo exterior tenetur obedire interiori*»

⁵⁹⁴ Ebd. 573. «*Quod tota ecclesia inferior est dampnata et heretica, quia non credit, quod ipse credit.*»

⁵⁹⁵ Ebd. «*Quod ipse ideo non sit de inferiori ecclesia, quia illa tenet iudeos, paganos et hereticos esse incredulos, ipse vero non tenet eos incredulos neque dampnandos. Racio sua est, quia ipse tenet, quod omnes illi baptizati sunt baptismo sancti spiritus vel saltem baptizabuntur. [et] quod ipse non tenet illud baptisma, quod nos tenemus, quia illud non sit de necessitate salutis, sed sufficit baptisma flaminis ad salutem.*»

⁵⁹⁶ Wobei die Rede nur von fünf anstatt acht Artikeln ist.

⁵⁹⁷ Diese Grube befand sich in Mainz am Stadtrand, «an der Stadtgrenze nach Bretzenheim zu [...] uff den Weg, da man geet zu den guten Lüden.» Hermann. «Ketzerverbrennung in Mainz». 1936. 109; Schaab, Karl. A. *Geschichte der Stadt Mainz*. Im Selbstverlag, 1844. 476.

Ein Verhör in Schweidnitz

Herbert Grundmann war der nächste und bedeutende Historiker, der neue Quellen zu dem Thema erschloss. Die Relevanz Grundmanns für die neuere Kirchen- und Religionsgeschichte steht ausser Frage. Weitaus mehr als ein einzelner Historiker sonst hat er mit seinen Ansätzen und Theorien im 20. Jahrhundert nicht nur die deutschsprachige Forschung weitreichend geprägt; einflussreiche Protagonisten auf dem Gebiet der ‚freigeistigen Strömung‘ wie Alexander Patschovsky und Robert Lerner entstammen der Grundmannschen Schule.⁵⁹⁸ Grundmann unternahm eine Neubearbeitung der bereits archivalisch aufgearbeiteten Materialien zur ehemaligen Sektengeschichte, unter dem von ihm definierten, erweiterten und positiv konnotierten Begriff der «Religiösen Bewegung».⁵⁹⁹ In der ersten Bearbeitung der «freigeistigen Ketzerei» 1935 stützte sich Grundmann zwar auf Quellen des Mosheim'schen Werks, nahm aber Abstand von Mosheims Konzept des ketzerischen Begarden, indem er die Erscheinung der freigeistigen Ketzerei, abgeleitet zum Teil aus den Vorstellungen Amalrichs von Bena, klar in dem Kontext der religiösen Frauenbewegungen platzierte. Mit dem Fokus auf die Quelle zu den Ketzern im Schwäbischen Ries, unter denen er einen grossen weiblichen Anteil vermutete,⁶⁰⁰ und der in Paris verurteilten Marguerite Porete sieht er in der Sekte die Nähe zu «ketzerischen Strömungen in religiösen Frauengemeinschaften» – womit vor allem Beginengemeinschaften, aber auch Frauenklöster gemeint sind – und zu weiblichen Mystikerinnen wie zum Beispiel Mechthild von Magdeburg.⁶⁰¹ 30 Jahre später, in seiner *Ketzergeschichte*, hatte er den Fokus leicht verschoben, etwas weg von der Frauenmystik, aber mit stärkerem Einbezug der Eckhart'schen Lehren und einer erweiterten Quellenbasis.⁶⁰² Neben den bis anhin bekannten Quellen, von denen Grundmann vor allem die Strassburger Inquisition Johanns I., den Bericht der Gebrüder Brünn und die Prozesse gegen Konrad Kannler und Henne Becker hervorhob, erwähnte er eine vorher noch nicht beschriebene Quelle, die Befragung eines Beginenkonvents in Schweidnitz. Entgegen der Gewohnheit früherer Historiker fügte Herbert Grundmann seiner Diskussion der Quellen keine Edition an.

Das Manuskript⁶⁰³, das im Original im Vatikansarchiv liegt, ist das Protokoll einer Befragung von 16 Frauen durch den Inquisitor Johann von Schwenkenfeld, Lektor des Schweidnitzer Dominikaner-

⁵⁹⁸ Robert Lerner drückt dies u.a. in seiner Kurzbiographie auf seiner Personalseite des IKGf der Universität Erlangen so aus: «I was [...] able to move on in the spring of 1963 to Munich, where I gathered my courage and sought out the great scholar Herbert Grundmann, at the time the president of the *Monumenta Germaniae Historica*. [...] Grundmann must have been startled to meet an earnest twenty-three-year-old American who could speak German and who was full of questions and observations about common research concerns. At any rate, he welcomed me with great kindness, set up regular discussion meetings, and introduced me to sources I did not know. More still, his own work provided models in subject matter (Joachim of Fiore) and methodology (the critical reading of evidence concerning heresy; interpreting religion from a religious point of view) that I adopted and that has made me a card-carrying member of the «Grundmann school». It is still hard for me to believe my good fortune in having been a student of both Strayer and Grundmann: perhaps there was a favorable conjunction of planets on the day I was born.» Personalseite der Universität Erlangen. URL: [<http://www.ikgf.uni-erlangen.de/people/index.shtml/robert-lerner.shtml>.] (27.06.2018.) Noch ausführlicher sprach er am 8. Juli 2015 an der Grundmann'schen Gedächtnissession der IMC Leeds, (Grundmann's Legacy, II: Beyond the Binary: Heresy and Belief.) über seine grosse Bewunderung für seinen ehemaligen Mentor und den Einfluss, den dieser grosse deutsche Historiker auf seine Forschung gehabt hatte. Alexander Patschovsky promovierte 1966 ebenfalls bei Grundmann, und war noch vier Jahre unter der Leitung Grundmanns wissenschaftlicher Mitarbeiter der MGH.

⁵⁹⁹ Grundmann. *Religiöse Bewegungen*. 1935.

⁶⁰⁰ Grundmann leitet diese Annahme offenbar aus den wenigen Sätzen ab, die vom Standpunkt einer Frau auszugehen scheinen. Ob vier bis fünf Aussagen aus 129 reichen, um einen grossen weiblichen Anteil zu sehen ist meines Erachtens fragwürdig, dennoch gilt es festzuhalten, dass wir hier auch Aussagen von Frauen haben.

⁶⁰¹ Grundmann. *Religiöse Bewegungen*. 1935. 394.

⁶⁰² Grundmann. *Ketzergeschichte*. 1963. 47-58.

⁶⁰³ Die von Grundmann verwendete Edition des Textes ist die von Ulanowski in: Ulanowski, Bolesław.

konvents und päpstlicher Inquisitor für die Diözesen Breslau und Lebus.⁶⁰⁴ Der Bericht ist ausführlich, die Frauen – insgesamt sagten elf von ihnen aus – scheinen bereitwillig Auskunft gegeben zu haben. Ähnlich wie bei dem Bericht der beiden Brüder aus Brünn ist hier ein Bericht über eine semireligiöse Gemeinschaft erhalten, deren Mitglieder sich vor allem durch die Ausübung ausgeprägter Askese und freiwilliger Armut auszeichneten und die auch, wie in vielen Gemeinschaften üblich, die Tugenden der Demut und des Gehorsams in Form von strenger Hierarchie und Regeln nachgingen. Obwohl in der Forschung durchgehend von den «Schweidnitzer Beginen» die Rede ist, kommt der Begriff Begine im Verhörttext nur zweimal vor und wird weder von den Frauen als Selbstbezeichnung noch vom Inquisitor oder vom Schreiber konsequent verwendet. Die gängige Bezeichnung für die Frauen scheint hingegen *capuciatiae moniales* oder einfach *capuciatiae*, «Kapuzenschwestern», gewesen zu sein.⁶⁰⁵

Das Verhör fand 1332 statt – das Protokoll ist auf den 7. September datiert –, und es wurde im Refektorium der Predigerbrüder abgehalten. Zugegen waren neben dem Inquisitor von Schwenkenfeld noch weitere Personen, namentlich acht Mendikanten und weitere Zeugen gegen die Frauen. Die Leiterin des Hauses, Heylwig von Prag, war nicht unter den Befragten, ebensowenig ihre Stellvertreterin Gertrud de Olsna. Die verhörten Frauen scheinen der Beschreibung nach eher zu den jüngeren oder neueren Mitgliedern der Gemeinschaft gehört zu haben. Weswegen diese Frauen vom Inquisitor verhört wurden, wird in der Quelle nicht erklärt. Robert Lerner deutet die Gegenwart der Mendikantenbrüder (sowohl Franziskaner wie auch Dominikaner) als Zeichen dafür, dass das Verhältnis zwischen den Laienfrauen und den Mendikanten sehr angespannt war, was zu Anschuldigungen geführt haben könnte – möglicherweise war es aber auch eine «Routineuntersuchung» der «Beginen» vonseiten des Inquisitors. Heylwig scheint jedenfalls in ihrem Haus eine strenge Ordnung gehalten zu haben, aber auch vielfach unterwegs gewesen zu sein, Kontakte zu anderen Häusern unterhalten und sich wirtschaftlich betätigt zu haben. Ihre Stellvertreterin Gertrud de Olsna scheint ebenfalls energischer Natur gewesen zu sein und legte sich mitunter sogar mit den Mendikanten in ihrer Nachbarschaft an.⁶⁰⁶ Die Gemeinschaft war wohl alles andere als unbekannt in der Region.

Scriptores rerum Polonicarum. Krakau: Akademia Umiejętności, 1874-1908. XIII, 5, 239-55. ebenso Gordon Leff in Leff. *Heresy*. 1967. 721-740. Der Ursprung ist eine Abschrift des Originalmanuskripts im Krakauer Kapitelsarchiv. Sie weicht an einigen Stellen vom Original ab. Das Originalmanuskript entdeckte Vladimír Koudelka im Vatikanarchiv (Pergamentrotulus Vat. Lat. 13119) mit einem beigehefteten Auszug aus der *Chronica principum Poloniae* über den Mord an Johannes Schwenkenfeld. Koudelka. «Zur Geschichte der böhmischen Dominikanerprovinz». 1955. 92. Die Chronik ist herausgegeben von Zygmunt Węcłowski (Hg.). *Chronica principum Poloniae*. Monumenta Poloniae Historica 3. Lemberg 1878. 523-526. Robert Lerner benutzte das Originalmanuskript für seine Darstellung und äusserte seine Verwunderung darüber, dass bisher noch niemand es zu Rate gezogen habe. (Lerner. *Heresy of the Free Spirit*. 1972. 112. Anm.15.)⁶⁰⁴ Schwenkenfeld war als Inquisitor in Böhmen tätig, sein Eifer wurde ihm aber, ähnlich wie Gallus von Neuhausen oder Peter Zwicker zum Verhängnis und er wurde fast 10 Jahre nach diesem Verhör im Kreuzgang des St. Klementsklosters in Prag ermordet. Siehe dazu vor allem Patschovsky, Alexander. *Die Anfänge einer ständigen Inquisition in Böhmen: Ein Prager Inquisitoren Handbuch aus der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts*. Berlin: Walter de Gruyter, 1975. 61-65. Ferner auch: Patschovsky, Alexander. «Johannes von Schwenkenfeld» In: *Neue Deutsche Biographie*. 10 (1974). 567. Online-Version. URL: [https://www.deutsche-biographie.de/pnd104119195.html#ndbcontent.] (26.06.2018); Koudelka. «Zur Geschichte der böhmischen Dominikanerprovinz». 1955. 92.

⁶⁰⁵ Reichstein bemerkt dazu: «Kein einziges Mal erscheint die Bezeichnung Beginen in dem Inquisitionsprotokoll. Man kann der recht undifferenzierten Betrachtung Lerner's nicht zustimmen, welcher hinsichtlich der Zuordnung der Frauen behauptete: «The women of Schweidnitz, not matter what they called themselves, were clearly beguines in so far as they were semi-regulars, devoted to the apostolic life.» Es lässt sich nachweisen, dass Schweidnitzer Beginen, welche in mehreren Konventen in der Schweidnitzer Nonnengasse wohnten, noch 1499 existierten. Sie sind demnach durch die Inquisition in ihrer weiteren Entwicklung als Beginengemeinschaften vermutlich nicht beeinträchtigt worden.» Reichstein. *Beginenwesen*. 2001. 119. Die Bemerkung weist auf den unbestimmten Gebrauch des Worts «Begine» auch in der Forschung hin, der viel zu selten thematisiert wird.

⁶⁰⁶ Bericht aus Schweidnitz, zitiert aus der Edition Leff's. 723. «*Gertrudis de Olsna, que publice contra quendam fratrem predicatorem, quando predicavit de hereticis et de eis, surrexit, et dixit sibi in faciem:*

Demut und Gelassenheit, das zu ertragen, was einem widerfährt, wird durch die Aussagen der Frauen als eine der wichtigsten Charakteristiken der Schweidnitzer Gemeinschaft erkennbar. Das genaue theologische Gedankengut, das dem zugrunde lag, ist dabei nur eingeschränkt nachvollziehbar. Dass die Frauen durch strenge Askese, Selbstgeißelung und harte Arbeit näher zu Gott gelangen wollten, wird aus dem Bericht deutlich.⁶⁰⁷ Weniger deutlich wird, ob und wie stark damit auch eine Vollkommenheitsthese zusammenhing. Einige der Zeuginnen deuten an, dass die älteren Frauen andere Rechte besaßen als die Jüngeren, und berichten über von den Älteren gehörte Erklärungen über ihre Verschmolzenheit mit Gott und darüber, dass die Gemeinschaft nicht nur die zehn Gebote befolge, sondern auch vom Heiligen Geist geführt werde.⁶⁰⁸ Wenn also konkrete Vorstellungen über die Erreichbarkeit eines perfekten Zustandes und die Vereinigung mit Gott in der Gemeinschaft vorhanden waren, so waren es eher die älteren Frauen, die diese pflegten und auslebten, eventuell war es eine Frage der Hierarchie, ähnlich wie es von Begardengemeinschaften berichtet worden ist.⁶⁰⁹ Der Inquisitor versuchte dann auch, die Frauen nach den Artikeln von *Ad nostrum* zu befragen, erhielt darauf aber keine eindeutigen Antworten. Eine Frau sagte, jene genauen Sätze habe sie noch nie gehört, aber Ähnliches glaube sie auch schon einmal gehört gehabt zu haben, vielleicht würden die Älteren derartiges erzählen, wenn sie untereinander in geheimen Kammern redeten.⁶¹⁰ Inwiefern die Berichte der Frauen über regelmässige Besuche von Begarden, die die Frauen mit dem Argument, es sei ihnen in ihrer Vollkommenheit erlaubt und keine Sünde, zum Sexualverkehr überredeten, wirklich den Begebenheiten entsprechen, ist schwer zu beurteilen. Es ist kein Bericht überliefert, in der eine der Frauen von sich selbst erklärt, dass ihr die sexuelle Vereinigung mit einem Mann aufgrund ihres oder seines Vollkommenheitszustandes erlaubt sei, so wie es in anderen Prozessunterlagen (von Männern) der Fall ist. Allerdings scheint mir Gordon Leff's Annahme, die Frauen seien von den sie besuchenden Männern zur Häresie verführt worden, da diese Häresie vor allem den Männern etwas gebracht habe, die Frauen allzu klischeehaft als unselbstständige Akteurinnen zu sehen.⁶¹¹

Neben den verschiedenen Praktiken und Lebensformen, über die die Frauen berichteten, ist in diesem Beitrag vor allem auch die Deutlichkeit, mit der die Reichweite des Hauses zutage kommt, bemerkenswert. Die Leiterin des Hauses konnte zum Beispiel eine ihrer Frauen für ein Jahr nach Erfurt in ein Konvent schicken; offenbar hatte sie Kontakte dahin.⁶¹² Auch sonst scheint das Haus gut vernetzt

Vos menimini».

⁶⁰⁷ Ebd. 722. «*Percutiunt se interdum usque ad sanguinem*». Die Zeuginnen berichteten auch von dem kargen Essen, das sie bekamen, und dass aber die älteren Frauen sich viel besser ernährten und auch trinken durften. Auch bei diesen Aussagen wird angedeutet, die älteren Frauen hielten sich für vollkommen und durften daher alles, was sie vorher nicht durften, erneut stellt sich das Problem, dass alles nur aus zweiter Hand berichtet wird. Die Ähnlichkeiten mit dem Bericht Johannes von Brünns von dem Kölner Begardenhaus ist nicht unwesentlich, aber in beiden Fällen könnte auch den Inquisitoren das erzählt worden sein, was sie zu hören erwarteten.

⁶⁰⁸ Ebd. 727. «*Iste que sunt in perfeccione, non sunt humane subiecte obediencie [...] hec sunt, que ab eis veniunt ad spiritum libertatis*».

⁶⁰⁹ Ebd. 725. «*Item Adelheidis dixit iurata, quod audivisset de ore Gertrudis de Civitate, que est inter eas hic, ista verba: Quando deus omnia creavit, tunc ego concreavi sibi omnia vel creavi omnia cum eo, et sum deus cum deo, et sum Christus, et sum plus*».

⁶¹⁰ Ebd. 731. «*Dixit se non audivisse ab eis tam expresse verba, sicut in isto articulo continentur, sed similia verba et appropinquancia huic sensui audivit. [...] Seniores quandoque sequestraverunt se ab ea et ab aliis iuenculabus, sed, qui fecerunt, nescit*».

⁶¹¹ Leff legt mehr Wert auf die Berichte, dass «Begarden» das Haus besuchten: «The neighbouring Beghards had an intimate part in their life, safe in the assurance that they could not sin; they influenced their whole outlook and behaviour. This included the full range of Free Spirit doctrine, from direct attempts at theologically-justified seduction to the claims of divinity and freedom from human authority. This tutelage exercised by the men must have been a primary cause of heresy in the women, since it was strongly, if not predominantly, self-interested.» Leff. *Heresy*. 1967. Bd. 1. 388.

⁶¹² Bericht aus Schweidnitz «*Heylwig misit Margaretham de Lichenow in Erfordiam, [...] et scit pro certo,*

gewesen zu sein, und trotz der zeitweiligen Antipathie gegen die Mendikanten, wird ein Beginenhaus, das 26 Jahre Bestand haben konnte, wohl keine grossen Schwierigkeiten mit der Nachbarschaft gehabt haben und wird wohl für seine Frömmigkeit und Dienstleistungen auch geschätzt worden sein.

Das Inquisitionsprotokoll Hermann Kucheners

Als Robert Lerner 1972 seine Monographie *The Heresy of the Free Spirit* publizierte, behandelte er darin alle bisher genannten Häresiefälle und konnte dem Korpus mit der Entdeckung des Verurteilungsprotokolls Hermann Kucheners noch eine Quelle hinzufügen. Hermann Kuchener wurde am 15. Juli 1342 in Würzburg vor die Inquisition und den Bischof von Würzburg, Otto II. von Wolfskeel gebracht. Durchführender Inquisitor scheint der Augustinereremit Hermann von Schilditz gewesen zu sein.⁶¹³ Überliefert ist hierzu in mehrfacher Kopie der Text des Inquisitionsprozesses.⁶¹⁴ Der Notariatstext war, gemäss einer Schlussnotiz eines Konrad aus Nördlingen (Nördlingen?), der dem kaiserlicher Notar (*publicus imperiali auctoritate notarius*) und dem Bischof unterstellt war, in der Diözese Augsburg ausgestellt worden.⁶¹⁵

Dieser Hermann, der Kuchener genannt wurde,⁶¹⁶ war ein Priester aus Nürnberg, der vor Gericht ausgesagt haben soll, er sei ein Begarde aus der Sekte der Begarden gewesen.⁶¹⁷ Dass er sich tatsächlich so bezeichnet hat, ist zwar nicht auszuschliessen, wahrscheinlicher aber ist, dass die Formulierung vom Notar stammt. Ich vermute es deswegen, da weiter unten im Protokoll geschrieben steht, der Grund, weswegen man ihn der begardischen Doktrin bezichtige, sei, dass er denke: «Wenn Adam keine Unterscheidung zwischen Gut und Böse machen konnte, dann konnte er nicht sündigen.» Die Aussage wurde vom Inquisitor mit einer Doktrin gleichgesetzt, die besagt, «wer das Licht der Gleichgültigkeit besitze, habe nicht sündigen können».⁶¹⁸ Daraus schloss man, Hermann müsse ein Begarde und wohl unter Berücksichtigung der Wiener Begardendekrete zu verhören bzw. verurteilen sein.

Kuchener sagte nichts darüber aus, woher er die fälschlichen Ansichten hatte, für die er angeklagt wurde, aber er erklärte, er sei mit ungefähr 20 Jahren ein halbes Jahr lang in einem «*spiritus abstractionem*»

quod debuit ibi manere uno anno».

⁶¹³ Auch als Hermann von Schildesche bekannt. Langjähriger Lektor in den Augustinerklöstern zu Magdeburg, Erfurt und Herford, erwarb sich 1334 in Paris den Magistergrad, war 1337-39 Provinzial der thüringisch-sächsischen Augustinerprovinz, und bis zu seinem Tod 1340 Generalvikar und Grosspönitziar des Bistums.

⁶¹⁴ Gemäss Lerner eines der Dokumente, von denen mehr Handschriften überliefert sind als praktisch von allen anderen Dokumenten der freigeistigen Strömung. Die am besten erhaltene scheint eine Abschrift noch aus dem 14. Jahrhundert zu sein, aus dem Staatsarchiv Würzburg (HS Staatsarchiv Würzburg 6, fol. 27v-28v; erhalten sind ebenfalls HS Wolfenbüttel Helmst. 279, fol. 282r-284v, und HSS Würzburg, Universitätsbibliothek M. ch. F. 51 und M. ch. Q. 96.) Ediert ist der Text bisher erst in der *Monumenta Boica. Collectia Nova*. Academia scientiarum boica (Hg.). 45. Bde. München: Wild, 1870. Bd. 40. 415-21. Die hierfür benutzte HS ist die Würzburger HS 6 aus dem Codex «*Liber copiarum Lupoldi de Bebenburg*».

⁶¹⁵ Möglicherweise das selbe Nördlingen wo auch die von Albertus Magnus untersuchte Häresie aufgekommen war.

⁶¹⁶ Der Name existiert noch immer als Nachname, eventuell lässt er sich von dem Ort Kuchen südlich von Würzburg ableiten, oder war ebenfalls Berufsbezeichnung.

⁶¹⁷ Inquisitionsprotokoll des Hermann Kuchener, zitiert nach der Edition der *Monumenta Boica*. 416. «*Primo quidem prefatus Hermannus sub juramentuo a se sub stola et per eum tacto manualiter sacrosancto ewangelio prestito sollempniter fuit in iure ut prefertur confessus, quod ipse Hermannus fuit beghardus, et in secta ... beghardorum, cuius quidem secte errores in iure expresse sunt per sedem apostolicam condempnati*».

⁶¹⁸ Ebd. 418. «*Si Adam non habuisset discrecionem inter bonum et malum, sed habuisset indifferenciam inter bonum et malum, non pecasset. Unde suspectus redditur de doctrina beghardorum, qua dicunt quod habens lumen indifferencie peccare non potest*».

gefangen gewesen und habe nichts gehört und auch nichts sagen können ausser: «*pater noster*».⁶¹⁹ Die Irrtümer, die seine Häresie ausmachten, waren praktische wie auch theologische: Die Basis dafür bildete sein Glaube an die erreichbare Vollkommenheit. Er sagte, dass jedes Mal, wenn er nicht beten oder an Christus denken könne, er etwas perfekter werde. Und dass er selbst kein reiner Mensch sei, sondern im Menschen etwas Göttliches, weswegen ihn die Gottheit auch für eine Zeit «geraubt» habe.⁶²⁰ Er will während dieser Zeit auch über der Erde geschwebt sein und mit trockenen Füßen den Rhein überquert haben.⁶²¹ Ebenfalls sagte er, dass es dem Menschen nach diesem Leben nicht möglich sei, Gott zu kennen. Er erklärte die Aussage damit, dass das Verhältnis von Unermesslichem zu Unermesslichem Nichts sei, und da dem Menschen aus Gnade von Gott selbst die Gnade gegeben worden sei, könne er nicht am Wissen Gottes teilhaben.⁶²² Dazu gehörte für ihn auch, dass er sich nicht erheben müsse bei der Eucharistie. Er wurde vom Inquisitor auch verdächtigt, nicht an das Fegefeuer zu glauben.⁶²³ Er sagte auch offen, dass er sich keinen Deut um den Papst schere, ein Satz, der dem Notar offenbar so wichtig erschien, dass er ihn im deutschen Original wiedergab: «*ich enker mich an den babest nithes nih.*» Daneben schien nur noch ein einzelner Satz nötig zu sein, im Original aufgenommen zu werden, und zwar der einzige Kommentar zur Unzucht: dass der Geschlechtsverkehr per se keine Sünde sei: «*ankusche ist ein natürlich werk, und ist als Sünde als we es tut.*»⁶²⁴ Trotz allem glaubte er, dass er sein Priesteramt noch inne habe und dass er genug von der Theologie verstünde, um mit den Meistern mitzuhalten.⁶²⁵ Kucheners Überzeugungen – die Vorstellung von einem erhobenen Stand, von einer Gottesschau irgendeiner Art, von daraus erfolgenden Privilegien oder Fähigkeiten – sind nicht neu, doch die Art, in der sie von ihm beschrieben wurden, ist originell.

Der zweite Teil der Befragung behandelte dann in einigem Detail die Weihe Hermanns. Er wurde beschuldigt, nicht auf herkömmliche Art geweiht worden zu sein, denn seine Aussage und die Beglaubigungsschrift widersprächen sich: Er sagte, er wäre in der Kirche zu Babensberg Subdiakon gewesen, es stand aber in seiner Beglaubigung Regnitz geschrieben. Ebenfalls fehlte ihm ein Beweis für die Weihe zum Diakonat; das Urteil war, dass die Schriften nicht besonders vertrauenserweckend und möglicherweise sogar gefälscht seien. Zuletzt wird berichtet, dass Hermann von all diesen Glaubensvorstellungen abschwören und wieder zur rechten Kirche und Doktrin zurückkehren wolle. Dafür sollte er die ihm auferlegte Busse tun. Bezeugt wurde der Prozess von sieben Zeugen und dem Notar. Der Umstand, dass Hermann Kuchener von seiner Priesterschaft überzeugt war, liess Robert Lerner an der Richtigkeit der obrigkeitlichen Überzeugung, sie hätten es hier mit einem Begarden zu tun, zweifeln. Echte Begarden würden, so Lerner, nie auch nur behaupten, Priester zu sein, und er vermutet, die Inquisitoren hätten den Begriff der Begarden der Einfachheit halber verwendet.⁶²⁶ Diese Einschätzung zeigt gleichzeitig, wie weit die Forschung fortgeschritten, aber auch wo sie stehen geblieben war. Lerner distanziert sich hier von der in den Quellen angewendeten Begrifflichkeit und

⁶¹⁹ Inquisitionsprotokoll des Hermann Kuchener.. 416-417. «*Necnon eciam in tantam spiritus abstractionem raptus, cum esset viginti annorum vel circa, quod omnino nichil oravit usque ad dimidium annum et quod passio Christi et omnia sensibila in tantum fuerunt sibi subtracta realiter quod nichil de eis potuit cogitare non valens dicere ultra illa duo verba: Pater noster.*»

⁶²⁰ Ebd. 417. «*Non purum hominem tunc fuisse sed sed hominem deificatum et raptum in divinitatem.*»

⁶²¹ Ebd. 417. «*Ubicumque ambularet super terram foret ad ulne longitudinem elevatus, et quod Renum transire siccis pedibus potuisset.*» Es stellt sich die Frage, woher Kuchener nach Würzburg gekommen ist, und ob auch dieser Häretiker eigentlich aus dem Südwesten des Reichs stammte, oder ob *Renus* eine Ergänzung eines nicht einheimischen Schreibers für einen anderen Fluss ist.

⁶²² Ebd. 418. «*Quod homo post hanc vitam non possit deum cognoscere, quia – ut dixit – infiniti ad infinitum nulla est proporcio, et quod homo ex gracia a deo sibi gratis data non possit ad cognicionem dei pervenire.*»

⁶²³ Ebd. 417. «*si ego essem soccius [...] plebani, ita bene scirem ego predicare de inferno et de dyabolis sicut alter sociorum, et de penis inferni et purgatorij.*» Diese Aussage war für den Inquisitor Grund für die Annahme, der Verurteilte glaube nicht an das Fegefeuer.

⁶²⁴ Ebd. 417. Eine in der Ausformulierung bisher einzigartige Aussage.

⁶²⁵ Ebd. 417. «*Item quod sibi tam ante quam post suum sacerdocium, ut ipse confitendo asseruit, et tempore confessionis huiusmodj videbatur.*»

⁶²⁶ Lerner. *Heresy of the Free Spirit*. 1972. 126: «Real beguards never even claimed to be priests.»

vermutet vonseiten der Inquisitoren eine voreilige Zuschreibung, gar eine Konstruktion einer «Begardensekte» oder «Sekte des freien Geistes». Gleichzeitig geht er noch immer von einem fassbaren Begardenbegriff aus, bei dem man sich sicher sein kann, was «ein Begarde» tut oder nicht tut. Dabei entging ihm, dass der Grund, weswegen die Inquisitoren diesen Mann einen Begarden nannten, war, dass er in ihre sehr weit gesteckte Definition von «Begarde» passte, die auch eine häretische Sekte umfasste.

2.3 Fazit

Was zeigt diese Abhandlung über die Quellen? Vielleicht am deutlichsten die Schwierigkeit der Geschichtsforschung, die eigenen Analysekatégorien und die zeitgenössischen Wertungen auseinanderzuhalten. Man sieht die Bestrebungen Mosheims, der eine Studie über die rechthgläubigen wie auch heterodoxen Beginnen und Begarden schreiben wollte, um diese von den verurteilten und falschgläubigen Individuen zu unterscheiden, und gleichzeitig kann man in den Quellen die Entwicklung des Wortes «Begarde» erkennen, von einem Laien zu einem Ketzer; die allmähliche Zuschreibung spezifischer häretischer Glaubenslehren, die man von einem Begarden zu erwarten begann. Mosheim war darauf bedacht, diese Entwicklung nachzuzeichnen und sie verständlich zu machen, und versuchte es, indem er den Fokus auf die Begarden- und Beginenthematik legte. Aus diesem Grund beschäftigte er sich mit Meister Eckhart, als dem Dominikaner, dem man nachgesagt hat, die Beginnen zur Häresie zu verleiten, aber auch als dem Prediger, der für Sätze verurteilt wurde, die zu der Häresie passte, die man den Begarden zuschrieb. Oder Jan Ruusbroec, den er wegen seiner kritischen Aussagen über Begarden miteinbezog. Daneben war Mosheim darauf bedacht, all jene Personen in seiner Erzählung zusammenzutragen, die zeitgenössisch als Begarden gesehen wurden. Obwohl Mosheim eine Klärung der Position der Beginnen und Begarden vornehmen wollte, trug diese Form der Darstellung dazu bei, die zeitgenössische Begriffsvermischung und die unklaren Kategorien in der Forschung zu verankern.

Im weiteren Verlauf kann man sehen, wie die Kategorien und die Fokuspunkte sich nur leicht verändern. Während ein Teil der Forscher sich stärker auf die mystischen Elemente konzentrierten, entwickelte sich durch die Studien von u.a. von Döllinger, Haupt und Wattenbach das Konzept der «Sekte des freien Geistes», deren Anhänger vorwiegend «Begarden» waren. Das Quellenkorpus wurde dabei im 19. Jahrhundert vor allem durch neu entdeckte handschriftliche Funde erweitert, während viele der Figuren, die bereits Mosheim erwähnte, bis heute Teil des Korpus geblieben sind. Es stand nun die «Sekte» im Vordergrund, und Korpus und Interesse wurden beschränkt auf diejenigen Figuren, die man mit Sicherheit einer «freigeistigen», «begardischen» Häresie zuordnen zu können glaubte. Dass diese Unterscheidung nicht immer klar war, sieht man besonders gut an Wilhelm Wattenbach, der unter dem Titel *Über die Sekte der Brüder und Schwestern vom freien Geiste* auch die Beschreibung eines Begardenhauses miteinbezog, in dem die Anzeichen auf Häresie selbst dann kaum erkennbar sind, wenn man erwartet, sie zu finden. Dieses Bild der «Sekte» änderte sich erst mit den Forschungen Herbert Grundmanns im 20. Jahrhundert, worauf hier im letzten Kapitel noch eingegangen wird.

Der theologische Kernpunkt, der als Gemeinsamkeit in den Quellen zur Geltung kommt, ist die *unio mystica*, der Blick auf die Göttlichkeit, sprich die «Gottesschau». Häretisch war dabei der Anspruch auf eine andauernde, fortwährende Union mit der Gottheit, die «Gottesschau auf Erden», die nicht immer wieder neu erreicht werden muss. Dazu kam, dass unter der Vereinigung einige mehr verstanden als eine blosser «Kenntnis» Gottes. Die vollkommene Vereinigung mit Gott würde auch göttliche Fähigkeiten mit sich bringen, oder in den Zustand erster Unschuld zurückversetzen. Während diese Interpretationen sich deutlich ausserhalb der akzeptierten Theologie positionierten, findet sich der Grundgedanke der vollkommenen Einheit, nach Eckhart eine *unitas indistinctionis*, auch in orthodoxen theologischen Debatten. Das Eckhart'sche Konzept der «Gelassenheit», das «Lassen» aller weltlichen Dinge, die gänzliche Vernichtung des «geschaffenen Willen»,⁶²⁷ das völlige Scheiden von der dinglichen Welt, mit dem Ziel, dass einen der eigene Körper und die weltlichen Kümernisse nicht stören können, wurde von verschiedenen Seiten aufgegriffen. So gross war der Anklang, dass als Reaktion darauf

⁶²⁷ Meister Eckhart. *Predigt 52 – Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum*. Übersetzung aus dem Mittelhochdeutschen von Kurt Flasch. Online durch: Meister Eckhart Gesellschaft. URL: [<http://www.meister-eckhart-gesellschaft.de/texte.htm#zuF52>]. (02.07.2018).

Stimmen laut wurden gegen die Prediger; sie würden mit ihren komplexen Predigten das Volk zur Häresie animieren.⁶²⁸ Zusätzlich zur Verbreitung komplexer Materie durch Predigt und Seelsorge bereiteten auch die Disputationen der universitären Magister den Obrigkeiten Sorge, und nicht selten kam es vor, dass Hypothesen über theologische Themen für zu gewagt, bzw. tatsächlich für häretisch gehalten wurden und es zu Prozessen kam.⁶²⁹ So ganz Unrecht hatten die enervierten Kirchenoberen wohl nicht, denn die Predigten der Mystiker hatten grossen Einfluss auf ihre Umgebung. Sichtbar wird dies nicht nur in der Verwandtschaft der mystischen Sprache und Konzepte mit denjenigen, die in den Prozessen ‹freigeistiger› Häretiker:innen angesprochen werden, sondern auch in verschiedenen mystischen Schriften und Traktaten aus dem 14. Jahrhundert, die nur zum Teil ebenfalls als häretisch galten.⁶³⁰

Wir haben in diesem Kapitel zwei unterschiedliche Ebenen der Entwicklung verfolgt und gleichzeitig die Bildung eines Narrativs beobachtet. Die erste Ebene, die der Quellen, zeigt die Entstehung und Entwicklung von Konzept und Begriff des Beginen- und Begardentums, und die graduelle Verknüpfung dieser Begriffe mit dem Konzept einer Häresie, die sich durch spezifische Kriterien auszeichnete. Ein Vollkommenheitsgedanke, Geistesfreiheit, die Sündenfreiheit, eine kritische Haltung gegenüber Kirche und Klerus sowie sexuelle Freizügigkeit werden zu Kriterien für eine spezifische Häresie. Es entsteht somit in der zeitgenössischen Vorstellung die Ketzerkategorie der ‹freigeistigen Begarden›. Die zweite Ebene zeigt die Auseinandersetzung der Forschung mit dem in den Quellen vorliegenden Narrativ, sie zeigt die Übernahme der zeitgenössischen Kategorie als Forschungsbegriff und die Bildung eines dazugehörigen Quellenkorpus. Diese beiden Ebenen konstituieren gemeinsam die Geschichte der ‹freigeistigen Strömung› und müssen gesondert sowie in ihrer Wechselwirkung betrachtet werden.

⁶²⁸ Dazu Schweitzer, Franz-Josef. «Die ethische Wirkung Meister Eckharts». In: *Abendländische Mystik im Mittelalter*. Ruh, Kurt (Hg.). Stuttgart: J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1986. 80-93.

⁶²⁹ Neben den bekannten Fällen wie die Verurteilungen Abelards, Meister Eckharts, oder des *Defensor Pacis*, des Marsilius von Padua gibt es auch noch zahlreiche weniger bekannte Fälle. Dazu u.a.: Miethke, Jürgen. «Gelehrte Ketzerei und Kirchliche Disziplinierung. Die Verfahren gegen Theologische Irrlehren im Zeitalter der Scholastischen Wissenschaft». In: *Studieren an mittelalterlichen Universitäten. Chancen und Risiken. Gesammelte Aufsätze von Jürgen Miethke*. Leiden: Brill, 2004. 362-405; Courtenay, William J. «Dominicans and Suspect Opinion in the Thirteenth Century: the Cases of Stephen of Venizy, Peter of Tarentaise, and the Articles of 1270 and 1271». In: *Vivarium*. 32, 2 (1994). 186-195.

⁶³⁰ Robert Lerner klassifiziert diese als ‹freigeistige Literatur› und widmet ihr ein abschliessendes Kapitel in seiner Studie *The Heresy of the Free Spirit*. Es mag nützlich sein, diese als ‹freigeistig› zu klassifizieren, um die Nähe der heterodoxen Strömung zu den mystischen Autoren zu zeigen, doch sehe ich darin wiederum auch die Gefahr, dass der Fokus zu stark auf die Heterodoxie der Verurteilten gelegt wird, anstatt ihre Nähe zur akzeptierten Theologie zu zeigen.

3 Die Inquisition

Die Analyse der Quellen zeigt, dass es sich bei der ‹freigeistigen Strömung› weder um eine einheitliche Sekte handelte noch um einen eingrenzenden Personenkreis, sondern um eine unbestimmte Anzahl Personen, die ein theologisches Konzept übernahmen und für sich auf unterschiedliche Weise und mit unterschiedlichem Resultat weiterentwickelten. Es ist aber ebenfalls ersichtlich, dass von verschiedenen Seiten, sowohl zeitgenössisch wie auch von Historiker:innen, der Versuch unternommen wurde, eine Zusammengehörigkeit zu finden, sei es um die Kategorisierung der Häresie leichter zu gestalten oder der Einfachheit halber, um über etwas Definierbares sprechen zu können. Die Inquisitoren waren besonders kompetent darin, Personen nach (Häresie-)Kategorien zu ordnen. Die Notwendigkeit, Häresien ‹an der Wurzel auszurotten› bedingte, dass auch alle Anhänger einer Häresie identifiziert werden mussten. Die Kategorisierung von Häresien und Sekten half hierbei. Da die meisten der Quellen zu den mittelalterlichen Häresien aus der ‹Aktenproduktion› der Inquisitoren stammen, sind die darin enthaltenen Aussagen auch immer geprägt von der Sicht der Inquisition und ihrer Schreiber.

3.1 Entstehen und Vorgehen der ‹Inquisition›

Eines der Hauptmerkmale der spätmittelalterlichen Inquisition ist die Komplexität der Strukturen, die sie ausmacht.⁶³¹ Dabei sind die gängigen Wendungen ‹die Inquisition› und ‹der Inquisitionsprozess›, die sowohl in der Forschungsliteratur wie auch umgangssprachlich verwendet werden, vereinfachend bis irreführend. In den 1980ern erklärten W. Sellert und Winfried Trusen, dass, ‹nicht nur von Massenmedien und populärer Literatur sondern auch von Juristen und Fachgelehrten der Begriff ‹der Inquisitionsprozess› in fast durchweg negativer Wertung und nicht selten in völliger Verkennung der historischen Bedeutung gebraucht wird.›⁶³² Eine Meinung, der Henry Ansgar Kelly für die englischsprachige Forschung in einem Artikel aus dem Jahre 1989 zustimmt: ‹The term *inquisition* has been widely misunderstood and misused by historians.›⁶³³ Über zehn Jahre später konnte Wolfram Benziger immer noch sagen, dass:

«[die Materie] kompliziert und vielschichtig [ist]; die Quellen sind umfangreich, disparat, oft nicht erschlossen. Die Häretikerverfolgung schon in einer der beiden Perioden [Mittelalter und Frühe Neuzeit] einigermaßen überblicken zu wollen, ist ein hohes Ziel. Viele Fragen der Verfassungsgeschichte, der Organisation und des Verfahrens sind weder für die mittelalterliche Ketzerinquisition noch für die Römische Inquisition geklärt. [634] Nicht wenig müßte *ab ovo* entwickelt werden, bevor man, darauf aufbauend, vergleichen könnte.»⁶³⁵

⁶³¹ Wesentlicher Beitrag für die frühe Forschung leisteten der amerikanische Mediävist Henry Charles Lea mit einer dreibändigen Geschichte der Inquisition sowie der niederländische Paul Fredericq mit seiner Edition zu den niederländischen Inquisitionsakten. Fredericq, Paul. *Corpus documentorum inquisitionis haereticae pravitatis Neerlandicae: Verzameling van stukken betreffende de pauselijke en bisschoppelijke inquisitie in de Nederlanden*. Gent: Vuylsteke, 1889; Lea, Henry Charles. *Geschichte der Inquisition im Mittelalter*. Hansen, Joseph (Hg.). 3. Bde. Frankfurt am Main: Eichborn, 1997. Erstpublikation *History of the Inquisition in the Middle Ages*. 1888.

⁶³² Trusen zitiert zustimmend. Sellert, Wolfgang. ‹Die Bedeutung und Bewertung des Inquisitionsprinzips aus rechtshistorischer Sicht›. In: *Recht und Staat im sozialen Wandel: Festschrift für Hans Ulrich Scupin zum 80. Geburtstag*. Scupin, Hans Ulrich et al. (Hg.). Berlin: Duncker & Humblot, 1983. 161; Trusen, Winfried. ‹Der Inquisitionsprozess: Seine historischen Grundlagen und frühen Formen›. In: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte / Kanonistische Abteilung I*. 74 (1988). 168-230.

⁶³³ Kelly, Henry Ansgar. ‹Inquisition and the Prosecution of Heresy: Misconceptions and Abuses›. In: *Church History*. 58, 4 (1989). 439.

⁶³⁴ In der Literatur wird meist zwischen der päpstlichen, der spanischen, und der römischen Inquisition unterschieden; mit der römischen wird die nachreformatorische Inquisitionsbehörde bezeichnet, die spanische ist eine separate, im 15. Jahrhundert entstandene Institution. Für die Zeit des späten Mittelalters verwendet man den Begriff der päpstlichen Inquisition.

⁶³⁵ Benziger, Wolfram. ‹Dezentralisierung und Zentralisierung. Mittelalterliche Ketzerinquisition und neuzeitliche Römische Inquisition›. In: *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und*

All diesen Einschätzungen kann auch heute noch zugestimmt werden, und das erschwert die Beschäftigung mit der mittelalterlichen Häresie und ihrer Verfolgung. Die undifferenzierte Verwendung von ‚Inquisition‘, so beklagte sich Kelly, könne auf zwei Arten Missverständnisse erzeugen: Zum einen suggeriere der häufige Gebrauch von ‚der Inquisition‘ als Überbegriff für eine Reihe von unterschiedlichen Untersuchungsgremien die Vorstellung einer zusammenhängenden, zentral organisierten Institution, die so nie existierte. Zum anderen könnte man bei der allgemeinen Verwendung von ‚Inquisition‘ für eine Häresieinquisition annehmen, der Inquisitionsprozess wäre nur für ‚Häresieprozesse‘ angewendet worden, was jedoch nicht der Fall ist.⁶³⁶ Genau genommen müsse man von einer *inquisitio haereticae pravitatis* oder eben ‚Häresieinquisition‘ sprechen. Ein Problem liegt zusätzlich darin, dass mit ‚Inquisition‘ sowohl die eigentliche Prozessform gemeint ist, also die *inquisitio haereticae pravitatis*, die Untersuchung des Deliktes der Häresie nach bestimmter juristischer Prozedur, wie auch die allgemeine, teilweise institutionalisierte Häretikerverfolgung durch die Kirche und die weltliche Obrigkeit. Ein weiteres Problem liegt aber genau in der Vorstellung, dass es eine institutionalisierte, zentralisierte Organisation gegeben habe, die für die Verfolgung von Häretikern verantwortlich war. Darauf, dass dies nicht der mittelalterlichen Wirklichkeit entspricht, wird in diesem Kapitel genauer eingegangen. Ich verwende im Folgenden ‚Inquisition‘, um eine Verfolgung von Häretikern mit dem Mittel des Inquisitionsprozesses auszudrücken; geht es mir um die Ausführenden oder um die Untersuchung selbst, verwende ich ‚Inquisitor‘ und ‚Inquisitionsprozess‘. Für die gesamteuropäische Ebene schlägt Pawel Kras vor, den Begriff ‚Inquisitionssystem‘ zu verwenden, «um auszudrücken, dass es sich nicht um eine einzelne Institution handelte, sondern um den dauerhaften und allgemeinen Schutz des westlichen Christentums vor der Ketzerei, der nicht nur durch päpstliche Inquisitoren und Bischöfe erfolgte, sondern auch durch die weltliche Obrigkeit.»⁶³⁷

Verfahren und Bestimmungen gegen die Häresie waren selbstverständlich schon lange vor der Einführung der Prozessform der *inquisitio* vorhanden. Seit dem frühen Christentum war die Reinhaltung des Glaubens, neben der alltäglichen Seelsorge, Teil der bischöflichen Verantwortung, und das für Laien übliche Gremium des bischöflichen Sendgerichts kümmerte sich auch um Häresiefälle. Einzelne Personen guten Leumunds waren damit beauftragt, aus den erfolgten Denunziationen diejenigen herauszufiltern, die möglicherweise einen gewissen Wahrheitsgehalt hatten, und diese dem Bischof zu überbringen, der dann einen (Infamations-)Prozess einleitete, dem er auch vorstand – anders als in einem Akkusationsverfahren trat nicht der Geschädigte als Kläger auf.⁶³⁸ Der Angeklagte konnte entweder gestehen oder leugnen – in letzterem Fall er seine Unschuld durch einen Reinigungseid oder einen Gottesbeweis beweisen musste. Als im Verlauf des 12. Jahrhunderts das Vertrauen in die alten Praktiken des Reinigungseids und der Gottesbeweise⁶³⁹ nachliess, aber immer öfter gegen Häresie

Bibliotheken. 81 (2001). 68.

⁶³⁶ Kelly. «Inquisition and the Prosecution of Heresy». 1989. 439. Kelly beginnt seinen Aufsatz mit diesen von ihm gesehenen Missverständnissen, und weist bei dem ersten vor allem auf Lea, mit dem Kommentar es handle sich hier um ein Problem von «faulty rhetoric rather than faulty knowledge», ist aber zuversichtlich, das Problem werde nach den Publikationen von Richard Kieckhefer und Edward Peters sicher bald behoben sein. Wohl war Kelly in seiner Einschätzung etwas zu optimistisch, denn obwohl in der spezifischen Forschungsliteratur Unterscheidungen gemacht werden, ist doch ‚die Inquisition‘ als unspezifischer Sammelbegriff noch immer auch unter Mediävisten weit verbreitet.

⁶³⁷ Eva Dolezalová zitiert Kras, Pawel. *Ad abolendam diversarum haeresium pravitatem. System inkwizycyjny w sredniowiecznej Europie*. Lublin 2006, in: Dolezalová, Eva. «Inquisitionsprotokolle als Tunnel zwischen dem katholischen und dem waldensischen Kommunikationsraum». In: *Ecclesia als Kommunikationsraum in Mitteleuropa. (13.-16. Jahrhundert)*. München: Oldenbourg, 2011. 68.

⁶³⁸ Zapp. H. «Sendgericht». In: Lexikon des Mittelalters Online; Peters, Christian; Krause, Friedrich. «Visitation». In: Theologische Realenzyklopädie Online. Online durch: De Gruyter. URL:

[https://www.degruyter.com/view/TRE/TRE.35_151_1]. (27.11.2018). Pulte. «Ketzerverfolgung». 2012. 16.

⁶³⁹ Das Gottesurteil wurde bereits im 9. Jahrhundert von theologischer Seite her angezweifelt (Agobard von Lyon), jedoch erst 1215 auf dem Laterankonzil wurde dem Klerus die Durchführung solcher Urteilspraktiken untersagt. Becker, H.-J. «Gottesurteil». In: Lexikon des Mittelalters Online; Trusen, Winfried. «Das Verbot der Gottesurteile und der Inquisitionsprozeß. Zum Wandel des Strafverfahrens unter dem Einfluß des gelehrten Rechts im Spätmittelalter». In: Miethke, Jürgen; Schreiner, Klaus. *Sozialer*

vorgegangen wurde, änderte sich allmählich die rechtliche Praxis. Im Dekret *Ad abolendam* von 1184 schrieb Papst Lucius III. (1181-1185) die bischöfliche Inquisition von denunzierten Häretikern sowie die weltliche Vollstreckung des Urteils vor, gleichzeitig publizierte er eine Liste bekannter Häresien.⁶⁴⁰ 1199 setzte Innozenz III. (1198-1216) in *Vergentis in senium* fest, dass auch jene, die sich nur durch Kontakt mit der Häresie schuldig gemacht hatten (*defensores, receptatores, fautores et credentes haereticorum*), durch die weltliche Gerichtsbarkeit belangt werden konnten, obwohl das Vergehen ein kirchliches war.⁶⁴¹ Zu diesem Zeitpunkt war noch immer hauptsächlich der Bischof dafür zuständig, in seiner Diözese allfällige Häresie aufzuspüren und zu ahnden.⁶⁴² Parallel dazu entwickelte sich die separate Prozessform der *inquisitio*, die die Grundlage für die spätere *inquisitio haereticae pravitatis* bildete.⁶⁴³

Dieser Inquisitionsprozess, die *inquisitio ex officii*, entstand in erster Linie aus dem Bedürfnis nach einem wirksamen Verfahren für das Ahnden von Verfehlungen höherer Geistlicher.⁶⁴⁴ Unter Innozenz III. wurde das bisher übliche Infamationsverfahren allmählich dem Akkusationsverfahren angeglichen, indem eine *infamia* – das belastende Gerücht eines Vergehens – zusätzlich durch eine Untersuchung, eine *inquisitio*, erhärtet werden musste, dann aber im Falle einer belastenden Beweisführung auch geahndet werden konnte.⁶⁴⁵ 1212 war von Innozenz III. noch klar ausgesagt worden, es dürfe keine Bestrafung erfolgen, wenn nicht eine *infamia* vorliege, und gegen solche, die nicht bereits durch Gerüchte belastet seien, dürfe man gar nicht mit einer *inquisitio* vorgehen, also auch keine Aussagen gegen sie hören.⁶⁴⁶ Ebenso dürfe eine *inquisitio* nicht aufgrund geheimer Aussagen oder Aussagen von erwiesenen Feinden des Angeklagten erfolgen. Im Übrigen war das Durchführen eines solchen Inquisitionsprozesses

Wandel im Mittelalter. Sigmaringen: Thorbecke, 1994. 235-247.

⁶⁴⁰ *Ad Abolendum: «Imprimis ergo Catharos et Patarinos et eos, qui se Humiliatos vel Pauperes de Ludguno falso nomine mentiuntur, Passaginos, Iosephinos, Arnaldistas perpetuo decernimus anathemati subiacere»*. In: Friedberg. *Corpus Iuris Canonici*. 1959. Bd. 2. 780.

⁶⁴¹ Geistliche und Laien, deren Schuld feststand, wurden ihrer Ämter bzw. ihrer Besitztümer enteignet, exkommuniziert, und dem weltlichen Arm zur Strafe übergeben, sofern sie nicht von ihrem Irrtum abschwören. Solche, deren Schuld nicht feststand, die aber auch keine Reinigung vollziehen wollten, wurden gleichermassen bestraft.

⁶⁴² Zu diesem Zeitpunkt wird noch immer vom Bischof verlangt, ein bis zweimal im Jahr eine Visitation in die Ortschaften zu machen, in denen ihm Häretiker:innen gemeldet worden waren. Es unterlag ihm direkt, gegen jene vorzugehen, allein die Visitation konnte er allenfalls an seinen Diakon oder einen anderen mit gutem Leumund abgeben. *Excommunicamus*. In: Wohlmuth et al. *Dekrete*. 2000. 233.

⁶⁴³ Zur detaillierten Beschreibung dieser Prozessform und ihrer allmählichen Ausbildung siehe Trusen. «Der Inquisitionsprozess». 1988. Und ders. «Von den Anfängen des Inquisitionsprozesses zum Verfahren bei der *inquisitio haereticae pravitatis*». In: *Die Anfänge der Inquisition im Mittelalter: mit einem Ausblick auf das 20. Jahrhundert und einem Beitrag über religiöse Intoleranz im nichtchristlichen Bereich*. Segl, Peter (Hg.). Köln: Böhlau Verlag, 1993. 39-76.

⁶⁴⁴ Die bisher zur Auswahl stehenden Prozessformen, das Infamationsverfahren oder das Denunziationsverfahren, waren hierfür unzulänglich. Die *denuntiatio* – das Infamationsverfahren – war ein reines Disziplinarverfahren und zielte auf eine *correctio* ab, also auf einen Reinigungseid, den ein gewissenloser Geistlicher, der genug Männer auf seiner Seite hatte um ihm dabei als Eideshelfer beizustehen, auch ohne im Recht zu sein leisten konnte. Die *accusatio criminalis* brauchte aber einen Kläger, der die volle Beweislast für seine Anklage zu tragen hatte, und, sollte kein Fall zustande kommen, selbst mit einer Strafe zu rechnen hatte. Der Kläger musste auch bereit sein, gegen einen Geistlichen auszusagen, und selbst dann war es möglich, dass die Klage scheiterte, wenn der Angeklagte die Möglichkeit hatte, Zeugenaussagen zu erzwingen. Eine Verbindung zur Häresie mag insofern bestehen, da sich insbesondere solche Bischöfe und Geistliche die Missbilligung des Papstes auf sich zogen, die sich nicht um die häretischen Ansichten ihrer Gemeindeglieder kümmerten und mit ihrem eigenen Lebenswandel kein gutes Beispiel boten.

⁶⁴⁵ Pulte. «Ketzerverfolgung». 2012. 21.

⁶⁴⁶ Dekret *Inquisitionis negotium*. Zitiert von Trusen. «Der Inquisitionsprozess». 1988. 209.

gegen einen höheren Geistlichen im Grunde genommen eine päpstliche Prerogative und nicht ein Verfahren, das jeder Bischof in seinem Gebiet selbst praktizieren konnte.⁶⁴⁷

Der Inquisitionsprozess war also zu diesem Zeitpunkt noch eng an den Infamationsprozess angelehnt, mit einigen Veränderungen, die eine gerechtere Art des Verfahrens erlauben sollten. Wie Trusen bemerkt, war dies die konsequente Anpassung an die Hoch- und spätmittelalterliche Rechtsauffassung, die auch die Gottesurteile und den Zweikampf als Unschuldsbeweis nicht mehr erlaubte.⁶⁴⁸ Die neuen Verfahrensweisen, die zuvor in Dekretalen einzeln veröffentlicht worden waren, wurden 1215 auf dem Vierten Laterankonzil in einer systematischen Zusammenstellung bestätigt,⁶⁴⁹ 1234 in das *Liber Extra* Papst Gregors IX. (1227-1241) aufgenommen und beeinflussten schliesslich die Ketzerverordnungen Kaiser Friedrichs II. (1194-1250).⁶⁵⁰

Auf dem Konzil von Toulouse 1229 wurde vorerst die Vorgehensweise gegen Häretiker:innen verstärkt, indem «die weltlichen Machthaber [...] nun dazu angehalten [wurden], von sich aus in ihren Territorien nach Häretikern zu forschen und deren Schlupfwinkel zu zerstören».⁶⁵¹ 1231 setzte Gregor IX. sowohl in Frankreich wie auch im Reich auch *inquisitores* mit eigener richterlicher Vollmacht ein. Von diesen sind Konrad von Marburg nördlich der Alpen und Robert le Bougre in Frankreich die bekanntesten.⁶⁵² Ebenfalls scheinen zu dieser Zeit den Mendikanten gewisse Befugnisse in der

⁶⁴⁷ Wie Maleczek meint: «Es ist nicht einfach zu erklären, warum Innocenz III. den während seines Pontifikats eingeschlagenen Weg nicht fortsetzte, und darauf verzichtete, die Häretikerverfolgung auch kirchenrechtlich als eine überwiegend päpstliche Prerogative festzuschreiben. [...] Möglicherweise war man sich an der Kurie des Fehlens einer ergebenen, entschlossenen, gebildeten Truppe zur Durchsetzung der päpstlichen Häretikerverfolgung bewusst – womit wir eine zusätzliche Erklärung für den Einsatz und das Wirken der *Domini canes* zwei Jahrzehnte später hätten». Maleczek, Werner. «Innocenz III., Honorius III. und die Anfänge der Inquisition». In: *Praedicatores Inquisitores. The Dominicans and the Mediaeval Inquisition*. Roma: Istituto Storico Domenicano. 2004. 37.

⁶⁴⁸ Trusen. «Der Inquisitionsprozess». 1988. 210. Zum Hintergrund der Gottesurteile siehe u.a. mit einer Zusammenfassung der wesentlichen Literatur: Köbler, Gerhard. «Welchen Gottes Urteil ist das Gottesurteil des Mittelalters?». In: *Vom mittelalterlichen Recht zur neuzeitlichen Rechtswissenschaft. Bedingungen, Wege und Probleme der europäischen Rechtsgeschichte*. Brieskorn Norbert et al. (Hg.). Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1994. 89-108. Ebenfalls: Kragl, Florian. «Das «verstrickte» Gottesurteil. Praktische Überlegungen zur mittelalterlichen «Präsenzkultur»». In: *Zeitschrift für deutsche Philologie*. 127, 1 (2008). 15-33.

⁶⁴⁹ Bulle *Qualiter et quomodo*. Wohlmuth et al. *Dekrete*. 2000. 237. Gleichzeitig wird in *Quoniam contra falsam* das verpflichtende Gerichtsprotokoll eingeführt. Wohlmuth et al. *Dekrete*. 2000. 252. Ragg weist darauf hin, dass auffallenderweise die Güterkonfiskation, die noch in *Vergentis in senium* für Sympatisanten und Nachkommen galt, 1215 wegfällt. Siehe: Ragg. *Ketzer und Recht*. 2006. 68.

⁶⁵⁰ 1232 verabschiedete Friedrich II seine *Capitula contra Patarenos* in Ravenna, in denen er zu einem grossen Teil die *Capitula contra Patarenos* Gregors IX. von 1231 übernahm. In Cremona und Verona 138 und in Padua 1239 promulgierte er die bereits veröffentlichte Konstitution erneut, diesmal für das gesamte Reich und die Königreiche Arles und Vienne. Bivolarov, Vasil. «Die Capitula contra Patarenos Gregors IX». In: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung*. 99. (2013). 220.

⁶⁵¹ Ragg. *Ketzer und Recht*. 2006. 226.

⁶⁵² Frank. *Kirchengeschichte*. 1994. 162. Zu den Verordnungen Gregors IX.: Bivolarov. «Die Capitula contra Patarenos». 2013. 99, 1 (2013). 203-261. Zu Robert le Bougre u.a.: Haskins, Charles Homer. «Robert le Bougre and the Beginnings of the Inquisition in Northern France». In: *Studies of Medieval Culture*. Oxford: Clarendon Press, 1929. 193-244; Sommerlechner, Andrea. «Procellosa illa persecutio». Die Ketzerverfolgung Konrads von Marburg und Roberts le Bougre und die Geschichtsschreibung ihrer Zeit». In: *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung*. 119 (2011). 14-43; Tugwell, Simon. «The Downfall of Robert le Bougre, OP». In: *Praedicatores Inquisitores. The Dominicans and the Mediaeval Inquisition*. Roma: Istituto Storico Domenicano, 2004. 753-756.

Zu Konrad von Marburg: Patschovsky, Alexander. «Zur Ketzerverfolgung Konrads von Marburg». In: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*. 37 (1981). 641-693.

Ketzerinquisition übertragen worden zu sein.⁶⁵³ Es fand also ein allmählicher Ablösungsprozess statt, während dem es zwei separate Verfahren gab, das herkömmliche am bischöflichen Gericht, mit Synodalzeugen und dem traditionellen Gerichtsverfahren, und das Tribunal der eingesetzten, mit richterlichen Vollmachten versehenen Inquisitoren, die unabhängig von der bischöflichen Jurisdiktion walten konnten.⁶⁵⁴ Wie Kolmer meint ist, «wann die <Inquisition> begann, [...] wesentlich eine Frage der Definition».⁶⁵⁵

Die päpstliche und bischöfliche Inquisition

Spätestens ab 1252 und der päpstlichen Dekretale *Ad extirpanda* lässt sich dann auch von einem *officio inquisitionis* sprechen,⁶⁵⁶ denn mit dieser Bulle legte Papst Innozenz IX. (1243-1254) das *crimen haereticae pravitatis* als ein der päpstlichen Gerichtsbarkeit unterstelltes Vergehen fest, zu deren Untersuchung spezielle Inquisitoren eingesetzt wurden.⁶⁵⁷ Diese sollten sechzehn an der Zahl sein: Zwölf *virii probi* sowie zusätzlich zwei Dominikaner und zwei Franziskaner.⁶⁵⁸ Diese *inquisitores* sollten vom Bischof und vom Prior der jeweiligen Ordenshäuser gewählt und mit den Vollmachten ausgestattet werden, die nötig waren, um die Häretiker:innen aufzuspüren, sie gefangen zu nehmen und vor den Bischof zu führen, der für die letztendliche Rechtsprechung zuständig war. Die Amtszeit der *inquisitores* betrug sechs Monate, wonach neue Personen eingesetzt wurden.⁶⁵⁹ Die Dekretale war ursprünglich den oberitalienischen Verhältnissen angepasst, bekam aber bald schon allgemeingültigen Charakter.⁶⁶⁰

⁶⁵³ Wann genau die Erteilung an die Dominikaner geschehen ist, ist bislang in der Forschung ein umstrittenes Thema. Allein Ragg nennt einmal 1231 und einmal 1233 as Datum dafür. Bivolarov hingegen will mit seinem Aufsatz von 2013 mit diesen Unsicherheiten aufräumen und datiert die Entstehungszeit der *Capitula contra Patarenos* auf Beginn des Jahres 1230 und ihre Entsendung an die Dominikaner- und Franziskanerprioren auf Mai 1231. Ragg. *Ketzer und Recht*. 2006. 73 und 229; Bivolarov. «Die Capitula contra Patarenos». 2013. 1231 wird auch in der Forschung wiederholt als Ausgangsbestimmung für die Todesstrafe für unreue Häretiker:innen genannt, eine Deutung von *animadversio debita* die Bivolarov bezweifelt. Haskins sah die endgültige Beauftragung der Dominikaner nach Frankreich (womit er den nördlichen Teil des heutigen Frankreichs meint, den Süden sieht er als für die Inquisitionsgeschichte separaten Bereich) 1233 mit der Bulle vom 20. April. In: Fredericq. *Corpus*. 1889. i, 89; Haskins. «Robert le Bougre». 1929.

⁶⁵⁴ Kolmer, Lothar. *Ad capiendas vulpes. Die Ketzerbekämpfung in Südfrankreich in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts und die Ausbildung des Inquisitionsverfahrens*. Bonn: Ludwig Röhrscheid Verlag, 1982. 121.

⁶⁵⁵ Kolmer, Lothar. «...ad terrorem multorum. Die Anfänge der Inquisition in Frankreich». In: *Die Anfänge der Inquisition im Mittelalter: mit einem Ausblick auf das 20. Jahrhundert und einem Beitrag über religiöse Intoleranz im nichtchristlichen Bereich*. Segl, Peter (Hg.). Köln: Böhlau Verlag, 1993. 91.

⁶⁵⁶ Segl, Peter: «Zur Einleitung». In: *Die Anfänge der Inquisition im Mittelalter: mit einem Ausblick auf das 20. Jahrhundert und einem Beitrag über religiöse Intoleranz im nichtchristlichen Bereich*. Köln: Böhlau Verlag, 1993. 5.

⁶⁵⁷ *Ad extirpanda*. Mansi. *Sacrorum Conciliorum*. 1799. Bd. 23. 569-575.

⁶⁵⁸ *Ad extirpanda*: «*Idem quoque Potestas, seu rector infra tertium diem post introitum regiminis sui, duodecim Viros probos, et catholicos, et duos Notarios, et duos Servires, vel quotquot fuerint necessarii, instituere teneatur, quos Diocesanus, si praesens extiterit, et interesse voluerit, et duo Fratres Praedicatores, et duo Minores ad hoc a suis Prioribus, si Conventus ibi fuerint eorundem Ordinem, deputati, duxerint eligendos.*». Frank. *Kirchengeschichte*. 1994. 163.

⁶⁵⁹ *Ad extirpanda*: «*Instituti autem huiusodi et electi possint, et debeant haereticos, et haereticos capere, et eorum bona illis auferre, et facere auferre per alios, et procurare haec tam in Civitate, quam in tota ejus jurisdictione, atque districtu, plenarie ad impleri, et eos ducere, et duci facere in potestatem Diocesani, vel Vicariorum eiusdem. [...] Teneatur autem Potestas, seu Rector quilibet in expensis Communis, cui praeest, facere duci eosdem haereticos ita captos, quocumque Diocesanos, vel eius Vicarii in jurisdictione, vel districtu Diocesani Episcopi, seu Civitatis, vel loci voluerit illos duci.*». Wie in der Folge noch zu sehen sein wird, wurden diese Vorschriften in der Praxis oft nur teilweise erfüllt.

⁶⁶⁰ Schwerhoff, Gerd. *Die Inquisition. Ketzerverfolgung im Mittelalter und Neuzeit*. München: C.H. Beck,

Inwiefern die in der Praxis auch durchgeführt wurde, bleibt, wie im Weiteren deutlich wird, zweifelhaft. Trotz dieser Oberhoheit der Bischöfe über das rechtliche Verfahren wird in der Forschung meistens von der «päpstlichen Inquisition» gesprochen, um die spätmittelalterlichen Inquisitionsverfahren und Häretikerverfolgungen von den frühneuzeitlichen Römischen und Spanischen Inquisitionen zu unterscheiden, doch ein grosser Teil der Verfolgung und Verurteilung von Häretikern war noch immer Aufgabe des Diözesan.

Direkt vom Papst eingesetzte, «hauptberufliche» Inquisitoren waren seltener als päpstliche Legaten mit Befugnissen für die inquisitorische Gerichtsbarkeit. Ein frühes Beispiel für einen solchen päpstlichen Inquisitor ist eben jener oben genannte Konrad von Marburg.⁶⁶¹ Patschovsky meint, dass Konrad von Marburg damit zum «päpstlichen delegierten Richter bestellt wurde [und] die päpstliche Ketzerinquisition damit in Deutschland, ja in Europa überhaupt, ihren Anfang nahm».⁶⁶² Sechs Wochen später erhielten auch der Dominikanerprior und zwei weitere Brüder, Burkard und Dietrich des Klosters Regensburg eine derartige Vollmacht.⁶⁶³ Diese Schreiben mag man mit Dietrich Kurze als Anfang einer Reihe von Ermächtigungen sehen, mit denen die Kurie im Reich versuchte, zum Teil mit Hilfe des Dominikanerordens zum Teil mit eigenen Legaten oder eben solchen päpstlichen Inquisitoren, ein «möglichst enges Fangnetz zu knüpfen».⁶⁶⁴ Eine vollständige Zentralisierung der päpstlichen Inquisition scheint es aber trotz diesen Bemühungen nie gegeben zu haben. Wie umstritten aber diese Frage nach der Zentralisierung lange Zeit in der Forschung war und teils immer noch ist, kann das Beispiel des «Generalinquisitors» gut veranschaulichen. Die Figur des Generalinquisitors wird bis heute in der Forschung diskutiert. Nachdem Henry Charles Lea und andere Historiker des 19. Jahrhunderts von dem 1262 von Urban IV. (1261-1264) eingerichteten Amt des Generalinquisitors berichteten,⁶⁶⁵ wurde in der folgenden Zeit diese Funktion immer wieder skeptisch betrachtet, und Wolfram Benzinger urteilte schliesslich 2001:

«Im nachhinein geprägte Amtsbezeichnungen [...] müssen zwangsläufig ahistorisch sein. Sie täuschen eine Verfestigung von Strukturen vor, die es so nicht gab, und sind in den meisten Fällen irreführend, weil sie entweder nur einen Aspekt des Aufgabenfeldes bezeichnen [...] oder historisch bereits besetzt sind und damit falsche Vorstellungen erwecken.»⁶⁶⁶

Die Person, die mit dieser Funktion hauptsächlich in Verbindung gebracht wird, ist der Kardinalsdiakon von S. Nicola in Carcere Tulliano, Giangaetano Orsini.⁶⁶⁷ Benzinger sah ihn zwar an der Spitze der

2008. 25.

⁶⁶¹ Sowohl Konrad wie auch Robert genossen in der Geschichtsschreibung einen eher zweifelhaften Ruf. Beide scheinen mit ihrer Tätigkeit zunehmend auf Abwehr und Hass gestossen zu sein und mögen diesen auch mit mehr oder weniger legalen Methoden der Befragung genährt haben. Zu den Biographien: Haskins. «Robert le Bougre». 1929; Patschovsky. «Ketzerverfolg Konrads von Marburg». 1981.

Zur Quellenlage und der historischen Bearbeitung dieser beiden Männer: Sommerlechner. «Procellosa illa persecutio». 2011.

⁶⁶² Patschovsky. «Ketzerverfolg Konrads von Marburg». 1981. 644.

⁶⁶³ Fälschlicherweise in der Forschung oft als Dominikanerbruder Burkard und ein Mitbruder gelesen. Siehe Bivolarov. «Die Capitulo contra Patarenos». 2013. 243. Segl will darin keine inquisitorische Vollmachten sehen, er weist darauf, dass ihnen zwar das Predigen gegen Ketzer und das Aufspüren und Überbringen von solchen nahe gelegt worden sei, nicht aber die Urteils- und Richtsgewalt übergeben. Segl, Peter.

«Dominikaner und Inquisition im Heiligen Römischen Reich». In: *Praedicatores Inquisitores. The Dominicans and the Mediaeval Inquisition*. Roma: Istituto Storico Domenicano, 2004. 222. Dagegen argumentiert Bivolarov, die Unterscheidung könne in Anbetracht weiterer Briefe nach Strassburg und zu den deutschen Dominikanerorden, die klar auch die Gerichtsbarkeit übertragen, nicht standhalten. Bivolarov. «Die Capitulo contra Patarenos». 2013. 244.

⁶⁶⁴ Kurze, Dietrich. «Anfänge der Inquisition in Deutschland». In: Segl. *Anfänge der Inquisition*. 1993. 160.

⁶⁶⁵ Lea. *Geschichte der Inquisition*. 1997.

⁶⁶⁶ Kurze. «Anfänge der Inquisition». 1993. 160.

⁶⁶⁷ Auch Nikolaus Eymerich wird vereinzelt als Generalinquisitor bezeichnet. Die Situation in Aragon entwickelte sich aber sehr unterschiedlich als in den restlichen, hier besprochenen, Gebieten. Siehe dazu u.a. Kagay, Donald. J. «Law and Memory. The Many Aspects of the Legal Inquisition in the Crown of

Inquisitoren stehend, jedoch als «Ansprechperson» und Vermittler zwischen Papst und Inquisitoren, ohne übergeordnete richterliche Gewalt über diese, wie sie die Generalinquisitoren der Neuzeit innehatten.⁶⁶⁸ Dem hält Vasil Bivolarov die Aussagen Orsinis selbst entgegen, der «Kraft seiner Würde» den Inquisitoren in Italien Befehle erteilte, seine Fähigkeit, Exkommunikationen und Interdikt aufzuheben und die Aussage des Papstes, Orsini sei als Vorsteher der Inquisition eingesetzt und mit ihrer Leitung beauftragt. Bivolarov hält es für äusserst unwahrscheinlich, dass Orsini keine Rechtsprechung ausüben konnte, «andernfalls wäre seine Position als Paradox zu bezeichnen». Und meint weiter: «obwohl Belege fehlen, dürfen wir ebenfalls annehmen, daß dem Kardinal auch die Ernennung, Versetzung, Suspension und Entlassung von Inquisitoren gestattet waren. Immerhin fungierte er als deren Vorstand.»⁶⁶⁹ Konkrete Amtsbezeichnungen lassen sich in den Quellen nicht finden, es wird lediglich die führende Stellung Orsinis als Leiter der Inquisition herausgestrichen.⁶⁷⁰ Sein Wirkungsbereich umfasste auf jeden Fall die Dominikaner-Inquisitoren der Lombardei und Genua, wie auch die der Mark Treviso sehr wahrscheinlich erstreckte sie sich noch weiter,⁶⁷¹ und sein Aufgabenbereich ging über die Klärung von Fragen bis zur Beauftragung einzelner Inquisitoren.⁶⁷²

Dass Ende des 13. Jahrhunderts die Zentralisierung der Inquisition nicht sehr weit fortgeschritten war, erkennt man auch daran, dass nicht nur päpstliche Legaten die Rolle der Inquisitoren übernahmen. Wie bereits angedeutet, wurde der Dominikanerorden bald führend in der Inquisitionsausübung.⁶⁷³ Der Predigerorden, der seinen Ursprung in der Predigt gegen die Häresie gefunden hatte, schien geradezu gemacht dafür, um von Gregor IX. für die nun strenger durchzusetzende Verfolgung von Häretikern eingesetzt zu werden. Durch die Dekretale *Ad extirpanda* war festgelegt worden, dass ein Teil der örtlichen *inquisitores* aus den Mendikantenorden kommen sollten, und bereits ab 1231 scheinen Dominikaner in Südfrankreich grossflächig die Rolle der *inquisitores* übernommen zu haben, mitunter von Franziskanern unterstützt. In Italien waren ebenfalls beide Orden mit inquisitorischen Aufgaben betraut; hier gab es eine klare räumliche Aufteilung in Dominikaner- und Franziskanergebiete.⁶⁷⁴ 1249 wurden Dominikaner mit der Inquisitionsaufgabe in Aragon betraut,⁶⁷⁵ und nördlich der Alpen sind vor allem im 14. und 15. Jahrhundert Dominikaner in grosser Anzahl als Inquisitoren fassbar.⁶⁷⁶ Zu beachten ist,

Aragon» In: *Amaurio de Estudios Medievales*. 34, 1 (2004). 51-77.

⁶⁶⁸ Benziger. «Dezentralisierung und Zentralisierung». 2001. 88.

⁶⁶⁹ Bivolarov, Vasil. «Die Vermerke des Kardinals Giovanni Gaetano Orsini auf Originalpapsturkunden zugunsten der Inquisitoren und deren Quellenwert». In: *Archiv für Diplomatik, Schriftgeschichte Siegel- und Wappenkunde*. 56 (2010). 151-163. 163.

⁶⁷⁰ Benziger. «Dezentralisierung und Zentralisierung». 2001. 81; Peter Herde bezeichnet Orsini als «Vorstand der Inquisitoren.» Herde, Peter. «Antworten des Kardinals Giangaetano Orsini auf Anfragen von Inquisitoren über die Behandlung von Ketzern und deren Eigentum». In: *Studien zur Papst- und Reichsgeschichte, zur Geschichte des Mittelmeerraumes und zum kanonischen Recht im Mittelalter*. Gesammelte Abhandlungen und Aufsätze. 2.2. Stuttgart: Anton Hiersemann, 2005. 528. Bivolarov weist weiter darauf hin, dass die Bezeichnung Generalinquisitor zuerst von Francisco Peña für Orsini verwendet wurde. Bivolarov. «Die Vermerke des Kardinal Giovanni Gaetano Orsini». 2010. 162.

⁶⁷¹ Auch hier gibt es Uneinigkeiten, Benziger sieht ihn für alle Inquisitionsfälle zuständig, wohingegen Peter Herde seine Führung auf die Dominikaner beschränkt verstand. Benziger. «Dezentralisierung und Zentralisierung». 2001. 82; Herde, von Benziger zitiert aus: Herde, Peter. «Ein Concilium Benedikt Caetanis über die Frage der Behandlung des Erbes verstorbener Häretiker». In: *Studia in honorem eminentissimi Cardinalis M. Stickle*. Curante Rosalio Iosepho Card. Castillo Lara, Studia et Textus Historiae Iuris Canonici 7, Rom 1992. 119.

⁶⁷² Zu den Fragen siehe Herde. «Antworten des Kardinals Giangaetano Orsini». 2005.

⁶⁷³ Dietrich Kurze spricht von einem «instrumentalisierbaren Orden», was eine eher negative Sicht der Inquisitionstätigkeit der Dominikaner andeutet. Kurze. «Anfänge der Inquisition». 1993. 20.

⁶⁷⁴ Schmidt, Hans-Joachim. *Kirche, Staat, Nation: Raumgliederung der Kirche im mittelalterlichen Europa*. Weimar: Verlag Hermann Böhlau Nachfolger, 1999. 313; Bueno. *Defining Heresy*. 2015. 256.

⁶⁷⁵ Lea. *Geschichte der Inquisition*. 1997. 338.

⁶⁷⁶ Einen detaillierten Überblick über die Dominikaner der Erzdiözese Mainz gibt Springer: Springer, Klaus-Bernward. «Dominican Inquisition in the Archdiocese of Mainz. (1348-1520)». In: *Praedicatores*

dass auch hier, wie bei den päpstlichen Legaten, die Grenzen der Aufgabengebiete (Sprengele) nicht deckungsgleich mit Bistum oder eben den Ordensprovinzen waren.⁶⁷⁷

Die in der älteren Forschung oftmals zitierte und rezipierte Vorstellung einer parallelen, sich andauernd rivalisierenden Inquisition von sowohl päpstlichen, dominikanischen und bischöflichen Inquisitoren, oder Inquisitoren, die sich mit dem Diözesanen anlegten, ist im geschilderten Ausmass unwahrscheinlich.⁶⁷⁸ Kirchenrechtlich war die Lage bereits ab 1298 und dem von Bonifaz VIII. promulgierten *Liber Sextus* festgelegt.

«Dem Bischof [kann] die Zuständigkeit, über Häretiker zu richten, nicht entzogen werden. Die vom Papst eingesetzte Inquisition [tritt] zusätzlich in Aktion. Beide Institutionen können gemeinsam oder getrennt vorgehen; jedenfalls [muss] man sich zumindest gegenseitig informieren. Bei sich widersprechenden Urteilen sollten beide die Angelegenheit beim Apostolischen Stuhl vortragen, dem die endgültige Entscheidung [zusteht].»⁶⁷⁹

Da sich inquisitorische Kompetenzen und Zuständigkeiten der päpstlichen Inquisitoren weitgehend mit denen der Diözesanbischöfe deckten, konnte sicherlich von Zeit zu Zeit ein Konflikt entstehen, wenn Kompetenzen überschritten wurden⁶⁸⁰ oder ein päpstlicher Inquisitor sich taktlos verhielt und die Rechte des Bischofs nicht anerkennen wollte.⁶⁸¹ Das beim Konzil von Vienne verabschiedete Dekret *Multorum querela* ist ein Anzeichen dafür, dass die Zusammenarbeit nicht immer reibungslos war, denn darin wurde, offenbar als Reaktion auf zahlreiche Klagen, diesmal wohl gegen die Exzesse der mendikanten Inquisitoren die Zusammenarbeit zwischen den verschiedenen Akteuren reguliert. Die mendikanten Inquisitoren konnten weiterhin Verdächtige befragen, vorladen, verhören und bedingt inhaftieren, waren aber bei weitergehenden Strafen und Urteilssprechungen verpflichtet, in Zusammenarbeit mit dem Bischof zu agieren.⁶⁸² Praktisch scheint die Vorgehensweise darin bestanden zu haben, dass, wollte ein Bischof aufgrund von *fama* eine *inquisitio* in die Wege geleitet haben, diese dann von einem vom lokalen Dominikanerprior vorgeschlagenen Dominikaner durchgeführt wurde. Der Bischof behielt in dem Fall auch die richterliche Gewalt, und die Untersuchungen liefen nach den Regeln eines Inquisitionsprozesses ab.

Zu diesen Unterschieden zwischen von Bischöfen einberufenen Inquisitionen und jenen der päpstlichen Legaten oder Inquisitoren kamen auch noch regionale Unterschiede. So war die Inquisition nördlich der Alpen vornehmlich in der Amtsgewalt des Bischofs, der mit der Zeit immer mehr an den Dominikanerorden delegierte. Viel weniger als in Frankreich und im italienischen Gebiet waren päpstliche Legaten unterwegs. Ob der Grund dafür allerdings dem Widerstand der Bischöfe zu verdanken war, die sich in ihrer Autonomie eingeschränkt fühlten, wie Lea es zu erkennen meinte, ist fraglich.⁶⁸³ Möglicherweise liegt der Grund auch einfach darin, dass die bischöflich geleitete

Inquisitores. The Dominicans and the Mediaeval Inquisition. Roma: Istituto Storico Domenicano, 2004. 312-393. Im gleichen Band zu den Dominikanern in der polnischen Inquisition: Kras, Pawel. «Dominican Inquisitors in Medieval Poland. (14th –15th century.)». In: *Praedicatores Inquisitores. The Dominicans and the Mediaeval Inquisition.* Roma: Istituto Storico Domenicano, 2004. 249-309.

⁶⁷⁷ Schmidt. *Kirche, Staat, Nation.* 1999. 314 folgend.

⁶⁷⁸ Zum Beispiel in der Inquisitionsgeschichte Leas, der von dieser Konkurrenzsituation ausging. Lea. *Geschichte der Inquisition.* 1997. 392-404.

⁶⁷⁹ Schmidt. *Kirche, Staat, Nation.* 1999. 309. Friedberg. *Corpus Iuris Canonici.* 1959. Bd. 2. 1069-78. Es scheint aber hier auch unterschiedliche Aussagen von den Kanonisten gegeben zu haben, die nicht immer gleicher Meinung über die Wirksamkeit und Effizienz der bischöflichen Inquisition waren.

⁶⁸⁰ Bueno. *Defining Heresy.* 2015. 22.

⁶⁸¹ Schmidt. *Kirche, Staat, Nation.* 1999. 308.

⁶⁸² Bueno. *Defining Heresy.* 2015. 22-23; Schmidt, Schmidt. *Kirche, Staat, Nation.* 1999. 308. Wolfram Benziger meint dazu: «Entscheidend für eine kuriale Intervention war also das örtliche Beziehungsgeflecht. Die lokalen Ketzerinquisitionen liefen *de facto* weitgehend unabhängig von Rom; *de iure* waren Eingriffe durch den Papst jeder Zeit und in vollem Umfang möglich.» Siehe Benziger. «Dezentralisierung und Zentralisierung». 2001. 105

⁶⁸³ Lea. *Geschichte der Inquisition.* 1997. 392.

Ketzerverfolgung ihrer Aufgabe gerecht wurde und wenig äusserer Unterstützung bedurfte. Schmidt sieht hierin u.a. einen Ausdruck der andersartigen Herrschaftsstruktur, die man wohl als weniger hierarchisch und «top down» charakterisieren könnte. So Schmidt: «Die Gewalt des Königs beruhte stärker als weiter im Süden und im Westen Europas auf Friedenssicherung und Rechtswahrung, weniger auf rationalen Verfahren der Kontrolle und der Bestrafung.»⁶⁸⁴ Repressive Herrschaftsverfahren hatten geringere Durchsetzungschancen und wurden deswegen gar nicht erst in Angriff genommen. Die Zusammenarbeit des Bischofs oder Landesherrn mit den Inquisitoren war von grösster Bedeutung. Der Bischof wirkte allerspätestens auch dann mit, wenn es um die Übergabe eines Verurteilten an den weltlichen Arm ging. Zwar konnte der Inquisitor, sofern er denn über die richterlichen Vollmachten verfügte, auch selbst den Gefangenen dem weltlichen Herrscher übergeben, aber es ist vorstellbar, dass dies in den meisten Fällen reibungsloser über den zuständigen Bischof verlief. Erst unter Urban V. (1362-1370) wurde die Inquisition in den deutschen Gebieten wieder stärker vonseiten der Kurie angetrieben, aber auch da zeigt sich, dass die Kooperation immer wichtig blieb.⁶⁸⁵

Bernard Gui beschrieb gleichzeitig regionale Unterschiede wie auch die Notwendigkeit der Kooperation, wenn er davon berichtete, dass die Zusammenarbeit in Frankreich einfacher sei, da man im Fall einer Verweigerung immer auf königliche Beamte rückgreifen könne, im Gegensatz dazu in Italien bei den kommunalen Strukturen stets erst bei den lokalen Autoritäten um Unterstützung werben müsse. Ähnlich wird es auch für die deutschen Gebiete gewesen sein.⁶⁸⁶ Das Zusammenspiel zwischen Kurie und Diözesanen kann man auch an den neuen Einsetzungen in Sache Häresieverfolgung beobachten. Während 1348 für das gesamte Gebiet *Alemannia* der vom Papst direkt ernannte Johann Schadeland zuständig war,⁶⁸⁷ liess Urban V. 1364 den Erzbischöfen von «Mainz, Trier, Köln, Salzburg, Bremen, Magdeburg und Riga und ihren Suffraganbischöfen sowie den Bischöfen von Bamberg, Kammin und Basel» sagen, er habe «die Bischöfe Johann von Straßburg und Johann von Hildesheim beauftragt, vier Leute aus dem Predigerorden als Inquisitoren für Deutschland zu bestellen und jedem ein Jahrgeld von 200 Goldgulden zuzuweisen».⁶⁸⁸ Unter diesen Inquisitoren waren vermutlich auch Walter Kerlinger und Johann Schadeland. Noch später, 1372, übergab Gregor XI. (1370-1378) dem Dominikanerprovinzial die Vollmacht zur Ernennung von fünf Inquisitoren für Süddeutschland.⁶⁸⁹ Ähnliche Anweisungen wurden auch den Provinzoberen der Provinz *Saxonia* übergeben.⁶⁹⁰

Nicht immer ist klar, unter welchem Auftrag die in den Quellen erscheinenden Inquisitoren amtierten. Zu der päpstlich-bischöflich, grösstenteils regional geregelten Inquisitionsstruktur gesellen sich nämlich noch diejenigen Inquisitoren, die scheinbar ohne spezifisch lokalen Auftrag unterwegs waren.

Eine verbreitete Theorie ist auch, dass Konrad von Marburg, der auf sehr viel mehr Widerstand als Unterstützung gestossen war mit seinen Verfolgungen, abschreckend wirkte, und es deshalb rund hundert Jahre dauerte, bis wieder päpstliche Inquisitoren in deutsche Gebiete entsandt wurden. Utz Tremp. *Von der Häresie zur Hexerei*. 2008. 370.

⁶⁸⁴ Schmidt. *Kirche, Staat, Nation*. 1999. 321.

⁶⁸⁵ Dazu Vones. «Papst Urban V.». 2004.

⁶⁸⁶ Gui. *Practica Inquisitionis*. 1886. 214.

⁶⁸⁷ Schmidt. *Kirche, Staat, Nation*. 1999; «RIplus Regg. EB Mainz 2,1 n. 356». In: *Regesta Imperii Online*. URI: [<http://www.regesta-imperii.de/id/b120f77f-63b6-4cbc-b85c-f721b8a4b16f>]. (17.07.2018).

⁶⁸⁸ «RIplus Regg. EB Mainz 2,1 n. 1870». In: *Regesta Imperii Online* URI: [<http://www.regesta-imperii.de/id/fd08bc6f-f4c6-49ab-b182-18d710aa2073>]. (11.07.2016).

⁶⁸⁹ Kamen, Henry. «Inquisition». In: *Theologische Realenzyklopädie Online*. Online durch: De Gruyter. URL: [http://www.degruyter.com/view/TRE/TRE.16_189_23]. (26.11.2016); «RI VIII n. 396». In: *Regesta Imperii Online*. URI: [http://www.regesta-imperii.de/id/1372-07-23_1_0_8_0_0_9256_396]. (11.07.2016).

⁶⁹⁰ Schmidt. *Kirche, Staat, Nation*. 1999. 319. Die Provinz Saxonia umfasste nach der Trennung von der Provinz Teutonia 1303 die Konvente in Holland, Friesland, Westfalen, Hessen, Sachsen, Thüringen, Brandenburg, Mecklenburg, Pommern und dem Baltikum. In: Lohrum, Meinolf et al. «Zur Geschichte der Dominikaner-Provinz Teutonia» In: *Wahrheit. Recherchen zwischen Hochscholastik und Postmoderne* Mainz 1995. 353-364.

«Wanderinquisitoren» werden sie von Georg Modestin genannt.⁶⁹¹ Ein Beispiel hierfür ist Peter Zwicker, den man u.a. in Strassburg, Erfurt, Stettin und Passau an Inquisitionsprozessen beteiligt findet.⁶⁹² Weder ein Dominikaner noch ein Franziskaner, war Peter Zwicker, aus Wormditt im heutigen Polen, angesehenes Mitglied des Coelestiner-Ordens, ja sogar Ordensprovinzial, ehe er begann, sich als Inquisitor zu betätigen.⁶⁹³ Für manche Inquisitionen ist wahrscheinlich, dass Zwicker auf Anfrage des Diözesan die Untersuchung tätigte, so zum Beispiel in Erfurt, wo der «offizielle» Inquisitor für die Kirchenprovinz, Nikolaus Böckeler, gerade andernorts eine Inquisition leitete und deswegen jene nicht durchführen konnte.⁶⁹⁴ Für andere wiederum scheint Zwicker den Erzbischof um eine Vollmacht ersucht zu haben.⁶⁹⁵ Und für die Kamminer Diözese hatte er womöglich sogar einen speziellen päpstlichen Auftrag.⁶⁹⁶ Martin von Prag, zeitweiliger «Arbeitskollege» Zwickers, scheint ebenfalls ähnlich tätig gewesen zu sein, jedenfalls ist auch er an Orten als Inquisitor nachweisbar, für die es päpstlich zugeordnete Inquisitoren gegeben hätte und es nicht klar ist, wie er dazu kam, die Inquisition durchzuführen.⁶⁹⁷ Zusammen mit Zwicker ist Martin von Prag sowohl in Erfurt wie auch in Ungarn in den Quellen greifbar.⁶⁹⁸ Noch nicht hinreichend erforscht ist, wie sich die Routen solcher «Wanderinquisitoren» gestalteten. Modestin vermutet, dass «ein Prozess zum nächsten führte»⁶⁹⁹, doch woher wusste der Inquisitor, wo sich die nächsten Häretiker:innen befinden würden? Wann zogen sie wohin, wie wurde entschieden, wo die nächste Station sein sollte, bei der es eine grössere Häresie zu untersuchen gäbe? Kann man davon ausgehen, dass grundsätzlich einfach alle grösseren Städte in einer Diözese besucht wurden? Oder machten Name und Herkunft von Personen, die in der aktuellen Inquisition denunziert wurden, jeweils die nächste Station aus?⁷⁰⁰

3.2 Auswirkungen der Struktur der Häresie- oder Häretikerverfolgung auf die Verfolgung selbst

Seien es päpstlich eingesetzte Inquisitoren, die zahlreiche Inquisitionen durchführten, Dominikaner oder Franziskaner, die nur ab und an vom Bischof als Inquisitoren eingesetzt wurden, oder Figuren wie Peter Zwicker – der überwiegende Teil aller Quellen zur Häresie ist im Zusammenhang solcher inquisitorischer Tätigkeit entstanden. Diese Einseitigkeit gilt es besonders bei der Beschäftigung mit der «freigeistigen Strömung» im Auge zu behalten; auch hier repräsentieren die Quellen fast ausschliesslich die Sicht der Inquisitoren, aber uns sind zudem nur sehr wenige Quellen erhalten. Der Blick der Inquisitoren prägte diese wenigen Quellen und damit auch die Wahrnehmung der ersten Historiker, die sich mit ihnen auseinandersetzten. Das Verständnis der Methoden, aber auch der Mentalität und Hintergründe der Inquisitoren sind unabdingbar, um zu verstehen, wie das den Historiker:innen entgegretende Bild der Häresie, bzw. der Sekte entstanden ist, ja um zu sehen, wie die Historiographie sich von Anfang an einem Konstrukt der Häresie gegenüberfand. Die Frage stellt sich nach den Auswirkungen sowohl der Struktur der Inquisition und der Methoden der Inquisitoren als

⁶⁹¹ Modestin, Georg. «Peter Zwicker». Sonderdruck aus: *Schlesische Lebensbilder*. 10. Borchardt, Karl (Hg.). Im Auftrag der Historischen Kommission für Schlesien. Insingen: Degener & Co., 2010. 33.

⁶⁹² Haupt, Herman. «Zwicker, Petrus». In: *Allgemeine Deutsche Biographie*. 45 (1900). 535. Online-Version. URL: [<https://www.deutsche-biographie.de/gnd120783088.html#adbcontent>]. (23.08.2018)

⁶⁹³ Zum Leben Peter Zwickers: Modestin. «Peter Zwicker». 2010.

⁶⁹⁴ Modestin. «Peter Zwicker». 2010. 27. Zu Nikolaus Böckeler siehe auch Modestin, Georg. «Ein Mainzer Inquisitor. Ketzerverfolgung und Ordensreform auf dem Lebensweg von Nikolaus Böckeler OP. (1378-1400)». In: *Mainzer Zeitschrift. Mittelrheinisches Jahrbuch für Archäologie, Kunst und Geschichte*. 102 (2017). 167-173.

⁶⁹⁵ Modestin. «Peter Zwicker». 2010. 27

⁶⁹⁶ Ebd. 28.

⁶⁹⁷ Martin von Prag, vermutlich gleichzusetzen mit Martin von Amberg, Autor eines «Gewissensspiegels». Siehe: Weigand, R. «Martin v. Amberg». In: *Lexikon des Mittelalters Online*.

⁶⁹⁸ Modestin. «Peter Zwicker». 2010. 31

⁶⁹⁹ Ebd. 31.

⁷⁰⁰ Interessant wäre es vor allem auch, die Routen, bzw. die Aufenthaltsorte zu kartographieren, um überblicken zu können, welche Systematik – falls überhaupt eine – dabei entdeckt wird.

auch der Eigen- und Aussenwahrnehmung der Inquisitoren und ihrer Darstellung der ‹freigeistigen Strömung›.

Die Haupteigenschaften der päpstlichen Inquisition, so unterschiedlich sie in den einzelnen Kompetenzbereichen durchgeführt wurde, war eine sehr ausgeprägte Schriftlichkeit in allen Bereichen und ein grundsätzlich systematischer Ablauf der Untersuchung. Das Resultat sind je nach Region und Untersuchung systematisch angelegte, grossflächige Dossiers über ganze Dörfer und Bevölkerungsgruppen, bei kleineren Untersuchungen zumindest genaue Informationen über einzelne Personen. Bei den berüchtigten Inquisitionen des 13. Jahrhunderts in Südfrankreich befragten einzelne Inquisitoren innert kurzer Zeit gesamte Dörfer und Städte und notierten die Aussagen, Meinungen und Irrmeinungen der Bevölkerung in einem gewaltigen bürokratischen Aufwand. Das heute noch sichtbare Resultat sind grosse Register, die die Vorgehensweise und das Ausmass der Inquisition dokumentieren.⁷⁰¹ Diese Dokumentationen ermöglichen es, neben dem Einblick in das Alltagsleben der Bevölkerung, vor allem die Arbeitsweise der Inquisitoren im Detail nachzuvollziehen.

Das Vorgehen der Inquisitoren lief immer nach einem streng geregelten Muster ab, das damit begann, dass in einer Stadt, einem Dorf oder einem Gebiet eine Inquisition verkündet wurde, zumeist im Vorfeld der Ankunft des Inquisitors. Je nach Situation war der Inquisitor als päpstlicher Legat unterwegs und hatte seine eigenen Gehilfen dabei, oder er war im Auftrag des Bischofs oder Stadtherrn einberufen worden und arbeitete mit den städtischen Schreibern und Notaren zusammen. Als Erstes gab der Inquisitor die Inquisition bekannt, meist mit einer Predigt an die versammelte Bevölkerung, in der er dazu aufrief, man möge seine eigene Rechtgläubigkeit und die anderer bedenken, und falls man etwas über Häresie wisse, sich beim Inquisitor melden. Wer sich innerhalb einer bestimmten Frist selbst meldete, bekam deutliche Strafmilderung, wer sich dem Inquisitor mit sonstigen Informationen nützlich machen konnte, dem wurden Ablass zugesichert.⁷⁰² Hier beginnt die beeindruckende Produktion von Daten: Jede Aussage wurde aufgenommen, alle Aussagen niedergeschrieben, und alle, die sich gemeldet hatten, mussten einen Eid schwören, sich später der verhängten Busse zu unterziehen. Daraus ergab sich eine Verkürzung des Prozessverfahrens: Wenn jemand gestand, war keine Verteidigung notwendig, das Urteil konnte sofort erfolgen.⁷⁰³ Aus dieser Voruntersuchung wurde eine Zusammenfassung der Aussagen angefertigt und daraus diejenigen Personen ausgewählt, die anschliessend vor das Inquisitionstribunal geladen werden sollten.⁷⁰⁴ Die Prozesse begannen dann im Anschluss an die Gnadenfrist (*tempus gratiae*). Die Verdächtigen wurden in der Regel vom Ortsgeistlichen vorgeladen, namentlich und einzeln. Auch hier sollte der Vorgeladene einen Eid ablegen, bevor das Verhör begann. Zugegen waren bei den Prozessen immer mehrere Personen, neben dem durchführenden Inquisitor oft der Stadtherr oder Bischof, Schreiber und Notare und mindestens zwei Zeugen, oft aus dem lokalen Klerus.⁷⁰⁵ Die Präambel zum Verhör war immer ähnlich, es wurde nach Namen, Stand und Alter gefragt, nach Wohnort, Herkunft etc., wiederum alles Angaben, die akribisch aufgenommen wurden. Danach verliefen die Verhöre von Fall zu Fall unterschiedlich. Nach dem Verhör und der Verschriftlichung der Aussagen konnte ein zweites oder sogar drittes Verhör folgen, zuletzt wurde für jede Person eine Anklageschrift verfasst, die bei der abschliessenden Urteilsverkündung dann verlesen

⁷⁰¹ Grösstenteils sind diese Register zwar nicht im Original erhalten, doch in den Transkriptionen des Jean Doat aus den Jahren 1663 – 1670. Jetzt in der Bibliothek Nationale de France und als ‹Collection Doat› bekannt. Für Editionen der Collection Doat siehe u.a. *Inquisitors and Heretics in Thirteenth-Century Languedoc: Edition and Translation of Toulouse Inquisition Depositions, 1273-1282*. Peter Biller et al. (Hg.). Leiden: Brill, 2011, sowie das voraussichtlich 2019 abgeschlossene Projekt der Forschungsgruppe von Peter Biller, Lucy Sackville, und Shelagh Sneddon zur Edition der Bände 21-24 der Collection Doat. URL: [<https://www.york.ac.uk/res/doat/>]. (11.12.2017).

⁷⁰² Flade. *Inquisitionsverfahren*. 1902. 46-60. 1902; Oberste, Oberste. Ketzerei und Inquisition. 2012. 96.

⁷⁰³ Kolmer. «...ad terrorem multorum». 1993. 95.

⁷⁰⁴ Siehe dazu z.Bsp. die Akten der Inquisition in Strassburg in Modestin, Georg. *Quellen zur Geschichte der Waldenser von Strassburg (1400-1401)*. Monumenta Germaniae Historica. Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters 22. Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 2007.

⁷⁰⁵ Ragg. *Ketzer und Recht*. 2006. 266.

wurde.⁷⁰⁶ Abgeschlossen wurde die ganze Untersuchung mit dem öffentlich gehaltenen *sermo generalis*. Nach dieser Predigt wurden die Gnadenerweise ausgesprochen, darauf folgte die Verlesung der Vergehen in der Volkssprache, das öffentliche Abschwören der verurteilten Personen, und zuletzt wurden die Urteile auf Latein vorgelesen.⁷⁰⁷ All die Informationen zu Personen, familiären Verbindungen und Kontakten zu bestätigten oder vermuteten Häretikern wurden im Verlauf der Inquisitionsverfahren sorgfältig zusammengetragen. So ergab sich ein «Gesamtbild», ein Geflecht von Informationen, das ausgewertet werden konnte. Personendaten wurden aufgenommen, und in der Frühform moderner Datenbanken wurden Register angelegt, die den Inquisitoren einen genauesten Überblick über alle bereits gemachten Aussagen und Denunziationen erlaubten.

Nicht von ungefähr kommt die gängige Vorstellung, die Inquisitoren hätten ein Netz über die Region gespannt. Das Netz war dauerhaft – auch noch Jahrzehnte später konnte ein *relapsus* mit Hilfe der Akten als solcher identifiziert und verurteilt werden.⁷⁰⁸ Die Informationen, die besonders relevant waren, waren diejenigen zur Natur der Häresie, die im Verlauf des Verhörs durch gezieltes Fragen von den Inquisitoren gesammelt wurden, aber auch diejenigen dazu, ob man die Irrtümer von jemandem erhalten oder an jemanden weitergegeben habe. Besonders ergiebig für die Aufdeckung solcher Verbindungen oder auch einfach das Sammeln von weiteren Namen und Verdächtigen war die Verpflichtung für jeden «Reuigen», alle ihm bekannten Häretiker:innen zu denunzieren. Auch diese Namen wurden selbstverständlich aufgenommen und die Personen zu einem späteren Zeitpunkt verhört.⁷⁰⁹

Aus den grossen Inquisitionen in Frankreich kennt man lange Formulare für die Befragungen, wie sie auch von Bernard Gui beschrieben werden, die mit ganz generellen Fragen nach bekannten Häretikern beginnen und dann immer spezifischer werden – tatsächlich waren Frageformulare ein wesentlicher Bestandteil des Verhörablaufs. Diese Frageformulare waren unterschiedlicher Natur. Es handelte sich dabei einerseits um vorgeformte Listen von Fragen, die man einer bestimmten «Sorte» Häretiker:innen stellen sollte, um ihn auch wirklich der Häresie zu überführen – wenn man zu wissen vermeinte, welchen Häresietyp man vor sich hatte. Es konnten aber auch verschiedene Formulare und Listen von *articuli* verwendet werden, um eine Person zu verhören, bei der nicht von vorneherein klar war, welches ihre Häresie sei. Diese Listen von häretischen Artikeln entstanden aus der Praxis der Inquisitoren, alles schriftlich zu notieren. Die Irrtümer der letzten Inquisition konnten verwendet werden, um den nächsten Verdächtigen zu befragen. Dadurch entstanden die aus den Handbüchern bekannten *interrogatoria*. Als sich die Inquisition als Verfahren etablierte und die Anzahl an (vor allem) Dominikanern stieg, die als Inquisitoren unterwegs waren, wuchs auch die Menge an Textmaterial, das zur Hilfe beigezogen werden konnte. Neben den «klassischen» Handbüchern, von denen jene eines Bernard Gui oder eines Nikolaus Eymerich am bekanntesten sind, sind auch solche überliefert, die man eher als Notizbuch beschreiben könnte, Sammelhandschriften von Inquisitoren, die für sie relevante Dokumente abschrieben oder abschreiben liessen und diese in Büchern mit sich trugen. Solchen Sammlungen verdanken wir die Überlieferung einiger Inquisitionsprotokolle, die zusammen mit Traktaten über Häresien und weiteren theologischen Abhandlungen abgeschrieben und aufbewahrt wurden.⁷¹⁰ Beide Formen kann man von ihrer Verwendung her als Handbuch bezeichnen.⁷¹¹

⁷⁰⁶ Kolmer. «...ad terrorem multorum». 1993. 95

⁷⁰⁷ Flade. *Inquisitionsverfahren*. 1902. 46-60.

⁷⁰⁸ Scharff. «Erfassen und Erschrecken». 2008. 255-274.

⁷⁰⁹ Scharff. «Auf der Suche nach der Wahrheit». 1999. 151.

⁷¹⁰ Zwei solche Sammelhandschriften sind z.Bsp. von Alexander Patschovsky editiert worden: Patschovsky. *Passauer Anonymus*. 1968; Patschovsky. *Anfänge*. 1975. Weitere ebenfalls durch Sasha Ragg: Ragg. *Ketzer und Recht*. 2006. Ebenfalls relevant die Arbeit Lucy Sackvilles in: Sackville. *Heresy and Heretics*. 2011.

⁷¹¹ Die Unterscheidung, wie sie klassisch in der Forschung gemacht wurde, geht auf Manuel Dondaine zurück, der damit eine strukturelle Unterscheidung nach Textform macht. Auch er meinte dazu: «sans doute l'intention est-elle à peu près identique dans les deux cas – informer les inquisiteurs et de ce qui a trait à leur charge –, mais la réalisations n'est pas la même.» Dondaine, Manuel. «Le manuel de l'inquisiteur (1230-1330)». In: *Archivum fratrum praedicatorum*. 17 (1947). 88. Die Unterscheidung wird nicht von allen Forschern gemacht, Ragg zum Beispiel verwendet ausdrücklich für beide Varianten die Bezeichnung

Dieses Vorgehen produzierte nicht nur eine Unmenge an Textmaterial⁷¹², sondern prägte auch die Vorstellungen und Erwartungen der Inquisitoren. Da im Inquisitionsprozess im Gegensatz zu anderen Prozessarten die Schwierigkeit darin lag, dass der Inquisitor gleichzeitig als Ankläger, Untersucher und Richter ein Vergehen erfassen musste, das äusserst schwer beweisbar war, war es für den Inquisitor von Vorteil, wenn der Angeklagte nicht nur einzelnen häretischen Artikeln, sondern einer bekannten Häresie oder bekannten häretischen Gruppierungen (Manichäer, Waldenser etc.) zugeordnet werden konnte. Mit den *interrogatoria* und den Artikellisten für die jeweilige Häresie wurde die Arbeit des Inquisitors einfacher. Diese Vorliebe für klassifizierbare Häresie – sie wird zum Beispiel in den beschriebenen Listen Albertus Magnus' sichtbar – hat zur Folge, dass selten frei inquiriert wurde und weniger die tatsächlichen Vorstellungen der Verhörten erfragt, als versucht wurde, sie einer bestimmten Häresie zuzuordnen.⁷¹³ Man kann sicherlich auch davon ausgehen, dass durch diese Methode, der Befragung nach bestimmten Aspekten und dem Festhalten genau dieser relevanten Aspekte, bei den Inquisitoren eine Erwartungshaltung entstand. Wenn durch die Zweisprachigkeit der Verhöre sowieso die Aussagen der Verhörten in lateinischer Zusammenfassung aufgenommen wurden und wenn dann noch von Bernard Gui geraten wird, man solle in die endgültige Sentenz nur die wichtigsten Artikel aufnehmen, dann ist die Gefahr gross, dass sowohl die Aussagen der Häretiker:innen genormt wie auch nur diejenigen «bekannten» Irrtümer aufgelistet werden, die zum Stereotyp, bzw. in die Typologie der Häresie passen.⁷¹⁴ Individuelle Häresien finden in diesem System wenig Platz.

Eigenwahrnehmung der Kirche und der Inquisitoren

Die Struktur der Inquisitionsprozesse und die teilweise Institutionalisierung der Ketzerverfolgung hatten also methodische Auswirkungen auf die Art, in der nach Häretikern gesucht wurde, wie auch auf die Art, in der Häretiker:innen wahrgenommen wurden. Was war aber der Hintergrund für die plötzliche Zunahme der Häretikerverfolgung im späten Mittelalter? Er lag wohl zu einem grossen Teil in der veränderten Eigenwahrnehmung der Papstkirche. Offensichtlich hatte sich im Übergang vom Hoch- zum Spätmittelalter der Umgang mit «Andersdenkenden» verändert – eine Entwicklung die R. I. Moore als die Entstehung einer *persecuting society* beschrieben hat.⁷¹⁵ Der einschlägigste Beweis dafür, dass Häresie nicht mehr toleriert wurde, war wohl der Aufruf zum Kreuzzug gegen die als Ganzes der Häresie bezichtigte Bevölkerung des Languedoc und ihre Unterstützer, die Grafen von Toulouse.⁷¹⁶ Während zuvor der Heilige Krieg nur gegen «Ungläubige» in einem Land, das den meisten gänzlich fern und fremd war, ausgerufen worden war, war dies ein Kreuzzug gegen – wenn auch vom Weg abgefallene, doch ursprüngliche – Christen und Bewohner des Reichs.⁷¹⁷ Wie kam es zu diesem Wandel, der

Inquisitoren-Handbuch. Ragg. *Ketzer und Recht*. 2006. 1. Dazu auch: Scharff, Thomas. «Schrift zur Kontrolle – Kontrolle der Schrift. Französische und Italienische Inquisitoren-Handbücher des 13. und frühen 14. Jahrhunderts». In: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*. 52 (1996). 547-584.

⁷¹² Leider sind nur in wenigen Fällen die ganzen Texte vollständig erhalten.

⁷¹³ Grundmann ist der Meinung, dass dieses Verfahren bei «organisierten Sekten wie den Katharern und Waldensern mit ausgeprägten Sonderlehren, die durch ihre wandernden Prediger verbreitet wurden, einfach und unbedenklich [war]; auf Nuancen der Ketzermeinung kam es den Inquisitoren da nicht weiter an.» Grundman. «Ketzerverhöre». 1965. 522.

⁷¹⁴ Scharff. «Schrift zur Kontrolle». 1996. 563; Gui. *Buch der Inquisition*. 1999. 243-4.

⁷¹⁵ Moore. *Persecuting Society*. 1987. Moore greift die Thematik u.a. erneut auf in: Ders. «The War against Heresy in Medieval Europe». In: *Historical Research*. 81, 212 (2008). 189-210. Dass sich sowohl Häresie wie auch deren Verfolgung ab dem 11. Jahrhundert stark vermehrte wird in der Forschung als Tatsache gesehen. Dazu u.a. Lambert. *Medieval Heresy*. 1992.

⁷¹⁶ Zu den Albigenserkriegen u.a.: Oberste, Jörg. *Der «Kreuzzug» gegen die Albigenser: Ketzerei und Machtpolitik im Mittelalter*. Darmstadt: Primus Verlag, 2003; Pegg, Mark Gregory. *A most holy war: the Albigensian Crusade and the battle for Christendom*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

⁷¹⁷ Obwohl theologisch die Ungläubigen weniger schlimm gegen Gott sündigen, da sie sich nicht aktiv und mit vollem Wissen von ihm abwenden, sondern es nicht besser wissen, wird im allgemeinen Verständnis der Bevölkerung kaum diese Sicht eingenommen worden sein.

sich im Verlauf der folgenden Jahre nur noch verstärkte, sodass mit Häretikern nicht mehr diskutiert, sondern mit Waffengewalt vorgegangen wurde?

Unter Gregor VII. wurde das Verständnis vom Papsttum als Herrschaft und damit verbunden die Ausweitung der Wirkmacht auch auf Bereiche der weltlichen Gewalt ausgedehnt und gefestigt. Ziel war, das Papsttum aus lokalen Abhängigkeiten herauszulösen und ihm eine erhöhte Stellung zu geben; der Ausbau der Kurie und das Entwickeln eines Legatensystems befähigte das Papsttum, gleich dem Kaisertum oder dem fränkischen Königtum überregional zu wirken und seine Beschlüsse weitreichender zu promulgieren. Diese Umwälzungen der Gesellschaftsstruktur im Verlauf des Hochmittelalters, von kleineren, lokalen, auf familiären Beziehungen basierenden Herrschaftsstrukturen zu grösseren, auf abstrakteren Werten basierenden christlichen Herrschaftsinstitutionen und die darauffolgende Konsolidierung des kirchlichen Systems wie auch die härtere Verfolgung von Andersgläubigen im Zuge der Stärkung des Papsttums schürten in der Bevölkerung Unsicherheit und Angst.⁷¹⁸

In diesem Zusammenhang lässt sich auch der Albigenserkreuzzug sehen. Im Grunde genommen war der Kreuzzug ein vornehmlich politisch motiviertes Ereignis, hatte aber die Bekämpfung der Häresie zum erklärten Ziel. In Folge dieser gross angelegten Bekämpfung einer ländlichen Religiosität, die wohl tatsächlich hier und da von der Norm abwich, aber längst keine organisierte Sekte darstellte, wurden erst die klerikalen Ängste wach, man habe es an verschiedenen Orten mit organisierter Häresie und möglichem generellen Ungehorsam gegenüber der Kirche zu tun. Diese Ängste bewogen die führenden Kleriker zum immer grösseren und detaillierteren Ausbau des Inquisitionssystems zum Aufspüren solchen Ungehorsams.⁷¹⁹ Aus der Sicht der Kirche schien eine Konsolidierung notwendig. Interessant im Zuge dieser Veränderung der eigenen Wahrnehmung ist die Beobachtung Gerd Althoffs über die Veränderung und zunehmende Verhärtung der Rhetorik der Gewalt in Bezug auf jegliche Art des Ungehorsams gegen das Papsttum; besonders gut sichtbar ist die Entwicklung an der Rhetorik um die Kreuzzüge.⁷²⁰ Der Albigenserkreuzzug und der Ausbau der Inquisition zu einem quasi-institutionalisierten Verfahren sind Anzeichen für systemische Probleme – die man zu ersticken versuchte, anstatt sie an der Wurzel zu packen. Als zum Beispiel der Ruf nach strengerer Observanz der Armut und dann sogar noch Gerüchte über die nahende Endzeit aufkamen, fing die Kurie an, jegliche solche Stimmen als häretisch zu deklarieren und zu verfolgen. Man hätte wohl auch anders vorgehen können, indem man versucht hätte, die Ursachen für die allgemeine Unzufriedenheit anzugehen, wie es Reformorden und Bettelmönche anstrebten. Da aber, wie Kolmer schreibt: «Die Kirche nicht in der Lage war, mit adäquaten Mitteln zu antworten, wie Reform des Klerus, der kirchlichen Zustände insgesamt, einer besseren Katechese und religiösen Versorgung, blieb ihr nur die Härte.»⁷²¹ Solche Härte ist im Verlauf der Papstherrschaft Benedikts XII. besonders gut darin sichtbar, dass die Anklage der Häresie auf die verschiedensten Fälle ausgeweitet wurde – so wurde eine «Häresie des Ungehorsams» geschaffen.⁷²² Persönliche und politische Feinde wurden mit Hilfe einer Häresieanklage eliminiert. Was mit der Reinhaltung des Glaubens begründet wurde, war die Verfestigung von Strukturen, die der Machtsicherung dienen sollten.

Diese Angst und den Umgang mit ihr kann man nicht nur für die Papstkirche als Institution vermuten, sondern in den einzelnen Inquisitionen und in der Selbstwahrnehmung der Inquisitoren gespiegelt finden. Auch Bischöfe und Stadtherren sahen in der Möglichkeit häretischen Ungehorsams eine Bedrohung. Der Bischof hatte die Aufgabe, für das seelische Wohl seiner Gemeinde zu achten, und häretische Elemente bedrohten gleichzeitig das Seelenheil der Einzelnen wie auch die gesellschaftliche Kohärenz. Diese Begründung wird in einigen überlieferten Urteilsverlesungen mit Verweis auf die

⁷¹⁸ Moore. Robert Ian. *The First European Revolution. c. 970-1215*. Oxford: Blackwell 2000.

⁷¹⁹ Moore. *Persecuting Society*. 1987.

⁷²⁰ Althoff. *Selig sind, die Verfolgung ausüben*. 2013.

⁷²¹ Kolmer. «...ad terrorem multorum». 1993. 98. Eine Aussage, die sich sicherlich auch auf andere Bereiche und Zeiten anbringen liesse.

⁷²² Bueno. *Defining Heresy*. 2015. 248; Den Begriff «Häresie des Ungehorsams» prägte Othmar Hageneder in: «Die Häresie des Ungehorsams und das Entstehen des Hierokratischen Papsttums». In: *Römische Historische Mitteilungen*. 20 (1978). 29-47.

biblische Metapher der Füchse im Rebberg – die geistigen Früchte, die durch Versuchung der Häretiker, der Füchse, bedroht werden – angeführt.⁷²³ Der Häretiker war eine Gefahr für die Gesellschaft, denn seine falschen Lehren konnten ansteckend wirken wie eine Seuche, und je länger man ihn in der Gemeinde wahren liess, desto mehr Menschen konnte er mit seinen falschen Lehren infizieren. Dass man die Gefährdung des Seelenheils nicht von der Gefährdung des allgemeinen Gleichgewichts der Gesellschaft trennen darf, ist auch daran zu erkennen, dass die Häresie nicht als rein kirchenpolitisches Vergehen gesehen wurde. Als vom weltlichen Gericht geahndetes «Majestätsverbrechen» nahm sie als Delikt eine doppeldeutige Rolle ein.⁷²⁴

Der Inquisitor selbst hatte in diesem Kontext eine besonders ambivalente Stellung. Er stand zwischen dem Häretiker, der als Irrender gerettet und zum rechten Glauben zurückgebracht werden sollte, und der Gemeinde, die vor der Unterwanderung durch Irrlehren geschützt werden musste.⁷²⁵ Karen Sullivan hat in ihrer Monographie *The Inner Lives of Medieval Inquisitors* versucht, diesen Konflikt zur Geltung zu bringen, in einer Untersuchung der subjektiven Selbstwahrnehmung, die sich in den Schriften der Inquisitoren zeigt.⁷²⁶ Sie identifiziert als Hauptcharakteristiken «charity» und «zeal». So ist zum Beispiel Bernard Gui ganz «zeal», für ihn sind alle angeklagten Häretiker:innen schuldig, und er sieht die Aufgabe des Inquisitors darin, sie zu überlisten.⁷²⁷ Dem gegenüber steht der Gründer des Predigerordens Dominic Guzman, der Häretiker:innen als vom Weg abgekommen sieht und die Aufgabe des Inquisitors, sie von der Wahrheit der Kirche zu überzeugen.⁷²⁸ Sullivan beschreibt damit die zwei Extreme, die als Widerspruch sich in der Figur des Ketzerrichters vereint finden. Durch die Besonderheit der richterlichen Macht und der einzigartigen Bedeutung des Inquisitionsprozesses bei der Häresie ist der Inquisitor gleichzeitig Kläger, Richter, aber auch Seelsorger. Den Häretiker:innen muss auch die Gelegenheit zur Busse gegeben werden, ja es ist anzustreben, dass er oder sie nicht hartnäckig bleibt, sondern das Angebot zur Umkehr und Busse annimmt.⁷²⁹ Allerdings ist diese Doppelrolle wohl nicht allen leichtgefallen, und in einigen Berichten von Inquisitoren ist die Empathie mit der sündigen Person nicht die vorherrschende Emotion. Durch das System der inquisitorischen Dokumentation scheint vor allem auch die Angst vor der Ausbreitung der Häresie und der List des Häretikers geschürt worden zu sein. In vielen Ausführungen von Inquisitoren ist die Selbstdarstellung eine überraschende. Der Inquisitor, der doch die ganze Macht der Kirche hinter sich hatte, wird dargestellt als eine einzelne Figur, die gegen eine Übermacht von Häretikern anzukämpfen hat. Tatsächlich gab es Inquisitoren, die angegriffen, ja sogar ermordet wurden,⁷³⁰ doch ist hier wohl eher gemeint, dass der Inquisitor gegenüber den verschlagenen, unehrlichen Häretikern einen schweren Stand habe. Die Handbücher schildern die unterschiedlichen Methoden, mit denen die Häretiker:innen versuchen würden, den Inquisitor hinter Licht zu führen, und erklären detailreich, wie man sich davor schützen könne. Man solle vorsichtig sein, manche gäben sich unschuldig und naiv und würden auf die Fragen des Inquisitors mit Gegenfragen antworten, andere würden versuchen, mit ihren Worten etwas anderes zu suggerieren, als sie wirklich

⁷²³ Canticum Canticorum 2:14-16; Ursprüngliche Auslegung im Sinne der Häresie durch Origenes, ausschlaggebend für die Interpretation im Spätmittelalter war Bernhard von Clairvaux' Hoheliedkommentar. Siehe dazu: Kolmer. «...ad terrorem multorum». 1993. 9-10.

⁷²⁴ Ficker, Julius. «Die gesetzliche Einführung der Todesstrafe für Ketzerei». In: *Mitteilungen des österreichischen Institut für österreichische Geschichtsforschung*. 1 (1880). 179-226.

⁷²⁵ Dieser Konflikt spielt sich in zeitgenössischen Schriften über die Natur des Häretikers aus, beide Seiten sind vertreten, an prominenter Stelle interpretiert Thomas von Aquin v.a. den Apostel Paulus für die Position, der Häretiker sei von Natur aus störrisch und wäre dadurch, dass er an seiner Position festhält eine Gefahr, die man bannen müsse. Sullivan, Karen. *The Inner Lives of Medieval Inquisitors*. Chicago: University of Chicago Press, 2011. 13. Ein ebenfalls interessanter Beitrag zur Diskussion über die Psychologie des Inquisitors leistet Kieckhefer, Richard. «Empathy for the Oppressor». In: *Studies on Medieval Empathies*. Morrison, Karl et al. (Hg.). Turnhout: Brepols, 2013. 317-336.

⁷²⁶ Sullivan. *The Inner Lives*. 2011.

⁷²⁷ Ebd. 124-145.

⁷²⁸ Ebd. 57-60.

⁷²⁹ Scharff. «Auf der Suche nach der Wahrheit». 1999. 141.

⁷³⁰ Unter anderen: Pierre de Castelnau (1208); Konrad von Marburg (1233); Petrus von Verona (1252).

meinten. Sie würden oft mit Glaubenssätzen antworten, die orthodox erschienen, aber heterodox ausgelegt werden könnten. Gegen diese Verschlagenheit müsse man gewappnet sein. Der Inquisitor müsse sich immer so verhalten, als ob er viel mehr wisse, als er eigentlich tue, aber er solle auch so viele Informationen wie möglich sammeln, um die Häretiker:innen bei einer Unwahrheit ertappen zu können.⁷³¹ Die Folgen einer solchen Wahrnehmung liegen auf der Hand. Der bedrohte Inquisitor sieht Netzwerke, sieht Täuschung, sieht konspirative Gruppen, sieht zusammenhängende Sekten – sein Blick ist verzerrt.

Die Wahrnehmung der Bedrohung

Wenn auch aus moderner Perspektive die Bedrohung durch Häretiker:innen minimal erscheinen mag, oder zumindest die Position der Inquisitoren und der Papstkirche unsäglich viel stärker, ist offensichtlich, dass für manche Zeitgenossen im Spätmittelalter die Häresien als konkrete Bedrohung erschienen – davon zeugen nicht nur Schriften der Inquisitoren und Verordnungen der Kurie, sondern auch zahlreiche gelehrte Schriften und Traktate. Die Angst kam auch nicht von ungefähr. Die Albigenserkriege, zu denen Papst Innozenz III. 1208 aufrief, waren nur der paukenschlagartige Auftakt einer Reihe von Versuchen, die als gefährlich eingestuften Häresien in ihrer Verbreitung aufzuhalten.⁷³² Auf den Kreuzzug gegen die Grafschaft des Raimond von Toulouse, der zwischen 1209 und 1229 die Region verwüstete und in Aufruhr zurückliess, folgten rigorose Inquisitionen im ganzen Languedoc, die die Häresie der «Albigenser» endgültig ausrotten sollten.⁷³³ Als in Südfrankreich keine Häretiker:innen mehr entdeckt wurden, bzw. als auch die Letzten in dieser sehr eigenständigen Region sich der hierarchisierten Frömmigkeit angepasst hatten, verschob sich der Fokus auf die norditalienischen Gebiete, wo vor allem unter Bischof Jaques Fournier, dem späteren Benedikt XII. (1334-1342), grossflächige Inquisitionen durchgeführt wurden.⁷³⁴ Hier, wie zuvor im Languedoc, war man auf der Suche nach einer dualistischen Sekte, gefunden hat man tatsächlich neben diesen Tendenzen alle möglichen Varianten der Heterodoxie.⁷³⁵ Die Sprache derer, die darüber berichteten und durchgehend von «Manichäern» sprachen, beeinflusste aber die Wahrnehmung einer überregional verbreiteten Sekte. Als diese Häresie in Norditalien eingedämmt war, hatten sich bereits die sogenannten Waldenser gegen die Papstkirche aufgelehnt.

Als bereits beim Dritten Laterankonzil 1179 ein Laie namens Valdes oder Valdesius darum gebeten hatte, in Armut zu leben und das Evangelium verkünden zu dürfen, wurde ihm die Bitte um Armut gestattet, das Predigen aber untersagt.⁷³⁶ Da er das Verbot nicht befolgte, verurteilte Lucius III. in der Bulle *Ad abolendam* 1184 die Predigtstätigkeit Valdes' und seiner Anhänger.⁷³⁷ Noch zu Lebzeiten von Valdes hatten sich mehrere mehr oder weniger radikale Gruppen entwickelt (*pauperes Christi*, *pauperes de Lugdunum*, *pauperes Spiritu* u.a.), die sich je nach Region unterschiedlich verhielten und bei denen man nur bedingt eine Abhängigkeit von den ursprünglichen Anhängern Valdes' nachweisen kann.⁷³⁸ Gemeinsam

⁷³¹ Scharff. «Auf der Suche nach der Wahrheit». 1999; ders. «Die Inquisition und die Macht der Zeichen».

⁷³² «Innozenz III. 1208» In: *Regesta pontificum Romanorum*. Potthast, August (Hg.). 2 Bde. Berlin: Rudolf de Decker, 1874. Bd. 1. 287. [<https://archive.org/stream/patrologiaecurs133unkngoog#page/n677/mode/2up>] (18.12.2017)

⁷³³ Für einen kritischen Überblick über die politische Motivation und den Verlauf der Kriege: Pegg. *A Most Holy War*. 2008; Oberste. *Der Kreuzzug gegen die Albigenser*. 2003.

⁷³⁴ Bueno. *Defining Heresy*. 2015.

⁷³⁵ Duvernoy, Jean. (Hg. & Übers.). *Le Registre d'Inquisition de Jaques Fournier, évêque de Pamiers (1318-1325)*. 3 Bde. Paris: Mouton, 1978.

⁷³⁶ Zur Forschung über die Waldenser: Audisio, Gabriel. *Les Vaudois: Histoire d'une dissidence, XIIe-XVIe siècle*. Paris: Fayard, 1998; Biller, Peter. *The Waldenses, 1170-1530: Between a Religious Order and a Church*. Aldershot: Aldgate, 2001; Cameron, Euan. *Waldenses: Rejections of Holy Church in Medieval Europe*. Oxford: Blackwell, 2000; Merlo. *Valdesi e valdismi*. 1984.

⁷³⁷ *Ad abolendam: «Imprimis ergo Catharos et Patarinos et eos, qui se Humiliatos vel Pauperes de Lugduno falso nomine mentiuntur.»* Friedberg. *Corpus Iuris Canonici*. 1959. Bd. 2. 780.

⁷³⁸ Cameron, Euan. *The Reformation of the Heretics: The Waldensians of the Alps, 1480 – 1580*. Oxford,

war ihnen das Streben nach einfacher Lebensweise gemäss der Lektüre des Evangeliums. Grado Merlo bezeichnet sie als ««Fromme», die bereit waren, der kirchlichen Hierarchie zu gehorchen, wenn diese als Kirche Gottes agierte, aber den Gehorsam verweigerten, wenn die Kirche ihr Wirken auf gesellschaftliche Funktionen ausdehnte oder den Anspruch erhob, in Stellvertretung Gottes zu agieren.»⁷³⁹ Zwischen 1250 und 1400 waren diese Waldenser genannten Männer und Frauen die meistverfolgte Häretikergruppe im Reich, vom Languedoc bis nach Böhmen. Nach 1400 nahmen die Waldensereinquisitionen ab, möglicherweise waren die Gemeinschaften durch wiederholte Verfolgung geschwächt und die Mitglieder eher bereit, sich der katholischen Orthodoxie anzupassen als Verfolgung zu erdulden.⁷⁴⁰ Während Inquisitoren nördlich der Alpen, in Lyon und in Mailand sich im 14. Jahrhundert vornehmlich mit Waldensern auseinandersetzten, sahen sich parallel dazu die südfranzösischen Legaten mit den Anhängern Johann Peter Olivis konfrontiert. Als nach Olivis Tod um seine Person eine schon fast kulthafte Verehrung begann, wurde das von der Kirche mit Misstrauen beobachtet.⁷⁴¹ 1317 wurde mit der Bulle *Sancta Romana* die Verfolgung von «Beginen» und «Fratricelli» in Teilen Italiens, Sizilien, der Provence, Narbonne und Toulouse autorisiert.⁷⁴² In Südfrankreich – etwa von Narbonne bis Nice – waren es vornehmlich die Anhänger Olivis, die verfolgt wurden. In Italien entstanden franziskanische Splittergruppen, die wiederum ein Laiengefolge hatten, wie die «Pseudo-Apostel» genannten Anhänger Gerardo Segarellis, oder die «Fratricelli», die in der Bulle *Sancta Romana* genannt wurden.⁷⁴³ Vor allem auch diese Abspaltungen von den approbierten Orden, mit ihrer scharfen Kritik an der Papstkirche, steigerten das Gefühl der Kirche, sich gegen die inneren Feinde schützen zu müssen.

Diese drei Faktoren: Bedrohungsgefühl, historisches Wissen um vergangene und noch aktive Sekten und Häresien und die methodischen Praktiken der Inquisitoren führten dazu, dass es Mitte des 14. Jahrhunderts für die Inquisitoren zur Normalität geworden war, in einem einzelnen Häretiker den Vertreter einer grösseren Gruppe oder einer Sekte zu sehen. Die Aufgabe eines Inquisitors war es nun, diese Sekte zu suchen und zu finden.

4 Die Häresien

Das im Kapitel 2 vorgestellte Quellenkorpus zeigt einen Teil dieses Findungsprozesses. Es sind vornehmlich inquisitorische Quellen, die versuchen, einzelne Individuen und Gruppen in ein grösseres Schema einzuordnen. In dieses von der Inquisition erstellte Schema reihten die Historiker:innen ihre Quellenfunde ein und festigten damit ein sich zwar in den Details veränderndes, aber im Grunde beständig bleibendes Narrativ einer «Sekte des freien Geistes». In der folgenden Analyse soll zur Geltung kommen, dass trotz einer Kerngemeinsamkeit der theologischen Standpunkte, die einzelnen Quelleninhalte in den Details stark voneinander abweichen. Der anschliessende Vergleich mit anderen

1984. Auch hier ist die neueste Forschung darauf bedacht, die Gleichförmigkeit der Bewegung, die vor allem durch die Inquisitionsakten entstanden ist, zu relativieren. Siehe Cameron. *Waldenses*. 2000, ebenso Merlo. *Valdesi e valdismi*. 1984.

⁷³⁹ Merlo, Grado. «Waldenser, Waldensertum». In: *Lexikon des Mittelalters Online*.

⁷⁴⁰ Dazu Modestin, Georg. *Ketzer in der Stadt. Der Prozess gegen die Strassburger Waldenser von 1400*. Monumenta Germaniae Historica. Studien und Texte 41. Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 2007.

⁷⁴¹ Wie gross die Bewegung effektiv war, scheint noch umstritten, Louisa Burnham geht von einer verbreiteten Popularität unter den Laien im Languedoc aus, weist aber darauf hin, dass Jean-Louis Biget unter Hinzuziehen desselben Quellenkorpus zu dem Ergebnis kommt, dass der Kult nie so verbreitet war und hauptsächlich von den Spiritualen verbreitete worden war. Burnham, Louisa. *So great a Light, So Great a Smoke. The Beguin Heretics of Languedoc*. Ithaca: Cornell University Press, 2008. 23. Anm. 50.

⁷⁴² Bulle *Sancta Romana* in: Friedberg. *Corpus Iuris Canonici*. 1959. Bd. 2. 1213.

⁷⁴³ Bueno. *Defining Heresy*. 2015. 225. Interessanterweise fällt bei der Beschäftigung mit diesem Thema die deutliche Sprachgrenze auf. Im Gegensatz zu anderen Bewegungen sind die Fraticelli und Spiritualenbewegungen vor allem von der italienischen Forschung behandelt worden, was möglicherweise auch dazu beiträgt, dass die Verbindungen zwischen den Bewegungen nördlich und südlich der Alpen noch wenig erforscht sind.

zeitgenössischen Gruppierungen macht erneut auf die konstruierte Natur des Quellenkorpus aufmerksam.

4.1 Ähnlichkeiten und Unterschiede

In der älteren Forschung ist viel Energie dafür aufgewendet worden, mehr über die einzelnen Häretiker:innen oder über die Mitglieder einer «Sekte des freien Geistes» als Gruppierung oder Bewegung zu erfahren. Es interessierten die gesellschaftlichen Schichten, aus denen sie vorwiegend stammten, ihre Nähe zueinander und zu anderen; generalisierende Adjektive halfen, die Vorstellung von Homogenität zu festigen. Lange fehlte eine direkt vergleichende Analyse der Quellen mit einer Gegenüberstellung der Inhalte. Robert Lerner hat in seiner Gesamtdarstellung erstmals die verschiedenen Vertreter der «Häresie des freien Geistes» in einer Studie zusammengefasst. Seine Darstellung war allerdings an der geographischen Ausbreitung der Inquisition ausgerichtet, um die Zusammenhänge der Verfolgung darzustellen; er hat darauf verzichtet, den Lesern eine Gegenüberstellung der individuellen Einzelquellen vorzulegen. Hier, da das Korpus im Vordergrund steht, soll anhand von fünf inhaltlichen Aspekten beispielhaft diese vergleichende Analyse durchgeführt werden. Das Ziel einer solch detaillierten Gegenüberstellung ist vornehmlich, Generalisierungen zu vermeiden und frühere solche Generalisierungen aufzuzeigen. Unterschiede in den Haltungen werden deutlicher, die Ähnlichkeiten umso prägnanter, und es wird möglich, eine «Kerngemeinschaft» des Gedankenguts zu definieren. Es wird einfacher zu beurteilen, wie nah die verschiedenen Haltungen zueinander und wie nah sie zu dem Gedankengut anderer Gruppierungen sind.

Theologische Inhalte: Geistesfreiheit nach der Vereinigung mit Gott

Das verbindende Element der «freigeistigen Strömung», das in den Quellen zum Ausdruck gebracht wird, teilweise durch konkrete Aussagen der Häretiker, teilweise durch von den Inquisitoren getätigte Assoziation, ist die Vorstellung der möglichen Vereinigung mit Gott und der darauffolgenden Geistesfreiheit. Es ist dieses Konzept, das in den zeitgenössischen Quellen über die «Begarden» am häufigsten aufgenommen wurde, und das Konzept, das den Inquisitoren half, die ihnen vorgeführten Häretiker:innen einer bestimmten Häresie zuzuordnen. Während in den Dekreten des frühen 14. Jahrhunderts noch mehrheitlich praktische Aspekte – das unerlaubte Predigen, das Leben in Armut und die geheimen Versammlungen – Hauptthema der Verurteilungen waren, kommen diese in den Quellen zu den einzelnen Häretikern nur wenig zur Geltung. Vielmehr treten die theologischen Inhalte stärker hervor, von denen das Konzept der erreichbaren Vereinigung, der Geistesfreiheit, und der daraus resultierenden Sündenfreiheit das verbindende Element ist. Anhand von Fragen und Antworten zur Freiheit im Geist teilten Inquisitoren (wie auch später Historiker:innen) die vernommenen Personen der Häresie zu. Es ist allerdings bemerkenswert, wie sehr sich die Aussagen dennoch voneinander unterscheiden. Sowohl der Weg zur Vereinigung wie auch die Folgen der Geistesfreiheit werden in den Quellen überaus unterschiedlich dargestellt, wobei die Grenzen der möglichen Analyse darin liegen, dass es nicht jedem Prozessdokument zu entnehmen ist, wie die Befragten meinten, ihren freien Zustand erreicht zu haben. Momente göttlicher Eingebung werden detailliert beschrieben, ebenso wie jene Fälle, in denen mit einem asketischen Lebenswandel schrittweise ein Zustand der Vollkommenheit erreicht werden sollte. In wenigen Untersuchungen scheint jedoch die Frage, wie man zu dieser Geistesfreiheit gelangt ist, nicht im Vordergrund inquisitorischen Interesses gewesen zu sein. In diesen Fällen wurde der Fokus mehr darauf gelegt, inwiefern sich die Freiheit auf den Menschen und die Umwelt auswirke.

Göttliche Eingebung

Zwei der Befragten gaben klar an, durch göttliche Eingebung einen Vollkommenheitszustand erreicht zu haben. Die Protokolle Konrad Kannlers und Henne Beckers, die eine solche Eingebung beschrieben, gleichen sich in Inhalt und Form so sehr, dass Herbert Grundmann die Vermutung angestellt hat, es müsse sich um voneinander abhängige Texte handeln.⁷⁴⁴ Für Konrad Kannler (1381 in Eichstätt verhört) ist klar, dass ein solcher Zustand der Vollkommenheit, in dem er sich zu befinden glaubte, nur durch die Gnade Gottes erreicht werden könne.⁷⁴⁵ Er sei im Chor von St. Willibald in Eichstätt während

⁷⁴⁴ Grundmann. «Ketzer verhöre». 1965. Ausführlicher in Kapitel 4.3.

⁷⁴⁵ Inquisitionsprotokoll des Konrad Kannler. Grundmann «Ketzer verhöre». 1965. 563.: «*Item interrogatus an huiusmodi perfectionem habuerit ex suis meritis vel solum ex gracia dei, dicit, quod tantummodo ex*

der Andacht in Ekstase verfallen; nicht mehr wissend, ob er sich in seinem Körper befinde oder nicht, habe er die göttliche Stimme gehört, die ihn von all seinen Sünden lossprach.⁷⁴⁶ Henne Becker (1458 in Mainz verhört) beschrieb ebenfalls eine Szene während der Andacht, hier in St. Peter und Paul in Mainz, und empfing göttliche Eingebung ebenfalls über das Gehör, jedoch vernahm er keine Stimme, die zu ihm sprach, sondern beschrieb einen Klang, der auf ihn zukam und aus dem er den Heiligen Geist empfing, der ihn in seinem inneren Menschen mit innerem Schmerz bedrängte.⁷⁴⁷ Die Konsequenzen dieser Eingebung waren für beide Männer ähnlich, sie folgten nun nicht länger den Geboten der Kirche, sondern den Geboten des Heiligen Geistes, bzw. Gottes. Beide sagten aus, eins mit Gott zu sein, wobei Kannler es als Vereinigung mit Gott und Vollendung in Gott ausdrückte, und Becker vom Heiligen Geist redete, der in seinem Geist sei und ihn führe.

Herman Kucheners Beschreibung (1342 in Würzburg verhört) lässt auch auf göttliche Eingebung als Erklärung für seine Gottverbundenheit schliessen. Kuchener sagte aus, er sei zwanzig Jahre vor dem Verhör in einen Zustand der Entrücktheit verfallen und habe sich für ein halbes Jahr ganz in die Kontemplation der Passion zurückgezogen, wobei er an nichts anderes denken konnte und nichts zu sagen wusste ausser *pater noster*.⁷⁴⁸ Wahrscheinlich beschrieb Kuchener damit ebenfalls ein Moment göttlicher Eingebung, doch auch eine kurze Zeit der extremen asketischen Kontemplation wäre als Deutung möglich.⁷⁴⁹ Auf eine ähnliche Erfahrung verweist auch Trithemius im Bericht über Berthold von Rohrbach in den Annalen von Hirsau (1509-1514). Gemäss Trithemius soll Berthold ausgesagt haben, auch ein ungelehrter Laie, der von Gott erleuchtet werde, sei befähigt zu unterrichten. «*illumatus divino instinctu*» deutet darauf hin, dass die Irrtümer Bertholds mit einer durch göttliche Gnade erteilten Erleuchtung zu tun hatten.⁷⁵⁰

Vereinigung durch Askese und Eigeninitiative

Die Berichte über göttliche Eingebung bilden aber eine Minderheit. In den weiteren Quellen wird von einem Zustand gesprochen, der aus eigener Anstrengung erreicht wird, obwohl der Weg dahin nicht von allen gleichermassen beschrieben wird. Bei dem Verhör Johann Hartmanns ist die Lage unklar. Er erklärte, die Freiheit im Geiste zeichne sich dadurch aus, dass der Mensch sich von seinem Gewissen löse und in die Sündenlosigkeit zurückkehre; es wird aber aus dem Protokoll nicht klar, ob das durch eigene Anstrengung zu bewerkstelligen sei oder durch Gottes Gnaden gegeben, wobei Ersteres

gracia dei, quia omnes angeli et omnes sancti non possent mereri talem gratiam perfectionis in qua ipse fuerit, sed solum ex gracia divina».

⁷⁴⁶ Ebd. 563-4. «*Sed omnia premissa habeat ex instinctu spiritus sancti; et dicit, quod a novem annis citra fuerit constitutus in choro S. Wilibaldi in ecclesia Eystettensi et ibi in devocione sua existens positus fuerit in extasim nesciens an in corpore vel extra corpus et ibidem receperit divinum responsum: Amice, sint tibi dimissa omnia peccata tua propter contricionem per te habitam.*»

⁷⁴⁷ Inquisitionsprotokoll des Henne Becker: Grundmann «Ketzerverhöre». 1965. 566. «*Audivit in summitate ecclesie sonitum, qui descendit super eum. Et in illo sonitu recepit spiritum sanctum. Et ille spiritus sanctus pressit eum adeo, quod magnum dolorem sensit interius. Et quod postea sepius raptus sit in suo interiori homine.*».

⁷⁴⁸ Inquisitionsprotokoll des Hermann Kuchener: Monumenta Boica, 40. 416 «*In tantam spiritus abstractionem raptus, cum esset viginti annorum vel circa, quod omnino nichil oravit usque ad dimidium annum et quod passio Christi et omnia sensibila in tantum fuerunt sibi subtracta realiter quod nichil de eis potuit cogitare non valens dicere ultra illa duo verba: Pater noster. Sed tamen de divinitate speculabatur.*».

⁷⁴⁹ Für die göttliche Eingebung spricht sicherlich die Tatsache, dass Kuchener davon spricht, dass während dieses halben Jahres er sich so erleuchtet fühlte, dass er über der Erde schwebte und die Magister der Theologie in Paris belehren könnte. Diese Formulierung deutet eher auf einen aussergewöhnlichen Zustand, der 6 Monate andauert, als für eine 6 Monate lange Kontemplationsphase, die in einem Zustand der Vollkommenheit kulminiert. In der Forschung ist bisher auch von einer Eingebung ausgegangen worden (Grundmann. *Ketzergeschichte*. 1963. 57, Lerner. *Free Spirit Heresy*. 1972. 128.)

⁷⁵⁰ Trithemius. *Annales*. 1690. Bd. 2. 231.

wahrscheinlicher scheint.⁷⁵¹ Konstantin von Arnheim erklärte, dass jeder ein Sohn oder eine Tochter Gottes werden könne, was eine Eigeninitiative andeutet. Genauer schilderte er nicht.⁷⁵² Martin von Mainz, dessen Aussagen auch in anderer Hinsicht von den übrigen Prozessprotokollen abweichen, erklärte seine eigene Vollkommenheit damit, dass er sich seinem Meister Nikolaus unterworfen habe. Wie Nikolaus selbst zu seinem Vollkommenheitszustand kam, wird in dem Protokoll nicht thematisiert, einen Hinweis gibt nur Johannes Nider, der den Mann zu denjenigen zählte, die das Gefühl hätten, ihre Träume und Visionen seien göttliche Eingebungen. Der Topos der Unterwerfung unter einen spirituell fortgeschrittenen «Meister» war hingegen auch in anderen mystischen Kreisen verbreitet und spielt in den Erzählungen der «Gottesfreunde im Oberland» und den Mystikern im Umkreis von Johannes Tauler eine Rolle.⁷⁵³

Auch in den Berichten über Gemeinschaftshäuser wird Demut und Unterordnung thematisiert. Besonders deutlich zur Geltung kommt diese Form der Frömmigkeitsbezeugung bei den zwei Brüdern aus Brünn und den Frauen aus Schweidnitz. In diesen Darstellungen wird ein zweistufiger Aufstieg innerhalb der Gemeinschaft beschrieben, wobei die neueren Mitglieder strengen Regeln gehorchen müssen; sie sollen sich den Älteren unterwerfen, ihren Körper unterschiedlichen Strapazen wie Geißelung und Hunger aussetzen, in Armut leben und allgemein strenge Askese üben, um dadurch die «äussere Natur» zu vernichten und die «innere Natur» göttlichem Willen zu unterwerfen.⁷⁵⁴ Auch hier spielt die komplette Unterwerfung unter eine höher gestellte Person, die spirituell bereits weiter fortgeschritten ist, sowie das demütige und bescheidene Verhalten innerhalb der weltlichen Gesellschaft eine wichtige Rolle auf dem Weg zu der Form von Gottesnähe, die einer Überwindung der eigenen Weltlichkeit bedarf. Die Frage der Inquisitoren in Basel 1405 nach Selbstgeißelung oder anderer Art der körperlichen Selbstzüchtigung unter den bürgerlichen Damen zeugt davon, dass dieses Verständnis von Askese verbreitet war, wenn auch von der Obrigkeit mit Misstrauen betrachtet.⁷⁵⁵

⁷⁵¹ Inquisitionsprotokoll des Johann Hartmann. 539. «*In hoc consistat vera libertas spiritus, sic quod cessat omnis remorsus conscencie et homo talis redditur inpeccabilis.*».

⁷⁵² Inquisitionsprotokoll Konstantin von Arnheims. 161. «*Dixit omnes filios et filias dei utrusque sexus posse pervenire ad tantam gratiam et gradum perfectionis, quod aliis possent sua peccata remittere.*».

Allerdings ist in der Aussage, die Söhne und Töchter Gottes hätten von Gottes Gnaden die Binde- und Lösegewalt, wiederum eher ein Gnadensakt angedeutet.

⁷⁵³ Dazu mehr in den vermeintlichen Schriften des «Gottesfreundes» siehe Kapitel 5.2. Auch in anderen Gruppierungen spielt die Unterwerfung eine Rolle, als Beispiel sei der Geisslerführer Konrad Schmid genannt, (siehe dazu Würth, Ingrid. *Geissler in Thüringen. Die Entstehung einer spätmittelalterlichen Häresie*. Berlin: de Gruyter, 2013.). Die Vorstellung findet sich aber auch noch vereinzelt in radikalen Strömungen der Nachreformationszeit.

⁷⁵⁴ Bericht Johannes von Brün. 711. «*Ad hoc quod vita tua anichiletur et diminuat et spiritui totaliter subiciatur [...] nunc poteris naturam tuam adjuvare commedendo et bibendo quociens natura tua postulaverit, et illud quod habere poterit, nam necesse est, ut natura exterior, que in Christi servicio est annihilata, ut iterum ad idem servicium, quod est interius in mente, restauretur.*».

⁷⁵⁵ Fragment Straganz. 25.: «*Dominam suam nudam cum virga verberavit ex caritate.*».

Das eindrücklichste Beispiel für diese Praktik der Busse sind die Geisslerzüge, die während dieser Zeit in einigen Regionen Europas umherzogen. In Italien im 13. Jahrhundert entstanden nach Aufrufen zu öffentlicher Busse in den Städten grosse Bussbruderschaften, nördlich der Alpen traten in mehr oder weniger regelmässigen Abständen Geisslerzüge auf, die von Ort zu Ort zogen und in ritueller Selbstgeißelung für sich und ihre Mitmenschen Busse tun wollten. Dadurch, dass sich diese Züge oft mit öffentlichen Predigten und rituellen Gesängen u.a. verbanden, kam auch immer wieder der Häresieverdacht auf, und es wurde grundsätzlich versucht, die Bewegung zu unterdrücken. Zu den Geisslern noch immer führend Graus, František. *Pest, Geissler, Judenmorden*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1987. Neuestens auch Würth, Ingrid. *Geissler in Thüringen. Die Entstehung einer spätmittelalterlichen Häresie*. Berlin: de Gruyter, 2013 und Koskull, Maximilian. *Radikale und gemässigte Geißler: «Modes of Religiosity» im Spätmittelalter*. Marburg: Tectum Verlag, 2011.

Eine eher geistige Form der Selbstdisziplin wird in den mystischen Schriften Marguerite Poretés dargelegt. Sie beschreibt einen Weg zur Gotteseinigkeit, der stufenweise und in Eigeninitiative begangen werden muss und auf dem die geistige Hinwendung zu Gott, das Lassen aller weltlichen Dinge und das völlige Aufgehen in der Kontemplation erlernt werden müssen. Die Betonung der Kontemplation Christi (der Liebe) mag zwar an Kucheners Darstellung seiner Entrücktheit erinnern, doch die von Marguerite verwendete Sprache ist eine ganz andere. Sie benutzt die Metaphorik der Brautmystik und die Sprache der Liebesdichtung, in ihrer Darstellung muss die Seele ganz in Liebe zu Gott aufgehen, alles Eigene ablegen, um sich mit dem «Bräutigam» zu vereinigen.⁷⁵⁶ So sehr sich Marguerite damit in ihrer Sprache und ihren detailreichen Ausführungen von anderen verurteilten Häretikern unterscheidet, so gut lässt sich ihre Sprache und der Schriftstil mit den Werken anderer Mystiker und Mystikerinnen vergleichen, die für ihre Schriften nicht verurteilt wurden. Mechthild von Magdeburg verwendet im *Fließenden Licht der Gottheit*, das ebenso wie der *Mirouer* von der Vereinigung der Seele mit Gott spricht, für ihre Darstellung eines im Innern der Seele ablaufenden Prozesses eine ähnliche Metaphorik; Eckhart sprach auf ähnliche Weise vom Seelengrund; Margareta von Navarra berief sich direkt auf die Schrift Marguerites, und zahlreiche weitere mystische Traktate griffen ähnliche Konzepte auf.⁷⁵⁷

Folgen der Geistesfreiheit

Ob aber durch asketischen Lebenswandel oder göttliche Eingebung, das Ziel, bzw. das Resultat war in jedem Fall eine besondere Form der Gottesnähe, ein Zustand der geistigen Vereinigung mit Gott, der den Heiligen Geist in der Seele oder im Geist wirken lassen würde. Dieser Zustand wird in den Quellen unterschiedlich benannt, am häufigsten ist von der erreichten Vollkommenheit oder Vollendung (*perfectio*) die Rede, die ein erreichbarer Stand (*gradus*) sei. Der Mann, der diesen Stand erreicht, ist ein *homo perfectus*. In einigen Fällen ist auch die Rede von der vollkommenen Vereinigung (*perfecta unio*).⁷⁵⁸ Im Verhör Martins von Mainz wird neben der erreichten Vollkommenheit (*perfectio*) davon gesprochen, dass er durch den Gehorsam gegenüber Nikolaus von Basel in einen Zustand erster Unschuld, also einen paradisischen Zustand gelange.⁷⁵⁹ Im Verhör Henne Beckers ist die Rede davon, dass er *sub statu spiritus* sei, in dem von Konrad Kannler wird der Schwerpunkt auf die Freiheit des Geistes gelegt, die zu besitzen er erklärt, ebenfalls als einer, der im Stand der Vollkommenheit sei.⁷⁶⁰ Gleichermassen von Freiheit ist die Rede in der Verurteilungsschrift der Begarden in Strassburg, die von dem *homo liber* spricht, als Definition des vollkommenen Menschen, und im Bericht des Johannes von Brünn, der von sich selbst sagte, er habe acht Jahre in der Freiheit des Geistes gelebt.⁷⁶¹

Weitaus die häufigste Bezeichnung, die in Kombination mit dem erreichten oder erwünschten Zustand verwendet wurde, ist also die der Vollkommenheit oder Vollendung, die von den lateinischen Schreibern durchgehend mit *perfectio* übersetzt wird. Sowohl Konzept wie auch Begriff haben, da die Erlangung einer höchstmöglichen Einigkeit mit Gott auf dieser Erde seit dem frühesten Christentum ein wesentliches Thema ist, eine lange Tradition; das Konzept der *perfectio* war somit allgegenwärtig im theologischen Diskurs, ganz besonders in der Mystik des Spätmittelalters.⁷⁶² Die Nähe zu dem im

⁷⁵⁶ Porete. «Spiegel». 1987.

⁷⁵⁷ Mechthild von Magdeburg. *Das fließende Licht*. 2010. 232; Weitere Beispiele sind der anonyme Traktat «Schwester Katrei». In: Schweitzer. *Freiheitsbegriff*. 1981; oder Denifle, Heinrich Seuse (Hg.). *Das Buch von geistlicher Armut. Bisher bekannt als Johann Taulers Nachfolgung des armen Lebens Christi*. München: Huttler, 1877.

⁷⁵⁸ Diese Wendung findet sich auch in den Inquisitionsprotokollen von Hermann Kuchener, den Häretikern in Strassburg, Martin von Mainz, Konrad Kannler, Johann Hartmann, und im dem Chronikseintrag zu Berthold von Rohrbach.

⁷⁵⁹ Inquisitionsprotokoll zu Martin von Mainz: «*Intrans statum prime innocentie*».

⁷⁶⁰ Inquisitionsprotokoll zu Konrad Kannler. 561. «*In quo consistat libertas spiritus*».

⁷⁶¹ Bericht Johannes' von Brünn. 709. «*Octo annis vixi in libertate spiritus*».

⁷⁶² Ganz grundsätzlich ist das Konzept der Vollkommenheit eines, das im Alten Testament auf Gott bezogen eingeführt wird, und im zweiten Testament als ein Zustand, der dank Christi Leiden für den Menschen in der Nachfolge Christi erreichbar, ist erweitert wird, woraus die frühmittelalterlichen Formen des zelinobitischen und koinobitischen Mönchtums, basierend auf neutestamentarischen Anweisungen, sich

heutigen Sprachgebrauch gängigen «perfekt» und dessen Bedeutung von «ideal» oder «fehlerfrei» sollte nicht verschleiern, dass der Begriff *perfectus* im Mittellateinischen primär als Partizip Perfekt zu *perficere* verstanden wurde und somit die Hauptbedeutung «vollendet», «fertiggestellt» besass; im mystischen Kontext wohl am ehesten als «die höchste Stufe erreicht habend» verstanden. Volkssprachliche Quellen für den Begriff sind bisher leider noch nicht gefunden worden. Die Verbindung von *perfecti* mit Häretikern, wie sie in der Forschung häufig gemacht worden ist, tritt erst nach dem 13. Jahrhundert auf und ist auch dann nur selten belegt. Unter anderem Bernard Gui verwendete die Bezeichnung *perfecti* für die höchste Hierarchie in den von ihm beschriebenen Katharer- und Waldensergemeinden, was wohl zum häufigen Gebrauch des Begriffs in der Forschung geführt hat.⁷⁶³

Die *perfectio* ist also der angestrebte Zustand der vollendeten Geistesfreiheit. Was aber bedeutete die Erlangung dieses Zustands? Dominant erscheint in den meisten Quellen die Sündenlosigkeit oder Unfähigkeit zur Sünde als Resultat der Vereinigung mit Gott. Im Kern ist darin die mystische Formulierung der Vernichtung des eigenen Willens im Geist Gottes erkennbar – der Mensch ist in dem Zustand ausschliesslich vom Willen der Gottheit ergriffen. Doch die überlieferten Aussagen bleiben nicht bei dieser Feststellung, sondern gehen in der Interpretation dessen, was dieser Zustand für den Einzelnen bedeutete, deutlich weiter und über das mystische Gedankengut hinaus. Eigentlich sollte in diesem Falle die Unfähigkeit zu sündigen heissen, dass Gott, der in einem wirkt, verhindere, dass gegen seinen Willen ein sündiger Akt begangen würde. Es konnte aber offensichtlich auch dahingehend interpretiert werden, dass in jener Sündenlosigkeit man die Freiheit zu sündigen habe, ohne dass es Sünde sei, wobei auch das schlechte Gewissen aufgegeben wurde.⁷⁶⁴ In den meisten Quellen wird jene Freiheit auch dadurch ausgedrückt, dass den Geboten der Kirche und der Gesellschaft nicht gehorcht werden müsse und man die Sakramente ignorieren könne; zum Teil verstärkten die Häretiker:innen ihre Aussage mit konkreten Beispielen der Taten, die erlaubt seien. Diebstahl, Mord und Vergewaltigung seien keine Sünde, ja man könne seinem Körper erlauben, was immer er wolle, sei es essen anstatt zu fasten, oder völlig frei seinen sexuellen Begierden nachgehen, wo und mit wem und so oft man wolle.⁷⁶⁵ So wurde die Vorstellung von Sündenlosigkeit praktisch umgesetzt.

Aber nicht alle gewichteten diese Freiheit gleich stark oder beschrieben das Konzept mit den gleichen Worten und Beispielen. Weder Henne Becker noch Konstantin von Arnheim oder Hermann Kuchener wurden in den Inquisitionsprotokollen zitiert, direkt gesagt zu haben, dass sie nicht sündigen könnten, obwohl Becker erklärte, dass er keinen Geboten der Kirche und der Gesellschaft gehorchen müsse und auch den Sakramenten keine Beachtung schenke. Heinrich Kalteisen scheint in seiner Befragung Beckers nicht konkret auf die Sünde eingegangen zu sein, was wohl auch erklärt, weshalb Becker dazu nicht konkret Stellung bezog. Kuchener sprach sogar noch weniger über die Sündenlosigkeit; er streifte bloss das Thema der kirchlichen Gebote⁷⁶⁶ und verwies darauf, dass Adam in seinem Zustand der Unschuld nicht Gut von Böse unterschied, weswegen er doch auch nicht sündigen konnte. Man könnte davon ableiten – und die Inquisitoren taten das offensichtlich –, dass auch Kuchener Gut nicht von Böse unterschied, was ihn zu einer Gefahr für die Gesellschaft machen würde. Doch explizit ausgesprochen

ableiteten. Auf nochmals unterschiedliche Art predigten Eckhart, Johannes Tauler, Mechthild von Magdeburg u.a. alle auch von einer *perfectio*, die zu erreichen war; Heinrich Seuse verwendete die Form *perfectio christiane vitae*, die durch strengste Askese zu erreichen sei. Zur Geschichte des Vollkommenheitsbegriffes: Wainwright, Geoffrey. «Vollkommenheit». In: *Theologische Realenzyklopädie Online*. Online durch: De Gruyter. URL: [https://www.degruyter.com/view/TRE/TRE.35_273_3]. (16.04.2018). Zum Streben nach innerer *perfectio*: Melville, Gert. «In privatis locis proprio jure vivere». In: Melville. *Frommer Eifer und Methodischer Betrieb*. 2014. 33-48.

⁷⁶³ Sackville. *Heresy and Heretics*. 2011. 201; sowie Pegg, Mark Gregory. «The Paradigm of Catharism; or, the Historians' Illusion». In: *Cathars in Question*. Sennis, Antonio C. (Hg.). York: University Press, 2016. 42; Gui. *Practica Inquisitionis*. 1886. «*heretici perfecti*». 164, 218, 239. u.a.

⁷⁶⁴ Inquisitionsprotokolle von Johann Hartmann und Konrad Kannler

⁷⁶⁵ Inquisitionsprotokolle von Konrad Kannler, Johann Hartmann, Martin von Mainz, die Verurteilungsschrift von Strassburg 1317, die Berichte aus Brün und Schweidnitz sowie die Liste der 29 Artikel.

⁷⁶⁶ Seine Aussage: «*Ich enker mich an den babest nictes nih.*» Siehe oben Seite 17.

wurde der Gedanke in dem Prozessprotokoll nicht. Und Konstantin von Arnheim erklärte zwar, dass er selbst wie Petrus die Macht habe, Menschen von ihren Sünden zu befreien, nicht aber, dass er selbst in einem Stand der Sündenlosigkeit sei.

Diese drei Protokolle, in denen nicht konkret von der Sündenlosigkeit die Rede ist, sind die einzigen Quellen, in denen auch keine konkreten Angaben zur Sexualität gemacht werden. Die Geisteshaltungen, die in den anderen Quellen vermittelt werden, sind wiederum auch nicht so einheitlich, wie es die zeitgenössischen Traktate darstellten oder wie man ob der historiographischen Erzählung annehmen könnte.⁷⁶⁷ Obwohl vor allem in der früheren Forschung immer wieder das Bild der «libertinistischen freigeistigen Sekte» gezeichnet wurde oder auch weniger zugespitzt einfach von den «libertinistischen Ansätzen der Häresie des freien Geistes» die Rede ist, ist eine solche Bewertung, wenn man sich die Quellen im Detail ansieht, unzulänglich. Es ist durchaus so, dass bei der Frage danach, was man denn dürfe, wenn man frei im Geist sei, in einigen Quellen frei und ausgiebig von allerlei erlaubten (hauptsächlich sexuellen) Praktiken erzählt wurde, doch dagegen stehen auch Aussagen, die dem widersprechen. Nicht zuletzt antwortete Konrad Kannler auf die Fragen des Inquisitors, es wäre theoretisch richtig, dass man solche Dinge als «Freier im Geist» tun würde, wenn Gott das so wolle, er es aber doch recht unwahrscheinlich fände, dass das tatsächlich von Gott so gewollt werde. Man kann also nicht verallgemeinernd von einer lockeren Sexualmoral sprechen, wenn man die «freigeistige Strömung» betrachtet, sondern ist gezwungen, jede Aussage einzeln zu anschauen. Man denke an die kryptische Bemerkung von Hermann Kuchener, der meinte, die «Unkusche»⁷⁶⁸ sei nur dann Sünde, wenn es «weh tue».⁷⁶⁹

Festzuhalten ist an dieser Stelle, dass, wenn über sexuelle Handlungen gesprochen wird, die erlaubt seien oder praktiziert würden, obwohl sie nicht der gängigen Moral und Sittlichkeit entsprechen, in den allermeisten Fällen von «einfacher Unzucht» (*simplex fornicatio*) oder Ehebruch die Rede ist.⁷⁷⁰ Die moralischen Verstöße betreffen Handlungen, die ausserehelich, oder an einem unerlaubten Ort (Altar) oder zwischen zweien, die sich der Enthaltbarkeit verpflichtet hatten, geschehen – nur Johann «der Spinner» deutet auch Inzest oder homosexuelle Handlungen an. Was überhaupt nicht vorkommt, sind die eher abstrusen Praktiken, die traditionell mit den Luziferanern in Verbindung gebracht und in dem Papstbrief *Vox in rama* beschrieben werden; weder die Verehrung von noch sexuelle Handlungen an Tieren werden thematisiert, noch beschreiben die verhörten Männer und Frauen unbändige Orgien mit rituellem Geschlechtsverkehr, wie es bisweilen in anti-häretischen Traktaten erzählt wurde.⁷⁷¹ Die Inquisitoren scheinen auch keine Fragen gestellt zu haben, die darauf abzielten, derartige Praktiken aufzudecken.⁷⁷²

Dieser Topos der sexuellen Devianz ist ein mit vielerlei Schwierigkeiten behaftetes Thema. Ohne Zweifel hat die Methode, seine Gegner in Verruf zu bringen, indem man ihnen allerlei Sünden anhängt,

⁷⁶⁷ In der Verurteilungsschrift Johanns I. wird festgehalten, die Verurteilten hielten jeden ehelichen Beischlaf, ausser dem, von dem Nachkommen zu erwarten seien, für Sünde. Konstantin von Arnheim hält jeden sexuellen Akt zwischen Mann und Frau, auch innerhalb der Ehe (die er für nichtig hält) für einen Akt des Teufels.

⁷⁶⁸ Lexer: *unkuscheit*: Freveltat, Unkeuschheit, *Fornicatio*, unreine Begierde, Unkeuschheit, *incestus*. [<http://www.woerterbuchnetz.de/Lexer?lemma=unkusche>]. (14.6.2018).

⁷⁶⁹ Kuchener. 417.: «Unkusche ist ein natürlich werk, und ist als sunde als we es tut».

⁷⁷⁰ Grundlegend zur Sexualität und Sexualvorschriften: Lutterbach, Hubertus. *Sexualität im Mittelalter. Eine Kulturstudie anhand von Bussbüchern des 6. Bis 12. Jahrhunderts*. Köln: Böhlau, 1999.

⁷⁷¹ Am bekanntesten darunter wohl die Schilderung des Abt Guibert von Nogent, in der sich Männer und Frauen in einer Höhle treffen und nach dem Löschen der Kerzen jeder mit jedem Sex hat. Nogent, Guibert von. *Autobiographie*. Berschin, Walter. (Hg.) Stuttgart: Hiersemann, 2012. 206.

⁷⁷² Zu den «Luziferianern» und der Bulle *Vox in rama*: Hergemöller. *Krötenkuss*. 1996; Utz Tremp, Kathrin. *Von der Häresie zur Hexerei: «wirkliche» und imaginäre Sekten im Spätmittelalter*. Hannover: Hahnsche Buchhandlung 2008. 311-353.

darunter als naheliegendste eben auch die der ungebührlichen sexuellen Aktivität, lange Tradition.⁷⁷³ Die Verbindung von Unzucht mit moralischer Schwäche bzw. von religiöser Devianz mit *perversio* war schon im frühen Christentum präsent. Bereits in den Schriften des Neuen Testaments wird die Keuschheit zu einem wesentlichen Bestandteil geistlichen Lebens stilisiert, und bereits in der Spätantike bilden sich parallele Lebensideale heraus, wobei den Laien die Heirat und damit die Sexualität zur Fortpflanzung nahegelegt wurde, dem Klerus aber strikte Keuschheit. Da mit der klerikalen Stellung als Mittler zwischen Mensch und Gott auch eine moralische Autorität angenommen wurde, war die Verbindung von sexueller Moral mit Tugendhaftigkeit und Integrität nicht nur naheliegend, sondern fast zwingend. «Macht durch Tugend», gewissermassen.⁷⁷⁴

Die Umkehrfunktion, Unkeuschheit als Zeichen des Sittenverfalls beim Klerus, ist ein ebenso gängiger Topos wie die Unzucht als Symbol für den Häretiker, der dadurch, dass er in religiösen Dingen vom richtigen Weg abgekommen ist, auch in Sitte und Moral von der Norm abweicht.⁷⁷⁵ Im Spätmittelalter wurde der Verweis auf Unmoral systematisch angewendet, um in der Bevölkerung eine grössere Anhängerschaft der Häretiker:innen zu vermeiden und mögliche Diskussionen über die Rechtmässigkeit ihrer Lehre von vornherein zu verhindern.⁷⁷⁶ Die Annahme, dass Häretiker:innen notwendigerweise auch keine sexuelle Moral besitzen, wurde in Traktaten und Predigten verbreitet,⁷⁷⁷ dadurch entstand der Umkehrschluss, eine fehlende Sexualmoral deute unzweifelhaft auf Häresie.⁷⁷⁸ Diese allgemein verbreitete Praktik, Schilderungen sexueller Vergehen für Propaganda und Schmähung zu benutzen, erschwerte die Einordnung der Beschreibungen sexueller Handlungen. Einerseits berufen sich die Schilderungen, insofern sie von der katholischen Kirche kommen, sicherlich auf vorherrschende Vorurteile, Annahmen über die Natur eines Häretikers und die Traditionen der Häretikerbeschreibung, andererseits ist in den Quellen auch die Zustimmung der befragten Verdächtigten notiert. Zum Teil weichen die Antworten in den Beschreibungen der durch geistige Freiheit erlaubten Sexualität in den dargelegten Beispielen und gebotenen Details derart von einer Formelhaftigkeit ab, dass es vertretbar scheint, hier auch tatsächlich die Stimme des Verhörten zu erkennen.⁷⁷⁹

⁷⁷³ Frühe Beschuldigungen dieser Art finden sich schon zu spätrömischer Zeit gegen Gnostiker und Bogomilen, innerhalb des Christentums dann ab dem 11. Jahrhundert vermehrt. Die Anschuldigungen werden auch wiederverwertet, so nimmt zum Beispiel Wilhelm von St. Amour, der die Vorwürfe der Unmoral für seine eigenen Zwecke im Bettelordensstreit für die Mendikanten verwendet, seine Argumentation zu einem grossen Teil von Bernhard von Clairvaux. Steckel. «Perversion als Argument». 2014. 47-84; Eine Auswahl an Beispielen zählt Peter Dinzelbacher auf in: «Gruppensex im Untergrund. Chaotische Ketzerei und kirchliche Keuschheit im Mittelalter». In: *Sexuality in the Middle Ages and Early Modern Times*. Berlin: de Gruyter, 2008. 405-428. Ebenfalls Cohn, Norman. *The Pursuit of the Millenium. A history of popular religious and social movements in Europe from the XIth to the XVIth century*. London: Pimlico, 2004³.

⁷⁷⁴ Pratscher, Wilhelm. «Keuschheit». In: *Theologische Realenzyklopädie Online*. Online durch: De Gruyter. URL: [https://www.degruyter.com/view/TRE/TRE.18_113_37]. (12.09.2018); Steckel. «Perversion als Argument». 2014. 57.

⁷⁷⁵ «Sexual practices and preferences in this period commenced to be taken as indicators of doctrinal orthodoxy; deviance from the dominant sexual preference was thought to manifest deviance from accepted doctrine.» Brundage, James A. *Law, Sex, and christian Society in Medieval Europe*. Chicago: University of Chicago Press, 1987. 313. Interessanterweise kann man auch hier zwei Paralleltendenzen beobachten. Durch die Bestrebungen hochmittelalterlicher häretischer Gruppierungen, Sexualität vollständig abzulehnen, kam die Kirche gezwungenermassen in die Lage, die Sexualität in der Ehe verteidigen zu müssen.

⁷⁷⁶ Steckel. «Perversion als Argument». 2014. 62.

⁷⁷⁷ See Lerner. *Free Spirit Heresy*. 1972. 22-23. Z. Bsp. zitiert Bern-Ulrich Hergemöller in seiner Studie zu *Vox in Rama* eine Reihe theologischer Schriften, in denen die sexuelle Amoral als Grundlage bzw. Nebeneffekt häretischer Gesinnung gesehen wurde. Hergemöller. *Krötenkuss*. 1996.

⁷⁷⁸ Selbst diejenigen Gruppierungen, die ausdrücklich in ihren Lehren den Geschlechtsverkehr ablehnten, wurden mit dem Vorwurf belegt.

⁷⁷⁹ Zum Beispiel Johann Hartmann oder Hermann Kuchener.

Wie sollen diese Passagen also bewertet werden? In der Forschung ist bisher sehr unterschiedlich damit umgegangen worden. Norman Cohn in seiner Monographie *Pursuit of the Millenium* beschreibt lebendig, wie Männer und Frauen in ihrer Suche nach Freiheit und Göttlichkeit in sexuellem ‹Treiben› aufgehen, während Robert Lerner die sexuelle Devianz als wiederkehrende Schmähung und durch immer neues Verbreiten des sich verstärkenden Topos für die Untersuchung praktisch irrelevant hält.⁷⁸⁰ Beide Ansätze lassen wichtige Aspekte ausser Acht. Wie Franz-Josef Schweitzer anmerkt: «[können] solche Lehren nicht einfach nur zur Illustration der freigeistigen Amoralität nebeneinandergestellt werden wie von Norman Cohn, noch lassen sie sich im Sinne Lernalers verharmlosen. Sie müssen vielmehr auf einem spekulativen Hintergrund verstanden werden.»⁷⁸¹ Die Frage, die bei der vorliegenden Quellenlage nicht abschliessend zu beantworten ist, lautet, ob die Vorwürfe der Unzucht bloss Schmähung sind oder ihren Ursprung in realen Umständen haben. Wenn es, was mir ob der unterschiedlichen Schilderungen in den Quellen möglich erscheint, nicht nur ein Topos der Gegner ist, so ist der Grund für die wichtige Rolle der Sexualität in der Vorstellung der Freiheit zu suchen: der von Schweitzer ‹spekulativ› genannte Aspekt. Dazu gehört zum einen die Überzeugung, in der Freiheit in Gott walten zu können, wie man wolle, da dies Gottes Wille sei. Die Annahme, nach der Vermischung der Seele mit dem Geist Gottes könne kein Akt mehr Sünde sein, da der Wille des Vereinigten nicht mehr sein eigener wäre, sondern der Gottes, macht die Aussage, man dürfe als Vollkommener töten und ausserhalb der Ehe Sex haben, zumindest in der Theorie folgerichtig. Aber auch die Vorstellung, man müsse, um von körperlichen Bedürfnissen frei zu sein und sich ganz auf Gott konzentrieren zu können, diejenigen befriedigen, die einen ablenken, ist ein Grund, sich gerade nicht in Enthaltbarkeit zu üben. Ebenfalls für einen ungezwungenen Umgang mit Nacktheit und Sexualität plädieren jene, die das Heil darin sehen, auf Erden einen paradiesischen Zustand zu erreichen, in dem man Gott näher komme.⁷⁸² Es gibt also neben der klassischen Interpretation des moralischen Verfalls einige Möglichkeiten, den sich durch die Quellen der ‹freigeistigen Strömung› hindurchziehenden Topos der Unzucht und der sexuellen Devianz zu deuten.⁷⁸³

Weitere theologische Inhalte

Das Konzept der möglichen Gottesvereinigung, der Freiheit in Gott und des Zustands der Sündenlosigkeit lässt sich trotz unterschiedlicher Ausformulierungen gut zusammenfassen. Mit den weiteren theologischen Konzepten in den Quellen der ‹freigeistigen Strömung› ist es schwieriger. Sie werden selten erklärt, tauchen meist nur in einzelnen Sätzen im Protokoll auf und können nicht immer erkennbaren Theorien zugeordnet werden. In einigen der Inquisitionsprotokolle wird auf Bibelstellen verwiesen, manchmal fallen einfach Begriffe, oder die Formulierungen in der Quelle sind derart stichwortartig, dass kein Platz für weitere Erklärungen bleibt. Bei einigen kann man aber auch Theorien erkennen, so wie in Henne Beckers Inquisitionsprotokoll, in dem von dem inneren und dem äusseren Menschen die Rede ist. Becker soll ausgesagt haben, dass sein innerer Mensch (*homo interior*) sich mit Gott vereint habe, und er daher nun dem inneren Menschen Folge leisten müsse. Der innere Mensch sei die innere Vernunft, während der äussere Mensch der sei, der schlafe, höre, sitze, aber nichts tun könne, ausser was ihm vom inneren Menschen befohlen werde.⁷⁸⁴ Womit hängen diese Aussagen zusammen? Der innere und äussere Mensch sind neutestamentarische Konzepte bzw. Begriffe,⁷⁸⁵ die im späten Mittelalter vor allem von Meister Eckhart und Johannes Tauler aufgegriffen wurden.

⁷⁸⁰ Lerner. *Heresy of the Free Spirit*. 1972. 20-24; Cohn. *Pursuit of the Millenium*. 2004.

⁷⁸¹ Schweitzer. «Caritatem habe». 1984. 61.

⁷⁸² Das beste Beispiel hierfür sind die im folgenden Kapitel beschriebenen Adamiten.

⁷⁸³ Weitere Interpretationen, die in den hier behandelten Situationen meines Erachtens weniger anwendbar sind, beschreibt Dinzelbacher: Dinzelbacher. «Gruppensex». 2008. ab 418.

⁷⁸⁴ Inquisitionsprotokoll Henne Beckers: 572. «*Quod ipse fatetur interiorem hominum esse rationem interiorem. Et circa hoc asserit, quod ex quo se spiritui dedit, non habet amplius propriam voluntatem. Item hoc habet interiorem memoriam, que pertinet ad interiorem hominem, sed non est sibi plene nota. [et] asserit, quod homo exerior est, quod ipse audit, dormit, sedet et similia. Et circa hoc asserit, quod homo exerior tenetur obedire interiori.*».

⁷⁸⁵ II Kor 4:16: «*Propter quod non deficimus sed licet is qui foris est noster homo corrumpitur tamen is qui intus est renovatur de die in diem.*»; Ephes 3:14-16 «*Huius rei gratia flecto genua mea ad Patrem Domini nostri Iesu Christi ex quo omnis paternitas in caelis et in terra nominatur ut det vobis secundum divitias*

In Beckers Erklärung könnte man eine Vereinfachung von Taulers Theorie der beiden Zugewandtheiten des Menschen sehen, der zwar «der Ewigkeit angehört», doch von der Welt und dem Weltlichen festgehalten wird. Die von Tauler dargebotene Lösung für diese Weltzugewandtheit ist eben der Fokus auf den «inneren Menschen», die Loslösung von der Welt, nicht im materiellen Sinne der Bettelarmut durch den Verzicht von Gütern, sondern durch ein in der Selbsterkenntnis gegründetes, mentales «Sich-Lösen» von allem Weltlichen.⁷⁸⁶ Diese Vorstellung ist ein Grundkonzept der Mystik, wird aber unterschiedlich beschrieben. Ähnlich ist auch Eckharts Darstellung des inneren und des äusseren Menschen, die sich dadurch unterscheiden, dass sie auf einen guten oder bösen Geist hören.⁷⁸⁷ Seine Vorstellung, dass beide unablässig miteinander im Konflikt, bzw. im Dialog stehen, scheint allerdings weit entfernt von Beckers simplerer Darstellung des äusseren, wohl fleischlichen Menschen, der vom inneren, geistigen geleitet wird. Auch in den verurteilten Schriften Marguerite Poretes ist dieser Ansatz zentral, doch spricht sie von der Seele und der Vernunft anstatt vom inneren und äusseren Menschen.⁷⁸⁸ Leider sind die genauen Worte Beckers nicht überliefert, und wir wissen nicht, was die deutschen Bezeichnungen waren, für die der Protokollant, oder der Inquisitor Kalteisen selbst, die Begriffe «*interior*» und «*exterior*» verwendete.

Nur wenige der Inquisitionsprotokolle enthalten direkte Bibelzitate, und die von Konrad Kannler und Henne Becker fallen in dieser Hinsicht auf. Ebenfalls auffallend dabei ist die Menge an Pauluszitaten, angeführt von dem in *Ad nostrum* zitierten «*ubi spiritus Domini, ibi libertas*».⁷⁸⁹ In den Verhören Kannlers und Beckers ist diese Stelle allerdings nicht explizit angeführt, obwohl sich die Inquisitoren auf das Dekret beziehen. In Kannlers Verhör wird seine Auskunft mit: «*quod filii viventes spiritu non sunt sub aliquo precepto legis, quia sunt liberi et soluti*» angegeben, und Becker erklärte, er sei nicht verpflichtet, den niedergeschriebenen Geboten zu folgen, denn wie der Heilige Apostel Paulus gesagt hatte: «*Littera occidit, spiritus autem vivificat*».⁷⁹⁰ Nimmt man hier die eingeschränktere Bedeutung für *littera* als «Gesetze», so ist die Verbindung zu II Cor 3:17 offenkundig. Damit in Bezug setzen könnte man dann auch die an einer anderen Stelle notierte Aussage Beckers, dass die Gebote Gottes, die in der Heiligen Schrift stehen, «*mandata mortis*» seien.⁷⁹¹ Es bleibt nicht bei diesen Pauluszitaten. An späterer Stelle im Protokoll erklärt Becker seinen Empfang des Heiligen Geistes mit dem Zitat «*Vivo ego, iam non ego, vivit vero in me Christus*», aus Gal 2:20. Diese Stelle ist zentral für das Gesetzes- und Christus-Verständnis Paulus',⁷⁹² und eine Stelle, die ihren Widerhall in einigen der Aussagen der verurteilten Häretiker hat. Von all jenen Aussagen, die von der Präsenz Gottes oder des Heiligen Geistes im Menschen selbst sprechen, ist der von Johannes Nider überlieferte Satz des Nikolaus von Basel, Christus wirke in ihm und er selbst in Christus, wohl am deutlichsten.⁷⁹³

gloriae suae virtute corroborari per Spiritum eius in interiore homine.». Röm 7:21-23 «*Invenio igitur legem volenti mihi facere bonum quoniam mihi malum adiacet condelector enim legi Dei secundum interiorem hominem video autem aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae et captivantem me in lege peccati quae est in membris meis*».

⁷⁸⁶ Leppin, Volker. «Tauler, Johannes (ca. 1300–1361)». In: *Theologische Realenzyklopädie Online*. Online durch: De Gruyter. URL: [https://www.degruyter.com/view/TRE/TRE.32_745_1]. (24.09.2018).

⁷⁸⁷ Langer, Otto. «Zum Begriff der Innerlichkeit bei meister Eckhart». In: *Abendländische Mystik im Mittelalter*. Ruh, Kurt (Hg.). Stuttgart: J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1986. 17-31.

⁷⁸⁸ Porete. «Spiegel». 1987.

⁷⁸⁹ II Kor. 3:17.

⁷⁹⁰ II Kor. 3:6: «*Qui et idoneos nos fecit ministros novi testamenti non litterae sed Spiritus littera enim occidit Spiritus autem vivificat.*» Vergleiche z. B. Röm 7:10,11; Gal 3:10. Wie schon Lerner bemerkte ist der leichte Widerspruch nicht zu übersehen, wenn Becker die Aussage Paulus' in den Korintherbriefen dazu benutzt um zu erklären, weshalb er nicht nur das in den Paulusworten angesprochene Alte Testament, sondern auch das Neue Testament nicht zu beachten brauche. Lerner. *Heresy of the Free Spirit*. 1972. 178.

⁷⁹¹ II Kor. 3:7. Paulus spricht von «*ministratio mortis*».

⁷⁹² Gal 2:20: «*Vivo autem, iam non ego, vivit vero in me Christus quod autem nunc vivo in carne in fide vivo Filii Dei qui dilexit me et tradidit se ipsum pro me*».

⁷⁹³ «*Se scire affirmabat audacter quod Christus in eo esset actu et ipse in Christo*». Nider. *Formicarius*. 1484.

Es ist eine gehäufte Berufung auf Paulus, oder auf die Apostel, in den Quellen zu finden. Neben der Interpretation des Pauluswortes über die Freiheit und die Anwendung auf das eigene Leben, bzw. die eigene Ausübung solcher Freiheit findet sich auch der Vergleich mit den Aposteln, die ähnlich wie die Gottesmutter herbeigezogen werden, um die Überlegenheit derer, die «in der Freiheit des Geistes» sind, zu verdeutlichen. So vergleicht Martin von Mainz seinen Meister Nikolaus mit den Aposteln und insbesondere dem Heiligen Paulus, deren Verständnis des Evangeliums er überträfe.⁷⁹⁴ Auch die von Johannes I. in Strassburg verurteilten Häretiker:innen meinen, einige von ihnen seien vollkommener als der Heilige Paulus.⁷⁹⁵ Henne Becker betrachtet den Geist, der den Aposteln geschickt wurde, als «Geist der Furcht und Dienerschaft», wobei nicht klar ist, ob er Paulus dazuzählt. Dabei ist beachtenswert, dass Becker erzählt, die Kirche, in der er den Heiligen Geist erfahren habe, sei die Kirche St. Pauli gewesen.⁷⁹⁶ Sowohl die Quellen der Häretiker:innen wie auch die päpstlichen und bischöflichen Dekrete berufen sich also auf den Apostelfürsten, was vielleicht wenig verwunderlich ist, bedenkt man, dass die Paulinischen Briefe zu denen gehören, die im Mittelalter am meisten kommentiert wurden,⁷⁹⁷ und sich auch Franziskus selbst auf Paulus berief. Paulus von Tarsus, auf dem Weg nach Damaskus Empfänger göttlicher, innerer Eingebung⁷⁹⁸ und seitdem eifrigster Prediger zu den frühen christlichen Gemeinschaften, vereinte in sich genau jene Elemente, die den kirchlichen Obrigkeiten auch an den Häretikern suspekt waren: unmittelbarer Kontakt mit der Gottheit und dadurch resultierende Gesinnungsänderung, also eine bleibende Erfahrung der Gottesschau mit Wahrheitsanspruch, kombiniert mit dem eifrigen Verfechten der Laienpredigt als wirksamstes Instrument zur Erfüllung der Sendungspflicht.⁷⁹⁹

Neben den vor allem in dem Verhör von Henne Becker gehäuft vorkommenden Pauluszitaten finden sich bei ihm, wie auch bei Konrad Kannler, weitere Bibelstellen, vor allem aus den Evangelien. Das Johannesevangelium wird dazu benutzt um zu erklären, dass jener Geist, der Becker erfülle, ein «Geist der Wahrheit» sei, im Gegensatz zu dem, der den Aposteln geschickt worden sei, denn «wie der Herr im Evangelium des Johannes sagt: wenn der Geist der Wahrheit gekommen ist, den ich euch schicken werde vom Vater, wird jener euch allen die Wahrheit lehren.»⁸⁰⁰ Eine ähnliche Funktion nimmt der Verweis auf Joh 17:21 ein, wenn im Inquisitionsprotokoll notiert wird, dass Becker das Vermögen eines jeden Menschen, gottähnliche Funktionen einzunehmen, mit dem Christuswort: «*Oro, pater, ut ipsi sint unum nobiscum, sicut unum sumus*» erkläre.⁸⁰¹

Eide

Ein viel praktischerer Aspekt der Untersuchungen ist der Eid. Dieser Schwur, der auch den Zeugen im Prozess abverlangt wurde, gehörte an den Anfang jedes Inquisitionsprozesses. Trotz der offenbar verbreiteten Befürchtung, die Häretiker:innen würden allerlei Schlupflöcher nutzen, um den Eid für

⁷⁹⁴ Inquisitionsprotokoll des Martin von Mainz. «*Quidam laycus, nomine Nicolaus de Basilea, [...] clarius et perfectius ewangelium quam aliquando apostoli et beatus Paulus hoc intellexerit*».

⁷⁹⁵ Verurteilungsschrift Strassburg 1317. 138. «*Item quod communiter aliqui inter eos perfectiores sint sancto Paulo*».

⁷⁹⁶ Einmal «*ecclesia santi Pauli*» und einmal «*ecclesia sancti Petri et Pauli*» (Petri nur in dem Manuskript der Koblenzer Überlieferung.) Möglicherweise ist damit das Stift St. Peter gemeint.

⁷⁹⁷ Stadler. *Ich kenne Christus*. 2005. 9.

⁷⁹⁸ Gal 1:16: «*Revelaret Filium suum in me, ut evangelizarem illum in gentibus*.» Die Formulierung der *Vulgata* deutet auf eine innere Offenbarung hin.

⁷⁹⁹ Stadler. *Ich kenne Christus*. 2005.

⁸⁰⁰ Inquisitionsprotokoll Henne Beckers. 571. «*Quo ait dominus in ewangelio Johannis: Quando venerit spiritus veritatis, quem ego mittam vobis a patre, ille docebit vos omnem veritatem*.» Es scheint sich hier um eine Mischung zweier Stellen zu handeln. Joh. 15:26 «*Cum autem venerit paracletus quem ego mittam vobis a Patre, Spiritum veritatis qui a Patre procedit ille testimonium perhibebit de me*.» und Joh 16:13 «*Cum autem venerit ille Spiritus veritatis docebit vos in omnem veritatem non enim loquetur a semet ipso sed quaecumque audiet loquetur et quae ventura sunt adnuntiabit vobis*.».

⁸⁰¹ Inquisitionsprotokoll Henne Beckers. 571.

sich unverbindlich zu machen, wurde an der Praxis festgehalten, dass, wer nicht schwor, gerade deshalb als Ketzer gesehen werden sollte, wie es das *Corpus iuris canonici* vorschreibt.⁸⁰² Viele Inquisitoren nahmen den geschworenen oder verweigerten Eid zu Hilfe bei der Bestimmung der Häresie; verweigerte einer den Eid, so wurde es für sehr wahrscheinlich gehalten, dass er zur «Sekte der Waldenser» gehörte.⁸⁰³ Denn die Waldenser legten die Worte der Bergpredigt, «Ich aber sage euch: Ihr sollt überhaupt nicht schwören. [...] Euer Ja sei ein Ja und euer Nein ein Nein; jedes weitere Wort ist vom Bösen»⁸⁰⁴ als generelles Eid- und Schwurverbot aus und verweigerten auch in den Inquisitionsprozessen die Eidesleistung, was dazu führte, dass der Eid oft als einfachstes Mittel galt, einen «Waldenser» zu entlarven.⁸⁰⁵ Bei den Quellen zur «freigeistigen Strömung» ist nicht immer überliefert, ob ein Eid geschworen wurde oder nicht, aber solange nichts anderes vermerkt ist, kann man davon ausgehen, dass der Verhörte geschworen hatte, die Wahrheit zu sagen. Nur im Falle Konstantin von Arnheims ist die Rede davon, dass dieser ausdrücklich keinen Eid schwören wollte; er sagte, er habe nicht gelernt, dass es erlaubt sei zu schwören, und fand, dass die Anwesenden kein Recht darauf hätten, ihm etwas Derartiges zu befehlen; er würde sowieso von ihrer Amtsgewalt nichts halten. Da Konstantins weitere Aussagen wohl eher auf die «Sekte des freien Geistes» hindeutete, werden die Inquisitoren ihn trotz dieser Haltung nicht als Waldenser gesehen haben. Nur in zwei weiteren Quellen wird der Schwur angesprochen, doch diese Aussagen haben wenig mit der Interpretation der Bergpredigt zu tun, denn es geht darum, dass der Meineid keine Sünde sei. Der Meineid war natürlich nicht nur eine sündhafte Lüge und ein Irreführen des Richters, sondern galt der Kirche auch als Missbrauch des Namens Gottes und somit als Delikt ähnlich der Gotteslästerung. Deswegen notiert Albertus Magnus in der Liste häretischer Artikel nach dem Satz, es sei für einen guten Menschen keine Sünde, einen Meineid zu schwören,⁸⁰⁶ das müsse die «*insania*» des Pelagius sein, da der ja auch glaube, der Mensch sei unfähig zu sündigen.⁸⁰⁷ Auch Martin von Mainz wird beschuldigt, er halte den Meineid im Gerichtshof nicht für eine Sünde.⁸⁰⁸ Der Zusatz «im Gerichtshof» deutet wahrscheinlich auf die Haltung, die man einigen Häretikern nachsagte, dass sie eine Lüge nicht als Sünde sahen, wenn es darum ging, sich damit das Leben zu retten.

Kritik am Klerus

Etwas, das sich sehr klar in allen Quellen bemerkbar macht, ist die gleichgültige bis stark ablehnende Haltung dem Klerus gegenüber. An einigen Stellen in den Protokollen finden sich abfällige Bemerkungen über die Fähigkeiten und den Nutzen des Klerus, daneben auch deutliche Aussagen darüber, dass die Mittlerfunktion der Priester für diejenigen, die einen eigenen Kontakt zu Gott hätten, nicht notwendig oder sogar schädlich sei. Martin von Mainz, selbst ehemaliger Benediktinermönch, erklärte, dass die Kraft, die die Priester innehätten, sowieso nur von seinem Meister Nikolaus komme,⁸⁰⁹

⁸⁰² Flade. *Inquisitionsverfahren*. 1902. 74; Friedberg. *Corpus Iuris Canonici*. 1959. Bd. 5. Kap. 13. §7.

⁸⁰³ Gui, Bernard. *Das Buch der Inquisition. Das Originalhandbuch des Inquisitors Bernard Gui*. Seifert, Petra (Hg.); Pawlik, Manfred (Übers.). Augsburg: Pattloch, 1999. 126. Es gab aber auch noch etliche andere, die den Eid nicht schwören wollten. Siehe dazu auch Bueno, Irene. *Defining Heresy. Inquisition, Theology and Papal Policy in the Time of Jaques Fournier*. Bolognese, Isabella; Rolfe Prodan, Sarah. (Übers.). Leiden: Brill, 2015. 54

⁸⁰⁴ Math 5:34-37.

⁸⁰⁵ Auch hier gibt es offensichtlich Unterschiede. Nicht alle Häretiker, die man den Waldensern zuordnet verweigerten den Eid, die Waldenser in Strassburg scheinen von dieser Praxis abgesehen zu haben. Auch bei dieser Bewegung sollte man nicht vergessen, dass die Anhänger wohl in keiner Weise eine derart homogene Gruppe bildeten, wie man sich das lange Zeit vorstellte, und trotz anderweitiger Darstellung noch tut.

⁸⁰⁶ Albertus Magnus. 150. «69. *Dicere bono homini non esse peccatum periurare et mentiri*».

⁸⁰⁷ Ebd. «*Cum illi plus peccatum sit quam alii, Pelagia est insania, qui etiam impeccabilem dicit hominem*».

⁸⁰⁸ Inquisitionsprotokoll des Martin von Mainz: «*Quod sollempne periurium ad evadendum inquisitoris iudicium in iudicio factum, non sit peccatum*».

⁸⁰⁹ Inquisitionsprotokoll des Martin von Mainz. «*Per eundem Nicolaum prelati ecclesie virtus ministrandi sacramenta et exercendi quecumque bona opera affluit*».

von Berthold von Rohrbach wurde berichtet, er glaube, die göttliche Erleuchtung würde zum Bibelverständnis mehr nützen als die Bildung der Kleriker,⁸¹⁰ und Henne Becker bestand darauf, dass die Prälaten keine Sünden erlassen oder Ablass geben könnten (impliziert ist: weil sie nicht Gott sind).⁸¹¹ Die verurteilten Häretiker:innen in Strassburg erklärten nicht nur, dass die katholische Christenheit töricht sei, was eigentlich einer Kritik an den Gläubigen näher kommt als eine Kritik an den Klerikern, sondern drückten sich noch deutlicher aus und urteilten, ein Priester sei ohne seine heilige Kleidung nichts wert, und jeder gute Laie könne das Sakrament besser spenden als ein sündiger Priester.⁸¹² Ähnlich auch Konstantin von Arnheim, der die Taufe durch den Priester für wertlos hielt.⁸¹³ Johannes von Brünn berichtete von den Worten der Begarden, dass Hölle und Fegefeuer nur vom Klerus ausgedacht worden seien, um die Menschen zu erschrecken, und ein Begarde auch viel klarer predigen würde als ein Priester, der Gott und die Wahrheit nicht wirklich kennen würde.⁸¹⁴ Eine der Schweidnitzer Zeuginnen erklärte, dass bei ihnen im Haus die Arbeit mit den Händen und die fromme Tätigkeit einen höheren Stellenwert hätten als der Besuch der Kirche am Sonntag.⁸¹⁵ Hermann Kuchener bildet einen ganz eigenen Fall, denn obwohl er selbst von sich behauptete, die Priesterweihe erhalten zu haben, scheint die Inquisition daran grossen Zweifel gehabt zu haben. Sollte er effektiv gefälschte Priesterdokumente bei sich getragen und sich fälschlicherweise als Priester ausgegeben haben, so wirft das ein ganz eigenes Licht auf seine Vorstellung davon, wer aus welchen Gründen die Priesterfunktion innehaben darf.

Ob nun die Aussagen gegen den Klerus oder das offensichtliche Ignorieren der klerikalen Wirkungsmacht in den Quellen der «freigeistigen Strömung» eine spezielle religiös begründete Motivation hatten oder nicht, so ist diese Haltung doch in einem Milieu entstanden, in dem feindliche Äusserungen dem Klerus gegenüber fast schon zur Norm bei gewissen Schichten geworden war, so sehr, dass in der Historiographie dafür der Begriff «Antiklerikalismus» gängig geworden ist.⁸¹⁶ Eine gewisse

⁸¹⁰ Trithemius: «*laicus indoctus et idiota [...] illuminatus divino instinctu [...] plus aliis et sibi docendo queat proficere, quam sacerdos*».

⁸¹¹ Inquisitionsschrift Henne Beckers. 571. «*Quod prelati ecclesie nec ipsa possunt hominibus peccata dimittere nec indulgentias dare*» (Nur in der Überlieferung des Vatikanischen Manuskripts).

⁸¹² Verurteilungsschrift Strassburg 1317. 136. «*Contra ecclesiam multipliciter errando dicunt enim se credere ecclesiam catholicam sive Christianitatem fatuam esse vel fatuitatem [...] dicunt se credere, quod quilibet laycus bonus potest conficere corpus Christi sicut sacerdos peccator [...] Item quod sacerdos, postquam exiit se sacris vestibus, est sicut saccus evacuatus frumento*».

⁸¹³ Inquisitionsprotokoll des Konstantin von Arnheim. 160. «*Dixit se esse baptizatum de manibus phariseorum*».

⁸¹⁴ Bericht des Johannes von Brünn. «*Nec debes timere dyabolum nec infernum nec purgatorium, quia vere nichil sunt in natura, set excogitata per clericos et sacerdotes ad timorem hominum, [...] Et si frater bycharus deberet predicare in publico, multo clarius predicaret quam sacerdos [...] Item sacerdotes Deum non habent, nec sacerdotes veritatem agnoscunt*».

⁸¹⁵ Bericht aus Schweidnitz. 724. «*Est communis modo inter seniores earum, quod diebus dominicis et festivis operantur opera similia nerendo, suendo et alia opera smilia faciendo*».

⁸¹⁶ Ursprünglich ein Begriff aus dem Kontext der laizistischen Bewegungen der Moderne. Kaspar Elm versteht unter Antiklerikalismus: «Die Kritik, die Laien an dem Leben und der Amtsführung der mit ihrer geistlichen Leitung betrauten Weltkleriker und Ordensleute üben.» Elm merkt an, dass es weder in der *Theologischen Realenzyklopädie*, noch in dem *Lexikon des Mittelalters* ein Lemma für «Antiklerikalismus» gibt, ein Zustand an dem sich in den letzten 27 Jahren nichts geändert hat. Die Erklärung liege darin, dass der Begriff erst seit dem 19. Jahrhundert und dem Kulturkampf dessen 70er und 80er Jahre im Deutschen gebräuchlich ist. So erklärt es sich auch, dass die existierende Definition: «Bestrebungen, die Kirche daran zu hindern, dort Einfluss zu gewinnen, wo der Staat seine notwendige Funktion habe» nicht auf das Spätmittelalter angewendet werden kann. Auch Heiko Obermann mahnt, den Begriff nicht mehr als «stop-gap» zu handhaben. Elm, Kaspar. «Antiklerikalismus im deutschen Mittelalter». In: *Anticlericalism in Late Medieval and early modern Europe*. In: Oberman, Heiko; Dykema, Peter A. (Hg.). Leiden: Brill, 1993. 3-18. Eine spezifischere Definition von «anticlericalism» benützt Robert Scribner, für den es die «perception of, and reaction to, the power wielded by the clergy as a distinctive social group, power which expressed itself

Kritik am Klerus durchzog das gesamte Mittelalter und war auch keine Neuerscheinung. Sie zeigte sich in der Kritik an der privilegierten Stellung, an der Hierarchie des höheren Klerus und dessen politischer und wirtschaftlicher Macht, die nicht nur von Laien, sondern auch von dem niederen Klerus angeprangert wurde, und im steten Zweifel an der Pietät und Integrität der kirchlichen Vertreter. Von Papst bis niederem Klerus wurden alle in irgendeiner Form verspottet, jedoch nur in ihrer Person, nicht in ihrer Funktion.⁸¹⁷

Im späten Mittelalter begannen aber grössere Zweifel wach zu werden. Die Sorge um das Seelenheil war gestiegen, und die Anklage wurde laut, die Kleriker würden mit ihrem Lebenswandel und ihrer Unfähigkeit die ihnen gegebene Macht missbrauchen und das Seelenheil der Laien verspielen.⁸¹⁸ Parallel dazu gab es grundlegende Kritik an der Funktion des Klerus als Mittler, die weiter ging als blosses Zweifeln an der Wirkmächtigkeit der Vermittlung durch lasterhafte Vertreter des Klerus, sondern die die Notwendigkeit der Mittlerfunktion in Zweifel zog – erkennbar in den unterschiedlichen Formen versuchter Selbstbestimmung religiösen Lebens, die seit dem 13. Jahrhundert auftraten. Die antiklerikalen Äusserungen, die sich in den Quellen finden, sind zu einem grossen Teil letzterem Zweifel zuzuschreiben, denn die Vorstellung der geistigen Einheit mit Gott bedingt von sich aus keine Mittlerfunktion mehr. In der Annahme von Theorien der Gottesnähe und dem offensichtlichen Bedürfnis nach Unmittelbarkeit verband sich spätmittelalterliche Skepsis gegenüber der Validität der klerikalen Lebensweise mit einem fundamentalen Zweifel an der Funktion des Klerus, der nicht wenig den donatistischen Überlegungen früherer Epochen schuldete. Für die Kirche war natürlich genau dieser Zweifel an der Funktion und Berechtigung der Kirche als Mittler an sich bereits Häresie, und die Ausübung oder Verbreitung derartiger Ansichten ein Warnsignal. Es ist bezeichnend, wenn auch nicht überraschend, dass die Verfolgung von Splittergruppen, seien es die Franziskanerspiritualen, die Anhänger des Valdes oder eben «Begarden», immer erst dann intensiv betrieben wurde, wenn der Verdacht aufkam, dass jene sich mit ihrer Lebensweise parallel zur Kirche aufstellen bzw. zu stark an der Stellung der Kirche rütteln könnten.

Zwischenfazit

Diese Ausführungen zeigen, obwohl es mehr Ähnlichkeiten zwischen den Glaubensformen der Einzelnen zu geben scheint als Unterschiede, doch sehr deutlich, was für ein uneinheitliches Bild die Quellen von diesem Sektenkonstrukt geben. Die teilweise Gleichsetzung der zwei Konzepte «Begarden» und «Häresie des freien Geistes», wie sie in der Beschreibung des Quellenkorpus veranschaulicht worden ist, wird hiermit ergänzt um die Verdeutlichung dessen, was bereits festgehalten wurde: Trotz aller Ähnlichkeiten ist es nicht möglich, in diesem Korpus die Zeugnisse einer zusammenhängenden Bewegung, einer homogenen Gruppierung zu sehen. Die Aussagen der potenziellen Häretiker:innen zeigen zwar gemeinsame Glaubensinhalte, in ihrer Umsetzung sind sie jedoch sehr unterschiedlich. Es zeugt eher von den Zuordnungen der Zeitgenossen und Forscher: «Begarden», «häretische Begarden», «Freigeister», «Sekte des freien Geistes» etc.

Diese Zuordnung wird aufgrund von erfüllten Kriterien geleistet: Sind genug Übereinstimmungen, so ist die Zugehörigkeit gegeben. Im Falle des hier beschriebenen Quellenkorpus gelten, wie aus der vorhergehenden Darstellung erkenntlich wird, die folgenden Kriterien: die Gottesvereinigung, die durch Eingebung oder eigenes Handeln erreicht werden kann, in jedem Fall aber eine permanente ist. Diese wird bestärkt oder begründet durch eine Art von «Gelassenheit»⁸¹⁹, des Lösens von der Welt, des Ignorierens weltlicher (und damit auch kirchlicher) Gebote, aber auch von gesellschaftlicher Akzeptanz (im Falle der Begarden von Brünn sehr deutlich). Weiter gehören dazu die Folgen einer solchen

in the economic, political, legal, social, sexual and sacred spheres of life», bedarf. Eine erweiterte Erklärung dieser klerikalen Macht, von der er spricht, in: Scribner, Robert. *Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany*. London, Hambleton Press: 1987. 244-250. Scribner identifiziert die politische, wirtschaftliche, rechtliche, gesellschaftliche, sexuelle und sakrale Macht.

⁸¹⁷ Van Engen, John. «Late Medieval Anticlericalism». In: *Oberman/Dykema. Anticlericalism. 1993*.20.

⁸¹⁸ Als Beispiel dessen kann die u.a. in den Registern Jaques Fourniers häufig geäusserte Meinung gesehen werden, dass die Kirche die Exkommunikation als Macht- und Drohmittel ausnutzen würde.

⁸¹⁹ Begriff ursprünglich von Meister Eckhart.

Einstellung, also die Sündenlosigkeit, in der es dann von Fall zu Fall variiert, inwiefern man diese ausnutzen will und kann, wobei aber der grundsätzliche Anspruch auf sexuelle Freiheit bei den meisten vorhanden zu sein scheint. Dazu kommen eine Gesellschaftskritik und Kritik am Klerus.

Es ist zielführender, sich von der Suche nach verbindenden Momenten und Elementen zu lösen und sich den Einzelnen und ihrer individuellen Lebenswelt zuzuwenden und die Frage nach den Bedingungen zu stellen, die dazu führten, dass im späten Mittelalter eine derartige Strömung existierte. Anstatt weiterhin nach Verbindungen zu suchen, die eine einheitliche Bewegung beweisen, sollten wir das Umfeld betrachten, in dem sich dieses Gedankengut entwickelte und auch halten konnte, und Verbindungen zu anderen Bewegungen und Strömungen nachgehen, die zeigen, dass hier gerade nicht gruppenspezifische Vorstellungen vorliegen, sondern solche, die sich ebenso gut dem ›Spirit of the Age›⁸²⁰ zuordnen lassen

4.2 Verwandte Gruppierungen

Die mittelalterlichen Theologen sahen in den Häretikern ihrer Zeit nur ungern sich neu bildende Formierungen, sondern versuchten, sie einer bereits bekannten Häresie zuzuordnen. Beispielhaft ist dafür die Liste Albertus Magnus', wo alle häretischen Artikel einer bestimmten Häresie zugeteilt werden. Einige dieser Sätze: ›der mit Gott vereinte Mensch müsse die Heiligen nicht verehren‹, ›der Mensch [könne] so weit fortschreiten, dass er eines Priesters nicht bedürfe‹, oder ›jemand könne so weit kommen, dass er nicht sündigen könne‹,⁸²¹ werden von Albertus Magnus als Häresie des Pelagius identifiziert. Die Aussagen sind alle solche, die die Grundvorstellungen der ›freigeistigen Strömung‹ betreffen, doch ob sie tatsächlich von Pelagius stammen oder auch nur von ihm beeinflusst sind, ist fraglich. Der Inselkelte Pelagius hatte wohl vor allem den grossen Fehler gemacht, sich gegen die Lehren Augustins zu wenden, etwas, das ihm in der stark augustinish beherrschten Welt der mittelalterlichen Theologie ein langfristiges Nachleben als vermeintlichen Häretiker bescherte.

Pelagius lebte gegen Ende des 4. Jahrhunderts als Asket und geistlicher Lehrer in Rom, bis er nach dem Fall Roms 410 nach Nordafrika flüchtete und sich schliesslich in Jerusalem niederliess.⁸²² Im Mittelpunkt seines theologischen Interesses war die Lehre der Gnade und des freien Willens, mit der er diametral Augustinus' eigener Gnadenlehre gegenüberstand. Im Gegensatz zu Augustinus lehnte Pelagius die Übertragung der Erbsünde ab und sah den Menschen durch die Taufe gereinigt und mit einem freien Willen ausgestattet; frei, in eigener Verantwortung zu sündigen oder nicht. Dadurch, dass er glaubte, dass das Gute in jedem Einzelnen angelegt sei, forderte er eine strenge Sittlichkeit und Eigenverantwortung. Der Häresie bezichtigt wurde 411 primär sein Schüler Caelestius. Die Anklage lautete zusammengefasst auf Leugnung des Sündenfalls und der Notwendigkeit der Kindertaufe; als wenige Jahre später auch Pelagius sich wiederholt auf verschiedenen Synoden verteidigen musste, war die Hauptanklage ebenfalls die Ablehnung der Erbsünde. Pelagius wurde zuletzt trotz anfänglichen Widerstrebens von Papst Zosimus auf Drängen der nordafrikanischen Kirche und auf kaiserlichen Druck exkommuniziert und suchte Asyl in Ägypten. Die von Albertus Magnus als Häresien des Pelagius genannten Sätze können ihm allerdings nur bedingt zugeordnet werden⁸²³ – er sprach sich wohl für die Freiheit des Menschen aus, doch es war damit eine andere Freiheit gemeint als die, die wir von der ›freigeistigen Strömung‹ her kennen. Pelagius betonte die Freiheit jedes Menschen, aus eigener (wenn

⁸²⁰ Nach William Hazlitt. *The Spirit of the Age, or, Contemporary Portraits*. London: Colburn, 1825.

⁸²¹ Albertus Magnus. 147. «39. *Quod homo unitus Deo non habeat sanctos revereri*»; «16. *Quod homo tantum proficiat, quod sacerdote non indigeat*»; «21. *Quod aliquis pervenit ad hoc, quod non possit peccare*».

⁸²² Zu Pelagius hauptsächlich Bonner, Gerald. «Pelagius/Pelagianischer Streit». In: *Theologische Realenzyklopädie Online*. Online durch: De Gruyter. URL: [https://www.degruyter.com/view/TRE/TRE.26_176_37.]. (10.07.2018.) und Rees, Bryn R. *Pelagius. A Reluctant Heretic*. Woodbridge: The Boydell Press, 1988.

⁸²³ Die Verwirrung über die genauen Lehren des Pelagius und die Aussagen seiner Schüler scheint bereits zu Augustinus' Lebzeiten geherrscht zu haben, was erklärt, weshalb dieser eine Liste mit Gegenüberstellungen der Manichäischen und Pelagianischen Lehren aufstellte. Siehe dazu Evans, Gillian R. «Neither a Pelagian nor a Manichee». In: *Vigiliae Christianae*. 35, 3 (1981). 232-244.

wohl von Gott verliehener) Kraft Gutes, ja das Richtige zu tun. Es brauche dafür einfach Anstrengung und Disziplin.⁸²⁴ Albertus' Zuordnungen können daher als Beispiel gelten für die Praxis und das Bedürfnis mittelalterlicher Theologen, möglichst jegliche häretische Aussage einer bereits bekannten Figur oder Sekte zuzuordnen.

Amalrich von Bena

Ein frühes Opfer der Inquisition wurde Amalrich von Bena, der 1210 in Paris posthum wegen Häresie verurteilt wurde. Amalrich war an der Artistenfakultät in Paris tätig, debattierte aber im Verlauf seiner Karriere vermehrt über theologische Positionen. Möglicherweise wurde er bereits zu Lebzeiten aufgerufen, seine Lehren zu erklären, bzw. zu widerrufen, allerdings ist davon nur in einer Chronik die Rede, und es ist ebenso möglich, dass Amalrich bis an sein Lebensende unbehelligt blieb.⁸²⁵ Doch als nach seinem Tode seine Lehren von Studenten in Paris weitergeführt und möglicherweise auch zugespitzter formuliert wurden, kam es zur Verurteilung. Eine Gruppe von etwa 13 Männern, grösstenteils Kleriker und Männer aus dem Umfeld der Pariser Universität, wurde in Paris zum Tod oder zu lebenslänglicher Haft verurteilt, und wohl um eine weitere Schulbildung zu verhindern, wurde auch Amalrich posthum der Häresie schuldig gesprochen.⁸²⁶ Seine Lehren, bzw. diejenigen seiner Anhänger, wurden 1215 auf dem Vierten Laterankonzil dann auch als Häresien deklariert.⁸²⁷ Leider ist

⁸²⁴ Zum Bedürfnis Pelagius' nach moralischer Reform und dessen Einfluss auf sein Ansehen in Rom siehe: Brown, Peter. «Pelagius and his Supporters. Aims and Environment». In: *The Journal of Theological Studies, New Series*. 19, 1 (1968). 93-114.

⁸²⁵ Thijssen, J. M. M. H. «Master Amalric and the Amalricians: Inquisitorial Procedure and the Suppression of Heresy at the University of Paris». *Speculum* 71, 1 (1996). 43. Auch Dickson wiederholt den Bericht, Amalrich sei nach den Gerüchten um seine Heterodoxie nach Rom gegangen, um sich zu verteidigen, und hätte widerrufen müssen, ebenso wie Jürgen Miethke. Dickson, Gary. «The Burning of the Amalricians». *Journal of Ecclesiastical History*. 40, 3 (1989). 347-369; Miethke. «Gelehrte Ketzerei». 2004. Nicht alle teilen dieses Vertrauen in die Erzählung der *Gesta Philippi*; Ludwig Hödl ist der Meinung, dass ihr Autor Guilelmus Brito in dieser Hinsicht kein zuverlässiger Berichterstatte sei. Siehe Hödl, Ludwig. «Amalrich von Bena/Amalrikaner». *Theologische Realenzyklopädie Online*. Online durch: De Gruyter. URL: [https://www.degruyter.com/view/TRE/ TRE.02_349_43]. (27.09.2018). Es ist hier nicht notwendig, auf die Details dieser Diskussion einzugehen, relevant sind weniger die Umstände unter denen Amalrich und die anderen verurteilt worden sind, sondern die Lehren, die durch sie propagiert wurden, und dass sie diese Lehren offenbar in den Diözesen von Langres, Paris und Troyes und der Erzdiözese Sens verbreiteten. Für eingehendere Beschäftigung und weitere Literatur u.a. d'Alverny, Marie-Thérèse. «Un fragment du procès de amauriciens». In: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*. 18 (1950-51). 325-336; Dickson «The Burning of the Amalricians». 1989; Drogi, Pierre. «La crise amauricienne et ses répercussions en littérature. (paradis et enfer autour des années 1215 – 1240 environ)». In: *Geistesleben im 13. Jahrhundert*. Aertsen, Jan A.; Andreas Speer (Hg.). Berlin: De Gruyter, 2011; Miethke, Jürgen. «Papst, Ortsbischof und Universität in den Pariser Theologenprozessen des 13. Jahrhunderts». In: Miethke. *Studieren an mittelalterlichen Universitäten*. 2004. 313-362.

⁸²⁶ Dickson und Hödl sprechen bei den Amalrikanern von einer Sekte (Hödl setzt den Begriff in Anführungszeichen), deren Anführer die verurteilten Kleriker waren, und zu der weitere Laien gehörten, die allerdings von den Autoritäten in Paris verschont blieben. Auch hier ist der Begriff der «Sekte» sicherlich mit Vorsicht zu geniessen.

⁸²⁷ Die Verurteilung ist in zwei offiziellen Dokumenten überliefert, zum einen der Verurteilungstext, wahrscheinlich von einer Provinzialsynode in Paris 1210, ediert von Martène und Durand in dies. *Thesaurus novus anecdotorum*. 5 Bde. Paris: Delaulne, 1717. 4, 166. Zum anderen ein Fragment der Befragung von vier Amalrikanern. Edition in: d'Alverny. «Un fragment». 1950/51. Daneben existiert eine reiche Überlieferung weiterer Berichte, hauptsächlich aus Chroniken, ein Hauptteil davon ediert in: Capelle, G. C. *Autour du Décret de 1210: Amaury de Bène. Etude sur son panthéisme formel*. Paris, 1932. 89-111, sowie ein anonymer Traktat *Contra Amaurianos*, ediert und beschrieben von Clemens Baeumker in: «Contra Amaurianos. Ein anonymer, wahrscheinlich dem Garnerius von Rochefort zugehöriger Traktat gegen die Amalrikaner aus dem Anfang des XIII. Jahrhunderts». In: *Beiträge zur Geschichte der Philosophie*

die Überlieferung ungenau in der Unterscheidung zwischen den Lehren Amalrichs und solchen, für die die nach ihm benannten «Amalrikaner» verurteilt worden waren.⁸²⁸ Unter den Irrtümern befanden sich Aussagen wie, dass «Gott alles in allem wirkt, das Gute und das Böse» und dass daher wer wisse, dass Gott in seinen Werken wirke, nicht sündigen könne.⁸²⁹ Oder auch: «Niemand kann gerettet werden, wenn er sich nicht als Teil Christi glaubt,⁸³⁰ «dass der Leib Gottes überall sei⁸³¹ oder «dass Gott überall sei⁸³². Sowie «dass die Hölle kein Ort sei, sondern das Unwissen der Wahrheit, und dass das Paradies das Wissen der Wahrheit sei.⁸³³

Diese Lehren, bzw. die «Sekte der Amalrikaner» findet man in der Forschung oft unter dem Stichwort «Pantheismus». Der Begriff wird, obwohl erst eine Erfindung des frühen 18. Jahrhunderts,⁸³⁴ in der Historiographie sehr oft und oft recht generell verstanden als «Gottesglauben, [in dem] «Gott» in der gesamten Natur und im eigenen Selbst aufgespürt werden [kann]» oder als «Alleinslehre, die die Identität Gottes mit der natürlichen Welt betont».⁸³⁵ Wenn heute in der Forschung von pantheistischen Zügen im Mittelalter die Rede ist, sind damit hauptsächlich die von neuplatonischem Gedankengut beeinflussten Theorien eines Johannes Scotus oder Thierry von Chartres gemeint, Theorien, in der «der Wesensunterschied zwischen Gott und der übrigen Wirklichkeit kaum zur Sprache kommt» und alles, was ist, nur durch die Existenz Gottes sein kann.⁸³⁶ Auf die Verwendung des Begriffs Pantheismus in der Historiographie und besonders in Bezug auf die «freigeistige Strömung» wird im fünften Kapitel näher eingegangen, hier beschäftigen wir uns mit den Lehren der Amalrikaner, wie sie im 13. Jahrhundert verstanden wurden.

Es ist fast nicht möglich, aus den spärlichen Quellen zu Amalrich und den nach ihm benannten Amalrikanern die ursprünglichen Lehren des Theologen von den Weiterentwicklungen seiner Schüler oder Anhänger zu unterscheiden. Die oben genannten Irrtümer können wohl mit Kerngedanken verbunden werden, die Gott mit dem Sein gleichstellen und alles weltliche Werke auf das eine Sein Gottes zurückführen. Ich folge hier Karl Alberts Interpretation, dass nach der Lehre der Amalrikaner das «Gottsein des Seienden» in der Kontemplation erkannt wird und hier eine Verbindung zur spätmittelalterlichen Mystik gemacht werden müsse.⁸³⁷ Demzufolge kam Amalrich über den bereits bestehenden Gedanken der Einheit alles Seienden mit der Annahme, das Sein habe seinen Ursprung in der Gottheit, zur Göttlichkeit alles Seienden. Das Häretische hierbei ist bereits schon darin angelegt, dass das Sein Gottes und das Sein des von Gott Erschaffenen nicht unterschieden wird, ein Punkt, den

des Mittelalters. 24, 5/6 (1926). Ebenso: Lucentini, Paolo (Hg.). *Garnerii de Rvpeforti. Contra Amaurianos*. Turnhout: Brepols, 2010.

⁸²⁸ Hödl. «Amalrich von Bena». TRE.

⁸²⁹ «Caput II: *Deus operatur omnia in omnibus. Unde inferunt: ergo tam bona quam mala. Ergo tam bona quam mala. Ergo qui cognoscit Deum in se omnia operari, peccare non potest.*» Zitiert nach Baeumker. «Contra Amaurianos». 1926.

⁸³⁰ Ebd. «Caput VIII: *Nemo [...] potest esse salvvs, nisi credat se esse membrum Christi*».

⁸³¹ Ebd. «Caput XI: *Corpus domini est ubique*».

⁸³² Ebd. «Caput I: *Deus est ubique*. Die Antwort des Traktateschreibers hierauf ist: *Nemo est qui hoc negare audeat. Sed inferunt: Ergo est in omni loco*».

⁸³³ Ebd. «Caput III: *Infernus nichil est quam ignorantia, nec aliud est paradisu quam cognitio veritatis*».

⁸³⁴ Dazu ausführlicher in Kapitel 5.2.

⁸³⁵ Maier, Bernhard. «Pantheismus». In: *Theologische Realenzyklopädie Online*. Online durch: De Gruyter. URL: [https://www.degruyter.com/view/TRE/TRE.25_627_17]. (27.09.2018); Oberste, Jörg. *Ketzerei und Inquisition im Mittelalter*. Darmstadt: WBG, 2012. (2. Auflage). 120.

⁸³⁶ Gerwing, M. «Pantheismus». In: *Lexikon des Mittelalters*. 10 Bde. Stuttgart: Metzler, [1977-]1999). Bd. 6, 1659. Online durch: *Brepolis Medieval Encyclopaedias – Lexikon des Mittelalters Online*. URL: [<http://apps.brepolis.net/lexiema/test/Default2.aspx>]. (28.08.2018).

⁸³⁷ Albert, Karl. «Amalrich von Bena und der mittelalterliche Pantheismus». In: *Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im XIII. Jahrhundert*. Zimmermann, Albert (Hg.). *Miscellanea Mediaevalia* 10. De Gruyter. 1976. 198.

Thomas von Aquin in einer Passage seiner Schrift *Ente et essentia* aufnimmt.⁸³⁸ Die Amalrikaner begingen also den Fehler, das Sein Gottes mit dem *esse universale* eines jeden Dings gleichzusetzen, woraus der Pantheismus entsteht, der das Sein Gottes in allem sieht und daraus auch die Schlussfolgerung ziehen kann, dass alles Gott ist, inklusive der Mensch. Ob das effektiv die Lehre Amalrichs gewesen ist und ob er über die von Thomas von Aquin zitierte Tradition des Pseudo-Dionysios dazukam, über die Schriften des Johann Scotus, wie es Lambert annimmt, oder über andere Traditionen, ist für das Verständnis seiner Bedeutung hier nicht ausschlaggebend.⁸³⁹

Wichtig ist, dass solche Überlegungen, die eine Verwandtschaft mit Gedanken, die sich in den Überlieferungen der «freigeistigen Strömungen» zeigen, nicht nur an der Pariser Universität (und in mystischen Kreisen) debattiert, sondern mit grosser Wahrscheinlichkeit auch durch die 1210 verurteilten Kleriker verbreitet wurden.⁸⁴⁰ Die aus den Amalrikanischen Lehren gezogenen Schlüsse, die interessante Annahme, das Himmelreich sei die Erkenntnis der Wahrheit, die Hölle nichts anderes als die Ignoranz derer, sind ansatzweise auch in anderen Quellen zu finden. Eine Annäherung daran könnte die von Johannes aus Brünn gemachte Aussage sein, Hölle und Fegefeuer existierten nicht, sondern seien das menschliche Gewissen.⁸⁴¹

Die Ortlieber

Die «Ortlieber» eignen sich besonders gut als Beispiel für eine Gruppierung, die für die Zeitgenossen einfach eine eigene häretische Sekte war, die die Historiker:innen später dann aber einer klar definierten Häresie oder einer Sektentradition zuzuordnen versuchten. Denn die Gruppe um den Strassburger Ortlieb, Ortlieber oder auch Ortliebarier genannt,⁸⁴² ist von der Forschung des 19. Jahrhunderts sehr unterschiedlich eingestuft worden.⁸⁴³ Einige sahen in ihnen die Anhänger Amalrichs von Bena und eine frühe Form einer «freigeistigen Häresie»,⁸⁴⁴ andere fanden nur eine indirekte Beziehung zu Amalrich,

⁸³⁸ Albert, Karl. «Amalrich von Bena und der mittelalterliche Pantheismus». In: *Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im XIII. Jahrhundert*. Zimmermann, Albert (Hg.). *Miscellanea Mediaevalia* 10. De Gruyter. 1976. 204;

⁸³⁹ Albert findet es z.Bsp. unwahrscheinlich, dass Amalrich über neoplatonische Traditionen zu seiner Lehre kam und plädiert dafür, den Amalrikanischen Pantheismus als «Exodusmystik» zu betrachten, wofür er im Vergleich mit der Eckhartschen These *esse est deus* argumentiert. Albert. «Amalrich von Bena und der Pantheismus». 1976. 206. Malcolm Lambert folgt Baeumker (und damit Charles Jourdain, *Mémoire sur les sources philosophiques des hérésies d'Amaury de Chartres et de David de Dinant*. Paris 1870. 467-498.), wenn er sagt Amalrich «had been influenced by his reading of John Scotus Eriugena». In: Lambert, Malcolm. *Medieval Heresy*. Oxford: Blackwell, 1992. 99.

⁸⁴⁰ Ein weiteres Beispiel für eine derartige Verbreitung könnte Gottfried von Strassburgs *Tristan* sein. Der Literaturwissenschaftler Ulrich Ernst zieht in Erwägung, dass nicht nur das Vorbild Peter Abaelards einen Einfluss auf Gottfried von Strassburgs Dichtung hätte haben können sondern auch die von den Gruppierungen um Amalrich von Bena und Ortlieb von Strassburg verbreiteten Vorstellungen der Freiheit in der Sexualität. Ernst, Ulrich. «Häresie und kritische Intellektualität in der mittelalterlichen Stadtkultur. Gottfrieds von Straßburg «Tristan» als Antwort auf die Ketzerverfolgung im 13. Jahrhundert». In: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*. 137, 4 (2008). 149-438.

⁸⁴¹ Johannes aus Brünn: «*Set homo habens conscienciam est ipse dyabolus et infernus et purgatorium, se ipsum tormentando*».

⁸⁴² Vor allem von Wilhelm Preger, nach der häufigen Schreibweise *Ortliebarii*. Preger. *Geschichte der Deutschen Mystik*. 2 Bde. 1874. Bd. 1. 191.

⁸⁴³ Dazu Patschovsky, Alexander. «Ortlieber». In: *Lexikon des Mittelalters*. 10 Bde. Stuttgart: Metzler, [1977-]1999. Bd. 6, 1484-1485. *Online durch: Brepolis Medieval Encyclopaedias – Lexikon des Mittelalters Online*. URL: [http://apps.brepolis.net/lexiema/test/Default2.aspx]. (28.08.2018); sowie Fössel. *Ortlieber*. 1993. 5. Henri Delacroix sah in Ortlieb den «fondateur du Nouvel Esprit». Delacroix, Henri. *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au quatorzième siècle*. Paris: Félix Alcan, 1900. 51-76.

⁸⁴⁴ Gieseler, Johann Carl Ludwig. *Lehrbuch der Kirchengeschichte*. 5 Bde. Bonn: Marcus, 1833. Bd. 2, 2. 642; bes. Anm. 33; «Durch mystische Auslegung der Grundlagen des Evangeliums hatten sie sich eine Lehre der Vollkommenheit gebildet, welche von einem vagen Deismus nicht verschieden ist». Röhrich, Timotheus

dafür eine Verwandtschaft zu Joachim von Fiore, oder meinten die Besonderheit doch eher in starken dualistischen Tendenzen zu entdecken.⁸⁴⁵ Karl Müller ordnete sie den Waldensern zu, während Herman Haupt sie als Katharer verstand.⁸⁴⁶ Erst Herbert Grundmann vertrat dann die These, dass gar kein direkter Einfluss bestehe und die Ortlierer eine «Sekte» seien, die mit «späteren deutschen Ketzern des ‹freien Geistes› nur den Spiritualismus gemeinsam» habe, ansonsten aber ohne «erkennbare Verbindung» sei.⁸⁴⁷ Gerade diese diversen Zuordnungen durch die Historiker bestärken die Vermutung, dass auch diese Gruppierung keine eindeutigen personellen Abhängigkeiten aufweist, sondern ein Produkt ihrer Zeit ist, die ihre Einflüsse von unterschiedlichsten Seiten aufnahm und auf ihre Weise verwertete.

Diese «Ortlierersekte», wie sie von ihrer einzigen Biographin, Amalie Föbel⁸⁴⁸ bezeichnet wird, ist durch wenige vereinzelte Quellen bekannt; am ergiebigsten ist die Beschreibung ihrer Lehren im sog. Passauer Anonymus.⁸⁴⁹ Aber auch Albertus Magnus nennt Ortlieb in seiner bekannten Liste der Häresien aus dem schwäbischen Ries. Er ist gleichzeitig auch die Quelle für die spärlichen Informationen zur Person des Ortlieb, denn er nennt den Verbreiter der Häresie Ortlieb von Strassburg und setzt dazu, dass seine Lehre von Innozenz III. verurteilt worden sei.⁸⁵⁰ Auch der Autor des Passauer Anonymus bezeichnet die Ortlierer als eine «Sekte in Deutschland».⁸⁵¹ Von dieser Sekte ist allerdings ausser Ortlieb keiner namentlich genannt, und es ist nicht klar, wie viele Anhänger sie besass. Doch ist überliefert, dass sie in einer Art Gemeindeform und einer hierarchischen Ordnung lebten, die auf ihren besonderen Trinitätsvorstellungen basierte und um die herum sie ihr religiöses Leben organisierten.⁸⁵² Sie gruppieren sich im Alltag in einer Dreier-Hierarchie (*pater, filius, spiritus sanctus*) und bildeten somit

Wilhelm. «Die Gottesfreunde und die Winkeler am Oberrhein. Ein Beitrag zur Kenntnis des religiösen Volkslebens in dem Mittelalter». *Zeitschrift für Historische Theologie*. 10, 1 (1840). 118-161. 125; Schmidt, Charles. «Über die Secten zu Straßburg im Mittelalter». In: *Zeitschrift für Historische Theologie*. 10, 3 (1840). 31-73.

⁸⁴⁵ Preger. *Geschichte der Deutschen Mystik*. 1874. Bd. 1, 191-196; Jundt, Auguste. *Historie du panthéisme au moyen âge et au seizième siècle*. Paris: Sandoz et Fischbacher, 1875. 37-41.

⁸⁴⁶ Müller, Karl. *Die Waldenser und ihre Gruppen bis zum Anfang des 14. Jahrhunderts*. Gotha: Perthes, 1886. 130.

⁸⁴⁷ Grundmann, Herbert. «Ortlierer». In: *Lexikon für Theologie und Kirche*. 9 Bde. Freiburg: Herder, 1962. 1256.

⁸⁴⁸ Amalie Föbels ausführliche Monographie bleibt bisher die einzige aktuelle Forschungsarbeit zu den Ortliern und dient mir als Grundlage für die folgenden Ausführungen. Föbel. *Ortlierer*. 1993.

⁸⁴⁹ Zum Passauer Anonymus Patschovsky. *Passauer Anonymus*. 1968. Daneben sind die Ortlierer genannt in: dem Traktat *Quatuor dicuntur secte hereticorum*, von Charles Schmidt noch vor dem Brand in der Strassburger Bibliothek 1852 publiziert in: Schmidt. «Actenstücke zur Geschichte der Waldenser». 1852. 245-250; der *Constitutio contra haereticos* von Kaiser Friedrich II., das 1238 publiziert wurde und einen erweiterten Ketzerkatalog aufweist, in dem die Ortlierer an zweitletzter Stelle als *Ortolevi* (bzw. *Ortodeni* und *Ortoleni*) genannt werden. Weiter erscheinen die Ortlierer noch in dem Traktat *Fides catholica est fundamentum omnis boni*, des Pseudo-David von Augsburg, und in den Predigten Bertholds von Regensburg. Weiland Ludwig (Hg.). *Constitutiones et acta publica imperatorum et regum*. MGH Leges Const. 2. Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1896. 284; Im Passauer Anonymus: Zwei Traktate, die nach Patschovsky beide von einer gemeinsamen Quelle stammen, sich aber gegenseitig ergänzen. Zu den Handschriften siehe umfänglich Patschovsky, die vollständigste Version beider Traktate findet man in den Münchner Handschriften Clm 331, fol.93^{vb}-94^{va}; Clm9558, fol. 124^v-126^r sowie Clm 7714, fol.303^v-305^r, allerdings bei letzterer in vertauschter Reihenfolge.

⁸⁵⁰ Albertus Magnus: «78. *Dicere hominem debere abstinere ab exterioribus, et sequi responsa spiritus intra se, – haeresis est cuiusdam Ortlibi, qui fuit de Argentina, quam Innocentius III^{us} condemnavit.*» Allerdings ist Ortlieb in Strassburg nicht nachweisbar, siehe dazu Föbel. *Ortlierer*. 1993. 31. Anm. 69.

⁸⁵¹ Ebd. «*Tertia secta hereticorum in Theutonia est Ortliobariorum*». Föbel. *Ortlierer*. 1993. 14

⁸⁵² Hier nur ein grober Überblick über die sehr komplexen Trinitätsvorstellungen der Ortlierer, die in grossem Detail von Amalie Föbel untersucht werden.

trinitates in terris.⁸⁵³ Diese Trinitätsvorstellung leugnet eine der zentralen kirchlichen Dogmen, die der Präexistenz Christi. Für die Ortlieber war Jesus Mensch und sündig, bis er durch die Predigt Mariens und den Glauben an das Wort Gottes zum Sohn Gottes wurde.⁸⁵⁴ Die Ortlieber sahen in ihm den Ersten ihrer Gemeinschaft, den Ersten, der durch die Predigt zu Gott gekommen sei, und bezeichneten sich selbst als *filii* und *filiae Dei*.⁸⁵⁵ Doch obwohl für sie die Trinität im Zentrum des Glaubens stand und sie auch in ihrem Namen beteten, kannten sie keine trinitarische Geschichtslehre, wie sie zum Beispiel Joachim von Fiore beschrieben hatte.⁸⁵⁶ Die Ortlieber scheinen sich als Auserwählte und ihre Gemeinschaft als von alttestamentarischem Ursprung verstanden zu haben, deren erstes Glied Adam gewesen sei; eine Gemeinschaft, die allerdings mit der Zeit zerstört und erst durch Christus wiederhergestellt worden sei. Nur wer ihr angehöre, werde beim Jüngsten Gericht errettet, und das würde eintreten, sobald Papst und Kaiser sich ihrer Gemeinschaft anschließen.⁸⁵⁷ Neben dem trinitarischen Aufbau war die Gemeinschaft sehr christozentrisch ausgerichtet, sie sahen sich als Leidensgemeinschaft nach Paulinischem Muster, ihr Leben setzten sie mit der Leidensgeschichte gleich, die Misshandlung eines Ortliebers glich der Geißelung Christi.⁸⁵⁸ Dabei führten sie ein Leben in Enthaltbarkeit und Busse. Aus ihrem Heilsverständnis heraus ergab sich auch, dass die Ortlieber jegliche Sakramente für unnützlich hielten. Sie glaubten sich mit dem Geist Gottes erfüllt, der ihnen den rechten Weg zeige, und die Aussage, die von Albertus Magnus in der Liste vom Ries als «von den Ortliebern» gekennzeichnet wird, lautet auch, dass man nur den Antworten des Geistes in sich folgen solle.⁸⁵⁹

Die weitere Verbreitung dieser Gruppe ist nicht bekannt, wobei das Wissen des Lyoner Dominikaners Stephan von Bourbon um ihre Vorstellungen darauf schliessen lässt, dass es Anhänger Ortliebs in den

⁸⁵³ Zwar gab es diese Hierarchie, in der der *pater* grössere Würdigung erhielt als der *filiius*, dennoch scheint die Gemeinschaft nicht streng hierarchisch aufgebaut gewesen zu sein, sondern alle, auch Frauen und Kinder, nahmen gleich aktiv am religiösen Leben teil. In dem Sinn ähneln sie, wie Fössel herausarbeitet, eher den Hierarchien der Waldenser als den Katharern.

⁸⁵⁴ Womöglich eine Interpretation der *homo assumptus*-Theorie des Petrus Lombardus. Wie Fössel vermutet, käme damit eine Nähe der Ortlieber (zumindest der Gründungsmitglieder) zur Universität in Frage. Fössel. *Ortlieber*. 1993. 102.

⁸⁵⁵ In der Forschung sind ihnen unter anderem auch deswegen Bestrebungen der «Selbstvergottung» nachgesagt worden, was sie in die Nähe der freigeistigen Strömung rücken würde. Fössel hält dies für eine irrtümliche Interpretation. Fössel. *Ortlieber*. 1993. 123.

⁸⁵⁶ Fössel. *Ortlieber*. 1993.140-143. Zu Joachim von Fiore u.a. Patschovsky, Alexander (Hg.). *Joachim von Fiore, Concordia Novi ac Veteris Testamenti*. MGH Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters 28. Leipzig, Harrassowitz, 2017; Selge, Hans-Viktor (Hg.). *Joachim von Fiore, Psalterium decem cordarum*. MGH Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters 20. Leipzig: Harrassowitz, 2009. Wannenmacher, Julia Eva. «Ein Wandel in der Auslegung der Apokalypse durch Joachim von Fiore?». In: *Tot sacramenta quot verba: die Kommentierung der Apokalypse des Johannes von den Anfängen bis ins 12. Jahrhundert*. Huber, Konrad; Klotz, Rainer; Winterer, Christoph (Hg.). Münster: Aschendorff Verlag, 2014. 289-310; dies. *Hermeneutik der Heilsgeschichte: De septem sigillis und die sieben Siegel im Werk Joachims von Fiore*. Leiden: Brill, 2005; Lerner, Robert. *Scrutare il futuro: l'eredità di Gioacchino da Fiore alla fine del Medioevo*. Rom: Viella, 2008; sowie McGinn, Bernard. *The Calabrian Abbott: Joachim of Fiore in the History of Western Thought*. London: Collier Macmillan, 1985.

⁸⁵⁷ Fössel. *Ortlieber*. 1993. 157-159. Die Ortlieber scheinen hier eine Form des hochmittelalterlichen Chiliasmus gepredigt zu haben, mit Betonung auf dem Friedenskaiser, der für ihre Gemeinschaft die irdische Erfüllung und das ewige Heil bedeuten werde.

⁸⁵⁸ Hier zeigen sich Parallelen zur Auslegung des Pauluswortes Gal 2:19. «Ich bin mit Christus gekreuzigt worden» des Johannes Eriugena, die jeden Gläubigen auf seine Art und Weise die Leiden Christis nachleben lässt. Fössel. *Ortlieber*. 1993. 152.

⁸⁵⁹ Fössel, 219. Liste des Albertus Magnus. 150. «78. *Dicere hominem debere abstinere ab exterioribus, et sequi responsa spiritus intra se, – haeresis est cuiusdam Ortlibi, qui fuit de Argentina, quam Innocentius III^{us} condemnavit.*»

ostfranzösischen Gebieten im 13. Jahrhundert gegeben haben könnte.⁸⁶⁰ Falls Ortlieb selbst aus Strassburg stammte, ist es gut möglich, dass die Ortlieber zu Beginn des 13. Jahrhunderts in Strassburg gewirkt hatten, um dann nach den Verurteilungen von Innozenz III. vereinzelt weiter nach Westen zu flüchten. Möglicherweise tauchten sie auch im Wirkungsgebiet Bertholds von Regensburg auf, was erklären würde, dass sie sowohl in seinem wie auch in einem fälschlicherweise David von Augsburg zugeschriebenen Traktat auftreten.⁸⁶¹ Hier wird eine Verbindung zu den Waldensern suggeriert, die sich aber wohl eher aus dem Topos des «gemeinsamen Ursprungs aller Häresien» und den allgemein präsenten Eigenschaften der religiösen Bestrebungen der Zeit erklärt als aus direkten Beziehungen oder der direkten Verwandtschaft der theologischen Inhalte.⁸⁶² Ortlieb selbst oder seine Anhänger könnten aus einem universitären Umfeld stammen, die Nähe ihrer Vorstellungen zum aristotelischen Bild der Weltewigkeit lässt auf einen gebildeten Hintergrund schliessen. Dieser muss aber nicht unbedingt die Universität gewesen sein, da in jener Zeit, kurz bevor die aristotelischen Lehren verboten wurden, sie auch ausserhalb der Universitäten verbreitet worden waren und allgemein grosses Interesse weckten.

Homines intelligentiae

Auch die sogenannten *homines intelligentiae* (Männer von Intelligenz, bzw. von Erkenntnis, der Name scheint eine Eigenbezeichnung zu sein) sind sowohl als Teil der «Sekte des freien Geistes» wie auch dezidiert als ihnen nicht zugehörig identifiziert worden.⁸⁶³ In diesem Fall wird das vertiefte Verständnis für den Aufbau der Gruppe und ihre Überzeugungen durch die Überlieferung und die etwas überspitzten Berichte über ihre Praktiken und derer ihrer Anführer erschwert; gleichzeitig ist wohl genau das der Grund, weswegen die Gruppierung doch in zahlreichen Studien genannt wird. Lerner sieht darin vor allem die Vorliebe gewisser Historiker:innen für sensationelle Berichte – «historians on the qui vive for libertine heresy».⁸⁶⁴ Tatsächlich erzählen die Quellen von einer Sekte mit libertinischem Lebenswandel und einem Anführer, der glaubte, der Erlöser zu sein, und, so ihn der Geist erfüllte, nackt auf den Strassen herumlied.

Leider sind dazu nur eine Inquisitionsakte und der Bericht eines Chronisten überliefert, und ein grosser Teil der Quellen stützt sich auf Gerüchte über den Anführer der *Homines*, Aegidius Cantor.⁸⁶⁵ Zu diesem Anführer wurde 1411 in Cambrai (Kamerijk) der Karmelit Wilhelm von Hildernissen eingehend von den Inquisitoren befragt. Hildernissen galt als Mitglied und Förderer der *Homines* und hatte offenbar

⁸⁶⁰ Föfel. *Ortlieber*. 1993. 70.

⁸⁶¹ *Fides catholica est fundamentum omnis boni*. Ein Antiketzertraktat dessen Autorschaft noch immer ungeklärt ist. 1993 bemerkte Föfel noch, der Traktat würde von Peter Segl zur Publikation vorbereitet, eine Bemerkung, die auf der Seite des Repertorium *Geschichtsquellen des Deutschen Mittelalters* wiederholt wird, doch ist mir eine solche Publikation bisher unbekannt. Die brauchbarste Edition bleibt demnach: Preger, Wilhelm. «Der Traktat des David von Augsburg über die Waldesier». In: *Bayerische Akademie der Wissenschaften München. Abhandlungen der Philosophisch(-philologischen)-historischen Klasse*. 14. 2 (1878). 183-235.

⁸⁶² Föfel. *Ortlieber*. 1993. 23. Siehe auch Grundmann. «Typus des Ketzers». 1927.

⁸⁶³ Siehe Schweitzer, Josef. *Europäische Texte aus der Hussitenzeit. (1410-1423). Adamiten, Pikarden, Hussiten*. Dresden: Thelem, 2009. 13.

⁸⁶⁴ Lerner. *Heresy of the Free Spirit*. 1972. 159.

⁸⁶⁵ Die Quellen zu den *Homines Intelligentiae* sind die Chronik von Groenendael, sowie eine Inquisitionsakte, die in zwei Manuskriptversionen vorliegt. Von Fredericq ediert (Bd. 1. 269-279) ist eine Pariser Handschrift (Bibl. Mazarine, cod 1683, lat., 15. Jh. fol. 1r-5v. eine weitere, von Lerner als zuverlässiger bewertete, ist die HS Wolfenbüttel, Cod Guelf. 279 Helmst, fol. 264r-269v. Seit 2009 liegt eine Neuedition inklusive Übersetzung von Franz-Josef Schweitzer vor, die das Wolfenbüttler Manuskript als Grundlage nimmt, mit Hinzuzug der Pariser HS, wie auch einer Darmstädter (Hessische Landesbibliothek, Hs. 430, lat., 15. Jah., fol.302r-305v), Weiter existieren eine Handschrift in Prag (Bibliothek des Metropolitankapitels, C 40, fol. 294v) und Olmütz, (Wissenschaftliches Staatsbibliothek, Ms. 262 [MII 130], fol. 109v). Schweitzer. *Texte aus der Hussitenzeit*. 2009. 117.

auch selbst häretische Artikel verbreitet.⁸⁶⁶ Hildernissen widerrief einerseits die häretischen Positionen, die man ihm vorwarf, andererseits stritt er ab, eine führende Rolle in Cantors Bewegung eingenommen zu haben.⁸⁶⁷ Seiner Aussage nach war er lediglich aufgrund von Gerüchten um Cantor zu der Gruppe gekommen, sei aber nicht Teil davon gewesen. Aus seinen Prozessakten geht hervor, dass er bereit war, alle Irrtümer zu widerrufen und sich dem Urteil der Inquisition zu fügen.⁸⁶⁸ Solche Gerüchte um skandalöse Begebenheiten in der Gruppierung um Aegidius Cantor sind es dann offenbar vor allem auch, die Hildernissen in seinem Prozess bestätigen oder widerlegen sollte. Er bestätigte praktisch keine der Anklagen, lediglich die Tatsache, dass Aegidius nackt herumgelaufen sei, war er offenbar willig zu glauben. Zum Schluss des Prozesses lehnte er eine Liste von 25 häretischen Ansichten Cantors ab, musste aber noch weiteren 18 Artikeln, die gemäss den Inquisitoren von ihm selbst stammten, abschwören. Darauf wurden ihm erneute 24 verurteilte Aussagen des Aegidius Cantor vorgelegt, zu denen er deutlich erklärte, dass diese mit ihm in keiner Weise etwas zu tun hätten,⁸⁶⁹ worauf er nochmals weiteren acht Artikeln abschwören musste.⁸⁷⁰

Trotz des Umfangs dieser Prozessakte ergibt sich kein einheitliches Bild. Vermutlich hatte Aegidius Cantor Anhänger, die seine Auffassungen teilten und vielleicht auch zu verbreiten suchten, möglich auch, dass sich Hildernissen im Dunstkreis dieser Gruppe aufgehalten hatte, möglich sogar, dass die *Homines intelligentiae* sowohl von dem Karmeliten selbst wie auch von dem ca. 60-jährigen Laien Aegidius Cantor angeführt wurden, obwohl Hildernissen seine Rolle dabei strikt abstritt. Die relativ milde Strafe für Hildernissen, der zehn Jahre später auch Lektor des Karmelitenklosters Tirlémont wurde, zeugt davon, dass zumindest er selbst nicht weiter auf Irrtümern beharrte; was aus den anderen Anhängern Cantors wurde, ob weitere überhaupt verhört und bestraft wurden, ist nicht bekannt.⁸⁷¹

Aus den Quellen ist kaum ersichtlich, wie diese Gruppe aufgebaut war und was ihre Anhänger glaubten. Einige Einzelheiten kann man jedoch dennoch herausstreichen, vor allem wohl die Unterschiede zwischen den Irrtümern, die Cantor angelastet wurden, und jenen, die Hildernissen nachgesagt wurden.

⁸⁶⁶ Bisher scheint angenommen worden zu sein, dass die Inquisition von Pierre d'Ailly, damals noch Bischof von Cambrai, selbst geleitet worden war. Allerdings geht aus den Akten nicht hervor, ob der Bischof selbst präsent war, es wird als anwesend bloss der Abt des Klosters Authbert zu Cambrai vermerkt, und der Schreiber, Arnulph de Poest, «*clericus Cameracensis dyocesis*» bestätigt seine Einsetzung durch den Bischof und seine eigenhändige Anbringung dessen Siegels, nicht aber die bischöfliche Anwesenheit. War es tatsächlich d'Ailly, der die Inquisition durchführte, ist es interessant in Erinnerung zu behalten, dass der Bischof von Cambrai einer der ersten war, der den Häusern der Brüder der *devotio Moderna* spezielle Privilegien gestattete, also einer gewissen Form von selbstständiger Frömmigkeit nicht ablehnend gegenüber stand.

⁸⁶⁷ «*Complex et fautor dicebaris*». Kamerijker Protokoll. Zitiert aus der Edition Schweitzers, Übersetzung ebenfalls Franz-Josef Schweitzer. Schweitzer. *Texte aus der Hussitenzeit*. 2009. 19.

⁸⁶⁸ Ebd. 20. «*Ut asserebas, super erroribus huiusmodi, super quibus infamatum te fore censebas, purgari radicitus ordinacionemque nostram, humiliter et devore tenere et firmiter ex intimis adimplere, ut nihil horum vestigii post ordinacionem nostram in te notari possit, promisisti: ut ex actis et tenore processus hec apparere possint.*».

⁸⁶⁹ Kamerijker Protokoll. 27. «*Omnibus notum sit, quod ego frater wilhelmus de hildernissen, delatus fui reverendissimo in Christo primo domino dei gracia Cameracensi episcopo tamquam capud cum Egidio cantoris cuiusdam secte seu seduccionis, qui se mutuo vocant homines intelligencie, ut dicitur. Quod simpliciter falsum est, quia eius facta et dicta in sermonibus reprobavi, postquam decepciones eius perfecte percepi.*»

⁸⁷⁰ Fredericq. *Corpus*. 1889. Bd. 1. 269-279; Siehe Schweitzer. *Texte aus der Hussitenzeit*. 2009. Die für diese Vergehen auferlegte Strafe war ein dreijähriger Gefängnisarrest im bischöflichen Kastell zu Selle, und anschliessend der zeitlich unbestimmte Hausarrest in einem Karmeliterkonvent ausserhalb der Diözese Cambrai.

⁸⁷¹ Robert Lerner zitiert zum Lektorenamt Willems Az, Léonard. «De ketter Willem van Hildernissen en diens verhouding tot Bloemardinne». In: *Mélanges Paul Fredericq*. Brüssel, 1904. 260-261. Lerner. *Heresy of the Free Spirit*. 1972. 162.

Cantors Lehren beruhen auf dem Glauben, dass er in einen Zustand versetzt sei, in dem er und seine Anhänger den Willen des Heiligen Geistes ausübten und dadurch kirchliche Gebote ignorieren konnten. Ein grosser Teil der Verfehlungen betrafen sexuelle Freizügigkeit. Die Erzählungen darüber, dass er nackt durch die Strassen gelaufen sei, erinnert an die bereits zu frühchristlicher Zeit verbreitete Lehre der Adamiten, die sich in der Nacktheit wieder in einen Stand erster Unschuld zurückzusetzen suchten.⁸⁷² Im Gegensatz dazu bestritt Hildernissen die meisten dieser Beschuldigungen, und seine eigenen Aussagen zeigen andere Einflüsse, denn er lehrte, dass Gott sich auch in den Steinen, im Menschen und in der Hölle befände. Ebenso benutzte er die Begriffe des «inneren» und «äusseren» Menschen und glaubte, dass derjenige am reinsten und vollkommensten sei, der sich um Fasten, Beten und Ähnliches nicht Sorge, sondern sich um gar nichts mehr kümmere.⁸⁷³ Er solle sich auch von seinem schlechten Gewissen lösen. Hildernissen sagte auch, er habe selbst einmal einen kurzen Moment der Begegnung mit der Gottheit gehabt, eine momentane Gottesschau; seither verstehe er die Heilige Schrift besser. Diese Aussagen, zusammen mit der Vorstellung, dass körperliche Sünde den Menschen nicht von seiner Heiligkeit entferne, lassen Ähnlichkeiten zu einigen Aussagen in den Quellen der «freigeistigen Strömung», zu Marguerite und auch zu den Lehren Meister Eckharts erkennen.⁸⁷⁴

Dass diese Parallelen von den Inquisitoren bemerkt worden waren, zeigt die letzte Liste mit den acht Irrtümern, die Hildernissen ebenfalls zum Abschwören vorgelegt wurden, Irrtümer, die zwar nur auf Hörensagen beruhten, aber zur Vollständigkeit miteinbezogen wurden. Diese acht Irrtümer weisen eine gewisse Nähe zur Irrtumsliste von *Ad nostrum* auf.⁸⁷⁵ Robert Lerner findet an dieser Stelle, es sei zwecklos, solche Irrtümer genauer zu betrachten, wenn sogar die Obrigkeiten sie für unglaublich befanden,⁸⁷⁶ doch zeigt eine Auflistung solcher Gerüchte auch die Theorien, Halbwahrheiten und zusammengereimten Vorstellungen, die über Dekrete, Predigten u.a. in die Bevölkerung sickerten. Der Sprache und Komplexität der formulierten Irrtümer nach wird der Schreiber oder Inquisitor wohl kursierende Gerüchte in eine Sprache umformuliert haben, die ihm vertraut war. Es bleibt aber die Frage, wie stark Hildernissen in seinen Predigten effektiv problematische Auffassungen vertrat und an wen er diese Predigten richtete. Aus den Prozessakten geht hervor, dass sowohl Frauen wie auch städtische Patrizier ihm mit Interesse zuhörten, was dafür spricht, dass er ein begabter Redner war, aber nicht unbedingt eine Zielgruppe identifiziert.⁸⁷⁷

Häresien in Böhmen

Um von dem Fokus auf Westmitteleuropa noch etwas wegzukommen, ein Blick auf Böhmen. Waren sich die Historiker:innen (und sind es noch immer) uneinig, wie die richtige Einordnung der *Homines intelligentiae* lauten sollte, so war die Situation bezüglich der Sekten in Böhmen lange Zeit klar. Vieles deutete auf eine vorherrschende Präsenz von Waldensern in der Gegend, ehe dann mit Jan Hus und den Hussiten eine ganz eigene häretische Richtung aufkam, die wiederum eine Fülle von Quellen und Forschung hervorbrachte.⁸⁷⁸ Doch selbst hier ist das Bild bei genauerer Betrachtung differenzierter, und

⁸⁷² Bereits in Augustinus und Isidor von Sevilla bezeugt. Manselli, Raoul. «Adamiten. Begriffsbestimmung». In: *Lexikon des Mittelalters Online*.

⁸⁷³ Kamerijker Protokoll, von Wilhelm widerrufenen Irrtümer. 24. «*Quod homo exterior non maculat hominem interiorem, revoco tamquam falsam et male sonantem*»

⁸⁷⁴ Schweitzer, Franz Josef. «Marguerite Porete und die Brüsseler *Homines Intelligentiae* von 1410/11». In: *Meister Eckhart in Paris and Strasbourg*. Mieth, Dietmar; Vannier, Marie-Anne (Hg.). Leiden: Peeters, 2017. 64.

⁸⁷⁵ Es sind nicht exakt die gleichen Artikel, aber sie haben einen ähnlichen Klang, und decken ungefähr die selben Bereiche ab. Bemerkenswert ist die Aussage «Wer die Predigten anderer hört wird irregeführt, denn die anderen predigen den Tod, ich predige das Leben». Übersetzung: Schweitzer. *Texte aus der Hussitenzeit*. 2009. 117.

⁸⁷⁶ «But it is pointless to discuss these errors since even the authorities had doubts about their authenticity». Lerner. *Heresy of the Free Spirit*. 1972. 161.

⁸⁷⁷ «Kamerijker Protokoll». Schweitzer. *Texte aus der Hussitenzeit*. 2009. 13-37.

⁸⁷⁸ Leider ist mir wegen mangelnder Sprachkenntnisse ein grosser Teil der auf tschechisch verfassten Literatur verwehrt geblieben, sofern sie nicht auch in Übersetzung vorliegt.

Alexander Patschovsky merkte 1975 an, dass unter den wegen Ketzerei verurteilten Personen zwar wohl einige Waldenser seien, aber auch solche, für die die Angaben einfach zu karg seien, um eine genaue Kategorisierung zuzulassen. Ist die verurteilte Katharina eine Waldenserin, weil sie den Eid verweigert, oder lässt die Ablehnung der Theorie des Fegefeuers auf einen Waldenser schliessen?⁸⁷⁹ Die Zuordnung ist nicht immer eindeutig, und es ist sehr wahrscheinlich, dass es auch in Böhmen eher eine Vermengung unterschiedlicher Auffassungen als eine einzige zusammenhängende Waldenser-gemeinschaft gab.

Geht man davon aus, dass die theologischen Diskurse der Zeit – ob rechtgläubig oder häretisch – sich gegenseitig beeinflussten und eine weite Verbreitung hatten, ist es mehr als wahrscheinlich, dass auch in Böhmen ähnliches Gedankengut verbreitet war wie im westlichen Gebiet des Reichs. Dieser Meinung ist auch Howard Kaminsky, der 1962 die «freigeistige Häresie», die er als eine definierbare Ideologie begardischer Gruppen beschrieb, als bestimmenden Faktor in der Entwicklung des Taboritischen Chiliasmus sah.⁸⁸⁰ Auch Franz-Josef Schweitzer, dessen neuere Studie die Zusammenhänge zwischen unterschiedlichen Gruppierungen «aus der Hussitenzeit»⁸⁸¹ erörtert, kommt zum Schluss, dass Einflüsse von auswärts wahrscheinlich seien und dass sogar eine Beziehung zwischen Brüssel und Tabor nicht auszuschliessen sei, und betont die Ähnlichkeiten in den Vorstellungen der *Homines intelligentiae* und der hussitischen Adamiten. Diese äusserste Gruppe des radikalsten Teils der hussitischen Volksbewegung hatte sich 1421 von den Taboriten abgespalten und den Berg Tabor verlassen. Etwa 40 von ihnen konnten sich vor der Verfolgung retten und flohen auf eine Insel,⁸⁸² dort warteten sie auf das neue Zeitalter, von dem sie glaubten, dass es bald anbrechen würde. Im Glauben daran, und in der Überzeugung, sie seien die Söhne und Töchter Gottes, sollen sie alle weltlichen Dinge, Sakramente, Heiligenverehrungen und sonstige Gebote verschmäht und ein «kollektives Sexualleben» geführt haben.⁸⁸³ Erneut finden sich hier bekannte Vorstellungen.

Ebenfalls von Interesse, allerdings mehr wegen der Verwendung des Begriffs «Freiheit» als wegen des religiösen Inhalts, ist ein deutschsprachiges Pamphlet, das aus der Zeit um die ersten Hussitenkriege stammt und sich in die hussitische Literatur einreihen lässt, aber von einer Gemeinschaft spricht, die sich die «Gemain dez frein Geist der Bruderschaft Christi» nennt.⁸⁸⁴ Trotz der Berufung auf den «freien Geist» ist das Pamphlet vor allem eine Kampfschrift einer wohl vornehmlich tschechischen, wenn nicht sogar hauptsächlich Prager Gemeinschaft, die sich gegen die «deuczschen» Herrscher wendet und zum Widerstand gegen diejenigen aufruft, die ihnen den rechten Glauben nehmen wollen. Die «Gemeinde des Freien Geistes» beruft sich weniger auf jene, die sich durch Gottesvereinigung in ein Stadium der Freiheit befördern, sondern soll «bewusst antikirchlich [...] d.h. provokativ», als Bezeichnung der Selbstständigkeit gegenüber der «deutschen» Kirche verstanden werden.⁸⁸⁵

⁸⁷⁹ Siehe Patschovsky. *Anfänge*. 1975. 69.

⁸⁸⁰ Kaminsky. «Free Spirit in the Hussite movement». 1962.

⁸⁸¹ Schweitzer. *Texte aus der Hussitenzeit*. 2009.

⁸⁸² Ich übernehme hier die Darstellung Schweitzers. Überlieferung durch die Chronik Laurentius' von Brezova. Artikel der sogenannten Adamiten und Pikarden ediert von Schweitzer. Schweitzer. *Texte aus der Hussitenzeit*. 2009. 43-49.

⁸⁸³ Schweitzer. *Texte aus der Hussitenzeit*. 2009. 201. Schweitzer kommt hier zu einem wesentlich anderen Schluss als Patschovsky, der eine solche Verbindung für hochgradig unwahrscheinlich hält. Im Gegensatz zu Patschovsky hält Schweitzer eine Mischung «freigeistiger» Häresie und chiliastischen Auffassungen nicht für unvereinbar, und kann dafür auch gerade das Beispiel der Aussagen der *homines intelligentiae* plausibel machen. Ebenso folgt er damit Kaminsky, der eine Ergänzung der Freiheitstheorien mit einem joachimistischen Geschichtsmodell durchaus für möglich hält. Kaminsky. «Free Spirit in the Hussite movement». 1962. 166-186. Zu ähnlichen Schlüssen kam auch Ernst Werner in: Werner, Ernst. Büttner, Theodora. *Circumcellionen und Adamiten. Zwei Formen Mittelalterlicher Häresie*. Berlin: Akademie Verlag, 1959.

⁸⁸⁴ Schweitzer. *Texte aus der Hussitenzeit*. 2009. 75. Ein Bayerisch-Österreichisches Pamphlet von 1412/1421.

⁸⁸⁵ Ebd. 223.

Fazit

Diese Beispiele aus genau jener Zeitspanne, aus der auch die Quellen zur ‹freigeistigen Strömung› stammen, verdeutlichen die Willkür, mit der bisweilen die Kategorien der Forschung geschaffen werden. Die Abgrenzung einzelner häretischer Gruppen voneinander ist besonders dann problematisch, wenn es sich nicht um Gruppen handelt, die sich als solche definieren und eine innere Zusammengehörigkeit gegen aussen präsentieren, sondern wenn (wie beim Definitionsversuch erst von ‹Begarden› und dann in der Historiographie zur ‹freigeistigen Sekte›) Einzelne gewissermassen eine ‹kollektive Identität›⁸⁸⁶ zugeschrieben bekommen, die sie sich selbst so nie gegeben hätten. Die beschriebenen Quellen zeugen zwar von ähnlichem Gedankengut, aber keiner inneren Zusammengehörigkeit. Die Fülle an weiteren Gruppierungen, die teilweise ähnliche Ansichten teilten, bestärken die Annahme, dass nicht nur das Konzept der Sekte aufgegeben werden muss, sondern auch die Vorstellung einer kollektiven ‹freigeistigen› Identität, die man gegenüber anderen religiösen Ausformungen klar definieren und abgrenzen kann. Vielmehr sollten wir untersuchen, wie sich das Phänomen der ‹freigeistigen Strömung› in ein viel allgemeineres Phänomen des späten Mittelalters einbringen lässt.

Die Verbreitung der Vorstellungen von geistiger Vereinigung, Rückkehr in einen Zustand der Unschuld oder der Vollkommenheit, von dem Ideal der Armut, nach individuellem Streben hin zu Gott, all dies gehört zu einem zeitgenössischen Diskurs, der sich im untersuchten Raum finden lässt und dessen ‹Versatzstücke› aufgegriffen und unterschiedlich interpretiert wurden. Sie sind aus dem Kontext der katholischen Lehrmeinung heraus entstanden, vor allem aber auch aus den von Predigern und Universitätsangehörigen verbreiteten Interpretationen, Erklärungen und Gedankenspielen zur Lehrmeinung, die ihre Auswirkungen auf die Theologen und den Ordensklerus selbst, aber vor allem auch auf die Bevölkerung allgemein hatten. Man kann ‹Häresie› nicht einfach von der katholischen Lehrmeinung trennen, indem man sie als Irrtum in einen Gegensatzkontext setzt, sondern muss sie als Teil des möglichen theologischen Vorstellungsspektrums der Zeit betrachten. Es muss also keine personelle Verbindung aufgezeigt werden können, um zu verstehen, weshalb an so weit entfernten Orten wie Brüssel, Wien, Strassburg und Erfurt ähnliche Häresien zur Inquisition kommen. Wir fragen nicht mehr nach einer Verbreitung konkreter häretischer Lehren und der Bildung sektenartiger Verbindungen, sondern nach der Verbreitung von Religionsauffassungen, theologischen Debatten und einer Möglichkeit der Ausübung von Frömmigkeit, die im späten Mittelalter für alle Gesellschaftsschichten neue Bedeutung erlangte. Die Universitäten und ihre Diskurse, die Debatten um theologische Detailfragen und die vielen Kleriker, die an der Universität studierten, um anschliessend wieder in ihr Stammland zurückzukehren, dürfen eine ebenso wichtige Rolle gespielt haben wie die von der *stabilitas loci* befreiten Mendikanten, die sich ebenfalls an den Universitäten zu den neusten Theorien ausbilden liessen, um weiterzuziehen und gemäss ihrer Mission zu predigen. Die bereits von der Forschung herausgestrichenen Verwandtschaften zwischen Texten und Vorstellungen bestätigen das Bild der sich entwickelnden Diskurswelt. Die Parallelen zwischen den Aussagen Marguerite Porettes im *Mirouer* und der Lehren und Schriften sowohl Meister Eckharts wie auch Jan von Ruusbroecs sind erforscht worden, und ein Einfluss Marguerites auf die Mystiker ist, wenn nicht unzweifelhaft bewiesen, doch sehr gut möglich; in gleicher Hinsicht findet Franz-Josef Schweitzer in den Aussagen der *Homines intelligentiae* Parallelen sowohl zu Meister Eckhart wie auch zu Marguerite Porete.⁸⁸⁷

Aus diesem zeitgenössischen Diskurs heraus treten nun diejenigen Figuren hervor, die durch ihre Worte und ihr Auftreten der Kirche als Bedrohung erschienen. Bedroht fühlte sich die Kirche vor allem dann, wenn Theorien vertreten wurden, die der Papstkirche ihre Mittlerfunktion absprachen, und wenn diese durch unerlaubtes Predigen verbreitet wurden. Diese beiden Faktoren spielten bei dem Versuch, die ‹Begardensekte› zu verbieten, eine grosse Rolle. Die Untersuchung der Zusammensetzung des Quellenkorpus lässt sehr deutlich erkennen, inwiefern die ‹Ketzerkategorien› eine unsichere, ja gar willkürliche Definition sind. Was noch zu zeigen bleibt, ist, wie und weshalb sich diese Kategorien bereits im Spätmittelalter durch die Methoden der Inquisition herausgebildet haben.

⁸⁸⁶ Siehe zur Verwendung kollektiver Identität meine Anmerkungen in der Einleitung und in Kapitel 5.3.

⁸⁸⁷ Schweitzer. «Marguerite Porete und die Brüsseler Homines Intelligentiae». 2017; Schweitzer. «Caritatem habe». 1984.

4.3 Von der Inquisition zur Häresie: Die Konstruktion eines Bildes

Ad nostrum

Anhand der ‹freigeistigen Strömung› lässt sich gut darstellen, wie die Tendenz, nach Sekten zu suchen, sich auf die Wahrnehmung und Darstellung von Häretikern auswirkte. Besonders gut lässt sich zeigen, wie die Methoden der Inquisitoren dazu beitrugen, das Bild der Sekte zu festigen und zu verbreiten. Dieses Bild war keine Abbildung der Realität. Wie Herbert Grundmann 1965 im Aufsatz *Ketzerverhöre als quellenkritisches Problem*⁸⁸⁸ überzeugend darstellen konnte, wurde durch den inquisitorischen Ansatz und die Methode der Inquisitoren, Fragen anhand von vorgefertigten Formularen zu stellen, ein einseitiges Bild der Häresie konstruiert. Grundmann unternahm eine genaue Analyse einzelner Inquisitionsprotokolle, nicht um ihren Inhalt zu interpretieren, sondern um ihre Verwandtschaft untereinander aufzuzeigen. Frei nach dem Motto, ‹wo nichts heraus zu verhören ist, verhört man hinein›,⁸⁸⁹ lautet ein gängiges Vorurteil gegen Inquisitoren, dass sie gerne auch dort Häresie sahen, wo vielleicht keine existierte, dass sie unter Androhung von Gewalt Geständnisse erzwangen oder mit komplexen theologischen Diskussionen die Verhörten so verwirrten, dass diese nicht mehr wussten, was Recht und Unrecht war.⁸⁹⁰ Es musste aber nicht böse Absicht sein, die einen Inquisitor dazu brachte, in den Antworten der Verhörten mehr zu hören, als da war. Dass Zusammenhänge zu bereits verurteilten Häretikern gesehen wurden und man deswegen davon ausging, dass der Verhörte Teil einer ‹Sekte› war, konnte auch aus der Art der Fragen entstehen.

Hiervon ging Grundmann in seiner Analyse aus.⁸⁹¹ Er nahm an, dass es bei den individuelleren Häresien – im Gegensatz zu den institutionalisierten, als was er die Häresien der Katharer und Waldenser sah – grosse Abweichungen geben könnte zwischen dem, was im Inquisitionsprotokoll als häretische Lehre aufgenommen wurde, und dem, was der oder die Befragte selbst sagen wollte. Dass diese Vermutung plausibel ist, wird durch bekannte Fälle, wie demjenigen Meister Eckharts, gestützt, für die nicht nur die Liste irrtümlicher Artikel, sondern auch der ursprüngliche Kontext dieser Artikel oder ihre Erklärung durch den Autor überliefert sind. Einzelne Aussagen, von ihrem Kontext losgelöst, konnten eine ganz andere Bedeutung erlangen als ursprünglich vom Verfasser intendiert. Davon ausgehend und mit der Überlegung, dass sich Urteile oft – wie zum Beispiel im Fall der Strassburger Verurteilungen 1317 – auf bestimmte Dekrete beriefen, stellte Grundmann die These auf, dass sich Inquisitoren nicht nur auf die Bestimmungen von dem in Vienne verabschiedeten Dekret *Ad nostrum* beriefen, sondern dass in gewissen Verhören gezielt die häretischen Artikel des Dekrets als Frageformular genutzt wurden. Anhand der Inquisitionsprotokolle von Konrad Kannler und Johann Hartmann zeigte er, wie das schrittweise Abfragen nach den Artikeln von *Ad nostrum* sich auf die Struktur des Verhörs wie auch auf die Antworten der beiden Verhörten auswirkte. Die beiden Protokolle gleichen sich sowohl inhaltlich wie auch strukturell und bauen eindeutig auf den acht Irrtümern aus *Ad nostrum* auf. Die Formulierungen der Dekretsartikel waren offenbar in die Formulierungen des Schreibers des Inquisitionsprotokolls eingeflossen. Grundmann ging aber noch einen Schritt weiter und konnte plausibel darstellen, dass die Ähnlichkeit nicht nur darauf beruht, dass beide Verhöre nach derselben Vorlage geführt wurden, sondern dass dem Inquisitor, der Kannler befragte – oder dem Schreiber, der die Antworten zusammenfasste –, auch das Inquisitionsprotokoll Johann Hartmanns vorgelegen hatte. Nicht nur wurde

⁸⁸⁸ Grundman. «Ketzerverhöre». 1965.

⁸⁸⁹ «Zimmermeister: Das ist wieder frisch gelogen. Was wollen sie denn heraus verhören, wenn einer unschuldig ist? Vansen: O Spatzenkopf! Wo nichts heraus zu verhören ist, da verhört man hinein. Ehrlichkeit macht unbesonnen, auch wohl trotzig.» Goethe, Johann Wolfgang von. *Egmont*. Stuttgart: Reclam. 1993. [1788]. Vierter Aufzug. Online durch: Gutenberg Online. URL: [<http://gutenberg.spiegel.de/buch/egmont-3624/1>]. (31.08.2018).

⁸⁹⁰ Dazu gibt es ein bekanntes Beispiel aus Köln, wo sich der Rat darüber beklagte, dass die Inquisitoren so schwierige theologische Fragen stellten, dass der normale Bürger sie nicht einmal verstehen konnten, geschweige denn die orthodoxe Antwort geben. Siehe *Quellen der Stadt Köln*. Ennen, L. (Hg.). Bd. 5. 1875. 88-90.

⁸⁹¹ Grundmann wandte sich in dem Aufsatz von früheren Erklärungsmustern ab, die Suggestion und Hypnose als Möglichkeit der psychologischen Einwirkung des Befragten als Erklärung für ungeheuerliche Geständnisse sehen. Grundmann zitiert dazu Haskins. «Robert le Bougre». 1929. 193-244.

also anhand der gleichen acht Fragen das Verhör geführt und der Wortlaut des Wiener Dekrets für die Antworten der Verhörten übernommen, sondern es wurden auch Phrasen direkt aus dem bereits geführten Prozess gegen Johann Hartmann verwendet.⁸⁹² Es ist also damit zu rechnen, dass der Angeklagte nicht mit der erfassten Formulierung geantwortet hatte. Diese wurde, womöglich als Abkürzung oder Klärung, eventuell auch als einfache Möglichkeit, die deutsche Antwort des Antwortenden in eine lateinische Formulierung zu übersetzen, von einem Schreiber eingefügt, dem neben den Artikeln von *Ad nostrum* auch noch Protokolle vergangener Häeresieprozesse vorlagen.

Die Inquisitoren gingen davon aus, dass die Ansichten der Häretiker:innen sich mit denen der Artikel des *Ad nostrum* genug decken würden, um jene einfach konsequent nach *Ad nostrum* abfragen zu können, um ihre Häeresie zu bestimmen. Damit wurde *Ad nostrum* zu einem *interrogatorium*, wie es sie auch für Waldenser, Katharer oder «béguins»⁸⁹³ gab, und die damit «entlarvten» Häretiker:innen zu einer eigenen Sekte. Somit entstand eine Gleichförmigkeit in den Antworten der Befragten, die wiederum den Eindruck einer zusammenhängenden Sekte verstärkte. Für zwei Protokolle konnte Grundmann diesen Mechanismus klar herausarbeiten. Inwiefern dies bei der «freigeistigen Strömung» generell der Fall war, kann an den übrigen Inquisitionsprotokollen des Quellenkorpus getestet werden, wobei die Anzahl überlieferter Prozessschreiben allerdings doch ziemlich klein ist, um eine statistisch relevante Erhebung durchzuführen; ein kurzer Überblick lohnt sich dennoch. Sieben Inquisitionsprotokolle sind überliefert, dazu zwei Berichte, die von der Struktur her freier sind, aber ihren Ursprung auch in einem Verhör haben. Die Protokolle von der Inquisition in Strassburg, von Konstantin von Arnheim, Martin von Mainz, Konrad Kannler, Johann Hartman, Herman Kuchener und Henne Becker sowie die Zusammenfassung der Befragung in Schweidnitz und der Bericht aus Brün. In vier von neun Fällen wird ausdrücklich erklärt, dass die Fragen an die Vorlage von *Ad nostrum* angelehnt wurden. Drei davon hat Grundmann untersucht und bei zweien – Johann Hartmann und Konrad Kannler – eine starke Abhängigkeit von der Vorlage festgestellt. Dass nicht alle Inquisitoren nach dem Prinzip arbeiteten, zeigt allerdings das dritte Beispiel, das Verhör von Henne Becker durch den Inquisitor Kalteisen, das ebenfalls von Grundmann ediert wurde. In diesem Fall lagen dem Verhör ebenfalls die Artikel von *Ad nostrum* zugrunde, was aus der eigenhändigen Notiz Kalteisens hervorgeht.⁸⁹⁴ Die Fragen des Dekrets wurden offensichtlich im Verhör zwar abgedeckt, doch das Protokoll beschränkte sich nicht auf die Artikel von *Ad nostrum* – es wurden auch andere Themen angesprochen und auf einzelne vertieft eingegangen. In Schweidnitz wird ebenfalls deutlich, dass das Frageschema dem Verhör als Grundlage diente, nicht zuletzt, da der Notar es im Text deklariert. («*secundum articulum, qui ponitur in Clementis*»)⁸⁹⁵ Die Abhängigkeit vom Dekretstext wird wohl die allgemeine Stossrichtung der Aussagen der befragten Frauen erklären, zeigt aber auch, wie sichtbar werden kann, dass die Fragen nicht zum Ereignis passen. Denn: «Als eine Novizin aussagte, dass die älteren Mitglieder der Gemeinschaft sich auch getrennt von

⁸⁹² Es ist plausibel, dass der Inquisitor in Eichstätt Zugang zu Hartmanns Inquisitionsprotokoll hatte. Das Erfurter Notariats-Instrument von 1367 mit dem Verhör Hartmanns wurde von Wilhelm Wattenbach in zwei Papierhandschriften von praktischem Quartformat gefunden, die offensichtlich zum Gebrauch gedacht waren. Beide wurden erst nach dem Eichstätter Prozess geschrieben, das eine enthält unter anderem das Sammelwerk das unter dem Namen Passauer Anonymus bekannt ist, ergänzt durch das unvollständige Protokoll Johann Hartmanns. Die andere Handschrift enthält den gleichen Text in einer Version des *Directorium inquisitionis* des Nicolaus Eymericus, 1376 von Petrus Cantor, dem Krakauer Inquisitor bearbeitet. Es ist deutlich, dass das Protokoll von 1367 also in derartige Sammelwerke für Inquisitoren aufgenommen wurde, und wird auch auf diesem Weg zum Inquisitor Eberhard von Freyhausen gelangt sein. Grundmann vermutet er habe sich, «umso lieber danach gerichtet [...], weil der Dominikaner Walter Kerlinger, als päpstlicher Inquisitor berühmt geworden war, während man sich in Eichstätt mit einem bischöflichen Inquisitor begnügte, der aber Kerlingers Verhörprotokoll als Muster benutzen konnte.» Grundmann. «Ketzerverhöre». 1965. 539.

⁸⁹³ Siehe Kapitel 1.4.

⁸⁹⁴ Nur in der Koblenzer HS aus dem Nachlass Kalteisens: «*Pro condemnatione predictorum adduco Clementinam De hereticis ad nostrum*».

⁸⁹⁵ Bericht aus Schweidnitz, zitiert nach Leff. 731. «*Item iurata, utrum assererent secundum articulum, qui ponitur in Clementis, vel aliquid simile, – De hereticis, Ad nostrum, dixit se non audivisse ab eis tamen expresse verba*».

den Jüngeren trafen, fragte der Inquisitor, ob sie ebenfalls an den zweiten Punkt von *Ad nostrum* glaube (dass die Vollkommenen ihrem Körper alle Wünsche erfüllen dürften). Die Novizin, die erst ein halbes Jahr im Haus war, vermochte sich nicht genau zu erinnern, wollte aber doch ähnliche Dinge gehört haben.»⁸⁹⁶ Ein gewisses Mass an Suggestion darf also angenommen werden. Diese vier Verhöre sind die einzigen, in deren Text darauf Bezug genommen wird, dass nach *Ad nostrum* befragt worden war.

Allgemein sind nur wenige Übereinstimmungen zwischen der Reihenfolge der gestellten Fragen und der Artikelliste von *Ad nostrum* feststellbar, wobei aus den Protokollen auch schwer eruierbar ist, in welcher Reihenfolge der Verhörte ursprünglich befragt worden war.⁸⁹⁷ Oft sind auch bloss die Antworten aufgezählt, von denen dann auf die Frage geschlossen werden kann. Das Protokoll Johann Hartmanns ist das einzige, in dem die Reihenfolge der Fragen nach *Ad nostrum* eingehalten ist. Im Verhör Konrad Kannlers, das sich ja an *Ad nostrum* und an das Verhör Hartmanns anlehnte, war die erste Frage an den Verhörten, ob er Christ und getauft sei – worauf er die Antwort gab, er sei sowohl geistlich als auch fleischlich getauft. Darauf wurde notiert, dass er den Eid nicht schwören wollte. Anstatt dann, wie es in den meisten anderen Verhören der Fall war, nach dem Zustand der Vollendung oder Ähnlichem zu fragen, ergo nach dem ersten Artikel von *Ad nostrum*, fragte man Konstantin, ob der Priester bei der Messe den Leib Christi weihen würde, und nach den Evangelien und dem Fegefeuer, um erst dann die Frage zu stellen, wer denn alles «Sohn und Tocher Gottes» werden könne. Erst jetzt folgte die Frage nach der Sexualität in der Ehe, gefolgt von einer Frage nach der Wirkung der Taufe und den übrigen Sakramenten. Wiederum ganz anders strukturiert sind die übrigen Protokolle, die auch keine markanten Gemeinsamkeiten aufweisen. In dem Bericht der Brüder von Brünn ist keine Rede von *Ad nostrum*, nur die inhaltlichen Ähnlichkeiten, die Kathrin Utz Tresp bemerkt, wenn sie feststellt, es finde «sich eine grosse Zahl der von Johann berichteten Exzesse *in nuce* bereits im Dekret *Ad nostrum*, das die Inquisitoren wahrscheinlich bei sich trugen».⁸⁹⁸ Dass die Inquisitoren auch bei der ursprünglichen Untersuchung mit einem Blick auf *Ad nostrum* inquirierten, ist selbstverständlich möglich. Was sich aber aus der Augsburger Überlieferung des Berichts der Brüder von Brünn herausstellt, die sich deutlich von derjenigen unterscheidet, die bisher bekannt war, ist, dass die Aussagen nachträglich von einem Schreiber verändert worden waren, um besser in das in *Ad nostrum* gezeichnete Bild zu passen.⁸⁹⁹

Ob die Inquisitoren wirklich immer mit *Ad nostrum* abfragten, kann folglich nicht überall rekonstruiert werden und ist für die vorliegende Studie auch nicht die entscheidende Frage. Was allerdings sehr deutlich zur Geltung kommt, ist die thematische Übereinstimmung der Inhalte, die über *Ad nostrum* hinausgeht. Neben den Fragen zum eigenen Zustand – also der Vollkommenheit oder der Vereinigung mit Gott oder der Verbindung mit dem Heiligen Geist, je nach Formulierung – kommen in praktisch allen die Frage nach der Sünde, vor allem auch in sexuellen Dingen, dem Verhältnis zur Kirche, ihren Geboten und den Sakramenten, die Frage nach der Natur Christi, der Richtigkeit der Evangelien und der kirchlichen Doktrin in irgendeiner Form zur Sprache. Eine genaue Analyse der Themen, die von den Inquisitoren angesprochen wurden – zum besseren Überblick tabellarisch dargestellt (siehe Anhang) –, ergibt sehr deutlich, dass sich die abgefragten Inhalte von Prozess zu Prozess im Kern stark gleichen. Es sind zwölf Themen, die in einer Mehrheit der Prozessschriften angesprochen werden. Nur vier dieser zwölf sind Themen, die auch in *Ad nostrum* behandelt wurden. Die Grundmann'sche These, dass

⁸⁹⁶ Utz Tresp zitiert Lerner. *Heresy of the Free Spirit*. 1972.

⁸⁹⁷ Im Fall Henne Beckers, dessen Verfehlungen thematisch geordnet sind, und der Verurteilungsschrift von Strassburg, ist klar, dass die ursprüngliche Reihenfolge eine andere war, bei Kannler und Hartmann, wo die Protokolle sich entlang *Ad nostrum* durcharbeiten, scheint es wahrscheinlich, wie auch bei Martin von Mainz, in dessen Verhörprotokoll die ihm zu Last gelegten Aussagen meist so aufeinander aufbauen, dass es wahrscheinlich die ursprüngliche Reihenfolge war. Auch Herman Kucheners Aussagen folgen so aufeinander, wie es auch in einer Verhörssituation plausibel erscheint.

⁸⁹⁸ Utz Tresp. *Von der Häresie zur Hexerei*. 2008. 368.

⁸⁹⁹ Erst als die Arbeit bereits fertiggestellt war stiess ich in Patschovskys Artikel «Teufeldiener» auf die von ihm gefundene Handschrift, siehe Kapitel 2.2; es liess sich nicht mehr einrichten, diese in Augsburg einzusehen, daher verlasse ich mich hier ganz auf die Einschätzung Patschovskys. Patschovsky, Alexander. «Der Ketzler als Teufeldiener». In: Mordek, Hubert (Hg.). *Papsttum, Kirche und Recht im Mittelalter. Festschrift für Horst Fuhrmann zum 65. Geburtstag*. Tübingen: Max Niemeyer, 1991. 317-334.

spezifisch die Verwendung von *Ad nostrum* zu gleichförmigen Aussagen führte, trifft also nur bedingt auf die weiteren Verhörtexte des Korpus zu. Zweifelsfrei kann nur festgestellt werden, dass das Quellenkorpus Verhöre vereint, in denen die von den Inquisitoren abgefragten Themenfelder sich in etwa mit den in Vienne verurteilten Themen von *Ad nostrum* decken und dass sicherlich in gewissen Fällen diese Artikelliste zu Hilfe gezogen wurde. Doch die Ähnlichkeiten in den Fragen geht über *Ad nostrum* hinaus und zeigt dadurch, dass ein weiteres Verständnis von dieser Ketzerkategorie bestand; eines das sich nicht nur von den Bestimmungen des Wiener Konzils ableiten lässt.

Imaginär

Die Inquisitoren wussten, was sie suchten, und konnten auch gezielt danach fragen. Inwiefern das Bild ein reales Gegenüber hatte, ist eine andere Frage. In diesem Zusammenhang hat Kathrin Utz Tremp ein Modell entwickelt, das auf verschiedene Häresien angewendet werden kann – das Modell der «imaginären Sekte».⁹⁰⁰ Vornehmlich verwendet Utz Tremp den Begriff zur Erklärung der Hexenverfolgung. Diese sieht sie als eine Weiterführung der Häresieverfolgungen des Spätmittelalters und bezeichnet sie als das Produkt der Inquisition – die «Hexensekte» – als imaginär. Imaginär deshalb, weil durch die Praktik der Inquisition sich erst das Bild einer einheitlichen «Sekte» des Hexentums ergeben hatte, das nie in dem Ausmass existierte, wie es gesucht und schliesslich dann auch gefunden wurde. In ihrer Monographie *Von der Häresie zur Hexerei* bietet sie einen Überblick über die von ihr «wirkliche» Sekten genannten Katharer und Waldenser, um dann mit den Beispielen der «Luziferianer» und der «Sekte vom Freien Geist» überzuleiten zu ihrer These der imaginären Hexensekte.⁹⁰¹ Die «Sekte vom Freien Geist» sei insofern imaginär, als sie vor allem basierend auf der Irrtumsliste von *Ad nostrum* von der Inquisition konstruiert werde.⁹⁰² Imaginär bedeutet in ihrem Sinne also, dass sich durch das Zusammentreffen unterschiedlicher Faktoren für Inquisitoren und kirchliche Obrigkeit und im Falle der Hexenverfolgung womöglich auch für einen Teil der Bevölkerung das Bild einer gleichförmigen Gruppierung ergab. Dieses Bild war folglich mehr ein Ergebnis der inquisitorischen Methoden als Abbild einer Realität. Es ist ein Modell, das sich sehr gut eignet, um das zu veranschaulichen, was man in den Quellen über die «freigeistige Strömung» beobachten kann.

⁹⁰⁰ Utz Tremp. *Von der Häresie zur Hexerei*. 2008.

⁹⁰¹ Die «wirklichen» Sekten zeichnen sich neben den doktrinären Vorwürfen durch die häretischen Versammlungen, und die Komplizen, bzw. wohl die grössere Gemeinschaft Gleichgesinnter aus, wie sie sie im Fall der Katharer und Waldenser findet. Die Luziferianer, eine Sekte des Spätmittelalters, von der nur in wenigen Quellen direkt die Rede ist, die aber in einigen Häresie Listen auftaucht, kann sie sehr plausibel als ein Zerrbild des Katharertums geltend machen, das sodann auf Waldenser angewendet wurde. Dieses Ketzerbild des «Teufeldieners» dem eigenartige, vor allem nächtliche Praktiken angehängt wurden, wurde, so die These Utz Tremps, weitergetragen und lebte in den neu formulierten Vorstellungen der ketzerischen Hexen des 15. und 16. Jahrhunderts fort. Utz Tremp. *Von der Häresie zur Hexerei*. 2008. 375. Siehe Patschovsky. «Teufeldiener». 1991.

Utz Tremp geht in dieser 2008 erschienenen Publikation nicht auf die in den letzten über 10 Jahren ausgefochtenen Debatten zur «Katharerfrage» ein, in derer Folge die gesamte Existenz einer «Katharer-Sekte» angezweifelt und als Forschungsprodukt der Kirchengeschichte der 19. und 20. Jahrhunderte identifiziert wird. In Anbetracht dieser Forschung wäre es womöglich lohnenswert, ihr Modell der imaginären Sekte auch für das Thema der Katharer hinzuzuziehen. Siehe dazu vor allem: Pegg. *A Most Holy War*. 2008. *Crusade and the battle for Christendom*. Oxford: Oxford University Press, 2008; wie auch Moore, Robert Ian. *The War on Heresy: Faith and Power in Medieval Europe*. London: Profile, 2012. Zum gegenwärtigen Stand der Diskussion bietet sich die Sammlung der aktuellen Forschungsmeinungen beider Seiten an in: Sennis, Antonio C. (Hg.). *Cathars in Question*. Heresy and the Inquisition 4. York: University Press, 2016; sowie die Rezension der neuen Quellendition von Arnold und Biller von Mark Gregory Pegg und die Replik der Autoren in: *H-France Review* Vol. 17 (October 2017), Nrn. 174 und 175.

⁹⁰² Utz Tremp. *Von der Häresie zur Hexerei*. 2008. 375.

«Häretische Begarden»

Wie ich aufzuzeigen versuchte, ist diese «imaginäre Sekte» zuallererst das Resultat der Wahrnehmung der Inquisition, bzw. der kirchlichen und weltlichen Mächte. Sie fürchteten, dass diese Männer und Frauen, die gegen die Kirche und für eine unvermittelte Gotteseinheit predigten, eine wirkliche Bedrohung darstellen könnten, und sahen in ihnen Teile einer Sekte, derer man Herr werden müsse. So viel wird aus der Analyse der Inquisitionsprotokolle klar. Umso überraschender ist, dass diese «Sekte» keinen einheitlichen Namen trug. In den Quellen der Inquisition findet man in unterschiedlichen Kombinationen die Begriffe «secta», «beghardi» und «spiritus liber», sowohl um die verhörten Häretiker als auch das Umfeld, aus dem sie stammten oder aus dem man sie vermutete, zu beschreiben. Die Hälfte der Häretiker wird als Begarden bezeichnet, davon zwei als Begarden «von der Sekte der Begarden». Von einer «secta» ist vier Mal die Rede, neben «secta beghardorum» auch «secta liberi spiritus». Die Wendung «spiritus liber» oder ähnlich ist ebenfalls im Zusammenhang mit «Begarde» zu finden oder, im Fall des Verhörs in Schweidnitz, mit «Begine»; man findet diese Wendung aber eher als Bezeichnung für die Geisteshaltung der Häretiker:innen denn als Sektenbeschreibung.

Für die Inquisitionsakten scheint die Verbindung von Begarde mit Häresie sowie die Vorstellung einer «secta beghardorum» gegeben. Dies wird bestärkt durch die «Listen beghardischer Irrtümer», die überliefert sind.⁹⁰³ Dass der «häretische Begarde» im Verlauf des 14. Jahrhunderts zu einem gängigen Häretikertypus wurde, ist ebenfalls belegt. Sogar Kaiser Karl IV. sprach sich in seinen Ketzerdekreten 1369 gegen die «häretischen Begarden» aus.⁹⁰⁴ Die Schaffung einer «imaginären» Begardensekte kann also als direkte Weiterführung von *Ad nostrum* gesehen werden, worin ebenfalls die Rede von einer «secta» von Begarden und Beginen war. Allerdings ist das Konzept des häretischen Begarden oft, aber nicht zwingend mit dem Konzept der «Häresie des freien Geistes» gekoppelt. Häretische Begarden findet man in unterschiedlichen Quellen auch ohne Verweis auf eine bestimmte Geisteshaltung; vor allem in zahlreichen Chroniken wurde die Vorstellung aufgenommen, und es ist von der «secta beghardorum» die Rede.⁹⁰⁵ Die gleichen Sektenbilder wurden auch in kritischen Traktaten verbreitet, die sich nicht nur gegen die Lebensweise der Semireligiösen aussprachen, sondern sich eben auch auf den Typus des «häretischen Begarden» bezogen. Oft wird eine spezifische Häresie gar nicht angesprochen, sondern es ist eher Heuchelei oder Hybris, die im Mittelpunkt der Anklagen steht. Die spezifischen theologischen Inhalte, die in den inquisitorischen Quellen der «freigeistigen Strömung» aufscheinen, fehlen in den allgemeineren Verurteilungen der Lebensweise der Begarden, auch wenn sie als häretisch bezeichnet werden.

Parallel dazu wird das Konstrukt einer «Sekte des freien Geistes» weitergeführt, in der konkreten Wendung «secta liberi spiritus», wie sie der Strassburger Bischof verwendete, aber auch weniger direkt als *spiritus liber* in den Inquisitionsprotokollen. Die Idee einer solchen Sekte hat sich offenbar im Verlauf des 14. Jahrhunderts auch ausserhalb der Inquisition verbreitet, entweder in Verbindung, aber auch unabhängig von den Begarden und Beginen. Als Beispiel für die Verbindung von Begarden und *spiritus liber* kann der Traktat des Mainzer Dompfarrers und Inquisitors Wasmud von Homburg gelten, der in *Contra hereticos becardos, luhardos et swestriones* von denjenigen berichtet, die fälschlicherweise glauben, in einer «Geistesfreiheit» zu leben.⁹⁰⁶ Andernorts ist diese Häresie nicht an die «Begarden» geknüpft. So beim Beispiel des Häretikers aus Bern, von dem der Conrad Justinger, Chronist der Berner Chronik, sagte,

⁹⁰³ Siehe Wattenbach Kapitel 2.2.

⁹⁰⁴ Dazu Tönsing, Michael. «Contra hereticam pravitatem. Zu den Luccheser Ketzererlassen Karls IV. (1369)» In: Fahlbusch, Friedrich Bernward; Johannek, Peter (Hg.). *Studia Lusemburgensia. Festschrift Heinz Stooß*. Warendorf: Verlag Fahlbusch/Hölscher/Rieger, 1989. 285-311.

⁹⁰⁵ Walther der Holländer wird als «von der Sekte der Begarden» beschrieben. Schaten/Strunck. *Annalium Paderbornensium*. 1698. 249. Ebenso spricht die Magdeburger Chronik sowohl bei den Verurteilungen in Strassburg wie auch bei Verfolgungen Kerlingers 1367 von der «secta beghardorum et beghinarum». 430; 447; die Papstchronik (Eugen IV) ebenfalls von «secta beghardorum». 83. Johannes Nider spricht in seinen *exempla* auch von häretischen Begarden. Nider. *Formicarius*. 1484.

⁹⁰⁶ Schmidt, Aloys. «Tractatus contra hereticos Beckardos, luhardos et Swestriones des Wasmud von Homburg». In: *Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte*. 14 (1962). 336-386.

er gehöre zu denen, die man «des fryen geistes» nenne.⁹⁰⁷ Sowohl die Wahrnehmung der vermittelten Häresie wie auch die Notwendigkeit, dagegen anzukämpfen oder sich davon abzugrenzen, scheinen ein Thema gewesen zu sein. Zum Beispiel predigte Meister Eckhart wohl auf Anweisung gegen diese Häresie – einige seiner deutschen Predigten handeln von der Gotteskindschaft und ähnlichen Themen. So gesehen wurde das Ziel in dem Fall vielleicht verfehlt. Weil Eckhart diese Themen zwar öffentlich und auf Deutsch, aber in komplizierter Sprache predigte, wurde ihm auch vorgeworfen, die Zuhörer irrezuführen. Vielleicht dachte Geert Groote, der Begründer der *Devotio Moderna*, an Eckhart, als er klagte, Prediger würden die Leute zur Häresie verleiten.⁹⁰⁸ Die Klöster unter seiner Leitung achteten jedenfalls sehr genau darauf, dass man sie nicht mit der «Sekte des freien Geistes» in Verbindung bringen konnte. Es war in den Statuten vermerkt, dass niemandem Eintritt gewährt werden sollte, der an Irrtümer aus *Ad nostrum* glaube oder an die Lehren des Meister Eckharts.⁹⁰⁹ Auch einige Autoren literarischer Schriften mussten sich dezidiert von häretischen Positionen abgrenzen, so beispielsweise der Autor der *Theologia Deutsch*, eines Traktats aus dem Umfeld des Deutschordens, der sich deutlich von den «ungerechten, falschen freyen Geistern» abgrenzte, denen er auch klare Vorwürfe macht. Sie würden an die Überwindung der Grenze zwischen Gott und Mensch glauben, seien gewissenlos und verweigerten sich kirchlichen und gesellschaftlichen Normen.⁹¹⁰

Das Bild, das von der Inquisition ausgehend verbreitet wurde und das sich in verschiedenen Quellen abzeichnet, besteht aus zwei ineinanderverknüpften Konzepten. Das Narrativ des häretischen Begarden, dessen Entstehung wir zu Beginn verfolgt haben, wurde verbunden mit dem Konzept der «Häresie des freien Geistes». Kirchliche Dekrete und die Textquellen von Inquisitoren haben also aus praktischen Gründen eine Definitionskategorie geschaffen. Das dabei entstandene Bild des häretischen Begarden, verknüpft mit verschiedenen gesellschaftskritischen Ansätzen, überdauerte das 15. Jahrhundert. Inquisitoren-Handbücher, Traktate und Schriften wie beispielsweise die des Alvarus Pelagius (1275/80-1350), der in *De statu et planctu ecclesiae* auch die Irrtümer und die «Sekte der Begarden» anhand von *Ad nostrum* besprach, wurden weiterhin gelesen.⁹¹¹ Gerade Pelagius' Traktat war auch in den folgenden Jahrhunderten verbreitet. Seine Darstellung der «Sekte» und die anderer einschlägiger Autoren wurden im 16. und 17. Jahrhundert rezipiert und, in der Regel eher unkritisch, weiterverbreitet.⁹¹² Die Historiker des 18. Jahrhunderts, die mit dieser mittelalterlichen Sektenkonstruktion konfrontiert waren, mussten versuchen, Ordnung in diesen Variantenreichtum und in die Unübersichtlichkeit der Namensgebung zu bringen. Aber sie haben sich nicht von der mittelalterlichen Definitionskategorie ganz zu lösen vermocht. Das Quellenkorpus Mosheims widerspiegelt die Auffassungen der Inquisition, selbst wenn er versucht, auf die Schwierigkeiten aufmerksam zu machen, und die Einordnung der neuen Quellen in die von Mosheim verwendeten Kategorien durch nachfolgende Historiker festigten das Bild. Dadurch ist das Bild einer gesonderten Gruppe beständig geblieben. Die «freigeistige Strömung», zum Teil ein Konstrukt der Inquisition, wird somit erst zur Sekte, dann zur Bewegung – sie wird dabei aber immer noch als Ausnahmeerscheinung dargestellt, die sie nicht war.

⁹⁰⁷ «Hies der Löffler; der wart funden und bewiset in dem bösen ketzerschen glauben, den die haltent die man nempt des fryen geistes.». Justinger, Conrad. *Die Berner-Chronik des Conrad Justinger*. Studer, G. (Hg.). Bern: K.J. Wyss, 1871. 147.

⁹⁰⁸ van Engen. *Sisters and Brothers*. 2008. 76.

⁹⁰⁹ Ebd. 27.

⁹¹⁰ Wegener. «Freiheitsdiskurs». 2010. 233. Anm. 144; Haas, Alois M. (Hg.). «*Der Franckforter*». *Theologia Deutsch*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1980. Dazu ebenfalls: Wegener, Lydia. *Der »Frankfurter«/»Theologia Deutsch«. Spielräume und Grenzen des Sagbaren*. Berlin: de Gruyter, 2016.

⁹¹¹ Schmidt. «Infideles et perversae feminae» 2015. 319.

⁹¹² Ebd. 320.

5 Die Historiographie

Was haben die bisherigen Analysen erbracht? Hauptsächlich zwei Feststellungen. Erstens, dass es möglich ist, in den Quellen des Spätmittelalters die Existenz einer verbreiteten ‹freigeistigen Strömung› zu fassen, also einer Geisteshaltung, die sich mit Konzepten der Geistesfreiheit, der Gottesnäherung durch Armut, Askese und der Abwendung von weltlichen Dingen und der Rückkehr in einen sündenfreien Zustand beschäftigte. Zweitens, dass sich diese ‹freigeistige Strömung› in den Quellen der Inquisition und der kirchlichen Obrigkeit niederschlägt in Form einer ‹Sekte›, die es zu verfolgen galt – über deren genaue Beschaffenheit allerdings keine einheitliche Meinung herrschte und von der wir sagen können, dass es sich um ein konstruiertes Sektenbild handelt. Die Rekonstruktion der Art und Weise, wie das Quellenkorpus dazu hat entstehen können, zeigt, wie die ordnende und klassifizierende Praktik der Historiker:innen ihre Deutung der Quellen, bzw. spätere Deutungen der Quellen beeinflussen kann.⁹¹³ Die Deutung selbst ist von unterschiedlichen Faktoren abhängig und bietet grossen Raum für weitere Analysen und Interpretationen. Das letzte Kapitel dieser Studie widme ich nun eben diesen Historikern, ihrer Wahrnehmung der Beginen, Begarden und Häretiker:innen und wie diese Wahrnehmung die unterschiedlichen Interpretationen und Darstellungen formte. Es ist hier weder möglich noch wünschenswert, eine Studie sämtlicher Historiker, die sich mit dem Thema befasst haben, durchzuführen. Was angestrebt wird, ist die schlaglichtartige Beleuchtung einiger Aspekte und ausgewählter Akteure, um in exemplarischer Manier aufzuzeigen, welche Einflüsse bei der historischen Betrachtung der ‹freigeistigen Strömung› gewirkt haben und welche Schwierigkeiten noch immer der Bearbeitung entgegenwirken. Das verbindende Moment ist die aktive oder passive Konstruktion eines Narrativs, das entweder den vorhandenen Quellen entnommen oder durch die Auswahl der Quellen ermöglicht wurde.

5.1 Johann Lorenz Mosheim

In der Kirchengeschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts, nicht zuletzt bei der Beschäftigung mit der ‹freigeistigen Strömung›, nimmt Johann Lorenz Mosheim (1693-1755) eine besondere Stellung ein. Mit langer Tradition wird der Lübecker Theologe und Historiker als ‹Vater der neueren Kirchengeschichte› betitelt.⁹¹⁴ Als Teil der sich rasch verändernden evangelischen Gelehrtenegemeinschaft des 17. und 18. Jahrhunderts beschäftigte er sich wie viele seiner Zeitgenossen mit der Vergangenheit der Kirche und der Aufarbeitung ihrer Geschichte aus der Perspektive des 20. Jahrhunderts wird ihm allerdings gerne eine Sonderstellung ‹zwischen Orthodoxie und Aufklärung› beigemessen.⁹¹⁵ Während seine Vorstellungen von Geschichte und Geschichtsschreibung wohl weder

⁹¹³ An sich keine neue Erkenntnis, das klassische Beispiel für Kategorisierungen der Geschichtswissenschaft sind die historischen Epocheneinteilungen, die trotz allen Bemühungen und aller Kritik noch immer bestehen bleiben.

⁹¹⁴ Zur Biographie Mosheims noch immer Heussi, Karl. *Johann Lorenz Mosheim: Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des achtzehnten Jahrhunderts*. Tübingen: Mohr, 1906. In der Forschung scheint kein klarer Konsens zu herrschen, ob ‹Mosheim› oder ‹von Mosheim› korrekt ist. Während der Eintrag Wagenmanns in der Alten Deutschen Biographie noch von ‹Johann Lorenz Mosheim› spricht, auf seine unklare Herkunft verweist, und betont, er selbst hätte sich nicht ‹von Mosheim› genannt, nennt ihn der Eintrag Gernot Wießners in der Neuen Deutschen Biographie ‹Johann Lorenz von Mosheim›, Spross einer preussischen Adelsfamilie. Karl Heussi nennt seinen Vater einen verarmten süddeutschen Kavalier, ursprünglich aus einem Schweizer Geschlecht, das im 15. Jahrhundert nach Osten in die Steiermark ausgewandert sei. Heussi. *Johann Lorenz Mosheim*. 1906. 15. Einen guten Überblick über die Hauptwerke Mosheims gab ebenfalls Heussi in ders. *Die Kirchengeschichtsschreibung Johann Lorenz von Mosheims*. Gotha, 1904.

⁹¹⁵ Mulsow, Martin. ‹Zur Einführung›. In: *Johann Lorenz Mosheim (1693-1755). Theologie im Spannungsfeld von Philosophie, Philologie und Geschichte*. Mulsow, Martin et al. (Hg.) Wiesbaden: Harrassowitz, 1997. 1. Eine genauere Einordnung strebt u.a. E.P. Meijering an in: Meijering, E. P. *Die Geschichte der Christlichen Theologie im Urteil J. L. von Mosheims*. Amsterdam: Gieben, 1994.

einzigartig noch seiner Zeit voraus waren,⁹¹⁶ bemühte er sich allerdings besonders darum, in seinen historischen Darstellungen eine kritische Auseinandersetzung mit den Quellen, eine unvoreingenommene Haltung gegenüber den Akteuren der Vergangenheit zu bewahren und keine Wertung ihrer Aktionen vorzunehmen, was ihn für viele seiner Nachfolger zum Vorbild für die eigene historische Methode machte.⁹¹⁷ Seine «pragmatische Kirchengeschichte»⁹¹⁸ wollte ein bildendes Werk sein, nicht nur an Gelehrte des eigenen Fachs gerichtet, sondern an eine breitere Allgemeinheit.⁹¹⁹ Durch die Lektüre der faktengetreuen Darstellung des Umgangs vergangener Epochen mit kirchenpolitischen Problemen – Ungläubigen, Sekten, Glaubensfeinden – sollte den Zeitgenossen Hilfe geleistet werden, die Probleme der eigenen Zeit einzuordnen und zu bewältigen.

Mosheims Beitrag zur Geschichte der «freigeistigen Strömung» ist die 1790 publizierte Monographie *De Beghardis et Beguinabus Commentarius*.⁹²⁰ Das Werk von über 500 Seiten, mit einem Quellenanhang von rund 50 Seiten, der zahlreiche päpstliche Bullen und Briefe vereint, hat sich seit seiner Publikation einer grossen Rezeption erfreut. Seine Wirkung auf die Historiographie war beträchtlich, zahlreiche Historiker des 19. Jahrhunderts bezogen sich auf *De Beghardis ...*, und auch in der Forschung des 20. und 21. Jahrhunderts zur «freigeistigen Strömung» und zur Beginngeschichte wird Mosheim noch häufig zitiert.

Die Publikationsgeschichte dieses einflussreichen Werkes ist interessant. Denn *De Beghardis ...* wurde nicht mehr von Mosheim selbst herausgegeben, sondern 35 Jahre nach seinem Tod von Georg Heinrich Martini (1722-1794), Rektor der Nikolaischule in Leipzig.⁹²¹ Im Vorwort des Herausgebers wird erklärt, wie es zu der Publikation kam. Nach Mosheims Tod 1755 war das fertige Manuskript, das er selbst offensichtlich neben seinen vielen Aufgaben an der Göttinger Universität nicht mehr zu publizieren vermochte, an seinen Sohn gegangen. Dieser war ebenfalls zu beschäftigt, um das Werk seines Vaters

⁹¹⁶ Heussi. *Geschichtsschreibung Mosheims*. 1904. 21.

⁹¹⁷ Neumann, Florian. «Mosheim und die westeuropäische Kirchengeschichtsschreibung». In: *Mulsow et al. Johann Lorenz Mosheim*. 1997. 111; Einen Überblick über die Stellungnahmen zu Mosheim bis 1966 bietet Siegfried Körsgen in der 1966 in Tübingen vorgelegten Dissertation. Körsgen, Siegfried. *Das Bild der Reformation in der Kirchengeschichtsschreibung Johann Lorenz von Mosheims*. Dissertation. Eberhard-Karls-Universität Tübingen. Tübingen, 1966. 1-10.

⁹¹⁸ Ursprünglich ein Begriff aus den *Historiae* des Polybios, setzte sich der Begriff im 18. Jahrhundert auch in Deutschland, erst in der Profan-, später in der Kirchengeschichte, für eine Darstellung durch, die «nach den immanenten Ursachen und Folgen historischer Ereignisse und Zustände und nach den immanenten Ursachen und Zielen der handelnden Personen» fragte. Gerber, Simon. *Schleiermachers Kirchengeschichte*. Tübingen: Mohr-Siebeck, 2015. 15.

⁹¹⁹ Diese Absicht wird auch von dem Herausgeber der englischen Übersetzung der *Institutiones* betont: «The present work was intended by Mosheim as a text-book, not, as it has too commonly been used, as a body of Ecclesiastical History». Stubbs, William. «The Editor's Preface». In: Mosheim, John Laurence von. *Institutes of Ecclesiastical History, ancient and modern*. Murdock, James; Soames Henry (Übers.) Stubbs, William (Hg.) 3 Bd. London 1863. Bd. 1. v.

⁹²⁰ Mosheim. *De Beghardis*. 1790.

⁹²¹ Zu Georg Heinrich Martini gibt es unterschiedliche und nur spärliche Angaben, mal wird er Theologe, mal Philologe und Altertumsforscher genannt. Sicher aber war er bis zu seinem Tod 1794 Rektor der Nikolaischule, sicher war er auch Herausgeber etlicher Schriften, in der Archäologie besonders als Herausgeber einer der ersten Gesamtdarstellungen zu Pompeji bekannt, und durch seine Vorlesungen zu- und der Redaktion von, Ernestis «Litterair-Archäologie». Martini, Georg Heinrich. *Akademische Vorlesungen über die Litterair-Archäologie*. Altenburg: Richtersche Buchhandlung, 1796. Sowie ders. (Hg.). *Iohannes Augusti Ernesti Archaeologia literaria*. Leipzig: Caspar Fritsch, 1790.

Die «Alte Nikolaischule» beherbergt heute das Antikenmuseum Leipzig. Webseite der Universität Leipzig. Klassische Archäologie und Antikenmuseum. URL: [<http://antik.gko.uni-leipzig.de/index.php?id=421>] (01.08.2018).

Eyssenhardt. «Martini, Georg Heinrich». In: *Allgemeine Deutsche Biographie*. 20 (1884). 509. Online-Version. URL: [<https://www.deutsche-biographie.de/pnd116810807.html#adbcontent.>] (12.08.2018).

zu veröffentlichen, obwohl es sein Wunsch war. Über den gemeinsamen Bekannten Jakob Albert Schmid kamen dann das Manuskript und die weiteren Papiere Mosheims an Martini, allerdings erst, nachdem Mosheims Sohn ebenfalls verstorben war. Die Aufgabe, das Manuskript publikationsfertig zu machen, wurde Martini, wie er sagt, «quasi als Testament vermacht». ⁹²² Martini war nicht nur Theologe, Philologe und Altertumswissenschaftler, sondern hatte auch Erfahrung mit der Redaktion verschiedener Schriften, ⁹²³ verwies aber in aller Bescheidenheit auf die Hilfe gelehrter Bekannte, dank denen er in der Lage sei, sich dem Nachlass anzunehmen und das Werk zu publizieren. ⁹²⁴ Die vollendete Monographie wurde Mosheim und seiner Stellung als herausragender Kirchenhistoriker mehr als gerecht. Martini versah das Werk mit einem ausführlichen Register und ging gewissenhaft sowohl das Manuskript Mosheims wie auch die ihm ebenfalls im Nachlass überlassenen «Papiere» durch, um mit deren Hilfe den Text zu überarbeiten und allfällige Fehler zu korrigieren. ⁹²⁵ Er nahm es auf sich, Mosheims Fassung, die sich vor allem auf kirchenhistorische Studien stützte, wo immer möglich mit genauen Quellenangaben zu ergänzen, die der Leser seiner Meinung nach brauchte, um dem Bericht auch wirklich vertrauen zu können. ⁹²⁶

Mosheim selbst hatte in einer Anmerkung in der endgültigen Fassung seiner *Institutionum Historiae Ecclesiasticae* (1750) bemerkt, er wolle zusätzlich zu einer bereits verfassten Abhandlung über die Begriffsgeschichte der Beginen gerne noch eine Quellensammlung zu dem Thema veröffentlichen, «sofern ihm Gott dafür die Zeit noch lasse» ⁹²⁷. Martini erklärte in seiner *Praefatio*, er sei durch diesen Kommentar zu seiner Arbeit angeregt worden – sehr wahrscheinlich war auch derjenige Johann Rudolf Schlegels (1729-1790) wirksam. Dieser hatte in seiner deutschen Ausgabe von Mosheims Kirchengeschichte hinter diese Anmerkung einen eigenen Kommentar gesetzt: Dies sei leider nicht mehr geschehen, und diejenigen, die diese Dokumente in ihrem Besitz hätten, sollten sie «der Welt nicht vorenthalten». ⁹²⁸ Martini erfüllte diese Wünsche mit einem zweiten Anhang, der einen ausgiebigen Quellenapparat enthielt. Den ersten Anhang nutzte er, um seine eigene Sicht auf die Studie Mosheims darzulegen, bzw. sie um die neusten Forschungsmeinungen zu ergänzen. Martini konnte dabei tatsächlich auf wertvolle Unterstützung zählen. Mit der Hilfe seines «amicus mei amantissimus» Jakob Morelli, Bibliothekar der Bibliothek San Marco in Venedig, und des ähnlich illustren Freunds Gaetano Marini, Präfekt des Vatikanarchivs, gelang es ihm, verschiedene päpstliche Bullen ausfindig zu machen; dazu durfte er bei der historischen Arbeit zusätzlich auf den lutherischen Theologen Heinrich Philipp Konrad Henke zählen. ⁹²⁹ Martinis Publikation von Mosheims Begarden- und Beginengeschichte war somit um einiges umfangreicher und quellengestützter als Mosheims ursprüngliches Manuskript.

Als *De Beghardis* ... erschien, hatte sich Mosheims Name in der Kirchengeschichte fest etabliert. Seine Werke waren mehrfach posthum ediert worden, und allein die *Institutiones* waren zwischen 1755 und 1790 in einer englischen, niederländischen, französischen und sogar zwei deutschen Fassungen herausgegeben worden. ⁹³⁰ Diese Publikationen waren oft nicht reine Übersetzungen, sondern auch ganz

⁹²² Martini, Georg Heinrich. «Praefatio». In: Mosheim. *De Beghardis*. 1790. vi.

⁹²³ Siehe Anm. 937.

⁹²⁴ Martini, Georg Heinrich. «Praefatio». In: Mosheim. *De Beghardis*. 1790. iiiii. «*Mihique eadem quasi lege traderet.*»

⁹²⁵ Ebd. vi. «*totas perlegi.*»; Ebd. vii. «*documenta cum exemplaribus meis comparavi.*»

⁹²⁶ Ebd. x. «*Eas tamdiu ante memoriam nostram gestas, ecquis credat reuera acidisse, nisim quae dicta sunt, ex documentis certis et fide prorsus dignis effici cogique videbat?*».

⁹²⁷ Die Anmerkung ist in der Kirchengeschichte von 1750, fünf Jahre später starb er, nachdem seine letzten Jahre wohl mit der Arbeit in Göttingen erfüllt waren. Gut möglich, dass sich auch hier Martini in der Rolle des Vollstreckers eines letzten Willens sah, nachdem ihm bereits die Aufgabe der Publikation vom Sohne Mosheims in derartiger Manier übertragen worden war.

⁹²⁸ Schlegel, Johann Rudolph (Hg.). *Johann Lorenz von Mosheim Vollständige Kirchengeschichte des Neuen Testaments*. 7 Bde. Heilbronn: Ekebrecht, 1772. Bd. 2. 13. Jh. 2. 2; 718. Anm. t.

⁹²⁹ Martini, Georg Heinrich. «Praefatio». In: Mosheim. *De Beghardis*. 1790. vii

⁹³⁰ Ein Verzeichnis sämtlicher Schriften Mosheims findet man in der Edition der *Institutiones* von Johann Peter Müller 1764. Mosheim, Johann Lorenz. *Institutiones Historiae Ecclesiasticae Antiquae et recentioris*

neue Überarbeitungen. (1863 merkte William Stubbs in seiner korrigierten und überarbeiteten englischen Ausgabe mit deutlichem Missfallen an, dass die erste englische Übersetzung Mosheim nicht korrekt wiedergegeben habe, ja seine Aussagen sogar verfälscht habe.⁹³¹) 1790 wird folglich das Interesse an der Monographie gross gewesen sein, die nun eine vereinte Leistung Mosheims und Martinis darbot.

Trotz Martinis gewaltiger Leistung in der Zusammenstellung des Quellenkorpus und Kommentars blieben Grundstruktur und Stossrichtung des Werks diejenigen von Mosheim, und es waren seine Vorstellungen und Theorien, die die weitere Forschung beeinflussten. Mit welcher Absicht hatte Mosheim das Studium der Beginnen und Begarden aufgenommen? In einer Anmerkung in den *Institutiones* gab er einen Einblick in sein Vorhaben.⁹³² Die Anmerkung, die mit dem leider unerfüllt gebliebenen Wunsch schliesst: *«Et si vitam Deus dederit, haec forte documenta in lucem proferentur»*, handelt vornehmlich von den Spiritualen Franziskanern, die Mosheim faszinierten und zu denen er gerne mehr geforscht hätte.⁹³³ Er reagierte ungehalten auf Theorien seiner Kollegen, die die «Beginnen» und «Begarden» und «Brüder des freien Geistes» in eine Schublade mit den radikalen Franziskanern stecken wollten und die Spiritualen als störrige Ketzer sahen. Die Erforschung der Beginnen war eine Methode, dieser ungerechtfertigten Vermischung beizukommen. Ein zweiter Grund scheint Mosheims philologisches Interesse gewesen zu sein. Bereits die Kirchengeschichte enthielt eine lange Anmerkung über die Etymologie des Begriffes «Begine». In der zweiten Auflage von 1755, die als nachbearbeitete und kommentierte Fassung ausschlaggebend ist,⁹³⁴ merkte Mosheim an, er habe bereits an anderer Stelle über diese Namensthematik gesprochen: *feci hoc alio loco*.⁹³⁵ Offensichtlich war ihm sehr viel an dieser Beginnen- und Begardengeschichte gelegen. Er sah sie als Pendant zur Geschichte der Spiritualen Franziskaner und Fraticellen – die Männer und Frauen selbst als eine Gruppe, die zwar immer sehr nahe an der Häresie, aber im Grunde rechtgläubig war. Bloss von aussen sei ihnen eine böartige oder häretische Natur aufgedrängt worden. In den Spiritualen Franziskanern erkannte Mosheim die Vorreiter der Reformatoren, die ideologischen Ahnen Martin Luthers.⁹³⁶ Auch die Beginnen und Begarden, solange man sie von der «Secte der Brüder und Schwestern des freien Geistes» trenne und nicht allesamt als häretisch betrachte, sah er als mögliche fromme Vorfahren der lutherischen Reformbewegung.

Mosheim war es jedoch wichtig, dass die Kirchengeschichtsschreibung sich von polemischen, konfessionell gesteuerten Darstellungen absetze und sich auf die Fakten konzentriere. Die Kirchengeschichtsschreibung des 17. und frühen 18. Jahrhunderts war umfangreich,⁹³⁷ und der religiöse Dissens

Libri quatuor. Müller, Johann Peter (Hg.). Helmstaedt: Weygand, 1764.

⁹³¹ Stubbs. *Mosheim. Institutes of Ecclesiastical History*. 1863.vi.

⁹³² Mosheim, Johann Lorenz. *Institutiones Historiae Ecclesiasticae Antiquae et recentioris Libri quatuor*. Müller, Johann Peter (Hg.). Helmstaedt: Weygand, 1764. 460. Anm. t.

⁹³³ Mosheim. *Institutiones*. 1764. 460. Anm. t.

⁹³⁴ Die *Institutiones*, die heute als Mosheims *Kirchengeschichte* bekannt ist, hat eine lange und kompliziertere Entwicklungsgeschichte, von der ersten Publikation der *Institutiones Historiae Ecclesiasticae Novi Testamenti*, 1726, in der noch keine Rede von Beginnen ist, über verschiedene Erweiterungen und Korrekturen zu der 1755 publizierten erweiterten *Institutiones* und den späteren, posthumen Editionen, die sich zum Teil in der inneren Gliederung unterscheiden. Die deutsche Übersetzung von 1772 übernimmt die Anmerkungen des Autors. Ich zitiere die von Johann Peter Müller herausgegebene, in der Universitätsbibliothek Basel zugängliche Edition von 1764, die sich im Layout leicht von der Edition von 1755 unterscheidet und mit einem Index und einer Bibliographie versehen ist.

⁹³⁵ Mosheim. *Institutiones*. 1764. Saec. XIII Pars II. 463.

⁹³⁶ Mosheim. *Institutiones*. 1764. Saec. XIII Pars II. 460.

⁹³⁷ Dazu als Einstieg u.a. Meinhold, Peter. *Geschichte der kirchlichen Historiographie*. 2 Bde. Freiburg: Karl Alber, 1967; Moeller, Bernd (Hg.). *Kirchengeschichte. Deutsche Texte 1699-1927*. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1994; Einen quasi zeitgenössischen Überblick über die Kirchengeschichtsforschung gibt auch Christian Wilhelm Franz Walch in seiner Vorrede zur deutschen Übersetzung Mosheims Kirchengeschichte. In: Mosheim, Johann Lorenz von. *Vollständige Kirchengeschichte des neuen Testament*. 2 Bde. Von Einem, Johann August Christoph (Hg.). Leipzig:

war für die ersten Generationen nach der lutherischen Reformation kein unvertrautes Thema, sondern eine akute und dringliche Problematik, die es zu bewältigen galt.⁹³⁸ Die in den deutschen Gebieten zwar seit dem Westfälischen Frieden 1648 herrschende bedingte Konfessionsfreiheit brachte nur wenig Linderung.⁹³⁹ Unterschiede und Meinungsverschiedenheiten zwischen Lutheranern und Calvinisten, moderate und radikale Ausprägungen der Bekenntnisse, liessen die Frage nach Ursprünglichkeit, Wahrheit und Dissens zu einer sehr direkt relevanten werden; im historischen Umgang mit dem Sektierertum wurde nach Hinweisen für die eigene Zeit gesucht und je nach konfessioneller Ausrichtung die Vergangenheit unterschiedlich bewertet. Die Umkehr der Fronten – die Papstkirche als unrechtmässige, fehlgeleitete Autorität, die im Beharren auf strikte Einhaltung der Doktrin anstelle von Gotteskenntnis im Geist die wahren Christen als Häretiker:innen unterdrückte – stellte die grundlegendste Uminterpretation der Geschichte dar.⁹⁴⁰ Die mittelalterlichen «Ketzer» wurden zu Vorreformatoren, gar zu prophetischen Figuren. Diese Umdeutung hat einen langen Nachhall, noch im 20. Jahrhundert ist in der Historiographie der mittelalterlichen Häresie von «Protoreformatoren» die Rede.

Mosheim war nicht frei von dieser Motivation, die Geschichte der vorreformatorischen Kirche aus lutherischer Perspektive zu deuten und der mittelalterlichen Kirchengeschichte neue Bedeutung beizumessen oder aus dem Studium der Geschichte gezielte Lehren für die eigene Zeit ziehen zu wollen. So viel wird aus seiner *Unparteiischen Ketzergeschichte* von 1764 offensichtlich.⁹⁴¹ Sie muss als Replik auf Gottfried Arnolds 1699 publizierte *Unpartheyische Kirchen- und Ketzer-Historie* verstanden werden, die in ihrer polemischen Darstellung der Quellen für einen eigenen Zweck durchaus nicht Mosheims

Weygand, 1769. Bd.1. 1-176.

⁹³⁸ Für einen ersten Überblick sorgen u.a. Elton, G. R. (Hg). *The New Cambridge Modern History: The Reformation 1520-1559*. Cambridge: University Press, 1990; von Greyerz, Kaspar. *Religion und Kultur. Europa 1500–1800*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2000. Zum Begriff und der Begriffsgeschichte des Wortes «Reformation» im historiographischen Kontext siehe z.Bsp. de Boer, Wietse. «Reformations and Counter-Reformations. The Contested Terms of Reformation History». In: *Martin Luther. A Christian between Reforms and Modernity (1517-2017)*. Berlin: De Gruyter, 2017. 43-57. Selbst in England, wo die Reformation erzwungen worden war, haderten seither die Monarchen scheinbar mit sich, der Kirche, und ihren Untertanen, und die Repression der puritanischen und presbyterischen Protestanten in einem Land, das nominell Anglikanisch war, dessen Monarchen aber sich stets dagegen wehren mussten, nicht zu katholisch zu wirken. Siehe u.a. MacCulloch, Diarmaid. *Die zweite Phase der englischen Reformation (1547–1603) und die Geburt der anglikanischen Via Media*. Smolinsky, Heribert (Hg.). Münster: Aschendorff, 1998. Der Widerruf des Edikt von Nantes 1685 durch Louis XIV. hatte die Flucht zahlreicher französischer Protestanten zur Folge, unter anderem in die calvinistischen Gebiete der Schweiz, Preussens, und der Niederlande. Bernard, Anna. *Die Revokation des Edikts von Nantes und die Protestanten in Südostfrankreich (Provence und Dauphiné) 1685-1730*. München: Oldenbourg, 2003;

⁹³⁹ Zu den europäischen Machtstrukturen vor bzw. bis 1648 siehe u.a. Nexon, Daniel H. *The Struggle for Power in Early Modern Europe. Religious Conflict, Dynastic Empires, and International Change*. Princetown: University Press, 2009. Zu den Folgen der Reformation in Deutschland: von Greyerz, Kaspar et al. (Hg.). *Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2001. Schilling, Heinz (Hg.). *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – Das Problem der «Zweiten Reformation»*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1986.

⁹⁴⁰ Eine Zusammenfassung solcher Vorstellungen gibt Thomas Ahnert in «Historicizing Heresy in the Early German Enlightenment. «Orthodox» and «Enthusiast» Variants.». In: *Heresy in Transition. Transforming Ideas of Heresy in Medieval and Early Modern Europe*. Hunter, Ian et al. (Hg.). Aldershot: Ashgate, 2005. 129-142 Grundsätzlich zeigt sich darin eine stark dualistische Auffassung der Kirchengeschichte, in der noch immer ein Kampf zwischen dem Reich Gottes und dem Teufel im Mittelpunkt steht. Wer nun Ketzer und wer wahrer Christ ist, bleibt eine Sache des Standpunktes – der Papst als Antichrist oder der Mönch Luther als Teufel. Dazu auch: Kantzenbach. «Kritische Kirchengeschichtsschreibung». 1978. 19-35.

⁹⁴¹ Mosheim. *Versuch einer Ketzergeschichte*. 1746; Mosheim, Johann Lorenz. *Anderweitiger Versuch einer vollständigen und unparteiischen Ketzergeschichte*. Helmstaedt: Weygand, 1748.

Auffassung von korrekter historischer Arbeit entsprach.⁹⁴² Doch die in Mosheims Ketzergeschichte unternommene Beschäftigung mit dem von Johannes Calvin als Antitrinitarier verurteilten «Ketzer» Michael Servet verfolgte ebenfalls ein klares Ziel, auch wenn weniger aggressiv formuliert.

Mosheims Einstellung zur Beginnen- und Begardengeschichte und seine Bemerkungen über die Notwendigkeit der differenzierten Betrachtung der historischen Subjekte müssen aus diesem Kontext heraus verstanden werden. Es war ihm sehr wohl ein Anliegen, seine Sicht der Geschichte darzulegen, doch ebenso wichtig war die richtige historisch-kritische Methode.⁹⁴³ Anstatt sich durch programmatische Zuspitzung und mit einer kirchenhistorischen Polemik hervorzutun,⁹⁴⁴ wollte er die Kirchengeschichte von der Polemik trennen und als eine «rein historische Disziplin» ausüben.⁹⁴⁵ Der Historiker sollte Aussagen über die historischen Ereignisse machen, die konsensfähig und rein aus der Auswertung der Quellen heraus formuliert waren.⁹⁴⁶ In der Tat liess ihm seine Position aus der «Mitte zwischen

⁹⁴² Unparteiisch bedeutete sowohl für Mosheim wie auch für Arnold die Loslösung «von dogmatischer oder kirchlicher Parteiinteressen». Sommer, Andreas Urs. «Geschichte und Praxis bei Gottfried Arnold». In: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*. 54, 3 (2002). 214. Arnold ging einen Schritt weiter als die orthodoxe lutherische Historiographie, und vertrat den Standpunkt, dass nicht nur die Geschichte der katholischen Kirche eine des Verfalls war, sondern dass auch die lutherische Kirche mit ihrem Fokus auf Form und Dogma dem Verfall entgegen ging und das wahre Christentum nur in denjenigen Einzelnen war, die sich von der Doktrin lösen konnten und Christus im Innern hatten. Die kirchlichen Gesetze und Dogmen hielt er für unvereinbar mit der erlebten Wirklichkeit des Glaubens; er plädierte für eine Geschichte der Frömmigkeit, nicht der Kirche. Arnold, Gottfried. *Gottfried Arnolds Unparteyische Kirchen- und Ketzer-Historie. von Anfang des Neuen Testaments biß auff das Jahr Christi 1688*. Leipzig: Fritsch, 1699. Zur Reaktion auf Arnold u.a. Büchsel, Jürgen. «Gottfried Arnolds Verteidigung der Unparteiischen Kirchen- und Ketzerhistorie. Dargestellt anhand seines Briefwechsels mit Hofrat Tobias Pfanner». In: *Der radikale Pietismus. Perspektiven der Forschung*. Breul, Wolfgang et al. (Hg.). Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2010. 85-104; Scott Dickson, C. «Faith and History on the Eve of Enlightenment: Ernst Salomon Cyprian, Gottfried Arnold, and the History of Heretics». In: *Journal of Ecclesiastical History*. 57, 1 (2006). 33-54. Allerdings ebnete Arnold mit einer detailreichen, auf vielerlei unterschiedlichen Quellenmaterial aufgebaute, Methode der historischen Analyse den Weg für spätere Arbeiten, doch auch damit erntete er Kritik. Arnolds vehementester Gegner, Ernst Salomon Cyprian, war der Meinung, dass Arnold mit seinem Einbezug von Quellen mit lokalem Bezug, persönlichen Briefen oder Predigten die Analyse verfälschte, da solche nicht mit dem nötigen Weitblick verfasst worden seien. Siehe: Cyprian, Ernst Salomo. *Allgemeine Anmerkungen über Gottfried Arnold Kirchen- und Ketzerhistorie*. Frankfurt: Pfothenhauern, 1701. 89-90, 113-14. Hierauf verweist auch Scott Dickson: Scott Dickson. «Faith and History on the Eve of Enlightenment». 2006. 47. Karl Heussi findet, Arnold habe «für die geschichtliche Forschung keine sonderlich grosse Bedeutung gehabt.» Heussi. *Geschichtsschreibung Mosheims*. 1904. 8.

⁹⁴³ Michael Multhammer schlägt vor, anstatt von Mosheims Methode als von einer «moderaten Form von Aufklärung» zu reden, von einer «moderierender Form in aufklärerischer Absicht zu sprechen, die in ihren Folgen sowohl progressive als auch bewahrende Momente aufweist. Eine stereotype Dichotomie, von «radikal» einerseits und «moderat» andererseits könnte so unterlaufen werden. Multhammer, Michael. «Johann Lorenz von Mosheims *Ketzergeschichte* oder der Sündenfall der Reformation. Ein Beitrag zur Toleranzdebatte in der Frühaufklärung». In: *Toleranzdiskurse in der frühen Neuzeit*. Vollhardt, Friedrich et al. (Hg.). Berlin: De Gruyter, 2015. 273-292.

⁹⁴⁴ Fuchs, Thomas. «Das Ringen mit der Tradition: Die Kritik an Kirche und Religion in der Historiographie der Aufklärungsepoche». In: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*. 55, 2 (2003). 121-137.

⁹⁴⁵ Heussi. *Geschichtsschreibung Mosheims*. 1904. 49. Seine Vorstellungen legt er in der Vorrede zur *Ketzergeschichte* ausführlicher dar. Mosheim. *Versuch einer Ketzergeschichte*. 1746. 28-29.

⁹⁴⁶ Dabei fehlt der Sinn für die Quellenkritik im modernen Sinne, für Mosheim gab es brauchbare oder unbrauchbare Quellen, deren Wert vor allem in der Unparteilichkeit ihres Autors lagen. Sich widersprechende Quellen werden in seinem Verfahren nicht kritisch miteinander verglichen und analysiert, sondern diejenige mit dem grössten Wahrheitsgehalt wird ausgesucht. Dazu auch: Fleischer, Dirk. «Protestantische Kirchengeschichtsschreibung im Zeitalter der Aufklärung». In: *Konstruktion von Geschichte. Jubelrede – Predigt – protestantische Historiographie*. Tanner, Klaus (Hg.). Leipzig:

Fanatismus und Aberglaube»⁹⁴⁷ die Freiheit, keine klare Position einzunehmen, doch auf beiden Seiten die Extreme zu kritisieren, eine Freiheit, die er auch nutzte.⁹⁴⁸ Diese Herangehensweise zeigt sich auch in seiner Begründung, warum er eine Studie der Beginnen und Begarden verfassen wollte. Er sei nicht der Erste, der sich mit diesem Thema beschäftige, etliche andere hätten sich diesen Beginnen und Begarden bereits angenommen und viel über sie berichtet,⁹⁴⁹ doch enthielten diese Berichte auch viel Gegensätzliches und seien deswegen nicht ausreichend, meint er in der Vorrede zu *De Beghardis*⁹⁵⁰ Die bisherigen Autoren genügten seinem Anspruch an historische Differenziertheit nicht, sie hatten sich von ihrer negativen Einstellung dazu verleiten lassen, die Beginnen und Begarden in einem schlechteren Licht darzustellen, als Mosheims Meinung nach berechtigt wäre. Im Gegensatz zu jenen werde er sich seine Meinung direkt aus den Quellen heraus bilden, «*summa diligentia*». ⁹⁵¹ Er wolle: «vergangene Meinungen, Sitten und Institutionen betrachten und vergleichen, um die Anfänge der Dinge zu kennen, und aus der genauen Betrachtung der Vergangenheit für die heutige Zeit zu lernen.»⁹⁵² Mosheims Bildungsabsicht wird hier erkenntlich, er möchte mit seiner Studie seine Leser anleiten und seinen Zeitgenossen einen Spiegel auf die eigene Zeit bereitstellen. Er beschliesst die Vorrede mit der Bemerkung: «*satis nempe est, rectum iter aperire et designare, quam aliorum ab eo aberrationes multis verbis docere.*»⁹⁵³

Bernward Schmidt, der das Werk aus der Sicht der Beginnenforschung betrachtet, sieht darin eine Arbeit, in der Mosheim «im Sinne aufklärerischer Geschichtsschreibung [...], so vorurteilsfrei wie möglich» vorgeht, «und wo nötig Vorurteile gegenüber Beginnen und Begarden» dekonstruiert. Er erkennt damit Mosheims Studie als «Bruch mit der bis dahin vorherrschenden häresiologischen Darstellungsweise» und als «Beginn der modernen Beginnenforschung». ⁹⁵⁴ Ist man an der Geschichte und Historiographie der Beginnen und nur der Beginnen interessiert, mag diese Aussage in der Tat auch berechtigt sein. Doch Mosheim spricht in diesem Werk nicht nur über Beginnen, sondern vor allem eben auch über Begarden, spezifisch wegen Häresie verurteilte Begarden. Dieser Teil war es, der massgeblich die weitere Forschung beeinflusste, und die von Schmidt beobachtete Dekonstruktion von Vorurteilen ist in diesem Teil weniger präsent.

Das Werk besteht aus vier Kapiteln unterschiedlicher Länge, dazu kommt der Anhang mit den Kommentaren Martinis und den edierten Quellen. Das erste Kapitel (95 Seiten) behandelt die Namensgebung der Beginnen, eine um einiges ausführlichere Studie als die Zusammenfassung, die Mosheim in den *Institutiones* lieferte.⁹⁵⁵ Offensichtlich beschäftigte den studierten Philologen das Rätsel des Begriffs, und er zog alle bisherigen Historiker und mittelalterlichen Autoren zu Hilfe, um die

Evangelische Verlagsanstalt, 2012. 117-140.

⁹⁴⁷ Mulsow, Martin. «Eine «Rettung» des Servet und der Ophiten? Der junge Mosheim und die häretische Tradition». In: Mulsow et al. *Johann Lorenz Mosheim*. 1997. 92; Dazu auch: Schneider, Ulrich Johannes. «Zum Sektenproblem der Kirchengeschichte». In: Mulsow et al. *Johann Lorenz Mosheim*. 1997. 147-192.

⁹⁴⁸ Laursen, John Christian. «What is Impartiality? Arnold on Spinoza, Mosheim on Servetus». In: *Heresy in Transition. Transforming Ideas of Heresy in Medieval and Early Modern Europe*. Hunter, Ian et al. Aldershot: Ashgate, 2005. 151. Spannenderweise wird eben diese versuchte Distanz von dem Herausgeber der englischen Übersetzung 1863 kritisiert: «*It is not the necessary absence of that [religious enthusiasm] of which we complain, but the seemingly forced exclusion of any but the coldest and most dispassionate view of any subject whatever. [...] He frequently treats as mere verbal disputes, questions on subjects of whose importance even the historical result of those disputes leaves no possible doubt.*» Stubbs. *Mosheim. Institutes of Ecclesiastical History*. 1863. viii.

⁹⁴⁹ Heute kommt die Forschung allerdings zu einem anderen Schluss. Siehe Schmidt. «Infideles et perversae feminae». 2015.

⁹⁵⁰ Einige seiner Vorgänger nennt Mosheim namentlich: Johann Wolf, Rudolph Hospinian, Isaac Beausobre, Casimir Oudin, Natalis Alexander. Mosheim. *De Beghardis*. 1790. 4.

⁹⁵¹ Mosheim. *De Beghardis*. 1790. 2.

⁹⁵² Ebd. 3.

⁹⁵³ Ebd. 4.

⁹⁵⁴ Schmidt. «Infideles et perversae feminae». 2015. 327.

⁹⁵⁵ Mosheim. *De Beghardis*. 1790. 5-100.

verschiedenen Möglichkeiten der Namensherkunft und Bedeutungsbildung zu erfassen. Er handelte die Theorien individuell, chronologisch gegliedert ab und interessierte sich vor allem für die Variante, wonach die Beginen nach Lambert le Bègue benannt worden seien.⁹⁵⁶ Im zweiten Kapitel (65 Seiten) beginnt Mosheim die eigentliche Geschichte der Beginen mit den ersten Frauen, die diesen Namen trugen; er berichtet von den frommen niederländischen bzw. belgischen Beginen, ihren wohltätigen Taten und ihrer Lebensweise in den Beginenhöfen, aber auch von den rechtgläubigen Beginen, die nach ihm auch «in Germania» nachweisbar waren.⁹⁵⁷ Er bespricht dabei die unterschiedlichen Formen der weiblichen Laienfrömmigkeit und nennt Reuerinnen, Reklusinnen und Busschwestern, mit Verweis auf mittelalterliche Autoren wie Matthäus von Paris (1200-1259) und Thomas von Cantimpré (1201-1270). Im dritten und kürzesten Kapitel (29 Seiten) bespricht er die «Bruderschaften der Begarden und Beginen» (*«De fratribus beghardis seu beguinis»*) und beschreibt die sehr wenigen frommen Begarden, die in Gemeinschaften zusammenlebten.⁹⁵⁸ Für diese findet er vor allem in den Niederlanden Zeugnisse. Das vierte Kapitel ist mit 284 Seiten bei Weitem das längste und handelt von den Begarden und Beginen «*proscriptis et dampnatis*». Durch seine Länge – dieses Kapitel hat fast den dreifachen Umfang des zweitgrössten zu den Namen – dominiert der Teil zu den häretischen Begarden und Beginen das gesamte Werk und verlagert dadurch den Fokus der Monographie dezidiert von der orthodoxen Laienfrömmigkeit auf die verfolgte Häresie.

Inhaltlich geht er vorwiegend chronologisch vor und behandelt die Geschichte der Verfolgung anhand der unterschiedlichen Verurteilungen von Begarden auf den Konzilien. Ergänzt werden die Rechtsquellen vor allem durch Berichte über Einzelverurteilungen, die den verschiedenen Chroniken entnommen sind, und durch Berichte über die politische Situation anhand päpstlicher und kaiserlicher Briefe.⁹⁵⁹ Wie in Kapitel 2 beschrieben, gelang es Mosheim nicht, sich dem mittelalterlichen Narrativ zu entziehen, das die Begarden, Beginen und die «*secta liberi spiritus*» verknüpfte und die unterschiedlichen Konzepte vermischte, obwohl ihm eigentlich daran gelegen war, genau diese Vermischung zu vermeiden und die «häretischen» und die «frommen» Gruppen auseinanderzuhalten.⁹⁶⁰ Er betont zwar an manchen Stellen seine Skepsis gegenüber dieser Verknüpfung, doch die Art seiner Darstellung, die abwechselnde Nennung von «Begarden» und verurteilten Häretikern, bestärkte das Narrativ.

Dennoch ist seine Beschreibung der häretischen Begarden sowie der «*secta liberi spiritus*» in dieser Abhandlung im Grunde weniger kritisch, als sie es in seiner Kirchengeschichte war. Er kritisiert zwar stark die Hybris, die in ihren Vorstellungen zum Vorschein kommt, aber die generelle Motivation des «Sich-Gott-Näherns» erkennt er an. Deutlich streicht er heraus, dass die «*secta liberi spiritus*» nicht, wie es die mittelalterlichen Zeitgenossen und auch andere Autoren fälschlicherweise glaubten, in Verbindung gebracht werden sollte mit der Bussbewegung der «Apostoliker». Die Apostoliker, die sich unter der Führung des Gerardo Segarelli im späten 13. Jahrhundert in und um Parma ausbreiteten, waren seiner Meinung nach eine viel ältere «Sekte» und hätten sich schon viel früher als die Apostoliker «in der Mitte von Deutschland» ausgebreitet.⁹⁶¹ Er kritisiert dabei Nicolaus Schaten (1608-1676), der eine Verbindung von der «*secta*» zu Segarellis Nachfolger Fra Dolcino ziehen wollte. Mosheims Meinung nach hatte die «Sekte der Brüder und Schwestern des freien Geistes» zwar ihren Ursprung in Italien, breitete sich aber sehr früh schon in den Norden aus.⁹⁶² Daneben seien die Begarden und Beginen eindeutig «deutschen» Ursprungs und hätten überhaupt keine Verbindungen zu den südfranzösischen Beginen, und schon gar nicht zu den italienischen Fraticellen.⁹⁶³

⁹⁵⁶ Zur aktuellen Forschung siehe die Einleitung sowie Kapitel 5.3.

⁹⁵⁷ Mosheim. *De Beghardis*. 1790. 101-165.

⁹⁵⁸ Ebd. 166-196.

⁹⁵⁹ Diese Struktur wird in Kapitel 2.2. dargestellt.

⁹⁶⁰ Mosheim spricht von verurteilten Begarden und der Verbindung von Begarden zu solchen, die «Apostel» genannt werden, und über deren Verbindung zur «*secta*». Mosheim. *De Beghardis*. 1790. 220.

⁹⁶¹ Mosheim. *De Beghardis*. 1790. 222; 230; 243.

⁹⁶² Er leitet die Ausbreitung über die Schweiz im 13. Jahrhundert über die Liste der häretischen Artikel Albertus Magnus ab, da er *Retia* mit Rhätien und dem Graubünden identifiziert.

⁹⁶³ Mosheim. *De Beghardis*. 1790. 271.

Diese Interpretationen sind entscheidend. Mosheim ist vehement in seiner Trennung der Begarden von dem radikalen Teil der Franziskanerspiritualen – unter denen sich auch die «Fratricellen» befanden –, die sich gegen den Papst auflehnten und separate Gruppen bildeten. Er versteht diese als eindeutig häretisch, da sie jeglicher Autorität entsagten. Dem entgegen vergleicht er die rechtgläubigen Beginen und Begarden mit denjenigen Franziskanern, die, obwohl sie zum spiritualen Flügel des Ordens gehörten, sich nicht völlig abspalteten, sondern versuchten, mit dem Einverständnis des Papstes ihren Weg der Armut und Frömmigkeit zu gehen. In seiner Kirchengeschichte stellte Mosheim die Coelestiner – jene Gruppe von Franziskanerspiritualen, der für eine kurze Zeit unter Coelestin V. das Leben als approbierte Ordensgemeinschaft gestattet war – als diejenigen dar, die den richtigen Weg eingeschlagen hatten, und rügte alle, die ihnen Häresie nachsagen wollten. Er erklärte an dieser Stelle, dass die Coelestiner, als sie nach dem Rücktritt Coelestins V. verfolgt wurden, sich von Italien aus in ganz Europa zerstreut und versteckt hätten, bis zu dem Tag, an dem Martin Luther die «*religio instaurabat*».⁹⁶⁴ Vor diesem Hintergrund lässt sich auch seine Interpretation der «Beginen» und «Begarden» verstehen. In den Franziskanerspiritualen sah Mosheim die Vorboten der lutherischen Reformation. Durch die implizite Verbindung, die er zwischen Spiritualen und Begarden zieht, werden die Begarden und Beginen in ihrer Laienfrömmigkeit ebenfalls zu «Protoreformatoren». So wird in Mosheims Darstellung ein implizites lutherisches Narrativ erkennbar.

Geprägt von Mosheims Ausrichtung auf die «häretischen Begarden» und die «*secta liberi spiritus*» folgte in der Forschungsliteratur des 19. und 20. Jahrhunderts zu Beginen und Begarden eine Konzentration auf die Häresie sowie ein starker Fokus auf die Begarden.⁹⁶⁵ Die Verwirrung der Termini «Begade»/«häretischer Begarde»/«Bruder des freien Geistes» etc. wie auch das ganze Konzept der «häretischen Begarden» und ihrer Verbindung zur «*secta liberi spiritus*» entstanden bereits im 14. und 15. Jahrhundert.⁹⁶⁶ Doch die Darstellung in *De Beghardis* ... minderte die bereits in den Quellen sichtbare Verwirrung nicht. Vielmehr verstärkte sie die Beziehung zwischen Begarden und Häresie, verbreitete die Idee der «häretischen Begarden» und bot dadurch eine zweckmässige Kategorie, in der neuentdeckte Quellen über Verurteilungen von Häretikern verortbar waren.

Was an Mosheims Studie neben den Kategorisierungs- und Deutungsmustern am stärksten in die nachfolgenden Interpretationen des Phänomens und dessen Erklärungsversuche einfluss, war die Betonung der Eigenständigkeit der Bewegung als «innerdeutsch» und nicht von Italien ausgehend. Bis heute werden in der Forschung sowohl die «Beginen und Begarden» wie auch die «freigeistige Strömung» als etwas spezifisch «Deutsches» betrachtet, und die Theorie der Verbreitung von Italien aus ist in der deutschsprachigen Literatur nie gross rezipiert worden.⁹⁶⁷ Die Beginen werden als Phänomen gesehen, das in den Niederlanden entstand, sich dann aber vor allem im heutigen Deutschland verbreitete. Die «Häresie des freien Geistes», die «deutsche Mystik» und andere Gruppierungen, die zur «freigeistigen Strömung» gehören, werden als damit verbundenes Phänomen ebenfalls im deutschsprachigen Gebiet oder sogar im «Rheinland» verortet. Mosheim wollte mit seiner Studie eine umfassende Darstellung der «Beginen» und «Begarden» präsentieren und dabei ihr Ansehen und ihre Stellung in der Kirchengeschichte korrigieren und klar positionieren. Damit legte er die Grundlage für das Narrativ einer «deutschen» Laienbewegung, die häretische Positionen einnahm und entwickelte. Dieses Narrativ wurde dann im 19. Jahrhundert in der deutschsprachigen Forschung aufgenommen und weiterentwickelt. Die Verbindungen, die Mosheim zu der lutherischen Reformation zog, kamen in späteren Darstellungen in der Charakterisierung der «Sekte des freien Geistes» als «Protoreformatoren» zur Geltung; die regionalen Unterschiede wurden betont. Zu dem Bedürfnis nach theologischer Verortung und Kategorisierung gesellte sich das Bedürfnis nach der nationalen Verortung.

⁹⁶⁴ Mosheim *Institutiones*. 1764. 460.

⁹⁶⁵ Dieser Fokus verschob sich erst nach Grundmanns grundlegenden Arbeiten über die religiösen Frauenbewegungen zunehmend auf die Beginen. Wie sehr, zeigt sich darin, dass die vorliegende Arbeit wieder für einen stärkeren Blick auf die Begarden plädiert.

⁹⁶⁶ Wie in Kapitel 2.1 und in Kapitel 4.3 besprochen.

⁹⁶⁷ Davon ausgenommen sind einige italienische Studien, und unter den deutschsprachigen Martina Wehrli-Johns, die sich für die «überregionale» These ausgesprochen hat in: Wehrli-Johns. «Mystik und Inquisition». 2000.

5.2 Sektenbilder des 19. und frühen 20. Jahrhunderts

Im 19. Jahrhundert entwickelte sich die Kirchengeschichte weiter fort. Was mit konfessionspolitisch geprägten Auseinandersetzungen und einem Hang zu Überblicksdarstellungen begann, hatte sich im Verlauf des 18. und frühen 19. Jahrhunderts zu einer eigenen Disziplin mit historisch-kritischem Anspruch weiterentwickelt. Der Trend zur Erschließung und dem kritischen Edieren von archivalischen Quellentexten aller Art trieb die Erforschung mittelalterlicher Geschichte immer weiter, und immer mehr Historiker:innen beschäftigten sich mit der mittelalterlichen Religion. Im Folgenden versuche ich, verschiedene Aspekte und Probleme der Häresiewahrnehmung und -Konstruktion aufzuzeigen, die in diesem Kontext entstanden. Bevor ich aber beispielhaft anhand der Arbeiten des Strassburger Historikers Charles Schmidt untersuche, wie stark eigene Wunschbilder die Analyse historischer Begebenheiten beeinflussen können und, ebenfalls anhand von Schmidt, wie stark gerade das Mittelalter auch 100 Jahre nach Arnold und seinen Gesinnungsgenossen als Reflexionsbasis für die eigene Zeit instrumentalisiert werden konnte, möchte ich einen Überblick über die weitere Bearbeitung der Thesen Mosheims durch die Historiker der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts vorausschicken. Die Historiker, um die es hierbei geht, sind unter anderem diejenigen, die uns bereits im zweiten Kapitel bei der Beschreibung des Quellenkorpus begegnet sind. Im Gegensatz zu den von ihnen untersuchten Quellen steht hier das von ihnen präsentierte Bild der «freigeistigen Strömung» zur Debatte.

Diese wird durchgehend als eine Sekte mit weiter Verbreitung porträtiert. Die Namen variieren von «Brüder vom freien Geiste» über «Secte der Brüder vom freien Geiste» zu «Sekte des freien Geistes». Zweifel ob der Verbreitung dieser «Sekte» in Deutschland äussert noch keiner, Wilhelm Preger spricht gar von der «weitverzweigten Secte der Brüder des freien Geistes»⁹⁶⁸. Die Existenz einer Sekte war vor den Arbeiten Herbert Grundmanns in den 1930er Jahren noch nicht grundsätzlich in Frage gestellt worden und die Verortung der Sekte innerhalb eines theologisch-heterodoxen Bezugssystems war abhängig von der Interpretation der einzelnen Historiker:innen und deren eigenem Verhältnis zu dem häretischen Gedankengut. Die erste Frage, die bereits mit der Darstellung Mosheims gestellt wurde, war die nach der Beziehung von Beginen und Begarden zur Häresie, und bereits bei dieser Frage finden wir ein geteiltes Lager vor. Es gab die eine These, dass die «Häresie des freien Geistes» unter Begarden verbreitet gewesen und quasi aus den mit der freiwilligen Armut verbundenen Konzepten heraus entstanden sei, und die andere, dass die «Häresie des freien Geistes» nichts mit den Begarden zu tun gehabt habe. Stärkster Verfechter der Sicht, die die «Sekte» in keinerlei Verbindung zu den Begarden sah, war Herman Haupt, der in seinem Aufsatz⁹⁶⁹ *Beiträge zur Geschichte der Sekte vom freien Geiste und des Begharentums* deutlich machte, wie wenig er von jener These hielt. Für ihn waren die Beginen und Begarden fromme Laien, die weder mit der «Sekte des freien Geistes» etwas zu tun hatten, noch mit den «exzentrischen Spiritualen des Franziskanerordens» in Südfrankreich, die «in den romanischen Ländern missbräuchlich beguini genannt» wurden. Er sprach von einer «Verquickung» der «Sekte» mit den Begarden.⁹⁷⁰ Auch Gerhard Ritter übernahm diesen Ansatz und sprach zwar auch von einer «Sekte des freien Geistes», lehnte aber die Verwandtschaft mit den Begarden ab.⁹⁷¹ Die andere Sicht vertrat Wilhelm Preger, der eine «Sekte» unter den Begarden für verbreitet hielt, sowie Wilhelm Wattenbach, der den Bericht aus dem Begardenhaus in Köln so interpretierte, dass es ihm naheliegend erschien, dass die «Sekte des freien Geistes» «nach langer Prüfzeit» aus den Begarden hervorgegangen sei. Die Unsicherheit darüber, wie die «Sekte» einzuordnen sei, blieb mit den «Begarden» verbunden. Die unscharfe Verwendung der Begriffe «Begarden» und «Beginen» erwies sich als beständiger Stolperstein bei der Beurteilung ihrer Verbindung zu der vermeintlichen «Sekte».

Handelt es sich bei den «Begarden» und der «Sekte des freien Geistes» um harmlose «Schwärmer» oder doch eher um gefährliche Ketzler? Wie soll man die Häresie dieser Männer und Frauen charakterisieren?

⁹⁶⁸ Preger, Wilhelm. «Meister Eckhardt und die Inquisition». In: *Abhandlungen der königlich-bayrischen Akademie der Wissenschaften*. Historische Klasse. 11 (1869). 10.

⁹⁶⁹ Haupt. «Beiträge zur Geschichte der Sekte vom Freien Geiste». 1885. 534.

⁹⁷⁰ Ebd. 532.

⁹⁷¹ Ritter. «Häretischer Pantheismus». 1924. 150.

Mit welchen anderen Häresien kann man sie in Verbindung bringen? Auch hier sehen wir terminologische Schwierigkeiten. Ein verbreiteter Begriff zur Einordnung der Häresie der ‹freigeistigen Strömung› war und ist der ‹Pantheismus›. «Eine Reihe von Ketzerhöfen des 14. Jahrhunderts läßt dann die charakteristischen Anschauungen der pantheistischen Sektierer ‹vom freien Geiste› gleichfalls noch deutlich hervortreten», schrieb Gerhard Ritter noch in einem Artikel von 1924, mit dem Titel *Zur Geschichte des häretischen Pantheismus in Deutschland im 15. Jahrhundert*, worin er eine Edition des Prozesses von Henne Becker veröffentlichte.⁹⁷² Ritter ging in seinen Ausführungen nicht weiter auf den Begriff des Pantheismus ein, sondern liess ihn als Beschreibung für die heterodoxen Teile der Begarden- und Beginenbewegung stehen. Er war nicht der Erste, der bei dem Versuch, die ‹freigeistige Strömung› zu erklären, den Begriff des Pantheismus verwendete. Bereits Mosheim sprach im Zusammenhang mit den *fratres et sorores spiritus liber* davon, dass ‹ihre Prinzipien ähnlich denen waren, die man Pantheisten nennt›.⁹⁷³

‹Der Pantheismus› ist eine Begriffskreation des 18. Jahrhunderts.⁹⁷⁴ Im 20. Jahrhundert wird darunter ein ‹Gottesglauben› verstanden, in dem ‹‹Gott› in der gesamten Natur und im eigenen Selbst aufgespürt werden [kann]›, oder eine ‹Alleinslehre, die die Identität Gottes mit der natürlichen Welt betont›.⁹⁷⁵ Wenn heute in der Forschung von pantheistischen Zügen im Mittelalter die Rede ist, sind damit hauptsächlich die von neuplatonischen Gedanken beeinflussten Theorien eines Johannes Scotus oder Thierry von Chartres gemeint, Theorien, in denen ‹der Wesensunterschied zwischen Gott und der übrigen Wirklichkeit kaum zur Sprache kommt› und alles, das ist, nur durch die Existenz Gottes sein kann.⁹⁷⁶ Die mittelalterliche Anklage an jene, die später als ‹Pantheisten› bezeichnet wurden, war üblicherweise, dass sie glaubten, jeder Mensch sei Gott und auch unbelebte Gegenstände seien Gott. Neben Amalrich von Bena wurden auch David von Dinant und Johannes Scotus derartige Irrlehren nachgesagt.⁹⁷⁷ In der älteren Forschung wurde der Begriff ‹pantheistisch› mehrfach verwendet. Ritter verweist zum Beispiel in seinem Artikel auf keine deutlich ‹pantheistischen› Grundsätze in Henne Beckers Aussagen und bringt nicht zur Sprache, weshalb er die ‹Sektierer› pantheistisch nennt. Auch was er unter dem im Titel genannten ‹häretischen Pantheismus› versteht, wird nicht ausgeführt. Es ist zweifelhaft, ob ‹pantheistisch› ein hilfreiches Adjektiv ist, um die Geisteshaltung der ‹freigeistigen Strömung› zu beschreiben. Es gibt zwar in der Liste Albertus Magnus' oder unter den verurteilten Artikeln in Strassburg Anzeichen für Vorstellungen, die man als ‹pantheistisch› bezeichnen könnte, doch die generelle Assoziation der ‹Sekte› mit dem anachronistischen Begriff hat zur Folge, dass die Vorstellung einer Zusammengehörigkeit und Kategorisierung gefestigt wird, die dann auch bestimmte Erwartungen mit sich bringt.⁹⁷⁸ So fand Wilhelm Preger in der ‹Sekte des freien Geistes› eine

⁹⁷² Ebd.

⁹⁷³ «*Profitebantur autem fratres hi, qui se lege solutos atque spiritus libertatem adeptos esse, gloriabantur, rigifum quoddam et severum Theologiae mysticae genus, praeceptis philosophicis a Pantheistam, quos vocant, impietate non multum remotis, superstructum.*» Mosheim. *Institutiones*. 1755. 552. Stubbs: «these bretheren, who boasted of being free from the law, and of having attained perfect freedom of the spirit, professed a rigid and austere species of mystic theology, based upon philosophical principles, that were not far removed from the impiety of those called pantheists». Mosheim. *Institutes*. 1863. 241.

⁹⁷⁴ Erstmals von John Toland positiv konnotiert 1705 verwendet und in *Pantheisticon* 1720 wieder aufgenommen. Im späteren 18. Jahrhundert wurde der Begriff benutzt, um die spätantike Theologie negativ abzuwerten, und kam vor allem im sogenannten ‹Pantheismusstreit› um die Lehren Spinozas weit in Umlauf.

Für eine Diskussion darüber siehe Hedley. «Pantheism, Trinitarian Theism and the Idea of Unity». 1996. 61-77.

⁹⁷⁵ Maier, Bernhard. «Pantheismus». In: *Theologische Realenzyklopädie Online*. Online durch: De Gruyter. URL: [https://www.degruyter.com/view/TRE/TRE.25_627_17]. (27.09.2017). Oberste. *Ketzerei und Inquisition*. 2012. 120.

⁹⁷⁶ Gerwing. «Pantheismus». LexMa.

⁹⁷⁷ Moran, Dermot. «Pantheism from John Scottus Eriugena to Nicolas of Cusa». In: *American Catholic Philosophical Quarterly*. 64, 1 (1990). 131-152.

⁹⁷⁸ Die Frage, ob anachronistische Verwendungen immer als ‹geschichtswissenschaftlicher Kardinalfehler›

«pantheistische Grundausschauung» und erwartete aus dem Grund eine Zeitenlehre, geheime Versammlungen mit Propheten oder zumindest «gelehrten Männern», womöglich aus dem Umfeld der Pariser Universität. Seine Schlussfolgerung: Die «Sekte des freien Geistes», die in Deutschland gefunden wurde, sei die gleiche wie die «Sekte» der Amalrikaner in Paris.⁹⁷⁹

Herman Haupt sprach sich gegen diese vermutete Verbindung aus. Ihm erschienen die Begarden, die er nicht immer scharf von der von ihm erkannten «Sekte» trennte, in einem bemerkenswert positiven Licht. Er verstand sie als «stille, in sich gekehrte Grübler, die ihre mystischen Verzückungen für jede Sinnesempfindungen unzugänglich machen», die ihr «religiöses Ideal in einem vollständigen Aufgehen und Sichversenken in das göttliche Wesen erblickte», für das die Abkehr vom Weltlichen eine notwendige Voraussetzung war.⁹⁸⁰ Einzelne mögen vielleicht auf der Suche nach dem inneren Frieden zu einem Wanderleben gedrängt worden sein, Haupt hielt aber das Umherziehen nicht für einen bestimmenden Faktor der Sekte. Scharf wies er Hermann Reuter zurecht, dessen Auffassung eine ganz andere war.⁹⁸¹ Reuter, der in seiner *Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter* ein Kapitel den «Brüder[n] und Schwestern des (freien) Geistes» widmete, arbeitete weniger quellennah als Haupt und berief sich vor allem auf Mosheim und Preger, ab und an noch auf Johannes Nider oder einzelne Chroniken.⁹⁸² Für diesen evangelischen Theologen war die Sekte eine wilde Horde, er nannte sie die «Freischaren des Weltgeistes», die nirgendwo sesshaft blieben, sondern in der Welt umherzogen.⁹⁸³ Sie hätten deswegen nicht mit den Händen gearbeitet, weil die schweisstreibende Arbeit an den Boden fessle und dabei das Erreichen spiritueller Vollkommenheit verhindere. Reuter, nicht auf sachliche Analyse bedacht, sondern in seiner blühenden Sprache die mittelalterlichen Chronisten, die er als Quellen benutzte, noch übertreffend, zeichnet ein Bild von «regellosen Rotten», die sich einer Armee gleich durch das Land stürzten und sich nahmen, was sie brauchten,⁹⁸⁴ unterwegs durch List oder «Agitation» und Hohn gegen den Klerus weitere Anhänger sammelten und in der Volkssprache geschriebene Traktate verteilten.⁹⁸⁵

Reuters Darstellung ist ein gutes Beispiel für ein Sektenbild, das in einigen Darstellungen zu finden war: wilde Horden umherschweifender, zügelloser Menschen, deren Lebensstil gar nicht zu einem frommen Ideal passte. So sah es auch Wilhelm Wattenbach, der von den Aussagen Johann Hartmanns über seine Fähigkeiten und Möglichkeiten als einer «von freiem Geiste» als Wahn sprach, von denen der Mann offensichtlich überzeugt gewesen sei. Er sah ihn als jemanden, dem es offensichtlich «Vergnügen machte, das infernalische System in seiner ganzen Nacktheit zu schildern».⁹⁸⁶ Wattenbach war offenbar der Meinung, mit Johann Hartmann sehe man einen typischen Vertreter der «Sekte», die sich aus Begarden und Beginen zusammensetzte, denn er erklärte es für absolut verständlich, dass sie verfolgt wurde, und dass Karl IV. damit geprahlt hatte, dass er die «verfluchte Secte der Begarden und Beguinen vollständig vernichtet» habe. «Nach den uns nun vorliegenden Aussagen, deren Richtigkeit zu bezweifeln ich keinen Grund sehe, werden wir seine [Karls IV.] Freude über die Vertilgung solcher Leute nicht ungerechtfertigt finden müssen.»⁹⁸⁷

Zwei unterschiedliche Bilder ziehen sich also durch die Literatur des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, einerseits das der spiritualistischen, in sich gekehrten «freiwilligen Armen», einer religiösen Gruppe, die sich aus der Welt verabschieden wollte, andererseits die unbändigen, aufrührerischen Mitglieder einer

gelten müssen stellt sich u.a. Achim Landwehr in: Landwehr. «Anachronismus». 2013. 5-29.

⁹⁷⁹ Preger. *Geschichte der Deutschen Mystik*. 1874. 208-214.

⁹⁸⁰ Haupt. «Beiträge zur Geschichte der Sekte vom Freien Geiste». 1885. 534.

⁹⁸¹ Ebd.

⁹⁸² Reuter, Hermann. *Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter, vom Ende des achten Jahrhunderts bis zum Anfange des vierzehnten*. 2 Bde. Berlin: W. Hertz, 1875. Bd. 2. 240-49.

⁹⁸³ Reuter. *Geschichte der religiösen Aufklärung*. 1875. 243.

⁹⁸⁴ Ebd. 242.

⁹⁸⁵ Ebd. 243.

⁹⁸⁶ Wattenbach. «Über die Secte der Brüder vom freien Geiste». 1887. 537.

⁹⁸⁷ Ebd.

«Sekte», die gerade nicht in ihrer extremen Frömmigkeit, sondern wegen eines eher revolutionären, rebellischen, ja in Reuters Ansicht gar «kommunistischen» Charakters faszinierten und als «Sturmgeister der Aufklärung» gesehen werden konnten.⁹⁸⁸ Beide Sektenbilder sollten in der Folgezeit noch nachwirken, das Bild der «frommen Bewegung» Herman Haupts floss in die für das 20. Jahrhundert und für die heutige Forschung wegweisenden Studien Herbert Grundmanns ein, während die farbigeren Darstellungen Wattenbachs, Reuters und weiterer Autoren von Überblickswerken ihren Eingang in das allgemeine Verständnis der «Sekte des freien Geistes» fanden.⁹⁸⁹ In der Annahme der Existenz einer «Sekte des freien Geistes» gingen sämtliche Historiker miteinander einig, nur die Frage nach ihrer Verortung blieb. Schändliche Separatisten, fromme Schwärmer oder gar Vorreiter der Reformation und der Aufklärung?

Letzteres ist ein Narrativ, das sich in einigen Studien zur mittelalterlichen Häresie finden lässt. Es wird in Reuters wunderbarer Formulierung «Sturmgeister der Aufklärung» angetönt: Die Historiographie suchte und fand in den revolutionären, häretischen mittelalterlichen Männern und Frauen gerne die Vorboten späterer Ereignisse. Auch Ritter sah im «Pantheismus» der Sekte, eine «Ideenverwandtschaft [...] mit gewissen Grundzügen des späteren Oberdeutschen Täuferturns» und einen «Vorklang von Ideen des 16. und 17. Jahrhunderts».⁹⁹⁰ Dazu kommt spannenderweise die regionale Verortung. Wie bereits Mosheim im 18. Jahrhundert es für unwahrscheinlich hielt, dass die Begarden oder die *secta liberi spiritus* eine Bewegung aus Italien sein sollten, so wurde im 19. Jahrhundert das Verständnis einer «deutschen» Sekte und einer «deutschen» Frömmigkeit weiterverfolgt. Die «Sekte des freien Geistes» wurde von Preger in Verbindung mit Meister Eckhart und der «Deutschen Mystik» gebracht, jener Mystik, die er als spezifisch «germanisch» sah, da sie eine inhärente Unabhängigkeit von jeglicher Autorität aufweise, wie sie «eher auf germanischem Boden» entstehen könne als in den romanischen Gebieten, die ein von Rom aus geleitetes Priestertum gewohnt seien.⁹⁹¹ Dieser «germanische» «Trieb nach individueller Selbständigkeit, und Unabhängigkeit und die Hervorkehrung der Einzelinteressen» bedinge, dass die spekulative Mystik, wie sie von Meister Eckhart ausgeübt wurde und wie Preger sie auch in der «Sekte des freien Geistes» sah, zu einer «deutsch-nationalen Erscheinung» wurde, die in «charakteristischem Gegensatze zu der vornehmlich von den romanischen Völkern gepflegten Scholastik» stehe.⁹⁹² Es ist ein besonderer Aspekt der hier konstruierten Sektenbilder, dass ein spezifisches Nationalnarrativ zum Zuge kommen konnte. Wird die Sekte erst in Verbindung gebracht mit der speziell als «deutsch» verorteten Mystik, so kann sie auch als Vorreiter oder Vorbote einer spezifisch «deutsch» gesehenen Entwicklung gelten. Dass gerade in diesem Jahrhundert der Nationalstaatenbildung das Nationalnarrativ, das sich in Mosheim erst zögerlich andeutete, für manch einen Autoren ausgeprägt in den Quellen sichtbar wurde, wird nur wenig überraschen. Die politischen Entwicklungen seit der Französischen Revolution und die allgemein angespannte Stimmung des 19. Jahrhunderts förderten das Denken in Kategorien nationaler Gemeinsamkeiten und Identitäten und beeinflussten auch die Deutung der Vergangenheit entlang nationalen und konfessionellen Mustern, wie noch im Folgenden am Beispiel Charles Schmidts und Wilhelm Wackernagels ausführlicher diskutiert wird.⁹⁹³

⁹⁸⁸ Reuter. *Geschichte der religiösen Aufklärung*. 1875. Bd. 2. 241-244.

⁹⁸⁹ Dazu u.a. Wetzler, Heinrich; Welte, Josef. «Brüder und Schwestern des Freien Geistes». In: *Kirchenlexikon*. Freiburg: Herder, 1883. Bd. 2. 1339. Noch in den modernen Ausgaben z.Bsp. der Theologischen Realenzyklopädie, des Lexikon des Mittelalters, oder grösserer historischer Überblickswerke sind die Angaben selten differenziert, und nehmen Formulierungen aus der älteren Forschung auf.

⁹⁹⁰ Ritter. «Häretischer Pantheismus». 1924. 153.

⁹⁹¹ Preger, Wilhelm. «Beiträge zur Geschichte der religiösen Bewegungen in den Niederlanden in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts». *Abhandlungen der königlich-bayerischen Akademie der Wissenschaften. Historische Klasse*. 21 (1894). 5.

⁹⁹² Preger. «Meister Eckhardt und die Inquisition». 1869. 4.

⁹⁹³ Zur deutschen Geschichte im 19. Jahrhundert: Winkler, Heinrich August. *Der lange Weg nach Westen. Deutsche Geschichte I. Vom Ende des Alten Reiches bis zum Untergang der Weimarer Republik*. München: C.H. Beck, 2000.

Dass das Sektenkonstrukt, das bereits im 13. Jahrhundert entstanden war, von den meisten Historikern übernommen wurde, wird ebenso wenig verwundern. Bezeichnend ist aber auch, wie stark sich die Verknüpfung der Konzepte, mit Haupt gesprochen: die ›Verquickung‹, von Begarden und der vermeintlichen ›Sekte des freien Geistes‹ gehalten hatte. Die Schwierigkeit einer klaren Trennung zeigt erneut die Relevanz der Terminologie. Konstruktionen laufen über Namen, an Namen kann man Bedeutung aufhängen und Bedeutung weiterverbreiten. Sind diese erst einmal etabliert, so bedarf es einer weit grösseren Anstrengung, sich von ihnen zu lösen, als dass es bedurfte sie einzuführen. Dass dies nicht nur für die ›Sekte des freien Geistes‹ gilt, zeigt die aktuelle Debatte über die ›Sekte der Katharer‹. Auch hier hat sich ein Begriff eingebürgert, der, undifferenziert verwendet, aus Einzelheiten ein grösseres Ganzes macht. Auch hier stellt sich die Frage, inwiefern die Quellen selektiv zur Darstellung und Unterstützung eines gewünschten Narrativs ausgewählt wurden.

Charles Schmidt und die Katharer

Die ›Katharer‹ sind weit über die Kreise der Mediävistik hinaus bekannt. Allgemein werden darunter die Anhänger einer dualistischen Sekte verstanden, die ihren Ursprung womöglich im Balkan oder in Byzanz hatte, sich im Verlauf des 12. Jahrhunderts in Westeuropa verbreitete, weite Gebiete beherrschte und so stark wurde, dass zuletzt die Kirche sogar zu einem Kreuzzug gegen sie aufrufen musste. Der Begriff ›Katharer‹ weckt Bilder der mächtigen Burganlage von Carcassonne oder die Worte des Arnold Amalrich, man solle alle umbringen, Gott werde die Seinen schon erkennen.⁹⁹⁴ Die Forschungsmeinung ist deutlich differenzierter und sieht den Kreuzzug vor allem als politisches Ereignis, die Verbreitung des ›Katharertums‹ weniger umfassend, die Ursprünge im Osten schwer nachweisbar, und es wird mittlerweile sogar bezweifelt, ob überhaupt von einer ›Katharersekte‹ gesprochen werden kann. Und doch war zumindest der Überbegriff ›Katharer‹ die längste Zeit unangefochten. Erst in der jüngsten Forschung ist begonnen worden, von diesem Begriff abzusehen, ja ihn als Sektenbegriff dekonstruieren zu wollen und die Existenz einer zusammenhängenden Sekte gänzlich in Frage zu stellen.

Im Zentrum der Analyse dieser Begriffsgeschichte steht der Strassburger Charles Schmidt (1812-1895), der wesentlich an der Festigung des Katharerbildes beteiligt war. Seine Bemühungen, die mittelalterliche Geschichte und Literatur vor allem auch seiner Heimatstadt Strassburg allgemein zugänglich zu machen, sind nicht zu unterschätzen, und sein Eifer, die mittelalterlichen Manuskripte des Strassburger Archivs zu erschliessen, ist ihm hoch anzurechnen. Sein Beispiel zeigt aber auch, wie die eigenen Erwartungen den Blick auf historische Tatsachen nicht nur steuern, sondern gar verschleiern können. Den Theologen, Historiker und Gymnasiallehrer beschäftigten so vielfältige Themen wie die deutsche Mystik, die elsässische Literatur, das Leben Johannes Sturms, des Gründers des Strassburger Gymnasiums, die elsässische Mundart, oder auch die Geschichte der Strassburger Strassennamen.⁹⁹⁵ So vielfältig seine Interessen auch waren, zwei Themen ziehen sich als roter Faden durch sein gesamtes Werk: der Bezug zur Heimatstadt Strassburg und der oberrheinischen Region sowie die Kirchengeschichte.⁹⁹⁶ Nach der Schulzeit am protestantischen Gymnasium begann er 1830 «aux

⁹⁹⁴ «*Caedite eos. Novit enim Dominus qui sunt eius*». Heisterbach. *Dialogus*. 1851. 1024.

⁹⁹⁵ Schmidt, Charles. *Historisches Wörterbuch der elsässischen Mundart mit besonderer Berücksichtigung der früh-neuhochdeutschen Periode. Aus dem Nachlasse von Charles Schmidt*. Strassburg: Heitz, 1901; ders. *Strassburger Gassen- und Häusernamen im Mittelalter*. Strassburg: Schmidt, 1871; ders. *La vie et les travaux du Jean Sturm, premier recteur du gymnase et de l'Académie à Strasbourg*. Strassburg: Schmidt, 1855; ders. *Histoire Littéraire de l'Alsace. A la fin du XV^e et au commencement du XVI^e siècle*. Paris: Sandoz et Fischbacher, 1879. Ein vollständiges Werkverzeichnis scheint nicht zu existieren, unvollständige sind u.a. in der *Histoire Littéraire*, dem Vorwort Pfisters in In: Schmidt, Charles. *Les seigneurs, les paysans et la propriété rurale en Alsace au Moyen Age*. Paris: Berger-Levrault, 1897. xv-xxv. und in Reuss' Nachruf zu finden, das vollständigste im Wörterbuch der elsässischen Mundart, von Paul Heitz herausgegeben. Eine Liste der edierten Manuskripte aus der Strassburger Bibliothek, die seither zerstört worden sind liefert Wickersheimer, Ernest. *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France*. Paris: Plon, 1923. Schmidts Nachlass ist in der Bibliothèque Nationale et Universitaire de Strasbourg unter der Signatur M132 895. aufbewahrt

⁹⁹⁶ Eine Biographie des Elsässers scheint bisher noch nicht vorhanden zu sein, biographische Abhandlungen

alentours de la Révolution de Juillet»⁹⁹⁷ das Studium an der Fakultät für protestantische Theologie und promovierte 1836 mit der Arbeit *Essai sur les mystiques du quatorzième siècle*.⁹⁹⁸ Nachdem er 1839 eine Biographie zu Johann Gerson und 1841 eine zu Johannes Tauler publiziert hatte, beides Autoren, die er bereits in der Dissertation behandelt hatte, erschien 1849 das zweibändige Werk zu den «Katharern oder Albigensern»,⁹⁹⁹ worin er sich, wie er sagte, nach dem Studium der Theologen nun denjenigen zuwenden wollte, die ebenso das alte Problem eines «Dieu infini et bon et d'un monde fini et plein de mal» studierten, aber zu einer gegensätzlich, für häretisch befundenen Ansicht gekommen waren.¹⁰⁰⁰ Es war in den 1840ern ein noch relativ unbearbeitetes Feld, die genaue Trennung und Kategorisierung der unterschiedlichen Häresien durch die Geschichtsforschung war noch lange nicht abgeschlossen, ja nicht einmal der Unterschied zwischen «Katharern» und «Waldensern», der in den letzten 100 Jahren selbstverständlich geworden ist, war zu Schmidts Zeit unbestritten.¹⁰⁰¹

«Katharer» als Fremdbezeichnung für Häretiker:innen stammt aus dem 12. Jahrhundert, die erste Nennung ist durch Eckbert von Schönau (ca. 1120-1184) überliefert, später wurde der Begriff durch die Inquisitoren des 15. Jahrhunderts bekannt gemacht.¹⁰⁰² Von Historikern des 17. und 18. Jahrhunderts wurde «Katharer» abwechselnd mit «Manichäer» als Bezeichnung für dualistische Häresien benutzt.¹⁰⁰³ Wen man jedoch alles mit diesem Begriff fassen wollte, war noch unklar. Schmidt verwies in seiner Studie ausdrücklich auf die kurz zuvor erschienene zweibändige *Geschichte der Ketzer im Mittelalter* Christoph Ulrich Hahns, deren erster Band die «neu-manichäischen Ketzer» behandelte, zu denen jener eben auch die «Katharer» zählte.¹⁰⁰⁴ Hahn unterschied zwischen den «Katharern», die er in zahlreichen Gebieten des Reichs vorfand und die unterschiedlich benannt wurden, und den «Albigensern», womit er jene Frauen und Männer in Südfrankreich meinte, die von den Ketzerkreuzzügen und der südfran-zösischen Inquisition betroffen waren – eine Unterscheidung, die Schmidt so nicht für der Realität gerecht werdend erachtete.¹⁰⁰⁵ Schmidt selbst sah alle – «Patarenen»,

sind u.a. zu finden in: Dossat. «Un Initiateur». 1979; Reuss, Rodolphe. *Notice nécrologique sur M. Charles Schmidt: professeur émérite à la Faculté de théologie de Strasbourg: 1812-1895*. Strassburg: Fischbacher, 1895; Pfister. «Préface». 1897. v-xv.

⁹⁹⁷ Reuss. *Notice nécrologique*. 1895. 2.

⁹⁹⁸ Schmidt, Charles. *Essai sur les mystiques du quatorzième siècle*. Strassburg: Silbermann, 1836.

⁹⁹⁹ Schmidt, Charles. *Histoire et doctrine de la secte des Cathares ou Albigeois*. 2 Bde. Paris: Genive, 1849.

Teilweise auch in deutscher Sprache erschienen als: Schmidt, Charles. Die Katharer in Süd-Frankreich. In: *Beiträge zu den theologischen Wissenschaften in Verbindung mit der theologischen Gesellschaft zu Strassburg*. (1847). 85-147.

¹⁰⁰⁰ Schmidt. *Cathares*. 1849. Bd. 1. ii.

¹⁰⁰¹ Siehe dazu: Dossat. «Un Initiateur». 1979. 172.

¹⁰⁰² Eckbert von Schönau, Bruder der heiligen Elisabeth von Schönau. Eckbert von Schönau. *Sermones contra Catharos*. Patrologia Latina. 195. Migne, Jacques Paul (Hg.). Paris, 1855. 11-102. Eine detaillierte Studie zu den Schriften Eckberts, mit besonderem Fokus auf die Frage nach dem Ursprung des Begriffs liefert: Brunn, Uwe. *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'Etudes Augustiniennes, 2006, und ders. «Schall und Rauch. Der Name «Katharer» und das Gespenst der Ketzerischen Gegenkirche vom Mittelalter bis in die Neuste Zeit». In: *La coexistence confessionnelle en France et en Europe germanique et orientale. Du moyen âge à nos jours*. Maurer, Catherine; Vincent, Catherine (Hg.). Lyons: LARRA, 2015. 27-58.

¹⁰⁰³ Unter dem Überbegriff «Manichäer» wurden die frühen Manichäer des Ostens, die Bogomilen, verschiedene Häretiker:innen des Hochmittelalters, sowie auch die Zielgruppe der südfranzösischen Ketzerkreuzzüge gefasst. Siehe dazu u.a. Manselli, Raoul. «Bogomilen». In: *Lexikon des Mittelalters Online*.

¹⁰⁰⁴ Hahn, Christoph Ulrich. *Geschichte der Ketzer im Mittelalter, besonders im 11., 12. und 13.*

Jahrhundert. 2 Bde. Geschichte der neu-manichäischen Ketzer. Bd. 1. Stuttgart: Steinkopf, 1845. Praktisch gleichzeitig wie Hahn und Schmidt arbeitete auch Ignaz von Döllinger an seiner Ketzergeschichte, die eine ähnliche Stossrichtung wie Schmidts hatte. 1839 fertiggestellt, wurde sie allerdings erst nach Döllingers Tod veröffentlicht, 50 Jahre später. Brunn. *Des contestataires aux «Cathares»*. 2006. 13. Anm.1.

¹⁰⁰⁵ Düsterdieck. Rezension zu: Hahn, Christoph Ulrich. *Geschichte der Ketzer im Mittelalter, besonders im*

«Albigenser» und «Bogomilen» – von ihrem ersten Auftauchen an im 11. Jahrhundert bis zum 15. Jahrhundert, als die Inquisition sie ausgelöscht hatte, als Teil einer einzigen Sekte, die ihren Ursprung in slavischem Gebiet, wahrscheinlich im Bulgarien des 9. Jahrhunderts, hatte.¹⁰⁰⁶ Diese Sekte, die er durchaus positiv bewertete,¹⁰⁰⁷ nannte er «Katharer». Im Vorwort zu seiner zweibändigen Geschichte meinte er dazu bloss, er würde von den unterschiedlichen Bezeichnungen, die es für dieselbe Sekt gebe – «Patarins, Pobicans, Bulgares, Albigeois» – den «nom primitif» der Katharer bevorzugen,¹⁰⁰⁸ und verwies auf die Ableitung von *καθαροι*.¹⁰⁰⁹ Die Begriffsgeschichte war ihm offensichtlich weitaus weniger wichtig, als sie Johann Lorenz Mosheim bei den Beginen war. Erst im Anhang, am Ende des zweiten Bandes seiner Geschichte, lieferte er dann eine kurze Abhandlung über die Quellen für den Begriff und zum Ursprung des Namens Katharer.¹⁰¹⁰

Seine Erklärungen zeigen deutlich, wo sein Interesse lag. Er gab zu, dass der Name vor dem 13. Jahrhundert nur zweimal in den Quellen belegt sei, beide Male nicht als Selbst-, sondern als Fremdbezeichnung,¹⁰¹¹ meinte aber, daran, dass es Rainer Sacconi (†1262)¹⁰¹² und Moneta de Cremona (ca. 1180-1238)¹⁰¹³ waren, die ihn verwendet hatten, könne man sehen, dass der Begriff nach dem Vierten Laterankonzil in Italien weit verbreitet gewesen sei. Dass dasselbe auch für Frankreich gelte, machte er abermals an nur einer Quelle fest, der *Chronologia* von Robert d'Auxerre (ca. 1156-1212).¹⁰¹⁴ Er war sich nicht nur sicher, dass es sich hierbei um einen problemlos verwendbaren zeitgenössischen Begriff handelte; er war sich auch sicher in seiner Etymologie. Schmidt verwendete über zwei Seiten dafür, unterschiedliche mögliche Etymologien für «Katharer» aufzuzählen, hielt aber ausschliesslich die Herleitung aus dem Griechischen für korrekt, ja gar für plausibel. Nun könnte es erstaunen, dass Schmidt trotz etlicher anderer Ableitungen ohne grosse Begründung die eine für unzweifelhaft richtig erklärt, der Grund dafür wird aber aus dem Kontext schnell ersichtlich. Denn eine Bezeichnung, die aus dem Griechischen herleitbar und gleichzeitig als positive Eigenbezeichnung deutbar ist, passte perfekt in das Ursprungsbild, das sich Schmidt von der Sekte gemacht hatte:

11., 12. und 13. Jahrhundert. 2 Bde. Geschichte der neu-manichäischen Ketzer. Bd. 1. Stuttgart: Steinkopf, 1845. In: *Göttingische gelehrte Anzeigen*. 160-161 (1847). 1591-1614; Anon. Rezension zu: Hahn, Christoph Ulrich. *Geschichte der Ketzer im Mittelalter, besonders im 11., 12. und 13. Jahrhundert.* 2 Bde. Geschichte der neu-manichäischen Ketzer. Bd. 1. Stuttgart: Steinkopf, 1845. In: *Neues Repertorium für die theologische Literatur und kirchliche Statistik*. 12 (1847). 21-29.

¹⁰⁰⁶ Schmidt. *Cathares*. 1849. Bd. 1. v. Für eine detaillierte Untersuchung Schmidts Theorien nach dem Forschungsstand von 1998 siehe: Hamilton, Bernard. «The State of Research. The legacy of Charles Schmidt to the Study of Christian dualism». In: *Journal of Medieval History*. 24, 2 (1998). 191-214.

¹⁰⁰⁷ Lucy Sackville bringt die Haltung Schmidts gegenüber den Häretikern auf den Punkt: «He is reluctant to ascribe dualist thought to the groups he describes, because he clearly admires them not for their religious ideas, but for what he sees as a rational and free-thinking reaction to authority and institutional thought.». Sackville, Lucy. «Moneta of Cremona's Cathars». In: *Sennis. Cathars in Question*. 2016. 210.

¹⁰⁰⁸ Schmidt. *Cathares*. 1849. Bd. 1. v.

¹⁰⁰⁹ «[Ils] étaient arrivés à la conclusion que deux principes se partagent le gouvernement du monde, et que pour être *pur* (καθαρος), il faut affranchir l'esprit de toutes les entraves de la création matérielle.» Schmidt. *Cathares*. 1849. Bd. 1. 8. Anm. 1.

¹⁰¹⁰ Schmidt. *Cathares*. 1849. Bd. 2. 275.

¹⁰¹¹ Siehe Anm. 1006.

¹⁰¹² Sanjek, F. (Hg.) «Raynerius Sacconi OP *Summa de Catharis*». In: *Archivum Fratrum Praedicatorum*. 44 (1974). 31-60. Der ehemalige Häretiker, der selbst zum Inquisitor wurde, berichtete in diesem Trakta über seine ehemaligen Glaubensgenossen. Für Rainer selbst siehe die Einleitung Sanjeks zur Edition. Zur Bedeutung der *Summa* für die Historiographie siehe Bruschi, Caterina. «Ranier Sacconi Explains Cathars». In *Sennis. Cathars in Question*. 2016. 185-207.

¹⁰¹³ Moneta de Cremona. *Adversus Catharos et Valdenses libri quinque*. Ricchini, Tommaso A. (Hg.). Rom, 1743. Faksimile Auflage 1964 durch Gregg Press International, New Jersey. Zu Cremonas *Adversus* siehe auch Sackville. *Heresy and Heretics*. 2011. 13-19.

¹⁰¹⁴ Holder-Egger, Oswald (Hg.). *Chronologia Roberti Altissiodorensis*. MGH SS 26. Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1882.

«Ce nom de Chathares est sans doute celui que la secte elle-même s'est primitivement donné; dérivé du grec, il remonte jusqu'à l'origine de cette hérésie dans des couvents gréco-slaves; il désignait ceux qui dans l'Occident s'appelaient les parfaits par excellence.»¹⁰¹⁵

Eine griechische Eigenbezeichnung verstärkte die These der griechischen Ursprünge der «Sekte». Dass es sehr ungewiss war, ob dabei wirklich eine Eigenbezeichnung vorlag, spielte offensichtlich eine weniger grosse Rolle als die Dienlichkeit der Theorie.

Schmidts Bezeichnung, mitsamt der Theorie einer umfassenden, zusammenhängenden Sekte mit dualistischer Theologie, entwickelte als Forschungsthese eine beharrliche Eigenständigkeit. Seine «Katharer» präsentierten sich als Anhänger eines kohärenten Glaubenssystems, das sich über Europa erstreckte – ab dem 9. Jahrhundert von Byzanz aus in den Balkan, ab dem 11. und vor allem im 12. Jahrhundert in Westeuropa, bis die Albigenserkreuzzüge 1209-1229 den grössten Teil der Sekte in Südfrankreich auslöschten – und deren Anhänger an verschiedenen Orten mit verschiedenen Inquisitoren in Konflikt kamen, woraus sich die lokal unterschiedlichen Darstellungen ergaben. Dieses Bild, das sich vor allem auf Texte aus dem 13. Jahrhundert stützte,¹⁰¹⁶ bot die Basis für nachfolgende Forschungen und lieferte weitgehend das Gerüst für die bis in die Moderne andauernde Vorstellung der Katharersekte.¹⁰¹⁷ Sogar die Untersuchungen Herbert Grundmanns, der auf so manchen anderen Gebieten der mittelalterlichen Religionsgeschichte¹⁰¹⁸ einen Paradigmenwechsel einleitete, rüttelten nur wenig an dem System der Katharer.¹⁰¹⁹ Neuere Quellenfunde und unterschiedliche Theorien zu der ursprünglichen Herkunft des Dualismus änderten wenig an der Theorie der übergreifenden Sekte,¹⁰²⁰ und Arno Borsts Monographie *Die Katharer* festigte den Gebrauch des Begriffs für eine neue Forschungswelle in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts.¹⁰²¹ Erst in den letzten 20 Jahren kamen ernsthafte Zweifel an diesem Geschichtsbild auf.¹⁰²²

Während in der französischsprachigen Forschung u.a. Yves Dossat, Jean-Louis Biget und Uwe Brunn sich bereits kritisch zur «Katharersekte» geäussert hatten, dauerte es in der englischsprachigen und insbesondere auch in der deutschen Forschungsgemeinschaft länger, um an dem von Schmidt und seinen

¹⁰¹⁵ Schmidt. *Cathares*. 1849. Bd. 2. 276.

¹⁰¹⁶ Sackville. «Moneta of Cremona's Cathars». 2016. 212.

¹⁰¹⁷ Brunn weist darauf hin, dass parallel zu dieser These sich zumindest im französischsprachigen Raum eine weiteres, mythographisches narrativ, angelehnt an Napoleon Peyrats Theorien in l'Histoire des Albigeois entwickelte. Brunn. *Des contestataires aux «Cathares»*. 2006. 14. Ebenfalls: Biget, Jean-Louis. «Mythographie du Catharisme». In: *Historiographie du catharisme. Cahiers de Fanjeaux*. 14. Toulouse: Privat: 1979. 278. Carbonell, Charles-Olivier. «D'Augustin Thierry à Napoléon Peyrat: Un demi-siècle d'occultation (1820-1870)». In: *Historiographie du catharisme. Cahiers de Fanjeaux*. 14. Toulouse: Privat: 1979. 143-162.

¹⁰¹⁸ Ab der 2. Hälfte des 17. Jahrhunderts bildete sich langsam ein Wissenschaftsstrang aus, der unter dem Begriff «Religionsgeschichte» die ausserchristlichen Religionen untersuchte; mit der zunehmenden Wissenschaftlichkeit des Studiums der eigenen, christlichen Religion und der Kirchengeschichte und der zunehmenden Loslösung von konfessionellen Motivationen kann unter Religionsgeschichte auch das Studium der christlichen Religion verstanden werden. Zur Historiographie mittelalterlicher Religion siehe Constable, Giles. «From church history to religious culture: The study of medieval religious life and spirituality». In: *European Religious Cultures. Essays offered to Christopher Brooke on the occasion of his eightieth birthday*. Rubin, Miri (Hg.). London: Institute of Historical Research, 2008. 3-16.

¹⁰¹⁹ Pegg. «Paradigme of Catharism». 2016. 21-52.

¹⁰²⁰ Dondaine. Antoine. *Un traité néo-manichéen du XIII siècle. Le «Liber de duobus principiis» suivi d'un fragment de rituel cathare*. Rom: istituto storio domenicano, 1939; Gesammelte Aufsätze und Editionen in: ders. *Les hérésies et l'Inquisition, xiie. -xiiiie. Siècles*. Aldershot: Variorum, 1990.

¹⁰²¹ Borst, Arno. *Die Katharer*. Stuttgart: Anton Hiersemann, 1953.

¹⁰²² Einen sehr detaillierten Überblick über die Forschung des 20. Jahrhunderts und die neueren Entwicklungen bietet Moore in: Moore, Robert Ian. «The Cathar Middle Ages as an Historiographical Problem» In: *Christianity and Culture in the Middle Ages*. Mengel, David C.; Wolverton, Lisa (Hg.). Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2015. 58-87.

Nachfolgern aufgestellten Narrativ Zweifel aufkommen zu lassen.¹⁰²³ Es bedurfte des Anstosses Mark Gregory Peggs, dessen 2011 publizierte Doktorarbeit eindringlich die Frage aufwarf, ob die bisher als Katharer identifizierte Sekte in Südfrankreich – diejenige, die den Anlass für den Kreuzzug gab – vor 1209 überhaupt existierte. Peggs Monographie provozierte langjährige Forscher mit der Schlussfolgerung, es habe in der Region niemals auch nur annähernd so etwas wie eine «Katharersekte» gegeben, sondern bloss eine Kultur der rituellen Ehrerweisung gegenüber älteren Respektspersonen, in einer «mehr oder minder vage mit der real existierenden Kirche und ihren Priestern unzufriedenen Gesellschaft».¹⁰²⁴ Pegg verfolgte und radikalisierte die Vermutungen R. I. Moores, die Idee der grossen Sekte sei eine von der Inquisition hochstilisierte Übertreibung, und man müsse an die Gesellschaft vor 1209 ganz neue Fragen stellen.¹⁰²⁵ Die Thesen der englischsprachigen Forscher verstärkten die noch etwas weniger provokativ formulierten Zweifel der französischen Forschung und legten sie der internationalen Forschungsgemeinde vor. Im Anschluss daran sind nun in den letzten Jahren auch ganz neue Fragen gestellt und die methodischen Ansätze, Prämissen und etablierten Annahmen neu überprüft worden.¹⁰²⁶ Die Debatte wird aktuell noch immer intensiv geführt, wie man besonders gut an den verschiedenen Standpunkten der Beiträge im Konferenzband von Antonio Sennis sehen kann. Schliesslich steht hier nicht «nur» zur Debatte, ob der Begriff Katharer – der, so ist man sich einig, im 12. und 13. Jahrhundert höchst selten verwendet wurde – als Sammelbezeichnung sinnvoll ist oder nicht,¹⁰²⁷ sondern es dreht sich bei dieser Frage auch um unterschiedliche Vorstellungen von Methode, Geschichtsbildern und vielleicht sogar Ideologien, die zueinander im Gegensatz stehen und zum Thema gemacht werden.¹⁰²⁸

¹⁰²³ U.a. Brunn. *Des contestataires aux «Cathares»*. 2006; zusammenfassend: Biget, Jean-Louis. *Hérésie et inquisition dans le Midi de la France*. Paris: Picard, 2007.

¹⁰²⁴ Rüdiger, Jan. «Rezension zu: Sennis, Antonio (Hg.): *Cathars in Question*. Woodbridge: York Medieval Press, 2016». In: *H-Soz-Kult*. 05. 07. 2017. URL: [www.hsozkult.de/publicationreview/id/rezbuecher-26786]. (2.5.2018).

¹⁰²⁵ Moore. *War on Heresy*. 2012; Pegg. *Corruption of Angels*. 2001.

¹⁰²⁶ Um den Verlauf der Debatte nachzuvollziehen: Pegg, Mark Gregory. «On Cathars, Albigenses, and good men of Languedoc». In: *Journal of Medieval History*. 2001. 181-195; ders. Pegg. *Corruption of Angels*. 2001; Feuchter, Jörg. «Rezension zu: Pegg, Mark Gregory: *The Corruption of Angels. The Great Inquisition of 1245-1246*. Oxford: University Press, 2001». In: *H-Soz-Kult*. 20.12.2001. URL: [www.hsozkult.de/publicationreview/id/rezbuecher-880]. (2.5.2018); Arnold, John H. «Rezension zu: Pegg, Mark Gregory: *The Corruption of Angels. The Great Inquisition of 1245-1246*. Princeton: University Press, 2001». In: *H-France Review*. 1 (2001). [http://www.h-france.net/vollreviews/vollno31arnold.pdf]. (2.5.2018.); Pegg, Mark Gregory. «Rezension zu: Arnold, John H. und Biller, Peter (Hg. und Übers.). *Heresy and Inquisition in France, 1200-1300*. Manchester: University Press, 2016». In: *H-France Review*. 17. (2017). Ebenso die Replik Arnold und Billers im selben Heft. Der von Antonio Sennis herausgegebene Sammelband zur 2013 abgehaltenen Konferenz «Catharism: Balkan Heresy or Construct of a Persecuting Society?» vereint die unterschiedlichen Positionen in einem Band und setzt den einzelnen Beiträgen eine ausgezeichnete Einleitung voran. Sennis. *Cathars in Question*. 2016.

¹⁰²⁷ Bisher ist die inner-akademische Debatte erst wenig an die breitere Öffentlichkeit getreten, doch könnten hier auch starke Emotionen zu erwarten, denn das Selbstverständnis der südfranzösischen Gebiete, bzw. dem Languedoc, als «Heimat der Katharer» ist noch immer ausgeprägt. Vor allem die Tourismusbranche hat dieses Selbstverständnis gefördert. Besucht man heute die Webseiten des Occitanischen Tourismus, oder ähnliche Reiseanbieter, so sieht man das Erbe der Katharer und die «Katharerburgen» als eines der Anziehungspunkte. Ob die Rezeption der wissenschaftlichen Zweifel an der Existenz einer «Katharer» zu nennenden Sekte allerdings dem grossen Abbruch tun kann, muss sich zeigen lassen. Siehe z.Bsp. *Offizielle Webseite des Comité Régional de Tourisme*. [http://www.tourismus-okzitanien.de/homepage/sehenswertes-und-urlaubsaktivitaeten/besichtigungen-und-entdeckungen/kulturerbe/katharerburgen]. (01.05.2018); *Internet-Auftritt der GIE Atout France*. [http://ch.france.fr/de/info/aude-das-land-der-katharer.]. (01.05.2018). Aber auch in der Bevölkerung ist das Selbstverständnis verankert, siehe dazu Paquet, Fabien. «Nous, les cathares». In: *L'histoire*. 430 (2016). 64-65.

¹⁰²⁸ Sennis, Antonio C. «Questions about the Cathars». In: ders. *Cathars in Question*. 2016. 19.

Charles Schmidt und der Basler «Gottesfreund»

Weniger langlebiger Erfolg war einem zweiten Forschungsgegenstand gegönnt, für den Schmidt sehr viel Zeit aufbrachte und der ihm offensichtlich auch sehr am Herzen lag. Die Rede ist von dem sogenannten «Gottesfreund im Oberland» und den Strassburger Mystikern. Schmidts Beschäftigung mit der Figur des «Gottesfreundes» zeigt die bereits besprochene Problematik der historischen Konstrukte wie auch die bereits bei Mosheim aufscheinenden Bedürfnisse nach erkennbaren Narrativen mit Identifikationspotenzial. Es ist ein perfektes Beispiel dafür, wie schnell die eigenen Vorstellungen die historische Recherche beeinflussen und Deutungen vorgenommen werden können, die einer historisch-kritischen Analyse nur sehr schwer standhalten. Insbesondere ist es aber auch ein Beispiel für die Funktionalität des Mittelalters als eine Epoche, die als Projektionsfläche für die eigenen Wunschvorstellungen und als Reflektionsebene für die eigene Zeit dienen kann.¹⁰²⁹ Das Mittelalterbild, das hier zum Vorschein kommt, ist geprägt von religiösen und nationalen Interessen; der Begeisterung, die dafür aufgebracht wird, liegt nicht wenig Nostalgie bei. Die Geschichte des «Gottesfreundes», wie Schmidt sie erzählte, ist ein Konstrukt, entwickelt aus der Faszination für die spätmittelalterlichen Religiosität, die er als eigenständig interpretierte und als sich abseits der tyrannischen Autorität der Papstkirche frei entwickelnd, sowie aus einem tiefen Heimatverständnis eines mittelalterlichen Kulturkreises, der nicht nur die Stadt Strassburg, sondern auch die ganze oberrheinische Region mit Basel umfasste. Allerdings wurde Schmidt, das wird heute deutlich, zeitweise von seiner eigenen Begeisterung eingeholt.

Massgeblich an der Konstruktion des Narrativs des «Gottesfreundes» beteiligt war auch der Wahlbasler Wilhelm Wackernagel. Charles Schmidt und Wilhelm Wackernagel lernten sich durch das gemeinsame Interesse an mittelalterlichen Themen kennen und unterhielten über viele Jahre eine Freundschaft und eine gegenseitig angeregte Begeisterung für die Epoche, deren Erforschung sie beide aktiv förderten und mitbetrieben. Die Freundschaft mit Wackernagel und die dadurch erfolgte Einbindung des Elsässers in die Basler Historische Gesellschaft ergänzt und erhellt für uns das Verständnis des Historikers Schmidt und lässt uns Zusammenhänge und Beweggründe hinter seinen Forschungen besser verstehen. Wackernagel trug mit der Begeisterung, die er für das Thema des «Gottesfreundes» aufbrachte, dazu bei, dass Schmidt sich weiterhin damit beschäftigte.

Im Juli 1839 schrieb Charles Schmidt dem ihm bisher bloss durch seine Schriften bekannten «Hochgeehrtesten Herrn Professor» Wilhelm Wackernagel. Er erklärte, er befinde sich gerade in der Bearbeitung des Lebens Johann Taulers und sei auf die in dessen Schriften mehrfach genannten «Gottesfreunde im Oberland» und besonders auf den einen «grossen Gottesfreund im Oberland» aufmerksam geworden. Er hoffe, dazu in den Predigten mehr Informationen zu finden, die nicht in der Strassburger, sondern der Basler Überlieferung von Taulers Predigten zu finden seien.¹⁰³⁰ Diese Predigten hatte Wackernagel 1835 in seinem *Altdeutschen Lesebuch* verwendet, weswegen sich Schmidt nun an ihn mit der Frage wandte, ob es möglich sei, diesen Codex aus der Basler Universitätsbibliothek zur Ansicht nach Strassburg geschickt zu bekommen.¹⁰³¹ Wilhelm Wackernagel reagierte sofort und

¹⁰²⁹ Das Mittelalter als Epoche ist seit seiner «Erfindung» im Renaissancehumanismus als Projektionsfläche für das eigene Zeitverständnis in Anspruch genommen worden. Dazu u.a. Mertens, Dieter.

«Mittelalterbilder in der Frühen Neuzeit». In: Althoff, Gerd (Hg.). *Die Deutschen und ihr Mittelalter. Themen und Funktionen moderner Geschichtsbilder vom Mittelalter*. Darmstadt: WBG, 1992. 29-54. Ebenso die weiteren Aufsätze im selben Band. Siehe auch Oexle, Otto Gerhard. «Die Moderne und ihr Mittelalter» In: Segl, Peter. *Mittelalter und Moderne. Entdeckung und Rekonstruktion der mittelalterlichen Welt*. Sigmaringen: Jan Thorbecke, 1997. 307-364.; ders. *Die Gegenwart des Mittelalters*. Berlin: Akademie Verlag, 2013.

¹⁰³⁰ *Schmidt an Wackernagel, Brief vom 7. Juli 1839*. Die Briefe Charles Schmidts an Wilhelm Wackernagel befinden sich im Staatsarchiv Basel im Familienarchiv der Familie Wackernagel unter der Signatur PA 82 B16, 302. Ebenfalls erhalten sind Briefe Wackernagels an Schmidt im Nachlass Charles Schmidt in der *Bibliothèque nationale et universitaire de Strasbourg* unter der Signatur: Ms. 4. 824. Wackernagel.

¹⁰³¹ Bei dem Manuskript handelte es sich um einen Basler Codex Nr. B, XI, 10, den Wackernagel in seinem *Altdeutschen Lesebuch* veröffentlichte. Wackernagel, Wilhelm. *Altdeutsches Lesebuch. Mit Wörterbuch*. Basel, 1839. Schmidt an Wackernagel, Brief vom Juli 7. 1839.

antwortete mit der Versicherung, er habe «als Mitglied der Bibliothekskommission die Sache empfohlen» und Schmidt müsse nur noch einen Basler Bürger als Bürgen nennen, damit ihm der Codex überbracht werden könne.¹⁰³²

Mit diesem Austausch begann ein Kontakt, der über viele Jahre in Briefen, durch persönliche Besuche und gemeinsame Freundschaften aufrechterhalten wurde. Als er sich mit der ersten Bitte an Wackernagel richtete, war Schmidt 27 Jahre alt, seit drei Jahren promoviert, hatte gerade erst seine erste Stelle an der Strassburger Universität angetreten und eben seinen Aufsatz über Jean Gerson publiziert.¹⁰³³ Er stand sowohl was seine berufliche Laufbahn anging wie auch privat an einem Anfang; ein Jahr später würde er seine Frau Julie Strohl heiraten.¹⁰³⁴ Im Gegensatz dazu war der 6 Jahre ältere Wackernagel ein bereits arrivierter Akademiker.¹⁰³⁵ Karl Heinrich Wilhelm Wackernagel war 1806 in Berlin geboren, hatte da an der Universität altdeutsche Sprache und Literatur sowie klassische Literatur u.a. bei Karl Lachmann studiert, in Breslau als Journalist gearbeitet und 1833 in Göttingen promoviert.¹⁰³⁶ Im selben Jahr wurde er, auf Betreiben von Basler Kollegen und auf Empfehlung seines Freundes Jacob Grimm, nach Basel berufen.¹⁰³⁷ Da ihm eine Anstellung in Preussen aufgrund seiner politischen Ansichten auf jeden Fall verwehrt geblieben wäre,¹⁰³⁸ war dieser Ruf in die Schweiz besonders willkommen.¹⁰³⁹ Auf die Universitätsprofessur 1835 und die Publikation seines *Altdeutschen*

¹⁰³² Wackernagel an Schmidt, Brief vom 21. August 1839.

¹⁰³³ Schmidt, Charles. *Essai sur Jean Gerson, chancelier de l'Université de l'Eglise de Paris*. Strasbourg: Schmidt et Grucker: 1839.

¹⁰³⁴ Fuchs, François Joseph. «Schmidt, Guillaume Adolphe Charles». In: *Nouveau dictionnaire de biographe alsacienne*. Strassburg: GIROLD, 1997; Reuss. Notice nécrologique. 1895.

¹⁰³⁵ Zur Biographie Wackernagels siehe u.a. Wackernagel, Rudolf. *Wilhelm Wackernagel. Jugendjahre 1806 – 1833*. Basel: Dettloff, 1855; Kettig, Konrad. «Wilhelm Wackernagel. Schicksal eines Berliner Demagogen von 1819». In: *Der Berliner Bär. Jahrbuch des Vereins für die Geschichte Berlins*. 9 (1960). 7-27. Eine moderne Biographie, die über die Jugendjahre hinaus geht ist nicht vorhanden. Eine vollständige Bibliographie sowohl der Schriften über, wie auch deren von Wilhelm Wackernagel findet sich in. Lange, Fritz. «Wilhelm Wackernagel». In: *Grundriss zur Geschichte der Deutschen Dichtung aus den Quellen*. Goedeke, Karl (Hg.). Sonderdruck. Bd. 14. Berlin: Akademie-Verlag, 1959. 815-836.

¹⁰³⁶ Die Promotion ist deshalb so spät, weil sich Wackernagel die Gebühr von 8 Louis d'Or, die damit verbunden war, bis dahin nicht leisten konnte. Mit Unterstützung Lachmanns und auf den Vorschlag Jacob Grimms hin, wurde es schliesslich möglich. Gebhardt, Richard et al (Hg.). *Briefwechsel der Brüder Jacob und Wilhelm Grimm mit Theodor Georg von Karajan, Wilhelm Wackernagel, Johann Hugo Wyttenbach und Julius Zacher*. Stuttgart: Hirzel, 2009. 140-141.

¹⁰³⁷ Gebhardt et al. *Briefwechsel*. 2009. 186-188. Unter anderem Abel Burckhart, den Wackernagel einige Jahre zuvor beim Studium kennengelernt hatte, suchte dem Freund in Basel eine Stelle zu verschaffen. Kettig. «Wilhelm Wackernagel». 1960. 26.

¹⁰³⁸ Wackernagel wurde 13-jährig aufgrund eines Briefes verhört und bestraft, in dem er seinem ältesten Bruder Philipp einen Vorschlag beschrieben hatte, wie ein demokratisch regiertes Deutschland aussehen könnte. Die vorgesehene Prügelstrafe wurde auf Bestreben des Bruders in eine 3-tägige Karzerstrafe umgewandelt und der junge Wilhelm durfte auf der Schule bleiben. Trotz eines Verbots, Berlin zu verlassen, hatte er später einen Fussmarsch zu seinem Bruder in Berlin unternommen, was ihm wiederum grössere Schwierigkeiten einbrachte, erneut griff der Bruder ein und ermöglichte trotz allem den Übertritt an die Universität, obwohl der Vormund eine Schreiberlehre vorschlug. Philipp, selbst zutiefst unglücklich als Schreiber, setzte alles daran um dem jüngeren Bruder das Studium zu ermöglichen, das er als «unverkennbaren Gottesberuf» darstellte. Siehe Schulze, Ludwig. *Philipp Wackernagel. Nach seinem Leben und Wirken für das deutsche Volk und die deutsche Kirche. Ein Lebensbild*. Leipzig: Dörffling und Franke, 1879. 17. Später, nach dem Studium, wurde ihm die Nähe zum Bruder Philipp, der noch engeren Kontakt zu Jahn und Gleichgesinnten in Breslau hatte, sowie die eigenen Freundschaften mit Anhängern der revolutionären Bewegung weiter zum Verhängnis. Siehe Kettig. «Wilhelm Wackernagel». 1960.

¹⁰³⁹ Erst für eine Anstellung an der Universität Basel mit einem dazugehörigen Lehrpensum an dem Pädagogium (heute Gymnasium am Münsterplatz, vormals Humanistisches Gymnasium), dann für eine ordentliche Professur. Anon. «Wilhelm Wackernagel». In: *Unsere Zeit. Deutsche Revue der Gegenwart*.

Lesebuchs folgte dann auch die Heirat 1837 mit Karoline Louise Bluntschli.¹⁰⁴⁰ Als Wackernagel von Schmidt kontaktiert wurde, war er in Basel bereits privat und beruflich verankert.

Die Freundschaft, die mit diesem ersten Brief begann, beruhte vor allem auf dem gegenseitigen Austausch von Schriften und akademischen Informationen und Meinungen, hatte aber durchaus auch eine persönliche Note. Verbunden hat die beiden Männer offenkundig das gemeinsame Interesse für die Literatur und Geschichte des «deutschen» Mittelalters und die jeweilige Forschung des anderen. Besonders das Thema, womit der Briefwechsel angefangen hatte, die Figur des «grossen Gottesfreundes», sollte eines von anhaltender Faszination für beide bleiben; bis zu Wackernagels Tod 1869 war der «Gottesfreund» ein konstantes Thema der beiden Männer. Wie Schmidt im Brief an Wackernagel erklärte, war er dieser Figur in den Schriften der Johanniterkommende «zum grünen Wörth» erstmals begegnet. Schmidt arbeitete zu der Zeit an seiner Studie des Lebens und der Schriften des Strassburger Mystikers Johannes Tauler. Der Dominikanerbruder, ca. 1300 geboren, verbrachte die meiste Zeit seines Lebens in Strassburg – eine Ausnahme brachte die Zeit des Interdikts, in der die Dominikaner aus der Stadt gewiesen wurden und grösstenteils – wie Tauler auch – vorübergehend nach Basel zogen. Dieser hatte eine grosse Anzahl an Predigten hinterlassen, in denen seine Auffassung des mystischen Weges dargelegt war, die in der inneren Erfahrung Gottes und der geistigen «inneren» Abkehr von der Welt ruhte.¹⁰⁴¹

Als Schmidt anfang, sich mit den Strassburger Predigten Taulers zu beschäftigen, benutzte er Handschriften, die im Umkreis der Johanniterkommende «zum grünen Wörth» entstanden waren. Das auf einer Insel (das grüne Wörth) vor den Stadtmauern Strassburgs gelegene ehemalige Kloster hatte der Strassburger Patrizier und Kaufmann Rulman Merswin 1367 erworben und 1371 an den Johanniterorden übergeben.¹⁰⁴² Merswin hatte, offenbar unter Einfluss seines Beichtvaters Tauler und des Laienpredigers Heinrich von Nördlingen, um das Jahr 1347 beschlossen, ein enthaltsames, gottnahes Leben zu führen, und die Kommende bot ihm und anderen Mitgliedern der Strassburger Patrizierfamilien einen Ort, um sich von der Welt zurückzuziehen.¹⁰⁴³ Das Haus wurde zu einem Mittelpunkt jener, die an geistlicher Lektüre, Offenbarungs- und Erbauungsliteratur interessiert waren, was sich in den Schriften der überlieferten Memorialbücher der Kommende zeigt. Beim Lesen der Taulerischen Predigten und der Handschriften aus dem Umfeld der Kommende waren Schmidt, wie er Wackernagel schrieb, auch diejenigen Texte untergekommen, die angaben, von dem «Grossen

Neue Folge. 6, 2 (1870). 132-136; Gebhardt et al. *Briefwechsel*. 2009. 136.

¹⁰⁴⁰ Deren Bruder, der Zürcher Jurist Johann Carl Bluntschli, war ebenfalls, wie Abel Burckhardt und Johann Jakob Herzog, ein Freund aus Berliner Zeiten. Kettig. «Wilhelm Wackernagel». 1960. 21.

¹⁰⁴¹ Leppin. «Tauler». TRE; Gnädinger. «Margareta Porete». LexMa.

¹⁰⁴² Merswin zahlte 1367 dem Benediktinerkloster Altdorf 500 Mark Silber und erhielt das Grünenwörth auf mindestens 100 Jahre. 2. Januar 1367. Witte, H.; Wolfram, G. (Hg.). *Urkundenbuch der Stadt Strassburg: politische Urkunden von 1332 bis 1380*. Strassburg 1896. 580-583. 744-745. Nach drei Jahren der Verhandlung übernahm Prior Konrad von Braunsberg das grüne Wörth als Johanniterkommende. Die gängige Annahme, die Motivation der Johanniter sei rein finanziell gewesen (Merswin zahlte jährlich 50 Pfund an die Johanniter), wird von Karl Borchart relativiert; er unterstreicht den spirituellen Wert der Gemeinschaft für die Johanniter und zeigt, wie die Kommende auch nach dem Tod Merswins und seinem Nachfolger Niklaus von Löwen einen wichtigen Stellenwert einnahm, unter anderem als Ausbildungsstätte. Borchart, Karl. «Hospitaliers, Mysticism, and Reform in Late-Medieval Strasbourg». In: Mallia-Milanes, Victor. *The Military Orders. History and Heritage*. Aldershot: Ashgate, 2008. 74-78. Zur Geschichte des Haus «zum grünen Wörth» siehe Fleith, Barbara. «Remotus a tumultu civitatis? Die Johanniterkommende «zum grünen Wörth» im 15. Jahrhundert». In: *Schreiben und Lesen in der Stadt*. Mossman, Stephen et al. (Hg.). Berlin: De Gruyter, 2012. 415; Zu Merswin selbst: Rapp, Francis. «Merswin, Rulman (1307–18.6.1382)». In: *Theologische Realenzyklopädie Online*. Online durch: De Gruyter. URL: [https://www.degruyter.com/view/TRE/TRE.22_605_44]. (23.05.2018).

¹⁰⁴³ Barbara Fleith vermutet als Beweggrund Merswins der Wunsch nach einer Familiengrabstätte für die vermögende Familie der Merswins, wie auch vermutlich einen Ort zu haben, der den älteren Familienmitgliedern als Rückzugsstätte im Alter dienen konnte. Fleith. «Remotus a tumultu civitatis?». 2012. 416.

Gottesfreund im Oberland» verfasst worden zu sein.¹⁰⁴⁴ Diese Erbauungsschriften erzählten den Lebensweg eines Laien, der sich von der Welt verabschiedete, zum mystischen Lehrer und Führer mehrerer Anhänger wurde und der unter anderem sogar Johannes Tauler bekehrt hatte. Heute geht man davon aus, dass die Autorschaft der Texte durch den «Gottesfreund» eine Fiktion ist und höchstwahrscheinlich Merswin selbst der Verfasser der Erbauungsschriften war, doch lange Zeit war das Rätsel um die Identität dieses geheimnisvollen, namenlosen Mystikers, der mit den Strassburgern in schriftlichem Kontakt stand, aber mit seinen Anhängern irgendwo in gänzlicher Abgeschiedenheit lebte, eines, das die Forschung beschäftigte und faszinierte.¹⁰⁴⁵

Als Schmidt in den Strassburger Archiven für seine Studien zu den deutschen Mystikern begann, die mittelalterliche Handschriftensammlungen durchzugehen, war die Bearbeitung dieser Themen noch sehr jung. Wackernagel konnte ihm dabei nicht weiterhelfen, verfolgte aber Schmidts Recherchen mit Interesse. Schon in seinem zweiten Brief an Wackernagel berichtete Schmidt von seinem Fund «in einem alten Codex unserer Bibliothek über Waldenser, Ortlieber etc.» von einem

«Verdammungsurtheil über einen gewissen Martin von Mainz ausgesprochen, anno 1393, welchem hauptsächlich vorgeworfen wird, dass er sich dem *Nicolaus de Basilea, laicus, funditis* unterworfen und dessen Lehren angenommen habe. Dieser Nicolaus laicus kommt auch in der Chronik Nider's vor (S. Mosheim, de Beghardis p. 454). Aller Wahrscheinlichkeit nach ist dieser Nicolaus der Laye der auch in Taulers Leben eine Rolle spielt, und in den Schriften der Gottesfreunde so oft vorkommt unter dem Namen: «ein großer Gottesfreund aus dem Oberland.»¹⁰⁴⁶

Auf den ersten Blick mag diese Vermutung Schmidts plausibel erscheinen, doch mit näherer Kenntnis der Quellen, die Schmidt hier zu Rate zog, kommen Zweifel an der Stringenz der Schlussfolgerung auf. Weshalb sollen der Häretiker Nikolaus, der uns durch Martin von Mainz und Johannes Nider bekannt ist, und der «Grosse Gottesfreund», der Verfasser der Erbauungsschriften, ein und dieselbe Person sein? Neben der Tatsache, dass beide Anhänger hatten, die sich ihm «unterwarfen», scheint es keinerlei Grund dafür zu geben, zwischen ihnen eine Verbindung zu sehen. Der Rückschluss wird erst verständlicher, beachtet man, was Schmidt in seinem ersten Brief an Wilhelm Wackernagel über seine Studien zu Tauler erzählt hatte:

«Mehrere nun der manuscripts Documente die mir zu Gebote stehen, und die grösstentheils aus den Sammlungen des Johanniterhauses im grünen Wörth herrühren, weisen auf Basel als den Sitz gewisser unbekannter Mystiker, es ist häufig die Rede von «den Gottesfreunden im Oberland»; ich glaube beweisen zu können dass die Geschichte von Taulers sogenannten Belehrungen dieses

¹⁰⁴⁴ Die Schriften umfassen u.a. das *Briefbuch*, das *Buch von den vier anfangenden Jahren*, das *Zwei-Mannen-Buch*, das *Fünf-Mannen-Buch*, das *Neun-Felsen-Buch* und das *Meisterbuch*. Zu den überlieferten Handschriften und den Editionen am vollständigsten: Steer, Georg. «Merswin, Rulman». In: *Verfasser-Datenbank*. Online durch: De Gruyter. URL: [https://www.degruyter.com/view/VDBO/vdbo.vlma.2886.]. (24.05.2018).

¹⁰⁴⁵ Noch als Reaktion auf Schmidts Theorien publizierte Heinrich Seuse Denifle ebenfalls zum «Gottesfreund» und bald setzte sich auch die Theorie durch, dass es sich um eine fiktive Person handle, möglicherweise Merswin selbst. Denifle. «Der Gottesfreund im Oberland und Nicolas von Basel». 1875; ders. «Die Dichtungen des Gottesfreundes im Oberlande». In: *Zeitschrift für Deutsches Altertum und Literatur*. 24 (1880). 200-219; ders. «Die Dichtungen Rulman Merswins». In: *Zeitschrift für Deutsches Altertum und Literatur*. 25 (1881). 463-540. A. Lütolf sprach sich 1875 ebenfalls gegen die Theorie Schmidts aus, suchte aber noch immer nach der Identität des «Gottesfreundes». Er schlug auch die Brüdernalp am Schimberg bei Entlebuch als Rückzugsort der «Gottesfreunde» vor. Lütolf, A. «Der Gottesfreund im Oberland» In: *Jahrbuch für schweizerische Geschichte*. 1 (1876). 3-46. Karl Rieder brachte 1905 Nikolaus von Löwen als Verfasser in die Debatte, die bis heute noch nicht endgültig erledigt ist. Rieder, Karl. *Der Gottesfreund vom Oberland: Eine Erfindung des Strassburger Johanniterbruders Nikolaus von Löwen*, Innsbruck: Wagner, 1905. Philipp Strauch edierte unter dem Titel «Gottesfreund-Literatur» Schriften aus dem Memorialbuch und Rulman Merswins sogenannten *Autographa*. Strauch, Philipp. *Schriften aus der Gottesfreund-Literatur*. 3 Bde. Halle: Max Niemeyer, 1927.

¹⁰⁴⁶ Schmidt an Wackernagel, Brief vom 7. Juli 1839.

einen Layen, keine Erdichtung ist, da dieser Laye auch sonst wo vorkommt als ein «großer Gottesfreund im Oberland»; durch chronologische Zusammenstellungen ist es mir gelungen darzuthun daß diese Belehrung nicht in Coelln wie Sarius ausgibt, sondern in Straßburg statt gehabt; die Stadt, woher der Laye gekommen und welche 30 Meilen entfernt seyn sollte, wäre auch eben wieder Basel. Tauler war selbst ein oder mehrere mal in Basel; auch der Aufenthalt Heinrichs von Nördlingen in dieser Stadt deutet darauf hin daß sie damals viel mystische Elemente in sich schloß.»¹⁰⁴⁷

Der letzte Punkt, den Schmidt erwähnt, ist relevant. Basel als Stadt, in der sich Vertreter mystischer Anschauungen trafen. Basel als «Sitz gewisser unbekannter Mystiker». Darin offenbart sich ein grosser Teil der Vorstellung, die Schmidt von Basel hatte, als der Stadt, in der Tauler sich aufgehalten hatte, einer Stadt, in der auch andere bekannte Mystiker sich aufhielten – was an der Präsenz des Laien Heinrich von Nördlingen festgemacht wird, der einige Zeit in Basel lebte und von dort aus Kontakt mit den Strassburger Mystikern und anderen Lesern und Verfassern derartiger Erbauungsschriften pflegte. Ein Zentrum mystischen Waltens also. Und dazu kommt, dass sie nicht allzu weit von Strassburg entfernt liegt.¹⁰⁴⁸ Schmidt hatte bereits ein konkretes Bild des mittelalterlichen Basel, als er das Verurteilungsprotokoll Martins von Mainz mit dem Verweis auf den Laien Nikolaus von Basel fand, und war geneigt, den «Gottesfreund» in dieser Stadt zu sehen, was erklären mag, weshalb er bei der Lektüre des Protokolls sogleich darauf kam, eine personelle Verbindung zu konstruieren.

Diese vielleicht intuitiv erfolgte Identifizierung zweier Figuren, über die nur sehr wenig bekannt war, als ein und dieselbe Person versuchte Schmidt anschliessend immer wieder in seinen Publikationen weiter zu entwickeln und mit Quellen zu belegen, unterstützt durch das rege Interesse seines Basler Freundes Wackernagel. Bereits 1840, noch ehe er seine Studie zu Taulers Leben und Predigten abgeschlossen hatte, publizierte Schmidt eine Edition eines deutschen Textes, dem er den Titel *Plaintes d'un laïque allemand du quatorzième siècle sur la décadence de la chrétienté* gab.¹⁰⁴⁹ Der Text, halb Bekehrungs-geschichte halb Aufruf zur Busse, endete mit dem Satz: «Dis buechlin das wart bruoder Johannes Tauweler dem brediger gesendet von eime gottesfründe, das er nie kunde bevinden wer der mensche wer es ime gesant hatte; und wart ime gesendet in den ziten do basele gefiel.»¹⁰⁵⁰ Im Vorwort zu seiner Edition des Textes erklärte Schmidt, dass das Manuskript aus dem Memorialbuch des Johanniterhauses in Strassburg stammte und der Autors sich als «grand et secret ami de Dieu, dans l'Oberland» bezeichnete.¹⁰⁵¹ In wenigen Sätzen gab er die Gründe für seine Vermutung an, dieser «Gottesfreund» könne niemand anderes als der Nikolaus von Basel sein, den man aus den Schriften Johannes Niders kenne.¹⁰⁵² Es sei angemessen, meinte Schmidt weiter, dass dieser Nikolaus nun aus der Vergessenheit befreit werde.¹⁰⁵³ Im November 1840 schickte er seine kurze Edition Wilhelm Wackernagel nach Basel mit den Worten: «Die kleine Schrift enthält die Hauptsache von dem was ich bis jetzt über den Nicolaus von Basel habe aufbringen können», und erkundigte sich, ob die Figur Wackernagel gänzlich unbekannt sei, ob er auch nichts über ihn in der Basler Bibliothek wisse?¹⁰⁵⁴ Doch Wackernagels Recherche hatte keinen Erfolg, und Schmidt verliess sich auf das ihm in Strassburg vorliegende Material.

Seine daraus formulierten Thesen über den «Gottesfreund» fügte er dann dem abschliessenden Kapitel seines 1841 publizierten Buchs über Johannes Tauler in einem Abschnitt über die «Gottesfreunde»

¹⁰⁴⁷ Schmidt an Wackernagel, Brief vom 21. November 1839.

¹⁰⁴⁸ Schmidt spricht von 30 Meilen, was darauf hindeutet, dass er in *lieue commune* rechnete, die etwa 4 km entsprachen.

¹⁰⁴⁹ Nikolaus von Basel. *Plaintes d'un Laïque allemand du quatorzième siècle, Sur La Décadence da la Chrétienté*. Schmidt, Charles (Hg.). Strassburg: Schmidt et Grucker, 1840.

¹⁰⁵⁰ Nikolaus von Basel. *Plaintes d'un Laïque*. 1840. 15. Die letzte Aussage ist der zweite Verweis im Text auf das Jahr, in dem es offenbar verfasst wurde, 1356, das Jahr in dem in Basel ein grosses Erdbeben die Stadt erschütterte und viele Häuser in Brand setzte.

¹⁰⁵¹ Nikolaus von Basel. *Plaintes d'un Laïque*. 1840. ii.

¹⁰⁵² Schmidt meint hier noch Nikolaus sei in Vienne «en Dauphiné» zum Feuertod verurteilt worden.

¹⁰⁵³ «Il nous a semblé que Nicolas de Bâle méritait d'être tiré de l'oubli, en faveur de son zèle pour la pureté de l'Eglise, comme aussi en faveur de sa fin déplorable.» In: Nikolaus von Basel. *Plaintes d'un Laïque*. 1840. ii.

¹⁰⁵⁴ Schmidt an Wackernagel, Brief vom 5. November 1840.

bei.¹⁰⁵⁵ Schmidt unterschied darin zwischen den «mystisch-kirchlichen Gottesfreunden», mit denen er den Kreis um Johannes Tauler, Rulman Merswin und Heinrich Seuse meinte, und den «waldensischen Gottesfreunden».¹⁰⁵⁶ Er benutzte den Quellenbegriff «Gottesfreunde» als Selbstbezeichnung einer Art «Verein» von Mystikern und mystisch Veranlagten in Strassburg und der oberrheinischen Region,¹⁰⁵⁷ und so ist er auch nach ihm noch häufig benutzt worden, oftmals auch in der Wendung der «Gottesfreundebewegung», mit spezifischer «Gottesfreundliteratur».¹⁰⁵⁸

Es ist allerdings fragwürdig, ob eine derartige Selbstbezeichnung als Gruppen- oder gar als «Vereins-Begriff» je bestand. Die Bezeichnungen werden zum Teil noch immer verwendet, denn in der Forschung erfolgt «die Revision der Vorstellung eines Netzwerks von «Gottesfreunden» nur zögerlich und erst in den letzten Jahren; selbst neuere Überblicksdarstellungen gehen noch immer von einer Frömmigkeitsbewegung aus, die sich selbst als «Gottesfreunde» bezeichnet hätten.»¹⁰⁵⁹ Doch verschiedene Untersuchungen zur Begriffsgeschichte und zum Konzept der Gottesfreundschaft haben zeigen können, dass der Begriff der Gottesfreundschaft im Spätmittelalter zwar gängig war, darunter aber keine zusammengehörige Personengruppe zu verstehen ist.¹⁰⁶⁰ Grundsätzlich konnte «Gottesfreund» jeden gläubigen Christen bezeichnen, der sich durch ein gottgefälliges Leben auszeichnete. Für Johannes Tauler wie auch für Rulman Merswin war dies ein Leben, dem nach mystischem Verständnis eine innige Beziehung zu Gott zugrunde lag. Die Freundschaft, die bezeichnet wird, ist nicht eine, die eine spezifische Gruppe in Freundschaft miteinander verbindet, sondern eine auf Gott oder auf einen spirituellen Mentor gerichtete Freundschaft, die zu einem gottgefälligen Leben führen soll.¹⁰⁶¹ In erster Linie ist jedoch ein «Gottesfreund» einfach ein «Freund Gottes».¹⁰⁶² Schmidt sah,

¹⁰⁵⁵ Schmidt, Charles. *Johannes Tauler von Strassburg. Beitrag zur Geschichte der Mystik und des religiösen Lebens im vierzehnten Jahrhundert*. Hamburg: Friedrich Perthes, 1841.

¹⁰⁵⁶ Schmidt, Charles. *Johannes Tauler von Strassburg. Beitrag zur Geschichte der Mystik und des religiösen Lebens im vierzehnten Jahrhundert*. Hamburg: Friedrich Perthes, 1841. 164; 191.

¹⁰⁵⁷ «Während des Interdikts bildete sich [...] in den Rheingegenden und einigen benachbarten Provinzen, ein Verein von Geistlichen und Laien, welche sich die Gottesfreunde nannten.» Schmidt. *Johannes Tauler*. 1855. 164.

¹⁰⁵⁸ Thali, Johanna. «*gottes fründe*. Zur Semantik der Gottesfreundschaft in deutschsprachigen Handschriften des Klosters Engelberg». In: *Friends of God. Religious Formations in the Rhineland and the Low Countries and their Literature*. Scheepma, Wybren; Warnar, Geert (Hg.). [erscheint:] Rom: Edizioni di storia e letteratura [seit 2009 bei den Herausgebern]. 3. Ich danke Johanna Thali ganz herzlich dafür, dass sie mir das Manuskript ihres Aufsatzes zur Lektüre gegeben hat.

¹⁰⁵⁹ Thali, Johanna. «*gottes fründe*». 3. Siehe auch Anm. 8.

¹⁰⁶⁰ Thali, Johanna. «*gottes fründe*»; Siehe auch Mossman, Stephen. «Zu Marquard von Lindau, Konrad von Braunsberg, den Gottesfreunden und dem Gottesfreundschaftsbegriff». In: *Oxford German Studies*. 36, 2 (2007). 247-267; Schiewer, Regina D. ««Vos amici Dei estis». Die «Gottesfreunde» des 14. Jahrhunderts bei Seuse, Tauler und in den Engelberger Predigten: Religiöse Elite, Verein oder Literaturzirkel?». In: *Oxford German Studies*. 36, 2 (2007). 227-246; Webster, Helen. «Tauler and Merswin: Friends in God?». In: *Oxford German Studies*. 36, 2 (2007). 212-226; Federer, Urban. «Literatur im Dienste der Gottesfreundschaft. Die Briefe Heinrichs von Nördlingen an Margaretha Ebner». In: *Friends of God. Religious Formations in the Rhineland and the Low Countries and their Literature*. Scheepma, Wybren; Warnar, Geert (Hg.). [erscheint:] Rom: Edizioni di storia e letteratura [seit 2009 bei den Herausgebern]. Ich danke auch Abt Federer sehr herzlich für die Einsicht in den Vordruck seines zur Zeit der Niederschrift noch unpublizierten Aufsatzes. Eine interessante Ähnlichkeit besteht in der Terminologie Johann Ruysbroecks, der eine Hierarchie von Freundschaft entwickelt, in der «heimelike» Freunde diejenigen waren, die sich der Innerlichkeit zu wandten, aber noch nicht gänzlich Gott hingegeben hatten, wie es die «verborgene sonen gods» erreicht hatten. Ruysbroeck hielt brieflichen Kontakt zu einigen «heimelike» Freunde, für die er auch schrieb. van Engen. *Sisters and Brothers*. 2008. 36.

¹⁰⁶¹ Urban Federer beschreibt diese Verwendung aus den Briefen Heinrichs von Nördlingen an Margaretha Ebner: «Wer von Heinrich als «Freund» bezeichnet wird, teilt mit ihm und Margaretha vorrangig ein geistliches Interesse». Federer. «Literatur im Dienste der Gottesfreundschaft». 3.

¹⁰⁶² Webster. «Tauler and Merswin». 2007.

das wird aus seinen Einführungen in das Kapitel klar, zwar auch die «offenere» Bedeutungsmöglichkeit des Begriffs, entschied sich aber dennoch, für seinen Untersuchungsgegenstand den Begriff als Zeichen einer personellen Vernetzung zu deuten.¹⁰⁶³

Die «waldensischen Gottesfreunde» waren in Schmidts Auffassung eine separate Gruppe, standen aber durch den «grossen Gottesfreund im Oberland» mit den «kirchlichen Gottesfreunden» in Kontakt. Aus den ihm zur Verfügung stehenden Quellen (das Verurteilungsprotokoll des Martin von Mainz, der Bericht Johann Niders über die Verurteilung Nikolaus von Basels und die angeblichen als autobiographisch gedachten Erbauungsschriften des «Gottesfreunds»¹⁰⁶⁴) konstruierte Schmidt eine Biographie des «Gottesfreunds» und seiner Anhänger. Den «grossen Gottesfreund» selbst stellte Schmidt darin als Laien dar, der auf der Suche nach dem Weg zu Gott erst vom rechten Weg abkam, bis er schliesslich doch zu Gott fand. «Weil er die Schrift nicht kannte, verfehlte er des rechten Wegs, und glaubte die Wahrheit in Visionen und Offenbarungen zu finden.»¹⁰⁶⁵ Dem *Buche von den fünf Jahren seines Anfanges*¹⁰⁶⁶ entnahm Schmidt, dass der Autor, den er Nikolaus nennt, als junger Mann nach einer Zeit der Leiden, Visionen und Ekstasen ein gründliches Verständnis der Heiligen Schrift erlangte und dadurch fähig war, das Leben der Menschen zu vergleichen mit dem, was er der Bibel entnahm. Ein Verständnis, das ihn zur Kritik an der Kirche und dem alltäglichen Lebenswandel der meisten Menschen führte. Da sich auch für die Waldenser bisweilen der Begriff «Gottesfreunde» finden lässt und bekannte «waldensische» Ansichten zur Kirche und der Wunsch nach gottesfürchtigem Leben vergleichbar sind mit jenen, die in den Schriften des «Gottesfreundes» stehen, vermutete Schmidt eine personelle Nähe zu dieser Häresie. Er nahm an, der junge Mann habe sich Waldensern angeschlossen und bei ihnen als Priester fungiert, dann allerdings seine eigene Schar Anhänger um sich gesammelt und die waldensischen Lehren mit seinen von mystischen Vorstellungen und Visionen beeinflussten eigenen Auffassungen vom gottgefälligen Leben vermischt.

Aus dem Inquisitionsprotokoll Martins von Mainz nahm Schmidt die Glaubenssätze, aus den Schriften des «Gottesfreundes» die Biographie. Als Hauptsitz dieser «waldensischen Gottesfreunde» sah er Basel.¹⁰⁶⁷ Den «Gottesfreund» selbst, Autor der Strassburger Erbauungsschriften, nannte er Nikolaus. Dass sich Johann Tauler diesem «Gottesfreund» unterworfen habe, erklärte sich Schmidt daher, dass Tauler «den Laien nicht als Waldenser kannte, sondern nur einen besonders erleuchteten und begnadigten mystischen Freund Gottes in ihm sah, dessen Leitung er sich ebendeswegen unbedingt überliess».¹⁰⁶⁸ Er beschrieb die Nähe, die das Haus «zum grünen Wörth» in Strassburg zu dem «Gottesfreund» hatte, und wie jener in schriftlichem Kontakt zu Rulman Merswin stand, mit dessen Tod 1382 der Kontakt abbrach und die Zeugnisse des «Gottesfreundes» ausblieben. Schmidt begründete dies damit, dass die «Gottesfreunde» wohl in Bedrängnis durch die Inquisition gerieten, unter anderem, weil sie «deutsche Schriften» verbreitet hätten. Infolgedessen seien sie an einem geheimen Ort untergetaucht, den einige Brüder vom Haus «zum grünen Wörth» vergeblich zu finden versuchten hätten.¹⁰⁶⁹ Aus den Quellen zu

¹⁰⁶³ «Ausser dieser allgemeineren Bedeutung hat aber der Name zu dieser Zeit noch eine speciellere, indem er einen bestimmten Verein von kirchlichen Mystikern bezeichnet». Schmidt. Johannes Tauler. 1855. 163.

¹⁰⁶⁴ Karl Rieder beschreibt die Manuskripte, die hierzu gezählt wurden, ausführlich in: Rieder, Karl. *Der Gottesfreund vom Oberland: Eine Erfindung des Strassburger Johanniterbruders Nikolaus von Löwen*. Innsbruck: Wagner, 1905. Ediert in: Strauch. *Schriften aus der Gottesfreund-Literatur*. 1927.

¹⁰⁶⁵ Schmidt. Johannes Tauler. 1855. 191. In dieser Deutung ist gut zu erkennen, dass Schmidt sich an die Anekdote Johannes Niders hält, der über Nicolaus von Basel aussagte, er habe sich von falschen Visionen verleiten lassen, zu glauben er wäre von Gott erfüllt. «*Unus qui visiones et revelationes in predicto damnato habito multas habuit*». Nider. *Formicarius*. 1484. 2, 3.

¹⁰⁶⁶ Das «Zwei-Mannenbuch». Enthalten im «grossen Deutschen Memorialbuch» vom Haus «zum grünen Wörth», abgedruckt in Rieder. *Der Gottesfreund vom Oberland*. 1905, sowie in der Edition von Lauchert, Friedrich. *Des Gottesfreund im Oberland Buch von den zwei Mannen*. Bonn, 1896.

¹⁰⁶⁷ Schmidt. Johannes Tauler. 1855. 197.

¹⁰⁶⁸ Ebd. 199.

¹⁰⁶⁹ Auch die Historiker des 19. Jahrhunderts versuchten noch erfolglos diesen geheimen Ort zu finden. Schmidt beschreibt seine Suche und die Vermutungen seiner Basler Freunde in den Briefen. Lütolf meinte,

Nikolaus von Basel wusste er von dessen Verurteilung und ging davon aus, dass der «Gottesfreund» auf einer Reise, «die der hochbejahrte Greis mit zweien seiner Schüler, Jakob und Johannes, zur Verbreitung seiner Lehre» unternommen hätte, in die Hände des Inquisitoren geraten und als häretischer Begarde verurteilt worden war.¹⁰⁷⁰ Denn die «Gottesfreunde» wurden, so Schmidt, gerne mit den damals weit verbreiteten Begarden verwechselt.¹⁰⁷¹ Interessanterweise meinte er ferner, die Glaubensgrundsätze der «waldensischen Gottesfreunde» seien dadurch nicht verloren gegangen, sondern blieben weiterhin weit verbreitet. Als Beweis dafür nannte Schmidt den 1365 in Würzburg verurteilten Berthold von Rohrbach, der, wie er sagte, für ähnliche Auffassungen verbrannt worden sei.¹⁰⁷² Schmidt schloss mit dem Hinweis auf Berthold und Martin von Mainz als Anhänger des «Gottesfreundes» und mit der Erklärung, dass trotz gewisser Ähnlichkeiten zu den «Brüdern des freien Geistes» diese beiden Gruppierungen nichts miteinander zu tun hätten.¹⁰⁷³ Schmidts Auffassung der «Brüder des freien Geistes» war deutlich negativ, er sah sie als «pantheistisch» und «amoralisch». Dass Nikolaus von Basel Teil dieser «Sekte» war, liess er nicht gelten. Bloss stünden seine Lehren «hie und da in Berührung mit einigen beghardischen Ansichten; allein dies ist dem Mysticismus zuzuschreiben, dem er sich hinneigte».¹⁰⁷⁴ Während die Waldenser in Schmidts Auffassung sich also in legitimer Auflehnung gegen die «herrschende Kirche» befanden, ging ihm die vermeintliche «Sekte des freien Geistes» zu weit.

Wackernagel war von diesem Buch und vor allem dem Kapitel zum «grossen Gottesfreund» überaus angetan. Zwar ist nur ein Brief überliefert, in dem er sich nach Erhalt des Buches bedankte, doch dass er die Arbeit des Freundes mit grossem Interesse gelesen hatte, wird klar, wenn man seinen öffentlichen Vortrag vom 1. März 1842 liest.¹⁰⁷⁵ Vor einem Publikum, das wohl zum grössten Teil aus den Mitgliedern der von ihm selbst angeregten und damals noch recht jungen Basler Historischen Gesellschaft bestand,¹⁰⁷⁶ sprach Wackernagel über *Die Gottesfreunde in Basel*. Er rezipierte darin sehr eindeutig – und mit wertschätzendem Verweis auf die Arbeit seines Freundes «Prof. Karl Schmidt zu Strassburg» –¹⁰⁷⁷ die Forschung, die Schmidt in seinem Buch über Tauler zusammengetragen hatte. Sogar einen grossen Teil der Struktur von Schmidts Abhandlung über die «Gottesfreunde» übernahm er. Nach der allgemeinen Einleitung folgte erst ein Überblick über die «Ketzerie» in Deutschland, von den «Katharern» bis zu den «pantheistischen Sekten» des Spätmittelalters, und dann die Erklärung, welche unterschiedlichen Faktoren die zunehmenden Häresien motiviert hätten – verstärkte Dominanz der Laien, das Erstarken der deutschen Literatur, der wachsende Groll gegen den Papst, den Klerus und die Inquisition (gefördert durch die Dichtung Konrad von Würzburgs), Teuerung, Agrarkrise, Unwetter und Pest, für Basel exemplarisch dargestellt an den Zunftaufständen, zwiespältigen Bischofswahlen, der Pestwelle von 1348 und dem Erdbeben von 1356.¹⁰⁷⁸ Anschliessend unterschied Wackernagel ebenfalls zwischen den «mystischen Gottesfreunden», von denen er biographische Skizzen zu Tauler, Seuse, Ruusbroec und, in einiger Länge, Heinrich von Nördlingen bot, und den «ketzerischen Gottesfreunden».¹⁰⁷⁹ Er folgte Schmidts Vermutungen, indem er Basel zu deren Zentrum erklärte und

den Ort bei Entlebuch entdeckt zu haben. Lütolf. «Gottesfreund im Oberland». 1876. 18-20.

¹⁰⁷⁰ Schmidt. Johannes Tauler. 1855. 205

¹⁰⁷¹ Ebd. 204

¹⁰⁷² Ebd. 206. Siehe Berthold von Rohrbach Kapitel 2.1. Allerdings kann Berthold von Rohrbach, auch wenn man annimmt, dass seine Lehren mit denen der von Schmidt angenommenen «waldensischen Gottesfreunden» übereinstimmten höchstens als Beweis dafür erbracht werden, dass die Lehren zur Zeit des «Gottesfreundes» verbreitet waren, nicht dass sie nach ihm nicht untergegangen seien, da doch Berthold von Rohrbach 1365, also etwa 30 Jahre vor Nikolaus von Basel umgekommen ist.

¹⁰⁷³ Schmidt. Johannes Tauler. 1855. 204.

¹⁰⁷⁴ Ebd. 205.

¹⁰⁷⁵ Wackernagel, Wilhelm. «Die Gottesfreunde in Basel». In: *Beiträge zur Vaterländischen Geschichte*. 2 (1843). Ob die gedruckte Fassung ganz der ein Jahr zuvor vorgetragenen entspricht ist nicht klar, bei der Länge von fast 60 Seiten wäre es gut möglich, dass die schriftliche Version etwas ausgebaut wurde.

¹⁰⁷⁶ His, Eduard. *Basler Gelehrte des 19. Jahrhundert*. Basel: Schwabe Verlag, 1941. 120.

¹⁰⁷⁷ Wackernagel. «Gottesfreunde in Basel». 1843. 114, 148.

¹⁰⁷⁸ Ebd. 131–133

¹⁰⁷⁹ Ebd. 136.

ihre Nähe zu den Waldensern betonte. Vor allem aber sprach er ausführlich über ihr Oberhaupt, den «grossen Gottesfreund».

In einigen Punkten wich Wackernagel allerdings von Schmidt ab, bzw. gab der Darstellung seine ganz eigene Perspektive. Während in Schmidts Studie Basel zwar eine Rolle spielte als diejenige Stadt, von der er vermutete, dass sie die Heimatstadt des «Gottesfreunds» und der Mittelpunkt seines Wirkens sei, blieb er eher zurückhaltend darüber, weswegen er diese Vermutungen anstellte, und nahm in seine Erzählung auch nur sparsam politische Motive auf. Wackernagels Vortrag hingegen konstruierte ein sehr eindeutiges Narrativ. Er baute die nunmehr «Baslerischen Gottesfreunde» zu Vorreitern der Reformation und die Stadt Basel zu einer Hauptstadt solcher reformatorischer (bzw. ketzerischer) Vorstellungen auf.¹⁰⁸⁰ Die «Spätmittelalterliche Ketzerei», erklärte Wackernagel, sei eine reformatorische gewesen.¹⁰⁸¹ Die «buntgemischten Heere der ketzerischen Secten des Mittelalters» seien die «hauptsächlichen Äusserungen des reformatorischen Lebensprincipes, die nachdrücklichen Protestationen noch vor dem Protestantismus». ¹⁰⁸² Sie suchten nämlich die «Läuterung und Wiederherstellung des gesamten Christenthums». Denn die protestantische Reform sei immer zugleich eine «demokratische Erneuerung», sei gleichermassen eine «Selbstbefreiung der Laien von der Aristocratie der Geistlichkeit» und ginge deswegen Hand in Hand mit einer Befreiung des Volkes von der politischen Oberschicht, denn die religiöse Reformbestrebung berufe sich auf die Heilige Schrift und die darin liegende Aussage der Gleichheit aller Menschen.¹⁰⁸³ Ganz besonders aktiv sah Wackernagel diese Reformbestrebungen, geäussert in der Form der «spätmittelalterlicher Ketzerei», in Basel, in demselben Basel, «dem auch bei der späteren Reformation ein ehrenvoller segensreicher Platz in der vordersten Reihe der Kämpfer sollte zuteil werden.»¹⁰⁸⁴

Das ist also das Narrativ, auf das Wackernagel seinen Vortrag stützte. Er sah Basel als eine «Ketzerstadt, wie sie einst auch Mailand war» – ein Sammelpunkt für häretische Gedanken, Wünsche, Ziele; Bestrebungen, die er gleichsetzte mit reformatorischem Eifer.¹⁰⁸⁵ In diese Stadt platzierte er sodann den von Schmidt beschriebenen Nikolaus von Basel, als sogenannten «grossen Gottesfreund» und als Oberhaupt der «ketzerischen waldenserischen Gottesfreunde». Wackernagels Gottesfreunde sind viel politischer, als Schmidt sie beschrieb, viel weniger die schwärmerischen Einzelgänger als eine organisierte Gruppe. Sie hatten gemäss Wackernagel konkrete Reformpläne und benutzten die Mystiker für ihre eigenen Vorstellungen; sie sahen sogar das Haus «zum grünen Wörth» in Strassburg als «Vorbereitungsschule» für ihre eigenen Lehren.¹⁰⁸⁶ Wackernagel zog auch eine Verbindung weiter, die Schmidt nur vage angedacht hatte, als er Berthold von Rohrbach als Teil der Bewegung erwog. Aus dessen Beschreibung, den Aussagen in Martin von Mainz' Verurteilungsprotokoll und den Aussagen Johann Niders, Nikolaus sei ein Begarde gewesen, zog Wackernagel den Schluss, dass sich in den Beginen und Begarden, die in Basel im 15. Jahrhundert zu einem Streitfall wurden, die Nachfolger der «ketzerischen Gottesfreunde» sehen lassen, die ihre reformatorischen Haltungen weitertrugen. Damit gelang es ihm, Basel als eine Stadt darzustellen, die schon im 14. Jahrhundert «Vorreiter der Reformation» war, und diese Rolle bis zur Reformation und darüber hinaus nicht verlor.

Eine Reaktion Charles Schmidts zu dieser Pointierung Wackernagels ist nicht überliefert; das gemeinsame Interesse an der Figur des «Gottesfreunds» liess aber nicht nach.¹⁰⁸⁷ 1854 lud Wackernagel den Strassburger Freund ein, mit einem Beitrag zu den «Gottesfreunden» an dem Festband der 500-

¹⁰⁸⁰ Ebd. 114.

¹⁰⁸¹ Wackernagel. «Gottesfreunde in Basel». 1843. 130.

¹⁰⁸² Ebd. 112.

¹⁰⁸³ Ebd. 114.

¹⁰⁸⁴ Ebd. 113.

¹⁰⁸⁵ Ebd. 130.

¹⁰⁸⁶ Ebd. 151.

¹⁰⁸⁷ Der einzige Verweis darauf ist Schmidts Anmerkung in 1854, die die Abhandlung Wilhelm Wackernagels als «anschaulich» bezeichnet. Schmidt, Charles. *Die Gottesfreunde im vierzehnten Jahrhundert. Historische Betrachtungen und Urkunden*. Jena: Mauke, 1854. 6.

Jahr-Feier in Gedenken des Basler Erdbebens 1356 teilzunehmen.¹⁰⁸⁸ Schmidt nahm gerne an, denn er hatte in der Zwischenzeit neue handschriftliche Funde gemacht, die seine Forschung erweiterten.¹⁰⁸⁹ Diese nahm er auch zur Gelegenheit, eine Edition der bisher gesammelten Schriften aus dem Haus «zum grünen Wörth» zu publizieren, mit einer längeren Einleitung zu Nikolaus von Basel und den «Gottesfreunden»¹⁰⁹⁰. Mittlerweile hatte er seine früheren Forschungen revidiert und seine Einstellung gegenüber den häretischen Ansätzen der «Gottesfreunde» geändert. Die Annahme, es gäbe eine Verbindung zwischen den Ansichten des «Gottesfreundes», den er noch immer für den «Häretiker» Nikolaus von Basel hielt, und den Waldensern, die um diese Zeit in und um Strassburg nachweisbar waren, hatte Schmidt in der Zwischenzeit zurückgezogen, und er erklärte in der Einleitung zu seiner Edition, er schliesse sich nach reifer Überlegung den Argumenten Professor Karl Gieselers aus Göttingen an, der die Unterschiede in den Auffassungen der Waldenser und der «Gottesfreunde» für unvereinbar hielt.¹⁰⁹¹

Wilhelm Wackernagel freute sich dennoch über das Buch: «[es] verliert an Wichtigkeit dadurch nicht, dass Sie den freilich interessanten Zug der Ketzerei ausgelöscht haben.» Wie interessiert nicht nur Wackernagel, sondern auch andere Basler Gelehrte an dem Thema waren, und wie gut und vielfältig die Kontakte zwischen Strassburg und Basel waren, kann man daran erkennen, dass sich auch Daniel Fechter¹⁰⁹² eifrig darum bemühte, dem Strassburger bei der Identifikation von Schweizer Ortschaften und Basler Häusern weiterzuhelfen.¹⁰⁹³ Für den Aufsatz im Sammelband hatte Schmidt von den Basler Kollegen einige Hinweise bekommen, die ihm halfen, den «Gottesfreund» in der Basler Bürgerschaft zu verorten.¹⁰⁹⁴ Offenbar schien es ihm naheliegend, die Wurzeln dieses Mannes in denjenigen Basler Familien zu suchen, die einen Bezug zum Wirkungskreis der Strassburger Mystiker aufweisen konnten. Einen solchen Bezug fand er in der Familie zum Goldenen Ring. Margarethe zum Goldenen Ring, eine Tochter dieser Basler Kaufmannsfamilie, hatte brieflichen und wohl auch persönlichen Kontakt zum

¹⁰⁸⁸ *Wackernagel an Schmidt, Brief vom 2. April 1854*. Schmidt, Charles. «Nicolaus von Basel und die Gottesfreunde». In: *Basel im vierzehnten Jahrhundert. Geschichtliche Darstellungen zur fünften Säcularfeier des Erdbebens am S. Lucastage 1356*. Basler historische Gesellschaft (Hg.). Basel: G. Georg's Verlag, 1856. 255-302.

¹⁰⁸⁹ Es handelte sich dabei um das *Briefbuch* der Johanniterkommende. Das Manuskript hat den Brand des Strassburger Archivs unbeschadet überstanden und ist von Rieder ediert und beschrieben in: Rieder. *Der Gottesfreund vom Oberland*. 1905. 50-63.

¹⁰⁹⁰ Die Einleitung behandelte vor allem die Mystik der «Gottesfreunde». Schmidt zog es vor, die Geschichte des Nicolaus erst in dem Aufsatz, den er für das Erdbebenbuch verfasste, vollständig zu behandeln. *Schmidt an Wackernagel, Brief vom 25. Februar 1855*.

¹⁰⁹¹ Schmidt. «Nicolaus von Basel». 1856. 7. Johann Karl Ludwig Gieseler (1729-1854), lutherischer Theologe und Kirchenhistoriker. Verfasser eines 5-Bändigen *Lehrbuchs der Kirchengeschichte*.

¹⁰⁹² Daniel Albert Fechter (1805 –1876) war ein Basler Theologe, Historiker und Mitglied der Basler Historischen Gesellschaft. Sein Beitrag zum Jubiläumsband war ein wegweisender Aufsatz zur Basler Topographie. Fechter, Daniel Albert. «Topographie mit Berücksichtigung der Cultur- und Sittengeschichte». In: *Basel im vierzehnten Jahrhundert. Geschichtliche Darstellungen zur fünften Säcularfeier des Erdbebens am S. Lucastage 1356*. Basler Historische Gesellschaft (Hg.). Basel: G. Georg's Verlag, 1856. 1-148.

¹⁰⁹³ *Wackernagel an Schmidt, Brief vom 26 März 1854*. «Dr. Fechter übrigens meint das Haus, in welchem Nicolas mit seinen Gesellen gewohnt, urkundlich hier in Basel nachweisen zu können, und er wird ihnen gewiss, sowenig er somit um seine eigene späteren Arbeiten nicht zu verderben mittheilen ist, die genaueren Notizen nicht vorenthalten, sobald sie ihn darum angehn.»

¹⁰⁹⁴ Auch andere topographische Fragen wurden diskutiert. So schreibt Wackernagel nach der Lektüre des Manuskripts für den Festband: «Das Kirchlein im Felsen und das Klösterlein wo die Gottesfreunde 1379 sich veran[kerten] kann ich mir nicht wohl bei Winterthur denken, wo das Land eben ist und sich nur hie und da zu ganz mässigen Hügeln erhebt [...]: der alte Bericht gedenkt aber eines wilden hohen Gebirges. Mir drängt sich bei der ganzen Beschreibung viel mehr das Bild des Wildkirchleins bei Weissbad im Ct. Appenzell auf. [...] Und wie, wenn der Ort, nach welchem die Gottesfreunde von Basel aus übersiedeln, am Abhange des Pilates zu suchen wäre?». *Wackernagel an Schmidt, Brief vom November 1855*.

Laien Heinrich von Nördlingen, dem Vertrauten der Strassburger Mystiker.¹⁰⁹⁵ In den Basler Urkunden existiert ein Kaufmann namens Nikolaus zum Goldenen Ring, der vier Töchter hatte, darunter eine Margarethe. Von einem Sohn war zwar nicht die Rede, doch Schmidt vermutete, es habe wohl auch einen Sohn Nikolaus gegeben, der mit der Figur des Nikolaus von Basel gleichzusetzen sei.¹⁰⁹⁶ Die weitere Geschichte dieses Kaufmannssohns, der am Abend vor seiner Hochzeit eine göttliche Eingebung erhält und sich in die Einsamkeit und Armut zurückzieht, ist dann wieder den Strassburger Schriften entnommen.¹⁰⁹⁷ Die Erzählung über die weitere Lebensgeschichte des Nikolaus bleibt grundsätzlich gleich und stammt ebenfalls aus den Schriften des Hauses «zum grünen Wörth», doch erzählte Schmidt sie an dieser Stelle ausführlicher als zuvor und konnte für die weiteren Einzelheiten reiche Informationen aus dem Briefbuch schöpfen, das der Strassburger Archivar zwei Jahre zuvor entdeckt und ihm gezeigt hatte. So liessen sich die Details immer mehr zu einem vollständigen Bild zusammenfügen.

Der «grosse Gottesfreund», den Schmidt als Nikolaus von Basel erkannt haben wollte, blieb über die Jahre eine präzente Figur im Leben beider Männer. Wackernagel erbat sich für seine Mittelalterliche Sammlung ein Faksimile einer der Schriften, während Schmidt in die Schweiz reiste, um die Ortschaften zu besuchen, bei denen er vermutete, dass sich die «Gottesfreunde» dorthin zurückgezogen hatten. In Engelberg suchte er in der Klosterbibliothek vergeblich nach weiteren Zeugnissen zu den «Gottesfreunden».¹⁰⁹⁸ Es war Wackernagel, der Schmidt dazu aufforderte und darin bestätigte, dem Mann einen ganzen Band zu widmen, und vor allem auch diesen in Basel drucken zu lassen; er war sehr enttäuscht, als es sich abzeichnete, dass die Monographie doch nicht in Basel gedruckt werden konnte.¹⁰⁹⁹ Es sollte einige Zeit dauern, aber drei Jahre vor Wackernagels frühzeitigem Tod 1869 konnte Charles Schmidt dem Freund dann doch noch das ihm gewidmete Buch zu «ihrem» Nikolaus überreichen. Dieses letzte Buch, das Schmidt zum «Gottesfreund» schrieb, mit dem Titel *Nikolaus von Basel, Leben und Ausgewählte Schriften*, war vor allem eine Biographie und im Aufbau ähnlich wie die bisher publizierten Abhandlungen; den grössten Teil davon machten aber die «ausgewählten Schriften» aus. In diesem Band veröffentlichte er auch seine Edition des Inquisitionsprotokolls des Martin von Mainz, aus dem Strassburger Manuskript, das keine 10 Jahre später während der Belagerung Strassburgs verbrannt werden würde. Schmidt hielt an der Kaufmannsfamilie zum Goldenen Ring fest wie auch an dem urkundlich nirgendwo fassbaren Nikolaus, Sohn des Kaufmanns Nikolaus. Die Jugend des jungen Mannes sowie den gesamten Hauptteil der Biographie, der die mystische Entwicklung des «Gottesfreundes», sein Wirken in Strassburg (und Basel) und das seiner Anhänger umfasste, entnahm er den autobiographisch verfassten Schriften aus dem Haus «zum grünen Wörth». Die Auflösung des Kreises der «Gottesfreunde» sah Schmidt dann in der Verurteilung von erst Martin in Köln und dann Nikolaus selbst,¹¹⁰⁰ wofür er erneut die Inquisitionstexte und Johannes Nider herbeizog.

Die Basler Kollegen teilten die Begeisterung über das Thema des Nikolaus von Basel und die «Gottesfreunde», und es dauerte auch nicht lange, bis andere sich mit der Materie auseinanderzusetzen begannen. Allerdings wurden bald auch Zweifel an Schmidts Schlussfolgerungen laut.¹¹⁰¹ So plausibel

¹⁰⁹⁵ Dazu auch: Federer, Urban. *Mystische Erfahrung im literarischen Dialog: die Briefe Heinrichs von Nördlingen an Margaretha Ebner*. Berlin: de Gruyter, 2011.

¹⁰⁹⁶ Diese Informationen über die Familie zum goldenen Ring ist Schmidt von Daniel Albert Fechter gegeben worden. Die Vermutungen, es hätte einen Kaufmannssohn gegeben, bleiben bis heute unbestätigt.

¹⁰⁹⁷ In Schmidt. Nicolaus von Basel. 1866. 80.101, abgedruckt als *Das Buoch von den zwei fünfzehnjährigen Knaben [...]*.

¹⁰⁹⁸ *Wackernagel an Schmidt, Brief vom 21. April 1857; Schmidt an Wackernagel, Brief vom 2. Juni 1857; Schmidt an Wackernagel, Brief vom 16. November 1857.*

¹⁰⁹⁹ *Wackernagel an Schmidt, Brief vom 28. April 1861; Wackernagel an Schmidt Brief vom 7 April 1864.* «Ich würde es in der That bedauern und gleichsam nicht natürlich finden, wenn Nicolaus von Basel anderswo als in Basel selbst nach einem halben Jahrtausend wieder auferstünde, und gerade nach Wien scheint mir so ein Ketzer am allerwenigsten zu passen.» Wackernagel war damals noch nicht klar, dass der Ketzer Nikolaus von Basel effektiv in Wien und nicht in Vienne seine letzten Tage verbracht hatte.

¹¹⁰⁰ Hier noch immer in Vienne verortet.

¹¹⁰¹ Vor allem der Dominikaner und Kirchenhistoriker Heinrich Denifle publizierte mehrere Aufsätze zu

sich die Biographie lesen mochte, die historische Methode dahinter hielt keiner genaueren Prüfung stand. Das ganze Gefüge ruhte auf zwei fälschlichen Annahmen: Die erste, Nikolaus von Basel müsse der «grosse Gottesfreund» sein, aus dem praktisch alleinigen Grund, dass sein Anhänger Martin von Mainz sich ihm unterwarf so wie Tauler sich dem «Gottesfreund». Die zweite, dass sich aus den Schriften, die vorgeben, vom «grossen Gottesfreund» zu stammen, eine Biographie des Mannes ableiten liesse. Dazu kam Schmidts offensichtlicher Wunsch, die Figur in Basel lokalisieren zu können. Er wurde dadurch dazu verleitet, einer nachweisbaren Kaufmannsfamilie einen nicht nachweisbaren Sohn und diesem die Biographie des «Gottesfreundes» anzudichten, erklärt und ergänzt durch die Informationen aus dem Inquisitionsprotokoll Martins von Mainz. Aus dem Protokoll und der Anekdote Niders stammte dann die Beschreibung des Feuertods. Betrachtet man die einzelnen Quellen, so existieren keinerlei Belege für eine Verbindung zwischen Nikolaus von Basel, wie er in dem Protokoll und Niders Anekdoten erscheint, den Gottesfreundschriften und der Familie zum Goldenen Ring. Übrig bleibt die Konstruktion.

Das mittelalterliche Basel als Projektionsfläche

Der Grund, weshalb jedoch nicht nur Schmidt selbst, sondern vor allem Wackernagel, aber auch andere Basler Kollegen derart willig waren, diese Konstruktion zu übernehmen und als plausible Rekonstruktion historischer Ereignisse zu sehen, liegt in der spezifischen Plausibilität des Narrativs und seiner Attraktivität für die Empfänger. Liest man den Briefwechsel zwischen Schmidt und Wackernagel, kann man parallel dazu, dass man ein Bild der gelehrten Bürgerschichten Basels und Strassburgs vermittelt bekommt, auch verfolgen, wie das starke Interesse an der mittelalterlichen Kultur Freundschaft, Alltag und Korrespondenz beider Männer prägte. Die Begeisterung, mit welcher das Mittelalter von beiden auf ihre Art erforscht und präsentiert wurde, ist in den Briefen sehr präsent. Schmidt verfasste vor allem Biographien in Kombination mit edierten Textanhängen, sein bevorzugtes Medium, um seine Liebe zum Mittelalter und seine Forschung anderen zugänglich zu machen, also die Beschreibung von Leben und Wirken einflussreicher Männer. Der Germanist Wackernagel hingegen, der neben Werken zur mittelalterlichen Germanistik Abhandlungen über verschiedene historische und kunsthistorische Themen und daneben auch Lyrik verfasste, konzentrierte sich mit der Zeit stärker auf Artefakte und legte mit seiner Mittelalterlichen Sammlung einen der Grundsteine für das spätere Historische Museum Basels.¹¹⁰²

Die persönlichen Biographien und der sozial-politische Kontext, in dem beide Männer sich bewegten und der beiden Gelehrten den Umgang mit historischer Forschung attraktiv machte, erleichtert auch das Verständnis ihres Mittelalterbilds; spezifisch das Bild des mittelalterlichen Basel, das beiden besonders am Herzen lag. Die Figur des «Gottesfreunds» bildete, wie aus dem Briefwechsel ersichtlich wird, einen wichtigen Fokuspunkt für die Wahrnehmung und Darstellung der mittelalterlichen Stadt. Die zentrale Position, die das mystische Denken in der Literatur des Oberrheins einnahm, das Bedürfnis nach kirchlicher Reform, das in den Laiengruppen zum Vorschein kommt, die Möglichkeit, in Basel einen Ort literarischer Produktion und spiritueller Beschäftigung zu sehen, spielte eine grosse Rolle und konnte durch den «Gottesfreund» gewissermassen personifiziert werden. Die Darstellung des Kaufmannssohnes – auch hier kommt ein Idealtypus zum Zug, mit einem Beruf, der sowohl für Basel als auch Strassburg auch noch im 19. Jahrhundert typisch war –, der sein Erbe aufgibt, sich ganz Gott zuwendet und eine gehobene Stellung in einem Kreis von Anhängern einnimmt, dennoch aber in der Nähe von Basel bleibt und diese Stadt auserwählt, um sie zum Zentrum seines Wirkens zu machen, stiess auf hohe Resonanz, nicht zuletzt, weil es einem Wunschbild entsprach.

Trotz ihrer unterschiedlichen Hintergründe – Schmidt war vor allem Theologe und Kirchenhistoriker, Wackernagel Philologe – fanden die Freunde bei dem Thema Basel und Mittelalter eine gemeinsame Sprache. Die Beziehungen der beiden Städte zueinander spielte dabei eine nicht unwesentliche Rolle.

dem Thema. Siehe Seite 169. Anm. 1049

¹¹⁰² Eine Beschreibung der mittelalterlichen Sammlung, wie sie kurz nach Wackernagels Zeiten aussah, findet sich im *Führer durch die Mittelalterliche Sammlung zu Basel*. Historisches Museum Basel (Hg.). Basel: Felix Schneider, 1880. Die Faksimile der Strassburger Handschriften, die Wackernagel von Schmidt erbat sind in dieser Auflistung allerdings nicht verzeichnet.

Schmidt wurde als Ehrengast an die Jubiläumsfeier zum Erdbeben eingeladen und bekräftigte damit eine «historische Freundschaft» der beiden Städte, die auch die Mitglieder der Historischen Gesellschaft, von der er 1854 zum Ehrenmitglied ernannt wurde, propagierten.¹¹⁰³ Diese Freundschaft und Ähnlichkeit zwischen den Städten hilft verstehen, weshalb der Strassburger sich in seiner Darstellung so auf Basel fixierte. Für ihn repräsentierte das eidgenössische Basel die Stadt des 19. Jahrhunderts, den Idealtypus, die Fortführung einer mittelalterlichen Stadt, wie er sich Strassburg und Basel im 14. Jahrhundert vorstellte. Sie stand für ihn für Reform, Offenheit und Kultur einer besonderen Art, die er im Strassburg seiner Gegenwart verschwinden sah: «Basel ist doch eine liebe, freundliche Stadt, es herrscht da noch ein Sinn der in meiner Jugend auch noch in Strassburg heimisch war, seit Jahren aber immer mehr verschwindet. Neujahrsblätter wie die Basler würden hier wenig Interesse erregen.»¹¹⁰⁴ In den Momenten, in denen Schmidt sich in Strassburg nicht mehr geschätzt fühlte, die Politik ihm nicht behagte, überlegte er sich, nach Basel zu ziehen.¹¹⁰⁵ Auch für Wackernagel war Basel zu einer Wahlheimat geworden, die ihm das schenkte, was er sich in seiner eigenen Heimatstadt Berlin eigentlich gewünscht hätte, ihm aber durch das repressive Klima Preussens verwehrt geblieben war: Eine offene Kultur und eine Demokratie, an der er teilnehmen konnte. Gefärbt durch diese zeithistorischen Umstände richtete sich der Blick in die Vergangenheit, um dem Wesen der Stadt eine historische Dimension zu geben und ein kontinuierliches Bild ihrer Entwicklung seit dem Spätmittelalter zu zeichnen. Das Mittelalter wird dadurch, nach Oexle, zur «imaginierten Bezugsgrösse», an der die Moderne gemessen wird.¹¹⁰⁶

Das Bild, das dabei von der spätmittelalterlichen Stadt Basel entstand, war das einer offenen, reformationsfreudigen, ja gar vorreformatorischen, literarisch und politisch engagierten Stadt, deren Bürger aktiv gegen die herrschende Ordnung protestierten und einen Wandel vorantrieben. Dieser Idealtyp, bzw. dieses Wunschbild vermittelte eine städtische Identität, mit der man sich 500 Jahre später identifizieren konnte. Die Geschichte des «Gottesfreundes» und das Narrativ einer mystischen Frömmigkeitsbewegung, die in Basel und Strassburg ihre Zentren hatte, konnte gleichzeitig eine identitätsstiftende oder -bewahrende Funktion einnehmen. Weshalb bestand aber überhaupt das Bedürfnis nach einer solchen Funktion? Für beide Männer kann man die Erklärung in ihrem zeithistorischen Umfeld finden, in den religiös-politischen Auseinandersetzungen mit ihren Konflikten. Beide sahen in der vorreformatorischen, vorlutherischen Vorreiterrolle der Stadt ein Vorbild, das zu ihnen im Hinblick auf die eigene Zeit sprach. Beiden war zusätzlich – auf unterschiedliche Art – ein gespanntes Verhältnis zu «Deutschland» eigen.

Der Elsässer Charles Schmidt fand sich in Strassburg Mitte des 19. Jahrhunderts in einem unsicheren Umfeld. Nach den Wirren der Revolution und der napoleonischen Kriege herrschte zwar in Frankreich und auf dem grösseren Schauplatz Europa ein vorläufiger Frieden, doch politische Ruhe war dennoch nicht überall eingekehrt, und vor allem in den deutschen Gebieten war diese Ruhe nur oberflächlich.

¹¹⁰³ *Wackernagel an Schmidt, Brief [Oktober] 1854.* Es ist interessant anzumerken, dass heute in Basel noch immer ein Denkmal an genau jene Freundschaft an prominenter Stelle steht. Das Strassburger Denkmal, in Erinnerung an die Basler Unterstützung während des Deutsch-Französischen Kriegs zeigt ein Relief der «Hirsebreifahrt». Damit soll daran erinnert werden, dass diese Freundschaftstradition bis ins Spätmittelalter zurückgeht.

¹¹⁰⁴ *Schmidt an Wackernagel, Brief vom 1. Januar 1858.* Die Neujahrsblätter werden seit 1819 von der Neujahrsblattkommission der Gesellschaft für das Gute und Gemeinnützige (GGG) in Basel herausgegeben, und beschäftigen sich mit Themen die die Stadt Basel betreffen. Ursprünglich eher für Jugendliche gedacht, sprechen sie heute ein breites Publikum an. Zur GGG allgemein siehe Janner, Sara. *1777-1914. Basler Stadtgeschichte im Spiegel der «Gesellschaft für das Gute und Gemeinnützige».* Basel: Schwabe Verlag, 2015.

¹¹⁰⁵ «Ich habe eine alte Anhänglichkeit an Basel, die so zu sagen zum Instinkte bei mir geworden ist. Was mir von Basel kommt ist mir mehr Wert als vieles andere. Darum wäre es mir auch am liebsten mich einmal in Ihrer Nähe niederzulassen im Falle dass es mit unserm Prozesse eine schlimme Wendung nimmt.» *Schmidt an Wackernagel, Brief vom 29. November 1854.* Der Brief folgt dem vom 29. Juni, siehe Anm. 1113.

¹¹⁰⁶ Oexle, Otto Gerhard. «Die Moderne und ihr Mittelalter» In: *Mittelalter und Moderne. Entdeckung und Rekonstruktion der mittelalterlichen Welt.* Segl, Peter. Sigmaringen: Jan Thorbecke, 1997. 310.

Die Stadt Strassburg gehörte seit 1681 zu Frankreich, aber man sprach immer noch vornehmlich Deutsch; allerdings fühlten sich mittlerweile doch viele Strassburger auch der «Grande Nation» zugehörig, und eine seit Beginn des Jahrhunderts wachsende Französisierung scheint spürbar gewesen zu sein. Die erwachende deutsch-nationale Strömung, die sich über Sprache und Literatur definierte, erleichterte dabei den Erhalt einer «Doppelkultur» in der Grenzregion nicht unbedingt.¹¹⁰⁷ Schmidt spricht zwar die politische Situation in seiner Heimatstadt nur selten direkt an,¹¹⁰⁸ doch wird aus seinen Kommentaren ersichtlich, dass er sich zunehmend mit Schwierigkeiten konfrontiert sah und sich sogar überlegte, aus Strassburg fort zu ziehen. Es ist bezeichnend, dass er im Sommer 1854, mitten in einem Streitfall um die Verwaltung des Gymnasiums, dessen Rektor er war, an Wackernagel schrieb, man wolle: «unserm elsässischen Protestantismus an den Leib».¹¹⁰⁹ Der deutschsprachige Lutheraner Schmidt fühlte sich in seiner Heimatstadt von dem sich ausbreitenden Katholizismus französischer Prägung bedrängt. Doch kommt in all seinen Briefen deutlich zur Geltung, wie sehr Schmidt an seiner Heimatstadt hing und wie ungern er sie verlassen würde. Auch spätere Angebote, nach Paris zu gehen, lehnte er stets ab. Und da das Elsass, und vor allem Strassburg, in seiner Sonderrolle als ehemalige freie Stadt des römisch-deutschen Reichs auf eine so reiche «deutsche» mittelalterliche Kultur zurückblickte, konnte die Beschäftigung mit dieser Epoche zumindest als Bestätigung der eigenen deutschsprachigen Identität gesehen werden, wenn nicht gar als Trotz.¹¹¹⁰ Basel nahm als ebenfalls ehemalige Freie Stadt des römisch-deutschen Reichs eine ähnliche Stellung ein wie Strassburg. Doch Basel hatte gewissermassen in dieser Rolle verbleiben können, die Stadt hatte mit dem Beitritt zur Eidgenossenschaft weder ihre Sprache noch Konfession kompromittieren müssen, sie blieb innerhalb der Eidgenossenschaft souverän und verfügte über ihre eigene «demokratische» Stadtherrschaft. Aus der Sicht Schmidts herrschte hier auch noch ein Kulturverständnis und ein historisches Bewusstsein, das er in seiner eigenen Heimatstadt nicht mehr fand.

Die politische Selbstbestimmung war sicherlich auch eine der Anziehungspunkte für Wackernagel. Die hiesige akademische Kultur, die Wackernagel selbst auch eifrig mitprägte, war für den Germanisten, der noch immer mit der deutschen Gelehrtenkultur in engem Kontakt stand und sich immer wieder in Briefen zu Freunden in Deutschland wehmütig nach dem gelehrten Austausch sehnte, sicherlich nicht die hauptsächliche Attraktivität der Stadt. Doch hatte er sich mit der Politik in seiner preussischen Heimat als junger Mann nicht anfreunden können und konnte es auch in den Jahren vor und nach 1848 nicht.¹¹¹¹ In Basel, der Stadt, die ihm bald nach seiner Ankunft das Bürgerrecht verliehen hatte, konnte er als lutherischer Liberaler im Rat sitzen und in der Politik aktiv werden. Mit zahlreichen Schriften zu Aspekten der Geschichte Basels brachte er sich in die Schriftkultur der Stadt ein und gab ihr damit etwas zurück;¹¹¹² er förderte die Freundschaft mit Strassburg als Erneuerung einer alten, mittelalterlichen Verbindung und suchte das Interesse am Mittelalter in der Basler Gesellschaft mit seinem Engagement in der Historischen Gesellschaft wie mit der Gründung der Mittelalterlichen Sammlung zu fördern.

¹¹⁰⁷ Siehe dazu Marx, Roland. «Notable installés et paradoxes romantiques (1815-1848)». In: *Histoire de Strasbourg*. Rapp, François; Livet, Georges (Hg.). Toulouse: Privat, 1987. 285-308.

¹¹⁰⁸ Wenn überhaupt, dann spricht Schmidt von der Situation in Strassburg, vor allem wenn etwas ihn direkt oder die Schule betrifft. Grösseres weltpolitisches Geschehen wird nur am Rande erwähnt, auch 1848 (sofern keine ausführlicheren Briefe vernichtet worden sind; beide Sammlungen sind nicht ganz vollständig erhalten.) Auch Wackernagel deutet nur selten auf deutsche Ereignisse, und praktisch nicht auf schweizerische. Weder der Sonderbundskrieg noch seine Auswirkungen wird von ihm angesprochen, einzige Ausnahme macht die drohende Gefahr eines Deutsch-Preussischen Krieges.

¹¹⁰⁹ *Schmidt an Wackernagel, Brief vom 29. Juni 1854*. Dazu auch das letzte Kapitel der Geschichte Strassburgs von Reuss. Reuss, Rodolphe. *Histoire de Strasbourg depuis ses origines jusqu'à nos jours*. Paris: Librairie Fischbacher, 1922.

¹¹¹⁰ Rapp, Francis. «Straßburg, III. Spätmittelalter». In: *Lexikon des Mittelalters Online*.

¹¹¹¹ Siehe Anm. 1042.

¹¹¹² U.a. Wackernagel, Wilhelm. *Die goldene Altartafel von Basel: Abbildung: Erklärung und Zeitbestimmung*. Basel: Schweighauser, 1857; ders. *Ritter- und Dichterleben Basels im Mittelalter*. Basel: Schweighauser, 1857; ders. *Johann Fischart von Strassburg und Basels Antheil an ihm*. Basel: Schweighauser, 1870.

Seine Begeisterung für die Geschichte Nikolaus von Basels kann man ebenfalls in dem Interesse verorten, die mittelalterliche Geschichte Basels für die Gegenwart präsent und wirksam zu machen.

Das Mittelalter als Epoche war zu der Zeit bereits für viele zu einer Projektionsfläche unterschiedlichster Geschichtsbilder geworden und nahm vor allem in «deutschen» Nationalnarrativen, aber auch jenen der neu «gegründeten» Schweiz einen wichtigen Platz ein.¹¹¹³ Wackernagel selbst trug mit seiner Förderung der Erforschung des «deutschen» Mittelalters, speziell mit seinem Versuch, eine mittelalterliche «Hochsprache» zu definieren und bei ihrer Erforschung behilflich zu sein, seinen Teil zum «deutschen» Mittelalterbild bei.¹¹¹⁴ Wackernagels und Schmidts Konstruktion des mittelalterlichen Basel lässt sich zwar nicht gleichsetzen mit anderen «Traditionen der Erfindung», sie lassen sich aber als parallelen Mechanismus sehen.¹¹¹⁵ Der Rückgriff auf das Mittelalter für nationalstaatliche Zwecke war im 19. Jahrhundert praktisch omnipräsent, nur Frankreich hatte nach der Revolution seine gesamte Geschichte zurückgewiesen und einen absoluten Neuanfang proklamiert. Die Schweiz hingegen setzte auf eine «Regeneration», auf ein Wiederaufleben alter Werte und Strukturen, und setzte dazu gezielt einen mittelalterlichen Mythos als Gründungs- und Befreiungsgeschichte ein.¹¹¹⁶ Auch der sich erst noch entwickelnde deutsche Nationalstaat blickte auf ein mittelalterliches Vorbild zurück und entwickelte daraus ein brauchbares Narrativ.¹¹¹⁷ Die von ihrem politischen Umfeld beeinflussten Bestrebungen Schmidts und Wackernagels, in dem Häretiker Nikolaus von Basel den «grossen Gottesfreund» zu sehen, der als Symbolfigur für ein spezifisches Mittelalterbild, ein spezifisches Baselbild gelten konnte, reihen sich also ein in den allgemein verbreiteten Umgang mit der mittelalterlichen Geschichte, und die Verwandlung des «freigeistigen Häretikers» Nikolaus von Basel in einen grossen Mystiker verläuft parallel zu der Charakterisierung dergleichen Häretiker:innen als «Sturmgeister der Aufklärung».¹¹¹⁸

5.3 Ausblick ins 20. und 21. Jahrhundert

Und welchen Hauptfokus kann man für das 20. Jahrhundert in der Forschung zur «freigeistigen Strömung» erkennen? Seitdem Gerhard Ritter in den 1920ern von den «pantheistischen Sektierer[n] vom freien Geiste» sprach, hat sich in der Häresieforschung einiges bewegt. Vor allem Herbert Grundmann veränderte die Wahrnehmung grundlegend. Indem er die Heterodoxie weder als verwerflich noch als protoreformatorisch zu sehen versuchte, sondern in einen Kontext gesellschaftlicher Veränderungen und Bestrebungen setzte, löste er die Häresieforschung aus ihrem konfessionellen Rahmen. Durch ihn etablierte sich das bereits von Herman Haupt angedachte Verständnis von «religiösen Bewegungen» als umfassendes Gefäss für verschiedenste Phänomene spätmittelalterlichen religiösen Lebens.¹¹¹⁹ Der Ansatz bewegte sich weg davon, «die Häretiker» als Männer und Frauen zu porträtieren, die sich willentlich und aktiv von der katholischen Kirche abgewandt hatten, zu einer religionsgeschichtlich, man könnte sogar sagen sozialgeschichtlich geprägten Wahrnehmung, die die

¹¹¹³ Suter, Andreas. «Nationalstaat und die «Tradition von Erfindung»». In: *Geschichte und Gesellschaft*. 25, 3 (1999). 480-503.

¹¹¹⁴ Trotz der engen wissenschaftlichen wie auch privaten Freundschaft zwischen ihm und den Grimm Brüdern, unterschied sich Wackernagels national geprägtes Mittelalterbild stark von dem Jacob Grimms. Jacob Grimms Konstruktion des Mittelalters sah ein durch Sprache und Mythologie verbundenes, paganes «Pan-Germanien», das durch die lateinische Kirche verfälscht wurde. (Siehe Busse, Wilhelm G. «Jacob Grimms Konstruktion des Mittelalters». In: *Mittelalter und Moderne. Entdeckung und Rekonstruktion der mittelalterlichen Welt*. Segl, Peter. (Hg.). Sigmaringen: Jan Thorbecke, 1997. 243-251.)

¹¹¹⁵ Suter. «Nationalstaat». 1999. Tradition von Erfindung nach Reinhard Stauber. Begriff und Konzept lehnt sich an Eric Hobsbawm und Benedict Anderson an. Hobsbawm, Eric; Ranger, Terence (Hg.). *The Invention of Tradition*. Cambridge: University Press, 1983; Anderson, Benedict. *Imagined Communities*. London: Verso, 2006².

¹¹¹⁶ Suter. «Nationalstaat». 1999. 485.

¹¹¹⁷ Dazu Langewiesche, Dieter. *Nation, Nationalismus, Nationalstaat*. In *Deutschland und Europa*. München: C.H. Beck, 2000.

¹¹¹⁸ Reuter. *Geschichte der religiösen Aufklärung*. 1875. Siehe Seite 186.

¹¹¹⁹ Grundmann. *Religiöse Bewegungen*. 1935.

Häresie als integralen Teil einer jeden religiösen Gesellschaft sah und als Reaktion auf zeitaktuelle Umstände deutete. Mit Grundmanns neuem Verständnis der religiösen Bewegungen, spezifisch aber mit seinem Interesse an den «religiösen Frauenbewegungen», wurde vermehrt den Beginen Aufmerksamkeit geschenkt, und die «freigeistige Strömung» wurde als Phänomen gesehen, das sich im Kontext der Beginen und der «Frauenmystik» verorten liess.

Mit dem sich verändernden Fokus kamen neue Narrative ins Spiel. Ein Beispiel dafür ist die 1957 erschienene Monographie Norman Cohns, mit dem Titel *Pursuit of the Millenium*.¹¹²⁰ Cohn formulierte anschaulich, dramatisch, und stellte einem breiteren Publikum die verschiedenen chiliastischen Bewegungen des Spätmittelalters vor, darunter die Anhänger der «Häresie des freien Geistes». Er sah diese alle miteinander in engem Zusammenhang stehend, verbunden durch die gleichen Wünsche und Ziele und die Art, mit ihrer sozialen Unzufriedenheit umzugehen. Die Vorstellung von ekstatischen Männern und Frauen, die sich als revolutionäre Boten Gottes sahen und eine neue (soziale) Ordnung auf der Welt erschaffen wollten, wurde auch von einem Laienpublikum begeistert aufgenommen,¹¹²¹ wohl auch, weil das Bild der «Sekten», das gezeichnet wurde – mit einer ausschweifenden Sexualpraxis, kommunenhaftem Zusammenleben und die göttliche Reform auch als eine soziale Reform verstehend –, den Nerv der Zeit traf.¹¹²² Cohn schuf damit ein übergreifendes Narrativ einer religiös-revolutionären Bewegung, das einige seiner Zeitgenossen beeinflusste. Es animierte auch Robert Lerner, seine Doktorarbeit über die «freigeistige Strömung» zu schreiben, da er nach eigener Aussage von Cohns Beschreibung einer «elite of amoral supermen» fasziniert war.¹¹²³ Er hoffte, dabei auf eine «organized sect comprised of lower-class Bakunins» zu stossen.¹¹²⁴ Wie er selbst sagte, stellte sich diese Suche als fruchtlos heraus, und er musste seine Vorstellungen dem anpassen, was die Quellen hergaben. Das Bild einer Bewegung, der, vom frommen Wunsch nach apostolischem Leben beseelt, auch ein gewisser reformatorischer Zug anhaftet, blieb aber in seiner Darstellung bestehen. Es scheint denn, vielleicht wenig überraschend, auch in der einen oder anderen Form das vorherrschende Narrativ der Nachkriegszeit gewesen zu sein. Dazu zählt auch die sozialistische Forschung zur Häresie, zu der massgeblich Ernst Werner und Martin Erbstösser beigetragen haben. Es wird wenig verwundern, dass die beiden Historiker sich ebenfalls des Wortschatzes der sozialen Revolution bedienten; in ihrer gemeinsamen Studie zum «mittelalterlichen Plebejertum»¹¹²⁵ wollten sie: «die freigeistige Häresie in ihren klassenmässigen Beziehungen [...] erfassen, die Ideologie als Ausdruck bestimmter gesellschaftlicher Verhältnisse darstellen und die Wirkung der Sekte und ihrer Lehre auf die Klassenkämpfe der 13. und 14. Jahrhunderte hin untersuchen.»

Das Resultat ist eine Studie der gesellschaftlichen Rahmenbedingungen und ihres Einflusses auf die «Sekte», die viel den Methoden und Theorien Herbert Grundmanns verdankt, sich jedoch deutlich in einem Punkt davon abzusetzen versucht. Grundmann schreite, so die Verfasser in ihrem Vorwort, «in den bisherigen ideengeschichtlichen Bahnen weiter und schaltet mit geradezu frappierender Vor-

¹¹²⁰ Cohn. *Pursuit of the Millenium*. 2004.

¹¹²¹ Die Rezensenten aus dem Fachbereich waren etwas zurückhaltender in ihrer Bewertung. Allen, Stephen. «Rezension zu: Cohn, Norman. The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages». In: *H-Net Reviews*. 2001. URL: [<http://www.h-net.org/reviews/showrev.php?id=4989>]. (22.5.2018); Phelan, John L. «Rezension zu: Cohn, Norman. The Pursuit of the Millennium». In: *The Journal of Modern History* 30, 3 (1958). 245-246; Leff, Gordon. «Rezension zu: Cohn, Norman. The Pursuit of the Millennium». In: *Past & Present*. 13 (1958). 89-95; Mundy, John. H. «Rezension zu: Cohn, Norman. The Pursuit of the Millennium». In: *Political Science Quarterly*. 74, 3 (1959). 429-430.

¹¹²² Dies lässt sich auch damit illustrieren, dass Robert Lerner in seinem Schlusswort die «Free Spirits» mit «hippies» verglich: «The best of the numerous modern analogies is between Free Spirits and hippies. [...] Free Spirits, like the hippies, hoped to quicken the life of the «interior» rather than the «exterior» man and while some went preaching, others were sedentary and might have been entirely passive.» Lerner. *Heresy of the Free Spirit*. 1972. 240.

¹¹²³ Cohn. *Pursuit of the Millenium*. 2004. 148.

¹¹²⁴ Lerner. *Free Spirit Heresy*. 1972. 3; 9.

¹¹²⁵ Erbstösser/Werner. *Ideologische Probleme*. 1960.

eingenommenheit alle anderen Gesichtspunkte aus.»¹¹²⁶ «Reine Ideengeschichte», erklärt Ernst Werner auch an anderer Stelle, «führt letztlich immer in die Irre».¹¹²⁷ Dieser hochstilisierte Gegensatz zwischen der Position Grundmanns und der der sozialistischen Historiker:innen lenkt davon ab, dass in den Studien beider Seiten von sehr ähnlichen Vorstellungen ausgegangen wird. Grundmanns «religiöse Bewegungen», die gemeinsame Ziele haben und von gemeinsamen «geschichtlichen Kräften» getrieben sind, ähneln in ihrer Konstituierung jenen der sozialistischen Historiker, die in den «sozialreligiösen Bewegungen» ebenfalls eine innere Zusammengehörigkeit, gemeinsame Ziele und das Streben nach Veränderung sahen.¹¹²⁸ Werners Situierung der Unzufriedenheit in der strengen Hierarchie der Kirche, die «keine Kompromisse im Kirchenverständnis» zulies, ist nicht so verschieden von Grundmanns Erkenntnis, dass die «religiösen Bewegungen» sich der Häresie zuwandten, weil ihre Interpretation ihres Ziels des gottgefälligen Lebens sich nicht mit der Vorstellung der Papstkirche vereinen liess.¹¹²⁹ Neben der marxistischen Rhetorik und dem Narrativ der «Meistererzählung» – vom Aufstand der niederen Schichten im Mittelalter zur Revolution des Proletariats – war der grösste Unterschied zwischen den zwei Positionen der, dass Werner und Erbstösser die «Sekte des freien Geistes» in ihrem sozialen Kontext verorten wollten und ihre Entstehung aus diesem Kontext heraus verstanden, während Grundmann nicht die soziale Herkunft als Beweggrund ihrer Forderungen gelten liess, sondern allein ihre religiösen Ziele.¹¹³⁰

So veränderte sich die Interpretation der «freigeistigen Strömung». Von der noch bestehenden «klassischen» Sektenvorstellung Anfang des Jahrhunderts über das neue Verständnis der häretischen Bewegungen als Ausdruck religiösen Eifers zur sozialen Bewegung, die Teil und Ausdruck des zeitgenössischen sozialen Umfelds war.¹¹³¹ Trotz der differenzierten Nuancierung der meist auf akribischen Quellenstudien basierenden Forschung bleiben die resultierenden Überblicksdarstellungen grösstenteils einem Narrativ der bewussten Gemeinschaft, der kollektiven Identität¹¹³² verschrieben. Erst im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts begann die Gegenbewegung in der Häresieforschung. Das Konzept der weitverzweigten, aber doch über personelle Kontakte, Führungspersonen und eine gemeinsame, einheitliche Ideologie miteinander verbundenen «Sekte» wurde immer mehr angezweifelt, und Robert Lerner gab die Idee für die Erforschung der «Sekte des freien Geistes» endgültig auf. Benachbarte Felder wie die Waldensenforschung folgten seinem Vorbild und gingen durch einen Prozess der «Dekonstruktion». «The old confidence has now gone, to be replaced by scepticism about the identity, continuity and coherence», wie Peter Biller es formulierte.¹¹³³ Mit etwas Verspätung, dafür aber

¹¹²⁶ Ebd. 10.

¹¹²⁷ Büttner, Theodora; Werner, Ernst. *Circumcellionen und Adamiten. Zwei Formen mittelalterlicher Häresie*. Berlin: Akademie-Verlag, 1959. viii.

¹¹²⁸ Grundmann. *Religiöse Bewegungen*. 1935. 8.

¹¹²⁹ Werner, Ernst; Erbstösser, Martin. *Kleriker, Mönche, Ketzer. Das religiöse Leben im Mittelalter*. Freiburg: Herder, 1994². 8.

¹¹³⁰ Borst, Arno. «Herbert Grundmann». In: *Deutsches Archiv für die Erforschung des Mittelalters*. 26 (1970). 333. Die Ähnlichkeiten wie auch der Wert beider Ansätze wurden in den 60er Jahren und später von beiden Seiten dezidiert nicht zur Kenntnis genommen. Grundmann hatte offenbar der marxistischen Geschichtsschreibung «Einseitigkeit» vorgeworfen, Robert Lerner urteilte, die Studie Erbstössers und Werners habe ausser wenigen soziologischen Erkenntnissen nichts zu bieten, während Werner und Erbstösser in ihrem Vorwort die eingeschränkte Sicht der bürgerlichen Historiker bedauerten. Lerner. *Heresy of the Free Spirit*. 1972. 7. Erbstösser/Werner. *Ideologische Probleme*. 1960. 9-13.

¹¹³¹ Zur sozialen Bewegung siehe Einleitung Anm. 45

¹¹³² Angelehnt an die «kollektive Identität» nach Alberto Melucci, eine Gemeinschaft, die durch das Bewusstsein der Mitglieder über ihre Gemeinsamkeit und das Gefühl der Solidarität mit einem Anliegen eine kollektive Identität erhält. Haunss, Sebastian. «Was in aller Welt ist «kollektive Identität»? Bemerkungen und Vorschläge zu Identität und kollektivem Handeln». In: *Gewerkschaftliche Monatshefte*. 52 (2001). 258-267.

¹¹³³ Die beiden Autoren, die wesentlich dazu beigetragen haben, sind Euan Cameron und Grado Merlo. Cameron. *Reformation of the Heretics*. 1984; Cameron. *Reformation of the Heretics*. 1984. Eine Zusammenfassung der Debatte findet sich zum Beispiel bei: Audisio/Cameron. «Les vaudois des Alpes».

mit umso heftigerer inner-akademischer Diskussion wurde diese Skepsis auch bei der Katharerforschung wach. Unter Berufung auf anthropologische Ansätze und mit einer erneuten Konzentration auf die Resultate von Studien der historischen Semantik wird gerade jetzt über Sinn und Gefahr der Schaffung und Übernahme von Kategorien diskutiert. Sehr ähnliche Fragen sind in den letzten Jahren auch im benachbarten Feld der Hexenforschung gestellt worden, und vor allem auch die sehr eng mit der Waldenserforschung im Austausch stehende Forschung um Kathrin Utz-Tremp¹¹³⁴ und Martine Ostorero¹¹³⁵ hat dazu beigetragen, das alte Narrativ der Hexen zu durchbrechen. Auch hier steht der Versuch im Vordergrund, bestehende Kategorien zu hinterfragen, und das Phänomen der ‹Hexe› wird als ein von der Inquisition konstruiertes Angstbild gesehen.¹¹³⁶

Ein weiteres benachbartes, bzw. mit der Erforschung der ‹freigeistigen Häresie› eng verbundenes Feld ist ebenfalls von dieser methodischen Neuausrichtung berührt worden. Während die Beginenforschung bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts und zur Rezeption von Herbert Grundmanns Arbeiten zu religiösen Frauenbewegungen praktisch nicht von der Historiographie zur ‹freigeistigen Strömung› zu trennen war, brachten die Studien nach Grundmann das Bild einer frommen Frauenbewegung hervor, die wegen Vorwürfen der Häresie ab der Mitte des 14. Jahrhunderts einer reichsweiten Verfolgung ausgesetzt war. Mittlerweile haben auch in diesem Feld mehrere Lokalstudien das Narrativ der Verfolgung relativiert und ein vielfältiges Bild von Beginengemeinschaften in zahlreichen Städten gezeigt, die nur selten wirklich schwer von Verfolgungsversuchen der Obrigkeit betroffen waren und zum Teil bis ins frühe 16. Jahrhundert weiterexistierten.¹¹³⁷

Robert Lerner und sein *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, die bisher letzte Mono-graphie, die sich ganz dem Thema der ‹freigeistigen Strömung› widmete, kann als ein Anfangspunkt dieser methodischen Neuausrichtung der Häresie-Forschung gesehen werden. Er ging von einer ‹Bewegung›¹¹³⁸ aus, die dem spätmittelalterlichen religiösen Klima entsprungen war, deren Anhänger einheitliche religiöse Auffassungen hatten, die teilweise womöglich miteinander in Kontakt standen, aber keine Sekte oder ‹homogene Organisation›¹¹³⁹ bildeten. Sein Fokus auf die Inquisition und die Quellen der Inquisition förderte das Verständnis von der konstruierten Natur der spätmittelalterlichen Ketzervorstellung und betonte zum ersten Mal, dass die Homogenität der ‹Sekte› aus der Wahrnehmung der Inquisition entstanden ist. Obwohl es ihm gelang, für die weitere Forschung die Idee des Sektenkonstrukts als Forschungsthese zu etablieren, hatte Lerner selbst sich noch nicht gänzlich von seiner auf Bewegungen konzentrierten Wahrnehmung gelöst. Die ‹Bewegung›, das ‹Free-Spirit movement›, stellt sich zusammen aus den Anhängern einer spezifischen ‹Häresie des freien Geistes›. Diese Häresie, die er als klar definierbar und von anderen abgrenzbar darstellt,¹¹⁴⁰ nimmt bei ihm noch

1986; Biller. «Goodbye». 2006.

¹¹³⁴ Utz Tremp. *Von der Häresie zur Hexerei*. 2008.

¹¹³⁵ Ostorero, Martine et al. «Dénoncer un crime imaginaire. Le cas de la sorcellerie démoniaque en Suisse occidentale (XVe siècle)». In: *Dénoncer le crime du Moyen Age au XIXe siècle*, Charageat M.; Soula M. (Hg.) Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine. Pessac: MSHA, 2014; dies: «1428: La chasse aux sorcières commence en Valais. De l'invention du sabbat aux premiers bûchers». In: *Une histoire du monde au XVe siècle*. Boucheron P. (Hg.). Paris: Fayard. 2009. 329-332; Dies. et al. (Hg.) *L'imaginaire du sabbat. Edition critique des textes les plus anciens (1430 c. – 1440 c.)*. Cahiers lausannois d'histoire médiévale 571. Lausanne:Université de Lausanne, 1999.

¹¹³⁶ Für diese Debatte sicherlich auch von grossem Interesse wird der bisher noch sich im Druck befindende Artikel über Waldenser und Hexerei sein: Ostorero, Martine. «La 'secte des vaudois' au confluent de l'hérésie et de la sorcellerie». In: Cameron, Euan et al. *Vaudois (Waldenses)*. Brill, im Druck.

¹¹³⁷ Dazu die Literaturangaben in Kapitel 1 Anm. 242.

¹¹³⁸ Lerner. *Heresy of the Free Spirit*. 1972. ‹Free-Spirit movement›.

¹¹³⁹ Ebd. 229. Lerner sah in den weitreichenden Beziehungen des Hauses in Schweidnitz den Beweis dafür, dass «like-minded beghards and beguines» über weite Distanzen miteinander in Verbindung standen.

¹¹⁴⁰ Obwohl Lerner in seinem Kapitel zur «Literature of the Free Spirit» andeutet, dass es Überschneidungen zwischen Orthodoxie und Heterodoxie gebe, und dass die Häresie nicht klar von der orthodoxen Mystik trennbar sei, so gibt seine wiederholte Verwendung von Wendungen wie «the Free Spirits» und «Free-Spirit

immer eine Sonderstellung in der spätmittelalterlichen Religiosität ein. Diese verliert sie erst, wenn nicht nur die häretischen Formulierungen als Teil eines grösseren zeitgenössischen Diskurses wahrgenommen werden, sondern wenn sich die Forschung auch mit den Gründen für die etablierte Sonderstellung auseinandersetzt. Es ist diese Auseinandersetzung, die die aktuelle Häresie-Forschung antreibt, eine Auseinandersetzung nicht nur mit den Gefahren (und der Attraktivität) gewohnter Narrative, sondern auch mit den Methoden, mit denen in den vergangenen Jahrhunderten Kategorien von der Historiographie konstruiert und verwendet wurden.

doctrine» den eindeutigen Anschein, man könne sowohl die Häresie wie auch ihre Anhänger klar definieren.

Ergebnisse und Schlussfolgerungen

Die historische Kontextualisierung der ‹freigeistigen Strömung› zeigt, wie sich die Ideen und Praktiken, die ihr zugeordnet werden, in die allgemein verbreiteten religiösen Bedürfnisse, Ausdrucksformen und Praktiken der religiösen Landschaft des Spätmittelalters einfügen. Die Quellen, die von Männern und Frauen zeugen, die häretische Ideen zur Vereinigung mit Gott und zur Freiheit im Geist äusserten, stammen aus einer Zeit, in der nicht nur Bettelorden die apostolische Armut predigten, sondern sich auch Laien immer stärker für eine individuelle Form der Religionsausübung interessierten und im Sinne einer ‹Selbstermächtigung› auch jeder und jede Einzelne einen eigenen Weg zu Gott suchte. Die kirchliche Obrigkeit reagierte zweifach auf die religiöse und politische Unruhe und Unsicherheit innerhalb und ausserhalb der Kirche. Sie versuchte einerseits grosse Teile der Reformbewegungen zu integrieren, ging gleichzeitig aber auch in zahlreichen Verordnungen und mit der in diesem Zeitraum neu entwickelten Möglichkeit des Inquisitionsprozesses nicht nur streng gegen die ‹grossen Häresien› der Katharer und Waldenser vor, sondern auch gegen kleinere Gruppierungen und Einzelpersonen. Innerkirchliche Reformbewegungen, religiöser Aufbruch und Unruhe unter den Laien und die Institutionalisierung der Inquisition standen in einer Wechselwirkung zueinander. Die im Konzil von Vienne 1311 formulierten Dekrete über Beginen und Begarden reagierten aus der Sicht der Papstkirche auf die drängenden Probleme mit Laiengemeinschaften und Praktiken, die am Rand der Debatte um die apostolische Armut entstanden waren. Die Grenze zwischen erlaubter und heterodoxer Gläubigkeit war willkürlich gezogen. Die ‹Lehren› der ‹Häretiker› wurden von den Inquisitoren konstruiert, indem einzelne verurteilte Ideen und Praktiken systematisch zu ‹Häresien› zusammengeführt wurden.

Ausgangspunkt der Untersuchung des Quellenkorpus bildete die Annahme, dass das Definieren eines Themas – eines Objekts, Subjekts oder Ereignisses, in diesem Fall einer häretischen Sekte – durch die Art und Weise entsteht, in der darüber gesprochen, geschrieben und berichtet wird. Und dass die Perspektiven, Erwartungen und Wünsche derjenigen, die darüber sprechen, schreiben und berichten, ihre Sicht, und damit die Definition beeinflussen. Die mit der ‹Häresie des freien Geistes› verknüpfte Begrifflichkeit ist eine Folge der historischen Prozesse, die zu den Dekreten von Vienne führten. Die Begriffe der Beginen und Begarden wurden sowohl miteinander als auch mit der in Vienne diskutierten Häresie der ‹Sekte des freien Geistes› verknüpft. Diese Verknüpfung ist deshalb wichtig, weil sie bereits im Mittelalter die Konstruktion dieser Häresie ermöglichte und so auch für die im 18. Jahrhundert einsetzende wissenschaftliche Beschäftigung mit der ‹Sekte des freien Geistes› vorgeformte Deutungsschemata zur Verfügung stellte. Das Bild der ‹Sekte des freien Geistes›, das von der Inquisition ausgehend verbreitet wurde und in den von ihr erhaltenen Texten dokumentiert ist, verbindet das Narrativ des häretischen Begarden mit dem Konzept der ‹Häresie vom freien Geist›.

Das mit der ‹Sekte des freien Geistes› kombinierte Bild des ‹häretischen Begarden› blieb auch noch im 15. Jahrhundert und nach der Reformation bestehen, tradiert in polemischen Schriften wie dem Traktat des Alvarus Pelagius. Solche Darstellungen wurden noch im 16. und 17. Jahrhundert gelesen, rezipiert und weiterverbreitet, kritisch hinterfragt wurden sie selten. Erst die Historiker des 18. Jahrhunderts, wie Johann Lorenz Mosheim, die sich mit diesem konstruierten Sektenbild aus dem Spätmittelalter konfrontiert sahen, versuchten Ordnung in die uneinheitliche Begrifflichkeit zu bringen. Dies geschah allerdings, ohne die zugrunde liegende Kategorienbildung grundsätzlich in Frage zu stellen.

Als Robert Lerner seine Monographie publizierte, bestand ein genereller Konsens darüber, welche Quellen das Thema definierten, was die Frage danach aufwarf, wie dieses Einverständnis zustande gekommen war, und ob dies auch nachvollziehbar sei. Grundlegend für die Korpusbildung war, wie ich im 2. Kapitel nachweise, die von Johann Lorenz Mosheim verfasste erste monographische Studie zu den Beginen und Begarden, die erste systematische Arbeit überhaupt, die sich mit dieser Form der Laienfrömmigkeit und der ihr vorgeworfenen Häresie beschäftigte. Die Studie erschien posthum 1790 mit den vom Herausgeber ergänzten Texten der von Mosheim verwendeten Quellen. Dieser Text definierte mit seiner Zusammenstellung des Materials das Forschungsfeld bis ins 19. Jahrhundert hinein. Quellenmaterial, das nach 1790 entdeckt wurde, Protokolle von Häresieprozessen und Ähnliches, konnte nun mit Hilfe der von Mosheim entwickelten ‹Typologie› analysiert und dem Quellenkorpus hinzugefügt werden. Mit Ausnahme der Neueinschätzung von Meister Eckhart und Jan van Ruusbroec, die heute den Status anerkannter mystischer Autoren haben, lag seit dem 18. Jahrhundert ein erstaunlich

beständiges Quellenkorpus vor. Ein grosser Teil der Personen und Ereignisse, die von Mosheim aufgeführt werden, gelten noch heute als Beispiele für die «Häresie des freien Geistes».

Mosheims Monumentalwerk aus der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts arbeitete anhand von «Definitionskategorien», die ihren Ursprung in der Häretikerverfolgung des 14. und 15. Jahrhunderts haben. Das in den Akten der Inquisition, in Rechtstexten und in literarischen Quellen vermittelte Bild einer «häretischen Sekte» wurde von Mosheim aufgenommen, und deren Verwendung gleicher oder ähnlicher Begriffe, die zur Vorstellung einer einzigen, organisierten «Sekte» verhelfen, prägten seine eigene Darstellung. Zwar versuchte er ein differenzierteres Bild zu entwickeln; anstatt einer einzigen «Sekte häretischer Begarden» sah er fromme Beginen und Begarden und eine häretische «Sekte des freien Geistes», doch die Quellenbegriffe beeinflussten sein Verständnis davon, wer und was zu der «Sekte des freien Geistes» dazugehörte, und es gelang ihm nicht vollständig, die «Begarden» von der Häresie zu lösen. Obwohl inhaltliche Ähnlichkeiten zwischen den Aussagen der zum Korpus gehörenden Quellen deutlich sichtbar sind, sind diese doch nicht so ausgeprägt, dass sie sich eindeutig von Inhalten der nicht zum Korpus gehörenden Aussagen unterscheiden liessen. Das heisst, die Kategorien, die für die Trennung verwendet wurden, sind willkürlich.

Die detaillierte Analyse der Begriffe und Inhalte der einzelnen Quellen des Korpus zeigt dies deutlich. Eine genauere Untersuchung, inwiefern sich diese Quellen ähnlich sind und in welchen Punkten sie sich unterscheiden, veranschaulicht, dass trotz einer gemeinsamen theologischen Kernidee – der Vorstellung der möglichen Vereinigung mit Gott und der daraus entstehenden «Freiheit des Geistes» – und einzelner Aspekte, die sich wiederholen – wie die Sündenfreiheit, eine kritische Haltung zur Papstkirche und dem Klerus sowie Freizügigkeit in sexuellen Dingen –, die einzelnen Quelleninhalte im Detail stark voneinander abweichen. Es kann im etablierten Quellenkorpus keine organisierte Bewegung ausgemacht werden. Erst die zeitgenössischen Kritiker sowie die späteren Forscher und ihre Verwendung der Begriffe «Begarde», «häretischer Begarde», «Freigeist» und «Sekte des freien Geistes» etc. führen die isolierten Aussagen in einer Kategorie zusammen und geben ihnen dadurch einen einheitlichen Charakter.

Obwohl Johann Lorenz Mosheim in seiner grundlegenden Monographie darauf bedacht war, die Position der Beginen und Begarden zu klären, trug die Form seiner Darstellung dazu bei, die zeitgenössische Verknüpfung der Begriffe und die unklaren analytischen Kategorien in der nachfolgenden historischen Forschung zu verankern. Bis heute existiert kein «neutraler» Quellenbegriff für die häretischen Vertreter der «freigeistigen Strömung». Die Sichtung der Literatur zu diesem Thema zeigt, wie beeinflusst alle Autoren und Autorinnen durch die «semantische Variabilität»¹¹⁴¹ der bis anhin verwendeten Begriffe blieben.

Mosheims Darstellung und Quellenauswahl prägten die historische Forschung und das Mittelalterbild des 19. Jahrhunderts. Zahlreiche archivalische Neuentdeckungen, Publikationen und Texteditionen trieben unter dem Überbegriff «Sekte des freien Geistes» sowohl die Weiterverwendung der Mosheimschen Vorstellungen und Kategorien voran, als auch die Festigung des Quellenkorpus. Das Sektennarrativ, ursprünglich aus der Vorgehensweise der Inquisitoren entstanden, und die dafür verwendeten Begriffe beeinflussten sich gegenseitig. Somit wurde im 19. Jahrhundert das Bild einer «Sekte» konstruiert, die im Spätmittelalter in der Form nie existiert hatte. Es entstand durch das Aufeinandertreffen des teleologischen Geschichtsverständnisses der (evangelischen) Kirchenhistoriker mit dem von Mosheim geprägten Sektenverständnis. Dieses Sektenverständnis wurde ergänzt durch Editionen der neu entdeckten Quellen, manchmal nur in Auszügen, manchmal fehlerhaft, manchmal reich kommentiert. Die Forschung des 20. und 21. Jahrhunderts baute auf diesem Quellenkorpus auf, was erklärt, weshalb das Sektennarrativ heute immer noch erstaunlich präsent ist. Zwar wurde mit der Kritik an der Forschung des 19. Jahrhunderts auch der Sektenbegriff einer neuen Analyse unterzogen; mit dem Resultat, dass die Existenz einer «Sekte des freien Geistes» dekonstruiert wurde.

¹¹⁴¹ Firnhaber-Baker, Justine. «Medieval Revolt in Context». In: *Routledge History Handbook of Medieval Revolt*. Firnhaber-Baker, Justine; Schoenaers, Dirk (Hg.). London: Routledge, 2017. 2.

Aber auch die These der Existenz einer ‹freigeistigen Häresie› lässt sich nicht aufrechterhalten, da sie letztlich auch auf den Kategorien der Inquisition beruht. Mittelalterliche Theologen sahen in den Häretikern ihrer Zeit aufgrund ihres christlich geprägten Geschichtsverständnisses nicht neue Formierungen, sondern versuchten immer, sie einer bereits bekannten Häresie zuzuordnen. Wie sie das Kernelement der ‹freigeistigen Strömung›, die Vereinigung mit Gott und die daraus erreichte Sündenfreiheit, mit Lehren des Pelagius verbanden, griffen die Inquisitoren auf von Konzilien erstellte Listen von Irrlehren zurück, um die heterodoxen Äusserungen, mit denen sie in Berührung kamen, zu identifizieren und zu klassifizieren. Ähnlich willkürlich sind aber auch die Kategorisierungen der historischen Forschung, wie der von mir durchgeführte Vergleich von Vertretern der ‹freigeistigen Strömung› mit anderen verwandten Gruppierungen zeigte.

Die Abgrenzung einer ‹freigeistigen Häresie› ist besonders deshalb problematisch, weil sie sich selbst nicht als solche definierte und keine innere Zusammengehörigkeit gegen aussen besass, sondern erst in zwei Schritten – über die Definition des Begriffs des Begarden und die Historiographie zur ‹freigeistigen Sekte› – Einzelnen eine ‹kollektive Identität› zugeschrieben wurde. Die Existenz anderer Gruppierungen mit ähnlichen Ansichten legt es nahe, auch die Vorstellung einer kollektiven ‹freigeistigen› Identität, die der Begriff Häresie impliziert, aufzugeben.

Das Phänomen der ‹freigeistigen Strömung› ist vielmehr Teil eines viel allgemeineren Phänomens. Es ist zielführender, nach der Verbreitung von Religionsauffassungen, theologischer Debatten und religiöser Praktiken, die im späten Mittelalter für alle Gesellschaftsschichten neue Bedeutung erlangten, zu fragen. Wir studieren nicht mehr die Verbreitung konkreter häretischer Lehren und die Bildung sektenartiger Verbindungen, es ist also nicht notwendig, personenbezogene Zusammenhänge zu finden, um den Transfer ähnlichen Gedankenguts zwischen weit entfernt gelegenen Orten zu erklären. Die Verbreitung religiöser Debatten und Ideen war grossflächig und wurde von zahlreichen Personengruppen aus Universität und Klerus getragen. Die Verwandtschaft zwischen den unterschiedlichen für häretisch befundenen Positionen und anderer theologischer Schriften zeichnet das Bild eines sich allgemein entwickelnden Diskurses, der in so unterschiedlichen Texten wie denjenigen Marguerite Porettes, Meister Eckharts oder anonymen niederländischer Traktateschreiber präsent ist.

Der historischen Forschung, und vor allem der Häresieforschung fallen diejenigen Personen auf, deren Aussagen und Auftreten eine Reaktion der Kirchenobrigkeiten hervorriefen. Eine solche Reaktion, die Verfolgung und Bestrafung von Einzelpersonen, Gruppen oder Häresien, war dann zu erwarten, wenn die Kirche sich bedroht fühlte. Bedroht fühlte sich die Kirche vor allem dann, wenn Theorien vertreten wurden, die der Papstkirche ihre Mittlerfunktion absprachen, und die durch unerlaubtes Predigen verbreitet wurden. Beide Motive spielten beim Versuch, der ‹Begardensekte› beizukommen, eine Rolle. Die durch kirchliche Dekrete und die Inquisition willkürlich geschaffene ‹Ketzerkategorie› der ‹häretischen Begarden› war eine Reaktion auf eine solche vermutete Bedrohung. Die Existenz einer Sekte wurde erwartet, ja vorausgesetzt, ohne dass sie tatsächlich existieren musste.

Seit dem 18. Jahrhundert haben Historiker versucht, diese ‹Sekten› zu erforschen, ohne dass sie sich, wie meine Untersuchung exemplarisch aufzeigt, von der mittelalterlichen Kategorisierung der Häresie ganz zu lösen vermochten. Das von Mosheim aufgebaute Quellenkorpus widerspiegelt die Auffassungen der Inquisition, weil die Auswahlkriterien der Kategorienbildung der Inquisition folgen, selbst wenn es versucht, auf die Schwierigkeiten, die daraus entstehen, aufmerksam zu machen. Die nachfolgenden Historiker verfestigten das konstruierte Bild einer ‹Häresie des freien Geistes›, indem sie neuentdeckte Quellen in die von Mosheim geschaffene, auf mittelalterlichen Kategorien aufbauende Korpusstruktur einreiheten. Auch die Relativierung des Sektenbegriffs durch die neuere Forschung relativiert die Idee einer eigenen ‹freigeistigen› Gruppierung nicht wirklich. Grundmanns Konzept der religiösen Bewegungen ermöglichte es zwar, die Erforschung der Beginnen und der Frauenmystik von der ‹Häresie des freien Geistes› zu trennen, auch wenn das bereits von Mosheim aufgestellte Postulat, die männlichen Vertreter dieser Bewegung, die Begarden, in die Betrachtung miteinzubeziehen, bis heute nicht eingelöst ist. Robert Lerner brachte methodisch grundlegende Neuerungen und stellte die Idee einer ‹Häresie des freien Geistes› erstmals in Frage. Aber auch das Konzept einer ‹freigeistigen Strömung› bleibt dem Konstrukt der Inquisition verhaftet. Selbst wenn sie keine Sekte und keine Bewegung mehr ist, bleibt sie in der Forschung doch ein isoliertes Phänomen, das sie so nicht war.

Es bleibt die Frage, warum zuerst die Inquisitoren, und später die von der Thematik faszinierten Historikerinnen und Historiker das Bedürfnis hatten, eine organisierte Sekte aus den Quellen herauszulesen, und sich davon nur sehr schwer lösen konnten, auch noch im 20. Jahrhundert, als der verzerrende interpretatorische Einfluss des 19. Jahrhunderts bereits erkannt worden war. Erste Schritte zu einer Beantwortung dieser Frage habe ich in meiner Untersuchung der Motive der Forschungen von Johann Lorenz Mosheim und des Strassburger Historikers Charles Schmidt und seines wissenschaftlichen Austausches mit Wilhelm Wackernagel in Basel unternommen. Das Ergebnis ist aufschlussreich: das Mittelalter als Reflexionsfläche zur Schaffung identitätsstiftender Geschichtsbilder und -narrative. Das für mich interessantere Ergebnis der Studie ist jedoch die Erkenntnis, dass sich die mittelalterlichen Kategorien zusammen mit der im Mittelalter verwendeten Terminologie bis in die heutige Forschung fortsetzen, wofür das Bewusstsein jedoch nur bedingt vorhanden ist. Viel kritischer müsste der Umgang mit derartigen überlieferten Forschungskategorien und Begriffen noch werden, damit die Wahrnehmung der mittelalterlichen Autoren nicht länger diejenige der Historiker und Historikerinnen beeinflusst.

Anhang

Tabelle zu den Themen, die in den Inquisitionsprotokollen vorkommen.

Ad nostrum / weitere Themen	Martin von Mainz	Henne Becker	Strassburg 17	Herman Kuchener	Konstantin von Arnheim	Konrad Kannler	Johann Hartmann
Der eigene Zustand	nennt sich und andere ‹Freunde Gottes›	Spricht über den inneren und äusseren Menschen	Aussagen über den eigenen Zustand (der Gottgleichheit)	Spricht über Perfektion, Erleuchtung und Weisheit	Frage nach seiner Binde- und Lösegewalt		Gefragt wann er eins mit Gott werde und ob er Mittler benötige
Zustand Gottes/Christi	Spricht über die Stellung Christi und dem Verhältnis zum Vater	Spricht über Christi und seine Heiligkeit	Aussagen über den Zustand Gottes und der Natur Christi			Frage nach der Stellung und der Natur Christi	Wird befragt ob es einen Unterschied zwischen ihm und Gott gäbe und ob Christus frei im Geist sei
Fragen über den heiligen Geist und die Freiheit im Geist		Spricht vom Geist, der in ihm ist; beantwortet Fragen zum heiligen Geist, den er in sich habe			Wird gefragt, ob noch andere Söhne und Töchter Gottes werden könnten	Frage ob er frei im Geist sei und worin die Freiheit bestehe	Frage danach, was den freien Geist ausmache
Ein Mensch könne im gegenwärtigen Leben eine solche Vollkommenheit erreichen, dass er unfähig werde zur Sünde und in Gnade nicht weiter fortschreiten könne			Aussagen über die Vereinigung mit Gott; dass man in Tugend und Vollkommenheit nicht voranschreiten könne			Frage nach der Vollkommenheit	Frage, ob der Mensch, der in solcher Kontemplation stehe, weiterschreiten könne
Sünde und Sündenlosigkeit	Spricht über die Sünde und den Meineid	Spricht über die Sünde	Aussagen über die Sünde bzw. Sündenlosigkeit	Spricht über die Sünde			
Hölle und Fegefeuer	Spricht über die Hölle und das Fegefeuer		Aussagen über Himmel, Hölle, Fegefeuer und Verdammung	Spricht über Hölle und Fegefeuer, wird verdächtig nicht daran zu glauben	Frage nach dem Fegefeuer und der Hölle; ob der Priester die Menschen im Fegefeuern von ihren Sünden erlösen könne		
Jener bräuche weder zu fasten noch zu beten, den er habe die Sinnlichkeit Geist und Vernunft unterworfen		Spricht über das Beten und dass es nicht für alle nötig sei	Aussagen über das Beten			Wird gefragt ob er Fasten und beten müsse	Frage ob er die Gebote des Fastens einhalte
Stellung der Sakramente, Taufe, Beichte	Spricht über die Stellung der Sakramente und die Beichte	Spricht über die Taufe durch den Heiligen Geist			Frage nach der Taufe, ob durch die Taufe die Praxis der Erbsünde getilgt werde; wie es mit der Firmung	Frage nach der Taufe	Frage nach der Taufe

					und letzter Ölung halte		
Ad nostrum / weitere Themen	Martin von Mainz	Henne Becker	Strassburg 17	Herman Kuchener	Konstantin von Arnheim	Konrad Kannler	Johann Hartmann
Jener sei nicht mehr menschlichem Gehorsam unterworfen						Frage ob er menschlichem Gehorsam verpflichtet sei	Ob er menschlichem Gehorsam verpflichtet sei
Gebote der Kirche		Erklärt, dass er nicht mehr den Geboten der Kirche gehorchen müsse	Aussagen über die Kirche und ihre Vorschriften		Frage nach dem Glaubensbekenntnis		Frage nach den Gesetzen der Kirche
Evangelien/Doktrin Apostel und Heilige	Spricht über die Heilige Schrift und deren Interpretation	Spricht über kirchliche Doktrin, über die Stellung der Evangelien/Apostel	Aussagen über das Evangelium und die Heiligen		Ob er an die 4 Evangelisten glaube und an das Evangelium		
Stellung der Prälaten/Priester	Negiert die Stellung der Prälaten	Spricht über die Fähigkeiten der Prälaten	Aussagen über die Fähigkeiten der Priester				
Er könne im jetzt die höchste Seligkeit erwerben						Frage nach der Vollkommenheit und dem endgültigen Glück	Ob er eine endgültige Seligkeit erreichen könne
die vernunftbegabte Natur sei von sich aus selig und bedürfe für die Gottesschau nicht des Glorienlichtes		Spricht über die Einhaltung der göttlichen Gebote		Spricht über die Möglichkeit der Gottesschau im Hier und Jetzt		Gefragt ob er die Vollendung von sich oder aus Gottes Gnaden habe; Frage nach der Gottesschau und dem Glorienlicht	Frage nach der Gottesschau und dem Glorienlicht
Jene liessen auch die Tugenden hinter sich			Aussagen über die Tugenden und dass Diebstahl erlaubt sei			Frage nach den Tugenden	Frage, ob einer frei im Geist einen anderen rauben könne; ob er den Kaiser umbringen würde
Der fleischliche Akt sei keine Sünde	Spricht darüber, dass <i>fornicatio</i> keine Sünde sein müsse		Aussagen zur Sexualität	Spricht über die Sexualität	Ob Sex in der Ehe erlaubt und wie die eheliche Verbindung sei	Frage nach Sexualität und Sünde	Fragen zur Sexualität
Man müsse die Sakramente der Eucharistie nicht beachten, noch die Leiden Christi		Erklärt, dass er die Sakramente nicht beachtet	Aussagen zu den Sakramenten, der Hostie und der Eucharistie	Spricht über die Eucharistie		Frage nach der Würdigung der Sakramente	Frage nach den Sakramenten
	Wird wegen willkürlichen Feiern der Messe angeklagt				Ob Petrus die Messe gefeiert und darin den Leib geweiht habe; ob der Priester bei der		

					Messe den Leib Christi weilt		
			Aussagen dazu ob man arbeiten müsse				
					Frage nach der Gesundheit	Frage nach der Gesundheit	Frage nach der Gesundheit
						Wird gefragt, ob er Lügen dürfe	Frage ob er lügen dürfe

Quellen

Archivquellen

- Briefe von Wilhelm Wackernagel an Charles Schmidt: Staatsarchiv Basel: Familienarchiv der Familie Wackernagel (PA 82 B16, 302.).
- Briefe von Charles Schmidt an Wilhelm Wackernagel: *Bibliothèque nationale et universitaire de Strasbourg*: Nachlass Charles Schmidt (Ms. 4. 824. Wackernagel).
- Fragment einer Inquisition in Basel um 1400: Archiv der Tiroler Franziskanerprovinz, Hall: (Urkunde Basel 138.).
- Inquisitionsprotokoll des Henne Becker: Landeshauptarchiv Koblenz: (Abt. 701 Cod. 176 fol. 2r-3v)
- Inquisitionsprotokoll des Martin von Mainz: Bayrische Staatsbibliothek München: (CIm 14959. fol. 230v-232r).

Gedruckte Quellen

- Baeumker, Clemens. «Contra Amaurianos. Ein anonymer, wahrscheinlich dem Garnerius von Rochefort zugehöriger Traktat gegen die Amalrikaner aus dem Anfang des XIII. Jahrhunderts». In: *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*. 24, 5/6 (1926).
- Baluze, Etienne. *Vitae paparum Avenionensium*. Mollat, G. (Hg.). 3 Bde., Paris, 1916-1928.
- Berg, Dieter; Lehmann, Leonhard (Hg.). *Franziskus Quellen. Die Schriften des heiligen Franziskus, Lebensbeschreibungen, Chroniken und Zeugnisse über ihn und seinen Orden*. Kevelaer: Butzon & Becker, 20042. *Zeugnisse des 13. und 14. Jahrhunderts zur Franziskanischen Bewegung*. 1.
- Colberg, Katharina (Hg.). *Konrad von Megenberg. Lacrima ecclesie*. MGH *Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters*. 26. Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 2010.
- Crusius, Martin; Moser, Johann Jacob (Hg.). *Martin Crusii Schwäbische Chronick: aus dem Lateinischen erstmals übersetzt, und mit einer Continuation vom Jahr 1596 biß 1733 versehen*. Frankfurt 1733. Online durch: Universität Tübingen. URL: [http://idb.ub.uni-tuebingen.de/diglit/LI25_fol-1/0828]. (8.2.18).
- d'Alverny, Marie-Thérèse. «Un fragment du procès de amauriciens». In: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*. 18 (1950-51). 325-336.
- de Guibert, Joseph; Haering, Stephan. *Dokumente des Lehramtes zum geistlichen Leben*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft Lizenzausgabe, 2012.
- de Nangis, Guillaume. *Chronique de Guillaume de Nangis*. Brière J.-L.-J. (Hg.). Paris, 1825. Online durch: Gallica. URL: [<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k946086/f294.image#>]. (17.01.18).
- Döllinger, Johann Josef Ignaz von. *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*. 2 Bde. München: C. H. Beck, 1890.
- Dondaine, Antoine. *Un traité néo-manichéen du XIII siècle. Le «Liber de duobus principiis» suivi d'un fragment de rituel cathare*. Rom: istituto storio domenicano, 1939.
- Duvernoy, Jean (Hg. & Übers.). *Le Registre d'Inquisition de Jaques Fournier, évêque de Pamiers (1318-1325)*. 3 Bde. Paris: Mouton, 1978.
- Esser, Kajetan (Hg.). *Opuscula Sancti Patris Francisci Assisiensis*. Grottaferrata, 1978.
- Friedberg, Emil (Hg.). *Corpus iuris canonici*. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 19592. Bd. 2. 780. Electronic reproduction. Vol 1-2. New York: Columbia University Libraries, 2007.
- Gebhardt, Richard et al (Hg.) *Briefwechsel [L]der Brüder [L]Jacob und Wilhelm Grimm mit Theodor Georg von Karajan, Wilhelm Wackernagel, Johann Hugo Wyttenbach und Julius Zacher*. Stuttgart: Hirzel, 2009.
- Gui, Bernard. *Practica Inquisitionis heretice pravitatis*. Douais, Célestin (Hg.). Paris:Alphonse Picard, 1886.
- Hadewijch. *Lieder. Originaltext, Kommentar, Übersetzung, Melodien*. Berlin: De Gruyter, 2016.
- Haupt, Herman. «Beiträge zur Geschichte der Sekte vom Freien Geiste und des Beghardenums». In: *Zeitschrift für Kirchengeschichte*. 7 (1885). 503-557.
- Haupt, Herman. «Ein Beghardenprozess in Eichstätt vom Jahre 1381». In: *Zeitschrift für Kirchengeschichte*. 5 (1882). 488. 487-498.

- Haupt, Herman. «Ein deutscher Traktat über die österreichischen Waldenser des 13. Jahrhunderts». In: *Zeitschrift für Kirchengeschichte*. 23 (1902).
- Hegel, K (Hg.). *Chronicon Moguntinum*. MGH SS rer. Germ. 20. Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1885.
- Heisterbach, Caesarius von. *Dialogus miraculorum*. Strange, Joseph (Hg.). *Fontes Christiani*, 1851. Online durch: Brepols. URL: [http://clt.brepols.net/LLTB/pages/TextSearch.aspx?key=MCAEHDIMI_]. (12.08.18).
- Holder-Egger, Oswald (Hg.). *Monumenta Erphesfurtensia saec. XII. XIII. XIV*. MGH Script. rer. Germ. 42. Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1899.
- Fredericq, Paul. *Corpus documentorum inquisitionis haereticae pravitatis Neerlandicae*. Verzamelig van stukken betreffende de pauselijke en bisschoppelijke inquisitie in de Nederlanden. Gent: Vuylsteke, 1889. Online durch: Heinrich Heine Universität Düsseldorf. URN: [urn:nbn:de:hbz:061:1-71676]. (7.6.2017.)
- Justinger, Conrad. *Die Berner-Chronik des Conrad Justinger*. Studer, G (Hg.). Bern: K. J. Wyss, 1871.
- Lauchert, Friedrich. *Des Gottesfreund im Oberland Buch von den zwei Mannen*. Bonn, 1896.
- Lucentini, Paolo (Hg.). *Garnerii de Rypeforti. Contra Amaurianos*. Turnhout: Brepols, 2010.
- Magdeburg, Mechthild von. *Das fliessende Licht der Gottheit*. Vollmann-Profe, Gisela (Hg. und Übers.). Frankfurt am Main: Verlag der Weltreligionen, 2010.
- Mansi, Johannes Dominicus (Hg.). *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*. Venedig: Zatta, 1779.
- Martène, Edmond; Durand, Ursin. *Thesaurus novus anecdotorum*. 5 Bde. Paris: Delaulne, 1717.
- Meibom, Heinrich (d. Ältere) *Scriptores rerum Germanicarum Tomi III*. Meibom, Heinrich (d. Jüngere) (Hg.). Helmstadt: Hamm, 1688. Online. Bayrische Staatsbibliothek Digital. [http://www.mdz-nbn-resolving.de/urn/resolver.pl?urn=urn:nbn:de:bvb:12-bsb11054982-4]. (26.6.2017).
- Meister Eckhart. *Predigt 52 - Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum*. Übersetzung aus dem Mittelhochdeutschen von Kurt Flasch. Online durch: Meister Eckhart Gesellschaft. URL: [http://www.meister-eckhart-gesellschaft.de/texte.htm#zuF52]. (02.07.18).
- Miethke, Jürgen; Lutzmann, Heiner (Hg.). *Die Rektorbücher der Universität Heidelberg*. 2 Bde. Heidelberg: Winter, 1968-1999.
- Modestin, Georg. *Quellen zur Geschichte der Waldenser von Strassburg (1400-1401)*. MGH Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters 22. Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 2007.
- Moneta de Cremona. *Adversus Catharos et Valdenses libri quinque*. Ricchini, Tommaso A. (Hg.) Rom 1743. Online durch: Bayrische Staatsbibliothek Digital. URL [http://www.mdz-nbn-resolving.de/urn/resolver.pl?urn=urn:nbn:de:bvb:12-bsb10635001-3].
- Monumenta Boica. Collectia Nova. Academia scientiarum boica* (Hg.). 45. Bde. München: Wild, 1870.
- Nauclerus, Johannes *Chronica: ab initio Mundi usque ad annum 1500*. Colonia, 1614. Online durch: Bayrische Staatsbibliothek Digital. [http://www.mdz-nbn-resolving.de/urn/resolver.pl?urn=urn:nbn:de:bvb:12-bsb10321554-2]. (13.7.17).
- Nider, Johannes. *Formicarius*. Augsburg: Anton Sorg, 1484. Buch 2, Kap. 3. Online durch: Bayrische Staatsbibliothek Digital. URL: [http://daten.digital-sammlungen.de/bsb00043544/image_1]. (23.08.18).
- Nikolaus von Basel. *Plaintes d'un Laïque allemand du quatorzième siècle. Sur La Décadence da la Chrétienté*. Schmidt, Charles (Hg.). Strasbourg: Schmidt et Grucker, 1840.
- Nogent, Guibert von. *Autobiographie*. Berschin, Walter (Hg.) Stuttgart: Hiersemann, 2012.
- Ostorero, Martine et al. (Hg.) *L'imaginaire du sabbat*. Edition critique des textes les plus anciens (1430 c.- 1440 c.). *Cahiers lausannois d'histoire médiévale* 571. Lausanne: Université de Lausanne, 1999.
- Patschovsky, Alexander. «Strassburger Beginenverfolgungen im 14. Jh». In: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*. 30 (1974). 56-198.
- Patschovsky, Alexander. *Die Anfänge einer ständigen Inquisition in Böhmen: Ein Prager Inquisitoren Handbuch aus der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts*. Berlin: Walter de Gruyter, 1975.
- Pertz, Georg Heinrich (Hg.). *Annales Aevi Suevici*. MGH SS. 16. Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1859.
- Pertz, Georg Heinrich (Hg.). *Annales Basilienses*. MGH SS 17. Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1861.
- Porete, Margarita. *Der Spiegel der einfachen Seelen*. Gnädinger, Louise (Hg.). Zürich: Artemis, 1987.

- Preger, Wilhelm. «Der Traktat des David von Augsburg über die Waldesier». In: Bayerische Akademie der Wissenschaften München. Abhandlungen der Philosophisch(-philologischen)-historischen Klasse. 14. 2 (1878). 183-235.
- Qétif, Jacques; Echard, Jacques. *Scriptores Ordinis Praedicatorum*. Paris: Ballard et Simart, 1719. 507. Online durch: Baxrische Staatsbibliothek Digital. URL: [http://www.mdz-nbn-resolving.de/urn/resolver.pl?urn=urn:nbn:de:bvb:12-bsb10633293-7]. (20.6.2018.)
- Reber, Balthasar. *Felix Hemmerlin von Zürich: neu nach den Quellen bearbeitet*. Zürich: Meyer und Zeller, 1846.
- Regestum Clementis Papae V. Rom: Typographia Vaticana, 1887.
- Ritter, Gerhard. «Zur Geschichte des häretischen Pantheismus in Deutschland im 15. Jh.». In: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 43 (1924). 150-159.
- Salimbene de Adam. *Chronica Fratris Salimbene de Adam Ordinis Minorum*. Holder-Egger, Oswald (Hg.) MGH *Scriptores* 32. Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1905-1913. 22.
- Sbaralea, Hyacinthus (Hg.). *Bullarium Franciscanum*. Rom 1759-1768.
- Schannat, Johann Friedrich et al. *Concilia Germaniae. Coloniae Augustae Agrippinensium*, 1761. Bd. 4. Online durch: Bayrische Staatsbibliothek Digital. URL: [http://www.mdz-nbn-resolving.de/urn/resolver.pl?urn=urn:nbn:de:bvb:12-bsb10321991-9]. (20.6.2018.)
- Schaten, Nicolaus; Strunck, Michael. *Annalium Paderbornensium*. 3 Bde. Paderborn: Schirmer, 1698. Bd. 2. Online: Universitätsbibliothek Paderborn. [urn:nbn:de:hbz:466:1-7757] (23.6.2017).
- Schmidt, Aloys. «Tractatus contra hereticos Beckardos, Lulhardos et Swestriones des Wasmud von Homburg». In: *Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte*. 14 (1962). 336-386.
- Schmidt, Charles, «Actenstücke besonders zur Geschichte der Waldenser». *Zeitschrift für die historische Theologie*. 22 (1852). 238-262.
- Schmidt, Charles. *Nicolaus von Basel: Leben und ausgewählte Schriften*. Wien: Wilhelm Braumüller, 1866.
- Schum, W. *Gesta archiepiscoporum Magdeburgensium* (Hg.). MGH *SS*, 14. Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1883. 361-484.
- Schweitzer, Franz-Josef. *Der Freiheitsbegriff der deutschen Mystik. Seine Beziehungen zur Ketzerei der «Brüder und Schwestern vom Freien Geist» mit besonderer Rücksicht auf den pseudoeckartischen Traktat «Schwester Katrei»*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1981.
- Schweitzer, Josef. *Europäische Texte aus der Hussitenzeit. (1410-1423)*. Adamiten, Pikarden, Hussiten. Dresden: Thelem, 2009.
- Selge, Hans-Viktor (Hg.). *Joachim von Fiore, Psalterium decem cordarum*. MGH *Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters* 20. Leipzig: Harrassowitz, 2009.
- Strauch, Philipp. *Schriften aus der Gottesfreund-Literatur*. 3 Bde. Halle: Max Niemeyer, 1927.
- Tanner, Norman P. *Decrees of the ecumenical councils*. London: Sheed & Ward, 1990. Bd. 1.
- Trithemius, Johannes. *Annales Hirsaugienses*. 2 Bde. St. Gallen: Schlegel, 1690. Bd. 2. Online durch: Universität Düsseldorf. URL: [http://digital.ub.uni-duesseldorf.de/ihd/content/pageview/1072599].
- Ulanowski, Bolesław. *Scriptores rerum Polonicarum*. Krakau: Akademia Umiejętności, 1874-1908.
- Von Vitry, Jakob. *Das Leben der Maria von Oignies*. Geyer, Iris (Übers.). Turnhout: Brepols, 2014.
- Waitz, Georg (Hg.). *Annales Suaeavici*. MGH *SS* 24. Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1879.
- Waitz, Georg (Hg.). *Chronika regia Coloniensis*. MGH *Scr. Rer. Germ.* 18. Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1880.
- Waitz, Georg (Hg.). *Richeri Gesta Senoniensis Ecclesiae*. MGH *Scriptores* 25. Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1880.
- Wattenbach, Wilhelm. «Über die Secte der Brüder vom freien Geiste: mit Nachträgen über die Waldenser in der Mark und in Pommern». In: *Sitzungsberichte der Königlich-Preussische Akademie der Wissenschaften zu Berlin*. 2 (1887). 517-544.
- Weclowski, Zygmunt (Hg.). *Chronica principum Poloniae*. *Monumenta Poloniae Historica* 3. Lemberg: 1878.
- Weiland Ludwig (Hg.). *Constitutiones et acta publica imperatorum et regum*. MGH *Leges Const.* 2. Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1896. 284.
- Wintherthur, Johannes von. *Chronicon*. Wyss, Georg von (Hg.). Zürich: Ulrich, 1856.

- Winterthur, Johannes von. Die Chronik Johann's von Winterthur: Ins deutsche übersetzt von Bernhard Freuler, Pfarrer in Wölflingen. Herausgegeben vom Convente der Bürgerbibliothek von Winterthur. Freuler, Bernhard (Hg. & Übers.). Winterthur: Ziegler, 1866.
- Witte, H.; Wolfram, G. (Hg.). Urkundenbuch der Stadt Strassburg: politische Urkunden von 1332 bis 1380. Strassburg 1896.
- Wohlmuth, Josef et al. (Hg.). Dekrete der ökumenischen Konzilien. Bd. 2. Konzilien des Mittelalters. Paderborn: Schöningh, 2000.
- Wurstisen, Christian (Hg.). Germaniae Historiarum, Quae Post Henrici III Imperatoris Aetatem Trecentis Annis Scripserunt. Frankfurt: Wechel, 1558.
- Wurstisen, Christian. Basler Chronik. Burckhardt, Andreas (Hg.). Genf: Slatkine, 1978, [1580].

Literatur

- Abel, Wilhelm. Agrarkrisen und Agrarkonjunktur. Eine Geschichte der Land- und Ernährungswissenschaft Mitteleuropas seit dem hohen Mittelalter. Hamburg: Verlag Paul Parey, 1978.3.
- Abel, Wilhelm. Strukturen und Krisen der spätmittelalterlichen Wirtschaft. Stuttgart: Gustav Fischer Verlag, 1980.
- Ahnert, Thomas. «Historicizing Heresy in the Early German Enlightenment. «Orthodox» and «Enthusiast» Variants». In: Heresy in Transition. Transforming Ideas of Heresy in Medieval and Early Modern Europe. Hunter, Ian et al. (Hg.). Aldershot: Ashgate, 2005. 129-142.
- Albert, Karl. «Amalrich von Bena und der mittelalterliche Pantheismus». In: Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im XIII. Jahrhundert. Zimmermann, Albert (Hg.). *Miscellanea Mediaevalia* 10. Berlin: De Gruyter. 1976. 193-212.
- Albert, Karl. «Meister Eckharts Mystik der Seinserkenntnis». In: Abendländische Mystik im Mittelalter. Ruh, Kurt (Hg.). Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1986. 7-16.
- Allen, Stephen. «Rezension zu: Cohn, Norman. The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages». In: H-Net Reviews. 2001. URL: [<http://www.h-net.org/reviews/showrev.php?id=4989>]. (05.09.18).
- Althoff, Gerd. «Selig sind, die Verfolgung ausüben». Päpste und Gewalt im Hochmittelalter. Stuttgart: Theiss, 2013.
- Althoff, Gerd (Hg.). Die Deutschen und ihr Mittelalter. Themen und Funktionen moderner Geschichtsbilder vom Mittelalter. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992.
- Anderson, Benedict. *Imagined Communities*. London: Verso, 2006.
- Andrews, Frances. *The Early Humiliati*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Andrews, Frances. *The Other Friars. The Carmelite, Augustinian, Sack and Pied Friars in the Middle Ages*. Woodbridge: Boydell Press, 2006.
- Anon. «Wilhelm Wackernagel». In: *Unsere Zeit. Deutsche Revue der Gegenwart*. Neue Folge. 6, 2 (1870). 132-136.
- Anon. «Rezension zu: Hahn, Christoph Ulrich. Geschichte der Ketzer im Mittelalter, besonders im 11., 12. und 13. Jahrhundert. 2 Bde. Geschichte der neu-manichäischen Ketzer. Bd. 1. Stuttgart: Steinkopf, 1845». In: *Neues Repertorium für die theologische Literatur und kirchliche Statistik*. 12 (1847). 21-29.
- Arnold, Gottfried. *Gottfrid Arnolds Unparteyische Kirchen- und Ketzer-Historie. von Anfang des Neuen Testaments biß auff das Jahr Christi 1688*. Leipzig: Fritsch, 1699. Online durch: HAB. URL: [<http://diglib.hab.de/drucke/s-87-2f-helmst/start.htm>]. (12.4.18).
- Arnold, John H. «Rezension zu: Pegg, Mark Gregory: The Corruption of Angels. The great inquisition of 1245-1246. Princeton: University Press, 2001». In: *H-France Review*. 1 (2001). URL: [<http://www.h-france.net/vol1reviews/vol1no31arnold.pdf>]. (2.5.2018.).
- Arnold, John. *Inquisition and Power: Catharism and the Confessing Subject in Medieval Languedoc*. Philadelphia: Pennsylvania Press, 2001.
- Asen, Johannes. «Die Beginen in Köln». In: *Annalen des historischen Vereins für den Niederrhein*. 3 (1927). 85-87.
- Audisio, Gabriel; Cameron, Euan. «Les vaudois des Alpes. Débat sur un ouvrage récent». In: *Revue de l'histoire des religions*. 203 (1986). 395-409.

- Audisio, Gabriel. *Les Vaudois: Histoire d'une dissidence, XIIe-XVIe siècle*. Paris: Fayard, 1998.
- Bailey, Michael D. *Battling Demons. Witchcraft, Heresy and Reform in the Late Middle Ages*. University Park: Pennsylvania University Press, 2003.
- Bailey, Michael D. *Fearful Spirits, Reasoned Follies. The Boundaries of Superstition in Late Medieval Europe*. London: Cornell University Press, 2013.
- Bauch, Martin; Schenk, Gerrit J. (Hg.). *The Crisis of the 14th Century: «Teleconnections» between Environmental and Societal Change?* [Arbeitstitel]. Berlin: 2018 (Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung. Beihefte). [in Vorbereitung].
- Bauch, Martin. «Climate and famines in the Czech Lands prior to AD 1500. Possible Interconnections in a European Context». In: *Famines During the Little Ice Age (1300–1800). Socionatural Entanglements in Premodern Societies*. Collet, Dominik; Schuh, Maximilian (Hg.). Heidelberg: Springer Verlag, 2017. 91–114.
- Bauch, Martin. «Jammer und Not. Karl IV. und die natürlichen^[1] Rahmenbedingungen des 14. Jahrhunderts. (Nářek a nouze. Karel IV. a rámcové přírodní podmínky 14. století)». In: *český časopis historický. The Czech Historical Review*. 4 (2017). 983-1016.
- Becker, H.-J. «Gottesurteil». In: *Lexikon des Mittelalters*. 10 Bde. Stuttgart: Metzler, [1977]-1999). Bd. 4, 1594-1595. Online durch: Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online. URL: [<http://apps.brepolis.net/lexiema/test/Default2.aspx>]. (28.08.2018).
- Benedictow, Ole. *The Black Death. 1346-1353. The Complete History*. Woodbridge: Boydell Press, 2004.
- Benziger, Wolfram. «Dezentralisierung und Zentralisierung. Mittelalterliche Ketzerinquisition und neuzeitliche Römische Inquisition». In: *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*. 81 (2001). 67-106.
- Bernard, Anna. *Die Revokation des Edikts von Nantes und die Protestanten in Südostfrankreich (Provence Und Dauphiné) 1685-1730*. München: Oldenbourg, 2003.
- Bienvenu, J.-M. «Fontevrault» In: *Lexikon des Mittelalters*. 10 Bde. Stuttgart: Metzler, [1977]-1999). Bd. 7, 627-629. Online durch: Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online. URL: [<http://apps.brepolis.net/lexiema/test/Default2.aspx>]. (28.08.2018).
- Biget, Jean-Louis. «Mythographie du Catharisme». In: *Historiographie du catharisme. Cahiers de Fanjeaux*. 14. Toulouse: Privat: 1979. 271-342.
- Biget, Jean-Louis. *Hérésie et inquisition dans le Midi de la France*. Paris: Picard, 2007.
- Biller, Peter; Bruschi, Caterina (Hg.). *Text and Repression in the Middle Ages*. York: York University Press, 2002.
- Biller, Peter; Hudson, Anne. *Heresy and Literacy, 1000-1530*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Biller, Peter; Minnis, A. J. (Hg.). *Handling Sin. Confession in the Middle Ages*. York: Medieval Press, 1998.
- Biller, Peter. «Goodbye to Waldensianism?». In: *Past & Present*. 192 (2006).
- Biller, Peter. *The Waldenses, 1170-1530: Between a Religious Order and a Church*. Aldershot: Aldgate, 2001.
- Bivolarov, Vasil. «Die Capitula contra Patarenos Gregors IX». In: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung*. 99 (2013). 203-261.
- Bivolarov, Vasil. «Die Vermerke des Kardinals Giovanni Gaetano Orsini auf Originalpapsturkunden zugunsten der Inquisitoren und deren Quellenwert». In: *Archiv für Diplomatik, Schriftgeschichte Siegel- und Wappenkunde*. 56 (2010). 151-163.
- Bivolarov, Vasil. *Inquisitoren-Handbücher. Papsturkunden und juristische Gutachten aus dem 13. Jahrhundert mit Edition des Consilium von Duido Fulcodii*. MGH Studien und Texte 56. Wiesbaden: Harrassowitz, 2014.
- Böhringer, Letha et al. (Hg.). *Labels and Libels. Naming Beguines in Northern Medieval Europe*. Turnhout: Brepols, 2017.
- Böhringer, Letha. «Kölner Beginen im Spätmittelalter - Leben zwischen Kloster und Welt». In: *Geschichte in Köln. Zeitschrift für Stadt und Regionalgeschichte*. 53 (2005). 7-34.
- Borchart, Karl. «Hospitallers, Mysticism, and Reform in Late-Medieval Strasburg». In: *Mallia-Milanes, Victor. (Hg.). The Military Orders. History and Heritage*. Aldershot: Ashgate, 2008. 74-78.
- Borgolte, Michael. *Die Mittelalterliche Kirche*. München: Oldenbourg, 20042.

- Borst, Arno. «Herbert Grundmann». In: Deutsches Archiv für die Erforschung des Mittelalters. 26 (1970). 327-353.
- Borst, Arno. Die Katharer. Stuttgart: Anton Hiersemann, 1953.
- Brockhaus Conversations-Lexikon. 6 Bde. Amsterdam: Kunst- und Industrie-Comptoir, 1809-1811.
- Brown, Elizabeth A.R. «Marguerite Porete, John Baconthorpe and the Chroniclers of Saint-Denis». In: Mediaeval Studies 75 (2013). 307-44.
- Brown, Peter. «Pelagius and his Supporters. Aims and Environment». In: The Journal of Theological Studies, New Series. 19, 1 (1968). 93-114.
- Brundage, James A. Law, Sex, and christian Society in Medieval Europe. Chicago: University of Chicago Press, 1987.
- Brunn, Uwe. «Schall und Rauch. Der Name «Katharer» und das Gespenst der Ketzerischen Gegenkirche vom Mittelalter bis in die Neuste Zeit». In: La coexistence confessionnelle en France et en Europe germanique et orientale. Du moyen âge à nos jours. Maurer, Catherine; Vincent, Catherine (Hg.). Lyons: LARRA, 2015. 27-58.
- Brunn, Uwe. 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.
- Brunner, Melanie. «Nach dem Konzil von Vienne. Konfliktlösung und Entscheidungsfindung in der Spiritualenkrise und im Armutsstreit». In: Ecclesia disputans: Die Konfliktpraxis vormoderner Synoden zwischen Religion und Politik. Dartmann, Christoph et al. (Hg.). Historische Zeitschrift. Beihefte 67. Berlin: De Gruyter, 2015. 203-229.
- Bruschi, Caterina. «Ranier Sacconi Explains Cathars». In: Cathars in Question. Sennis, Antonio C. (Hg.). York: University Press, 2016. 185-207.
- Bruschi, Caterina. The wandering heretics of Languedoc. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Büchsel, Jürgen. «Gottfried Arnolds Verteidigung der Unparteiischen Kirchen- und Ketzerhistorie. Dargestellt anhand seines Briefwechsels mit Hofrat Tobias Pfanner». In: Der radikale Pietismus. Perspektiven der Forschung. Breul, Wolfgang et. al. (Hg.). Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2010. 85-104.
- Buckl, Walter. «Das 14. Jahrhundert. Eine Einführung». In: Das 14. Jahrhundert. Krisenzeit. Buckl, Walter (Hg.). Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1995. 9-18.
- Bueno, Irene. Defining Heresy. Inquisition, Theology and Papal Policy in the Time of Jaques Fournier. Bolognese, Isabella; Rolfe Prodan, Sarah (Übers.). Leiden: Brill, 2015.
- Bulst, Neidhart. «Cluny, Cluniazenser, III. Niedergang». In: Lexikon des Mittelalters Online. 10 Bde. Stuttgart: Metzler, [1977]-1999. Bd. 7, 2176-2177. Online durch: Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online. URL: [http://apps.brepolis.net/lexiema/test/Default2.aspx]. (28.08.2018).
- Bulst, Neidhart. «Der Schwarze Tod». Saeculum 30 (1979). 45-67.
- Burger, Christoph. «Gerson, Johannes (1363–1429)». In: Theologische Realenzyklopädie Online. Online durch: De Gruyter. URL: [http://www.degruyter.com/view/TRE/TRE.12_532_29]. (09.09.17)
- Burnham, Louisa. So great a Light, So Great a Smoke. The Beguin Heretics of Languedoc. Ithaca: Cornell University Press, 2008.
- Burr, David. «Olivi, apocalyptic expectation and visionary experience». In: Traditio. 41 (1985). 273-288.
- Burr, David. «The Correctorium Controversy and the Origins of the Usus Pauper Controversy». In Speculum 60, 2 (1985). 331-342.
- Burr, David. «The persecution of Peter Olivi». In: The American Philosophical Society. 66, 5 (1976). 5-97.
- Burr, David. The Spiritual Franciscans: From Protest to Persecution in the Century after Saint Francis. University Park: Penn State University Press, 2003.
- Busse, Wilhelm G. «Jacob Grimms Konstruktion des Mittelalters». In: Mittelalter und Moderne. Entdeckung und Rekonstruktion der mittelalterlichen Welt. Segl, Peter. Sigmaringen: Jan Thorbecke, 1997. 243-251.
- Büttner, Theodora; Werner, Ernst. Circumcellionen und Adamiten. Zwei Formen mittelalterlicher Häresie. Berlin: Akademie-Verlag, 1959.

- Calzà, Maria Grazia. *Dem Weiblichen ist das Verstehen des Göttlichen auf den Leib geschrieben. Die Begine Maria von Oignies († 1213) in der hagiographischen Darstellung Jakobs von Vitry (†1240).* Würzburg: Ergon Verlag, 1999.
- Cameron, Euan. *The Reformation of the Heretics. The Waldenses of the Alps, 1480-1580.* Oxford: Clarendon Press, 1984.
- Cameron, Euan. *Waldenses : Rejections of Holy Church in Medieval Europe.* Oxford: Blackwell, 2000.
- Campbell, Bruce M. S. Videopodcast: *The environmental Origins of the Black Death.* Online durch: *Mittelalter Blog.* URL: [<https://mittelalter.hypotheses.org/7868>]. (20.01.2018).
- Campbell, Bruce M. S. *The Great Transition. Climate, Disease and Society in the late-medieval World.* Cambridge: University Press, 2016.
- Cantor, Norman. «The Crisis of Western Monasticism, 1050-1130». In: *The American Historical Review.* 66, 1 (1960). 47-67.
- Capelle, G. C. *Autour du Décret de 1210: Amaury de Bène. Etude sur son panthéisme formel.* Paris, 1932. 89-111.
- Carbonell, Charles-Olivier. «D'Augustin Thierry à Napoléon Peyrat: Un demi-siècle d'occultation (1820-1870)». In: *Historiographie du catharisme. Cahiers de Fanjeaux.* 14. Toulouse: Privat: 1979. 143-162.
- Catto, Jeremy. «Currents of religious thought and expression». In: Fdinzel, Jordan, Michael (Hg.). Cambridge: University Press, 2000. 42-65.
- Chène, Catherine. «Le Formicarius (1436-1438) de Jean Nider OP. Une source pour l'histoire de la chasse aux sorciers et aux sorcières dans le diocèse de Lausanne?». In: *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte.* 52 (2002). 122-126.
- Chène, Catherine. *L'imaginaire du sabbat. Edition critique des textes les plus anciens (1430c.-1440c.) Cahiers lausannois d'histoire médiévale.* Lausanne: Université de Lausanne, 1999.
- Clark, Linda; Rawcliffe, Carol. *The Fifteenth Century, XII: Society in an Age of Plague.* Woodbridge: Boydell and Brewer. 2013.
- Cohn, Norman. *The Pursuit of the Millenium. Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages.* London: Pimlico, 20043.
- Conrad, Susanne. «Der «theoretische Armutsstreit» als Medienereignis. Neue Beobachtungen in kommunikationstheoretischer Absicht». In: *Studia monastica. Beiträge zum Leben im Mittelalter.* Butz, Reinhard; Oberste, Jörg (Hg.). Münster: LIT Verlag, 2004. 171-190.
- Constable, Giles. «From Church History to Religious Culture: The Study of Medieval Religious Life and Spirituality». In: Rubin, Miri (Hg.) *European Religious Cultures. Essays offered to Christopher Brooke on the occasion of his eightieth birthday.* London: Institute of Historical Research, 2008. 3-16.
- Constable, Giles. «Introduction». In: *Labels and Libels. Naming Beguines in Northern Medieval Europe.* Böhringer, Letha et al. (Hg.). Turnhout: Brepols, 2017.
- Constable, Giles. *The Reformation of the Twelfth Century, 1985. The Trevelyan Lectures given at the University of Cambridge.* Cambridge: University Press 1996.
- Cooper, Kate; Gregory, Jeremy (Hg.). *Elite and Popular Religion. Essays in Church History* 42. Boydell Press, 2006.
- Corbellini, Sabrina; Hoogvliet, Margriet. «Holy Writ and Lay Readers in Late Medieval Europe: Translation and Participation». In: *Church History and Religious Culture.* 93 (2013). 171-188.
- Courtenay, William J. «Dominicans and Suspect Opinion in the Thirteenth Century: the Cases of Stephen of Venizy, Peter of Tarentaise, and the Articles of 1270 and 1271». In: *Vivarium.* 32, 2 (1994). 186-195.
- Courtenay, William J. «From Studia to University. Cologne in the Fourteenth Century». In: *Wissenschaft mit Zukunft. Die «Alte» Kölner Universität im Kontext europäischer Universitätsgeschichte.* Speer, Andreas; Berger, Andreas (Hg.). Köln: Böhlau, 2016. 33-50.
- Cyprian, Ernst Salomo. *Allgemeine Anmerckungen über Gottfried Arnold Kirchen- und Ketzehistorie.* Frankfurt: Pfothenhauern, 1701. Online durch. *Bayrische Staatsbibliothek Digital.* URL: [<http://www.mdz-nbn-resolving.de/urn/resolver.pl?urn=urn:nbn:de:bvb:12-bsb11225568-8>]. (12.4.18).
- D'Avray, David. «Popular and Elite Religion: Feastdays and Preaching». In: *Elite and Popular Religion.* Cooper, Kate; Gregory, Jeremy (Hg.). *Essays in Church History* 42. Boydell Press, 2006. 162-179.

- Dartmann, Christoph et al. (Hg.). *Ecclesia disputans: Die Konfliktpraxis vormoderner Synoden zwischen Religion und Politik*. Historische Zeitschrift. Beihefte 67. Berlin: De Gruyter, 2015.
- de Boer, Wietse. «Reformations and Counter-Reformations. The Contested Terms of Reformation History». In: *Martin Luther. A Christian between Reforms and Modernity (1517-2017)*. Berlin: De Gruyter, 2017. 43-57.
- Dean, Katharine R. et al. «Human ectoparasites and the spread of plague in Europe during the Second Pandemic». *PNAS*, 2018; published ahead of print January 16, 2018. Online. URL: [<http://www.pnas.org/content/early/2018/01/09/1715640115.full>]. (17.01.18).
- Degler-Spengler, Brigitte. «Die Begarden von Basel». In: *Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde*. 69 (1969). 74-77.
- Degler-Spengler, Brigitte. «Die Beginen in Basel». In: *Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde*. 69 (1969).
- Delacroix, Henri. *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au quatorzième siècle*. Paris: Félix Alcan, 1900.
- Denifle, Heinrich Seuse. «Die Dichtungen Rulman Merswins». In: *Zeitschrift für Deutsches Altertum und Literatur*. 25 (1881). 463-540.
- Denifle, Heinrich Seuse. «Der Gottesfreund im Oberland und Nicolas von Basel». In: *Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland*. 75 (1875). 17-38.
- Denifle, Heinrich Seuse. «Die Dichtungen des Gottesfreundes im Oberlande». In: *Zeitschrift für Deutsches Altertum und Literatur*. 24 (1880). 200-219.
- Denifle, Heinrich Seuse (Hg.). *Das Buch von geistlicher Armut*. Bisher bekannt als *Johann Taulers Nachfolgung des armen Lebens Christi*. München: Huttler, 1877.
- Denifle, Heinrich. *Meister Eckeharts lateinische Schriften und die Grundanschauungen seiner Lehre*. Acten zum Prozesse Meister Eckeharts. Berlin: Weidmann, 1886.
- Devriendt, Jean. «Bonaventure». In: *Encyclopédie des Mystiques Rhénans. D'Eckhart à Nicolas de Cues et leur Réception. L'Apogée de la Théologie Mystique de L'église d'Occident*. Vannier, Marie-Anne (Hg.). Paris: Les éditions du cerf, 2011.
- Devriendt, Jean. «Le Libre Esprit, l'Évêque de Strasbourg et Maître Eckhart». In: *Meister Eckhart in Paris and Strasbourg*. Dietmar Mieth et al. (Hg.). Louvain: Peeters, 2017. 475-499.
- Dickson, Gary. «Revivalism as a Medieval Religious Genre» In: *Journal of Ecclesiastical History*. 51, 3 (2000). 476.
- Dickson, Gary. «The Burning of the Amalricians». In: *Journal of Ecclesiastical History*. 40, 3 (1989). 347-369.
- Die Lutherbibel. Revidierte Fassung 2017. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. Online Version. URL: [<https://www.die-bibel.de/bibeln/online-bibeln/lutherbibel-2017/bibeltext/>]. (03.09.18).
- Diener, Hermann. «Die Anhänger Clemens' VII in Deutschland». In: *Genèse et débuts du Grand Schisme d'Occident. Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique*. Paris: Éditions du C.N.R.S., 1980. 522-531.
- Dinzelbacher, Peter; Mück, Hans-Dieter (Hg.). *Volkskultur des Europäischen Mittelalters*. Stuttgart: Kröner 1987.
- Dinzelbacher, Peter. «Gruppensex im Untergrund. Chaotische Ketzerei und kirchliche Keuschheit im Mittelalter». In: *Sexuality in the Middle Ages and Early Modern Times*. Berlin: de Gruyter, 2008. 405-428.
- Dinzelbacher, Peter. «Mystik, Definition». In: *Lexikon des Mittelalters*. 10 Bde. Stuttgart: Metzler, [1977]-1999). Bd. 7, 948. Online durch: *Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online*. URL: [<http://apps.brepolis.net/lexiema/test/Default2.aspx>]. (28.08.2018).
- Dinzelbacher, Peter. «Volkskultur und Hochkultur im Spätmittelalter». In: *Volkskultur des Europäischen Mittelalters*. Dinzelbacher, Peter; Mück, Hans-Dieter (Hg.). Stuttgart: Kröner, 1987.
- Dinzelbacher, Peter. *Deutsche und niederländische Mystik des Mittelalters: ein Studienbuch*. Berlin: De Gruyter, 2012.
- Dinzelbacher, Peter. *Körper und Frömmigkeit in der Mittelalterlichen Mentalitätsgeschichte*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2007.
- Dinzelbacher, Peter. *Mittelalterliche Frauenmystik*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1993.

- Ditsche, M. «Ruusbroec (Ruysbroek), Jan van». In: *Lexikon des Mittelalters*. 10 Bde. Stuttgart: Metzler, [1977]-1999). Bd. 7, 1127. Online durch: Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online. URL: [<http://apps.brepolis.net/lexiema/test/Default2.aspx>]. (28.08.2018).
- Dolezalová, Eva. «Inquisitionsprotokolle als Tunnel zwischen dem katholischen und dem waldensischen Kommunikationsraum». In: *Ecclesia als Kommunikationsraum in Mitteleuropa*. (13.-16. Jahrhundert). München: Oldenbourg, 2011. 67-80.
- Dollinger, Philippe. «Strasbourg et Colmar, foyers de la mystique rhénane (XVIIe-XIVe siècle)». In: *La Mystique Rhénane*. Paris: Presses Universitaire de France. 1963. 3-13.
- Dondaine, Antoine. *Les hérésies et l'Inquisition, xiie.-xiiiie. Siècles*. Aldershot: Variorum, 1990.
- Dondaine, Manuel. «Le manuel de l'inquisiteur (1230-1330)». In: *Archivum fratrum praedicatorum*. 17 (1947). 85-194.
- Dossat, Yves. «Un Initiateur: Charles Schmidt». In: *Historiographie du catharisme. Cahiers de Fanjeaux*. 14. (1979). 163-184.
- Drogi, Pierre. «La crise amauricienne et ses répercussions en littérature. (paradis et enfer autour des années 1215 – 1240 environ)». In: *Geistesleben im 13. Jahrhundert*. Aertsen, Jan A.; Andreas Speer (Hg.). Berlin: De Gruyter, 2011.
- Duffy, Eamon. «Elite and Popular Religion: The Book of Hours and Lay Piety in the Later Middle Ages». In: *Elite and Popular Religion*. Cooper, Kate; Gregory, Jeremy (Hg.). Woodbridge: Boydell Press, 2006. 140-161.
- Düsterdieck. «Rezension zu: Hahn, Christoph Ulrich. *Geschichte der Ketzer im Mittelalter, besonders im 11., 12. und 13. Jahrhundert*. 2 Bde. *Geschichte der neu-manichäischen Ketzer*. Bd. 1. Stuttgart: Steinkopf, 1845». In: *Göttingische gelehrte Anzeigen*. 160-161 (1847). 1591-1614.
- Eberhard, Winfried. «Die Krise des Spätmittelalters: Versuch einer Zusammenfassung». In: *Europa 1400. Die Krise des Spätmittelalters*. Seibt, Ferdinand; Eberhard, Winfried (Hg.). Stuttgart: Klett-Cotta, 1984. 303-319.
- Eckbert von Schönau. *Sermones contra Catharos*. *Patrologia Latina*. 195. Migne, Jacques Paul (Hg.). Paris, 1855. 11-102.
- Edgren, Allison. «From Saint Francis to Salimbene di Adam: Begging in the Early Franciscan World, c. 1210-80». In: *Approaches to Poverty in Medieval Europe*. Farmer, Sharon (Hg.). Turnhout: Brepols, 2016.
- Elm, Kaspar. «Antiklerikalismus im deutschen Mittelalter». In: *Anticlericalism in Late Medieval and early modern Europe*. Oberman, Heiko; Dykema, Peter A. (Hg.). Leiden: Brill, 1993. 3-18.
- Elm, Kaspar. «Bettelorden». In: *Lexikon des Mittelalters*. 10 Bde. Stuttgart: Metzler, [1977]-1999). Bd. 7, 2088-2093. Online durch: Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online. URL: [<http://apps.brepolis.net/lexiema/test/Default2.aspx>]. (28.08.2018).
- Elm, Kaspar. «Die Stellung der Frau in Ordenswesen, Semireligiosentum und Häresie zur Zeit der hlg. Elisabeth». In: *Sankt Elisabeth. Fürstin – Dienerin – Heilige. Aufsätze. Dokumentation*. Katalog. Philips Universität Marburg, in Verbindung mit dem Hessischen Landesamt für geschichtliche Landeskunde. (Hg.). Sigmaringen: Thorbecke, 1981. 7-38.
- Elm, Kaspar. «Vita regularis sine Regula». In: *Häresie und vorzeitige Reformation im Spätmittelalter*. Smahel, Frantisek (Hg.). München: Oldenbourg, 1998.
- Emery, Richard W. «The Second Council of Lyons and the Mendicant Orders». In: *The Catholic Historical Review*. 39, 3 (1953). 257-271.
- Emery, Richard W. «The Friars of the Blessed Mary and the Pied Friars». In: *Speculum*. 24, 2 (1949). 228-238.
- Endres, Rudolf. «Das Schulwesen in Franken im ausgehenden Mittelalter». In: *Studien zum städtischen Bildungswesen des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit*. Moeller, Bernd et al. (Hg.). Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1983.
- Erbstösser, Martin; Werner, Ernst. *Ideologische Probleme des Mittelalterlichen Plebejertums. Die freigeistige Häresie und ihre sozialen Wurzeln*. Berlin: Akademie Verlag, 1960.
- Erbstösser, Martin. *Sozialreligiöse Strömungen im späten Mittelalter: Geissler, Freigeister und Waldenser im 14. Jahrhundert*. Berlin: Akademie Verlag, 1970.
- Ernst, Ulrich. «Häresie und kritische Intellektualität in der mittelalterlichen Stadtkultur. Gottfrieds von Straßburg <Tristan> als Antwort auf die Ketzerverfolgung im 13. Jahrhundert». In: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*. 137. 4 (2008). 149-438.

- Esser, Kajetan OFM. Das Testament des Heiligen Franziskus von Assisi. Eine Untersuchung über seine Echtheit und seine Bedeutung. Vorreformationsgeschichtliche Forschung 15. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1949.
- Evans, Gillian R. «Neither a Pelagian nor a Manichee». In: *Vigiliae Christianae*. 35, 3 (1981). 232-244.
- Eyssenhardt. «Martini, Georg Heinrich». In: *Allgemeine Deutsche Biographie* 20 (1884). 509. Online-Version. URL: [https://www.deutsche-biographie.de/pnd116810807.html#adbcontent.]. (12.08.18).
- Farmer, Sharon (Hg.). *Approaches to Poverty in Medieval Europe*. Turnhout: Brepols, 2016.
- Febvre, Lucien. *Das Problem des Unglaubens im 16. Jahrhundert. Die Religion des Rabelais*. Stuttgart, Klett-Cota, 2002.
- Fechter, Daniel Albert. «Topographie mit Berücksichtigung der Cultur- und Sittengeschichte». In: *Basel im vierzehnten Jahrhundert. Geschichtliche Darstellungen zur fünften Säcularfeier des Erdbebens am S. Lucastage 1356*. Basler Historische Gesellschaft (Hg.). Basel: G. Georg's Verlag, 1856. 1-148.
- Federer, Urban. «Literatur im Dienste der Gottesfreundschaft. Die Briefe Heinrichs von Nördlingen an Margaretha Ebner». In: *Friends of God. Religious Formations in the Rhineland and the Low Countries and their Literature*. Scheepsma, Wybren; Warnar, Geert (Hg.). [erscheint:] Rom: Edizioni di storia e letteratura [seit 2009 bei den Herausgebern].
- Federer, Urban. *Mystische Erfahrung im literarischen Dialog: die Briefe Heinrichs von Nördlingen an Margaretha Ebner*. Berlin: de Gruyter, 2011.
- Feil, Ernst. *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Begriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1986.
- Feuchter, Jörg. «Rezension zu: Pegg, Mark Gregory: *The Corruption of Angels. The great inquisition of 1245-1246*. Oxford: University Press, 2001». In: *H-Soz-Kult*. 20.12.2001. URL: [www.hsozkult.de/publicationreview/id/rezbuecher-880]. (2.5.2018).
- Ficker, Julius. «Die gesetzliche Einführung der Todesstrafe für Ketzerei». In: *Mitteilungen des österreichischen Institut für österreichische Geschichtsforschung*. 1 (1880). 179-226.
- Field, Sean L. et al. «A return to the evidence for Marguerite Porete's authorship of the *Mirror of Simple Souls*». In: *Journal of Medieval History*. 43, 2 (2017). 153-173.
- Field, Sean L. *The Beguine, the Angel, and the Inquisitor: the Trials of Marguerite Porete and Guiard of Cressonessart*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2012.
- Field, Sean. «On being a Beguine in France, c. 1300». In: *Labels and Libels. Naming Beguines in Northern Medieval Europe*. Böhringer, Letha et al. (Hg.). Turnhout: Brepols, 2017. 117-134.
- Field, Sean. «The Master and Marguerite: Godfrey of Fontaines Praise of *The Mirror of Simple Souls*». In: *Journal of Medieval History*. 35 (2009). 136-149.
- Finger, Heinz. «Fromme Spontaneität und geistliche Ordnung. Spätmittelalterliche Volksfrömmigkeit in der Erzdiözese Köln». In: *Frömmigkeitsformen in Mittelalter und Renaissance*. Laudage, Johannes (Hg.). Düsseldorf: Droste, 2004.
- Firnhaber-Baker, Justine. «Medieval Revolt in Context». In: *Routledge History Handbook of Medieval Revolt*. Firnhaber-Baker, Justine; Schoenaers, Dirk (Hg.). London: Routledge, 2017. 1-16.
- Flade, Paul. *Das römische Inquisitionsverfahren in Deutschland bis zu den Hexenprozessen. Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche*. Leipzig: Dietrich'sche Verlags-Buchhandlung, 1902.
- Flasch, Kurt. *Meister Eckhart. Philosoph des Christentums*. München: C. H. Beck, 20102.
- Flasch, Kurt. «Armut als philosophische und christliche Idee». In: *Reformer als Ketzer*. Frank, Günther; Niewöhner, Friedrich (Hg.). *Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten* 8. Stuttgart: frommann-holzboog, 2004. 73-90.
- Fleischer, Dirk. «Protestantische Kirchengeschichtsschreibung im Zeitalter der Aufklärung». In: *Konstruktion von Geschichte. Jubelrede – Predigt – protestantische Historiographie*. Tanner, Klaus (Hg.). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2012. 117-140.
- Fleith, Barbara. «Remotus a tumultu civitatis? Die Johanniterkommende «zum grünen Wörth» im 15. Jahrhundert». In: *Mossman, Stephen et al. (Hg.). Schreiben und Lesen in der Stadt*. Berlin: De Gruyter, 2012.
- Föbel, Amalie. *Die Ortlieber: eine spiritualistische Ketzergemeinde im 13. Jahrhundert*. MGH Studien und Texte 7. Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1993.
- Frank, Isnard Wilhelm. *Kirchengeschichte des Mittelalters*. Düsseldorf: Patmos, 1994.

- Fuchs, François Joseph. «Schmidt, Guillaume Adolphe Charles». In: Nouveau dictionnaire de biographe alsacienne. Strassburg: GIROLD, 1997.
- Fuchs, Thomas. «Das Ringen mit der Tradition: Die Kritik an Kirche und Religion in der Historiographie der Aufklärungsepoche». In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte. 55, 2 (2003). 121-137.
- Fürst, Alfons et al. (Hg.) Von Ketzern und Terroristen. Interdisziplinäre Studien zur Konstruktion und Rezeption von Feindbildern. Münster: Aschendorff, 2012.
- Fürst, Alfons. «Zum Konstruktionscharakter von Feindbildern am Beispiel der Entstehung des christlichen Häresiebegriffs». In: Von Ketzern und Terroristen: interdisziplinäre Studien zur Konstruktion und Rezeption von Feindbildern. Fürst, Alfons et al. (Hg.). Münster: Aschendorff, 2012. 9-16.
- Geltner, Guy. The Making of Medieval Antifraternalism. Polemic, Violence, Deviance and Remembrance. Oxford: University Press, 2012.
- Genèse et débuts du Grand Schisme d'Occident. Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique. Paris: Éditions du C.N.R.S., 1980. 522-531.
- Gerber, Simon. Schleiermachers Kirchengeschichte. Tübingen: Mohr-Siebeck, 2015.
- Gerlitz, Peter et al. «Mystik». In: Theologische Realenzyklopädie Online. Online durch: De Gruyter. [http://www.degruyter.com/view/TRE/TRE.23_533_51]. (28.08.18).
- Gerwing, M. «Panteismus». In: Lexikon des Mittelalters. 10 Bde. Stuttgart: Metzler, [1977]-1999). Bd. 6, 1659. Online durch: Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online. URL: [http://apps.brepolis.net/lexiema/test/Default2.aspx]. (28.08.2018).
- Gieseler, Johann Carl Ludwig. Lehrbuch der Kirchengeschichte. 5 Bde. Bonn: Marcus, 1833. Bd. 2, 2.
- Gilomen, Hans-Jörg. «Stadtmauern und Bettelorden». In: Stadt- und Landmauern. Beiträge zum Stand der Forschung. Zürich, 1995.
- Ginzburg, Carlo. Die Benandanti. Feldkulte und Hexenwesen im 16. und 17. Jahrhundert. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt, 1993.
- Ginzburg, Carlo. Hexensabbat. Entzifferung einer nächtlichen Geschichte. Berlin: Wagenbach, 2005.
- Given, James. «A Medieval Inquisitor at Work». In: Portraits of Medieval and Renaissance Living. Essays in Honour of David Herlihy. Cohn, Samuel; Epstein, Steven A. (Hg.). Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996.
- Given, James. «The Inquisitors of Languedoc and the Medieval Technology of Power». In: The American Historical Review. 94, 2 (1989). 336-359.
- Given, James. Inquisition and Medieval Society: Power, Discipline, and Resistance in Languedoc. Ithaca: Cornell University Press, 1997.
- Gnädinger, Louise. «Bâle». In: Encyclopédie des mystiques Rhénans. D'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception. L'Apogée de la Théologie Mystique de L'Eglise d'Occident. Vannier, Marie-Anne (Hg.). Paris: Les éditions du cerf, 2011.
- Gnädinger, Luise. «Margareta Porete». In: Lexikon des Mittelalters. 10 Bde. Stuttgart: Metzler, [1977]-1999). Bd. 6, 233-234. Online durch: Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online. URL: [http://apps.brepolis.net/lexiema/test/Default2.aspx]. (28.08.2018).
- Goertz, Hans-Jürgen. «Abschied von ›historischer Wirklichkeit‹. Das Realismusproblem in der Geschichtswissenschaft». In: Konstruktion von Wirklichkeit. Beiträge aus geschichtstheoretischer, philosophischer und theologischer Perspektive. Schröter, Jens; Eddelbütter, Antje (Hg.). Berlin: De Gruyter, 2004. 1-18.
- Goethe, Johann Wolfgang von. Egmont. Stuttgart: Reclam. 1993. (Erstpublikation 1788). Vierter Aufzug. Online durch: Gutenberg Online. URL: [http://gutenberg.spiegel.de/buch/egmont-3624/1]. (31.08.18).
- Goetz, Werner. «Franciscus von Assisi (1181/82–1226)». Theologische Realenzyklopädie Online. Online durch: De Gruyter. URL: [http://www.degruyter.com/view/TRE/TRE.11_299_55]. (18.08.18).
- Grabmann, Martin. «Der Sentenzenkommentar des Magister Henricus der Cervo und die Kölner Dominikanertheologie des 14. Jahrhunderts». In: Archivum Fratrum Praedicatorum. 12 (1942). 98-117.
- Graus, Frantisek. «Vom ›Schwarzen Tod‹ zur Reformation. Der Krisenhafte Charakter des europäischen Spätmittelalters». In: Revolte und Revolution in Europa. Referate und Protokolle

- des Internationalen Symposiums zur Erinnerung an den Bauernkrieg 1525. Historische Zeitschrift Beihefte. München: Oldenbourg, 1975. 10-30.
- Graus, František. Pest, Geissler, Judenmorden. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1987.
- Greven, Joseph. Die Anfänge der Beginen. Ein Beitrag zur geschichte der Volksfrömmigkeit und des Ordenswesens im Hochmittelalter. München: Aschendorfsche Verlagsbuchhandlung, 1912.
- Grosse, Sven. «Wendepunkte der Mystik. Bernhard – Seuse – Luther». In: Litz, Gudrun et al. (Hg.). Frömmigkeit - Theologie - Frömmigkeitstheologie. Contributions to European Church History. Festschrift für Berndt Hamm zum 60. Geburtstag. Leiden: Brill, 2005.
- Grotefend, Hermann. Taschenbuch der Zeitrechnung des Deutschen Mittelalters und der Neuzeit. Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 2007/14. 12.
- Groten, Manfred. «Köln 1308. Erinnerung, Quellen, Konstruktionen». In: 1308: Eine Topographie Historischer Gleichzeitigkeit. Wirmer, David; Speer, Andreas (Hg.). De Gruyter, 2010. 461-474.
- Grundmann, Herbert. «Oporet et haereses esse. Das Problem der Ketzerei im Spiegel der mittelalterlichen Bibelexegese». In: Archiv für Kulturgeschichte. 45 (1963). 129-164.
- Grundmann, Herbert. «Die Bulle «Quo elongati» Papst Gregors IX». In: Archivum Franciscanum Historicum. 54 (1961). 3-25.
- Grundmann, Herbert. «Ketzerverhöre als Quellenkritisches Problem». In: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters. 21 (1965). 519-575.
- Grundmann, Herbert. «Literatus – Illiteratus». In: Archiv für Kulturgeschichte. 40 (1958).
- Grundmann, Herbert. «Ortlieber». In: Lexikon für Theologie und Kirche. 9 Bde. Freiburg: Herder, 1962. 1256.
- Grundmann, Herbert. «Zum Typus des Ketzers in der Spätmittelalterlichen Vorstellung». In: Ausgewählte Aufsätze. Religiöse Bewegungen. Stuttgart: Hiersemann, 1976. (Erstdruck 1927).
- Grundmann, Herbert. Ketzergeschichte des Mittelalters. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1963.
- Grundmann, Herbert. Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Historische Studien 267. Berlin: Ebering, 1935.
- Guarnieri, Romana. «Il movimento del Libero Spirito». In: Archivio Italiano per la Storia delle Pietà. 4 (1965). 351-708.
- Guarnieri, Romana. «Lo «Specchio delle anime semplici» e Margherita Poirette». In: L'Osservatore Romano. 3 (1946).
- Haas, Alois M. (Hg.). «Der Franckforter». Theologia Deutsch. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1980.
- Haas, Alois, M. «Was ist Mystik». In: Abendländische Mystik im Mittelalter. Ruh, Kurt (Hg.). Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1986. 319-341.
- Haensch, Stephanie et al. «Distinct Clones of Yersinia Pestis caused Black Death». In: PLOS Pathogens. 6 (2010). Online. URL: [<https://doi.org/10.1371/journal.ppat.1001134>]. (06.06.2018).
- Hageneder, Othmar. «Die Häresie des Ungehorsams und das Entstehen des Hierokratischen Papsttums». In: Römische Historische Mitteilungen. 20 (1978). 29-47.
- Hahn, Christoph Ulrich. Geschichte der Ketzer im Mittelalter, besonders im 11., 12. und 13. Jahrhundert. 2 Bde. Geschichte der neu-manichäischen Ketzer. Bd. 1. Stuttgart: Steinkopf, 1845.
- Halter-Pernet, Collette. Felix Hemmerli. Zürichs streitbarer Gelehrter im Spätmittelalter. Zürich: Chronos Verlag, 2017.
- Hamilton, Bernard. «The State of Research. The legacy of Charles Schmidt to the Study of Christian dualism». In: Journal of Medieval History. 24, 2 (1998). 191-214.
- Hamm, Berndt; Lentjes, Thomas (Hg.). Spätmittelalterliche Frömmigkeit zwischen Ideal und Praxis. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001.
- Haskins, Charles Homer. «Robert le Bougre and the Beginnings of the Inquisition in Northern France». In: Studies of Medieval Culture. Oxford: Clarendon Press, 1929. 193-244.
- Haunss, Sebastian. «Geschichte und Perspektiven sozialer Bewegungen». In: Vorwärts und viel vergessen. Beiträge zur Geschichte und Geschichtsschreibung neuer sozialer Bewegungen. Hüttner, Bern et al. (Hg.). Neu-Ulm: Spak Bücher, 2005. 27-42.
- Haupt, Herman. «Beiträge zur Geschichte der Sekte vom Freien Geiste und des Beghardentums». In: Zeitschrift für Kirchengeschichte. 7 (1885). 503-557.
- Haupt, Herman. «Ein Beghardenprozess in Eichstätt vom Jahre 1381». In: Zeitschrift für Kirchengeschichte. 5 (1882). 488. 487-498.

- Haupt, Herman. «Ein deutscher Traktat über die österreichischen Waldenser des 13. Jahrhunderts». In: Zeitschrift für Kirchengeschichte. 23 (1902).
- Haupt, Herman. «Gallus de Novo Castro». In: Allgemeine Deutsche Biographie. 49 (1904). 244-245
[Online-Version]; URL: [https://www.deutschebiographie.de/gnd138818053.html#adbcontent.]. (27.08.18).
- Haupt, Herman. «Zwicker, Petrus». In: Allgemeine Deutsche Biographie. 45 (1900). 535
[Onlinefassung]; URL: [https://www.deutschebiographie.de/gnd120783088.html#adbcontent.]. (23.08.18).
- Heckmann, Marie-Louise. «Die Christliche Wohltätigkeit im Mittelalter». In: Frömmigkeitsformen in Mittelalter und Renaissance. Laudage, Johannes (Hg.). Düsseldorf: Droste, 2004. 96-133.
- Hedley, Douglas. «Pantheism, Trinitarian Theism and the Idea of Unity: Reflections on the Christian Concept of God». In: Religious Studies. 32, 1 (1996). 61-77.
- Heimann, Heinz-Dieter et al. «Gelobte Armut – wozu? Zur Einführung». In: Heimann, Heinz-Dieter et al. Gelobte Armut. Armutskonzepte der franziskanischen Ordensfamilie vom Mittelalter bis in die Gegenwart. Paderborn: Schöningh, 2012. xi-xxiv.
- Heimann, Heinz-Dieter et al. Gelobte Armut. Armutskonzepte der franziskanischen Ordensfamilie vom Mittelalter bis in die Gegenwart. Paderborn: Schöningh, 2012.
- Heinemann, Otto. Die Handschriften der Herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel. Abth. 1: Die Helmstedter Handschriften. Bd. 1, Wolfenbüttel: Zwissler, 1884.
- Heitzenröder, Wolfram. «Geschichte der Begarden (Alexianer) in Frankfurt am Main». In: Archiv für Mittelrheinische Kirchengeschichte. 31 (1979). 55-74.
- Herde, Peter. «Antworten des Kardinals Giangaetano Orsini auf Anfragen von Inquisitoren über die Behandlung von Ketzern und deren Eigentum». In: Studien zur Papst- und Reichsgeschichte, zur Geschichte des Mittelmeerraumes und zum kanonischen Recht im Mittelalter. Gesammelte Abhandlungen und Aufsätze. 2.2. Stuttgart: Anton Hiersemann, 2005. 528-554.
- Hergemöller, Bernd-Ulrich. Krötenkuss und Schwarzer Kater. Ketzerei, Götzendienst und Unzucht in der inquisitorischen Phantasie des 13. Jahrhunderts. Warendorf: Fahllbusch, 1996.
- Hermann, Fritz. «Die letzte Ketzerverbrennung in Mainz. 20. Oktober 1458». In: Beiträge zur Kunst und Geschichte des Mainzer Lebensraumes. Festschrift für Ernst Neeb. Mainz: Lehrlingshaus, 1936. 105-110.
- Herzig, Tamar. «Female mysticism, Heterodoxy, and Reform». In: A Companion to Observant Reform in the Late Middle Ages and Beyond. Mixson, James D; Roest, Bert (Hg.) Brill's Companions to the Christian Tradition. Leiden: Brill, 2015. 255-284.
- Heusinger, Sabine von. Johannes Mulberg OP (gestorben 1414): ein Leben im Spannungsfeld von Dominikanerobservanz und Beginenstreit. Berlin: Akademie Verlag, 2000.
- Heussi, Karl. Die Kirchengeschichtsschreibung Johann Lorenz von Mosheims. Gotha: Perthes, 1904.
- Heussi, Karl. Johann Lorenz Mosheim: Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des achtzehnten Jahrhunderts. Tübingen: Mohr, 1906.
- Hien, Hannah. «Jenseits der Bettelorden. Das Verhältnis süddeutscher Beginen zu Bischöfen, Weltklerus und traditionellen Orden». In: Das Beginenwesen in Spätmittelalter und Früher Neuzeit. Voigt, Jörg et al. (Hg.). Stuttgart: Kolhammer, 2015. 160-175.
- Hien, Hannah. Das Beginenwesen in fränkischen und bayerischen Bischofsstädten. Würzburg: Gesellschaft für fränkische Geschichte, 2013.
- Hirbodian, Sigrid. Geistliche Frauen und städtische Welt. Kanonissen - Nonnen - Beginen und ihre Umwelt am Beispiel der Stadt Strassburg im Spätmittelalter (1250-1525). Mainz, Habilitationsschrift, 2001.
- His, Eduard. Basler Gelehrte des 19. Jahrhundert. Basel: Schwabe Verlag, 1941.
- Historiographie du catharisme. Cahiers de Fanjeaux. 14. Toulouse: Privat: 1979.
- Historisches Museum Basel (Hg.). Führer durch die Mittelalterliche Sammlung zu Basel. Basel: Felix Schneider, 1880.
- Hobsbawm, Eric; Ranger, Terence (Hg.). The Invention of Tradition. Cambridge: University Press, 1983.
- Hödl, Ludwig. «Amalrich von Bena/Amalrikaner». Theologische Realenzyklopädie Online. Online durch: De Gruyter. URL: [https://www.degruyter.com/view/TRE/TRE.02_349_43]. (27.09.18).

- Hödl, Ludwig. «David v. Dinant». In: Lexikon des Mittelalters. 10 Bde. Stuttgart: Metzler, [1977]-1999). Bd. 3, 605. Online durch: Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online. URL: [<http://apps.brepolis.net/lexiema/test/Default2.aspx>]. (28.08.2018).
- Hoefs, Karl-Heinz. Erfahrung Gottes bei Bonaventura. Untersuchung zum Begriff «Erfahrung» in seinem Bezug zum Göttlichen. Leipzig: St. Benno Verlag, 1989.
- Honemann, Volker. «Armut im franziskanischen Schrifttum des 13. Jahrhunderts: Hagiographie und Historiographie». In: Heimann, Heinz-Dieter et al. Gelobte Armut. Armutskonzepte der franziskanischen Ordensfamilie vom Mittelalter bis in die Gegenwart. Paderborn: Schöningh, 2012. 101-127.
- Horrox, Rosemary. «The Black Death, 1346–1353: The Complete History». The English Historical Review. 71 (2006). 197–199.
- Hotz, Brigitte; Müller, Harald (Hg.). Gegenpäpste. Ein unerwünschtes mittelalterliches Phänomen. Wien: Böhlau Verlag, 2012.
- Huizinga, Johan. Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in Niederlanden. Köster, Kurt (Übers; Hg.). Stuttgart: Kröner, 1969/10.
- Imbach, Ruedi. «Zur Krise des philosophischen Denkens im frühen 14. Jahrhundert». In: Das 14. Jahrhundert. Krisenzeit. Buckl, Walter (Hg.). Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1995. 53-65.
- Isemann, Eberhard. Die deutsche Stadt im Mittelalter 110-1550- Stadtgestalt, Reht, Verfassung, Stadtrecht, Kirche, Gesellschaft, Wirtschaft. Köln, Weimar, Wien: Böhlau, 2014/2.
- Iserloh, Erwin. «Die Spiritualenbewegung und der Armutsstreit». In: Handbuch der Kirchengeschichte. Jedin, Hubert (Hg.). Freiburg: Herder, 1968. Bd. 3, 2.
- Iserloh, Frank. «Die Stadtpfarrei». In: Handbuch der Kirchengeschichte. Jedin, Hubert (Hg.). Freiburg: Herder, 1968. Bd. 3, 2.
- Janner, Sara. 1777-1914. Basler Stadtgeschichte im Spiegel der «Gesellschaft für das Gute und Gemeinnützige». Basel: Schwabe Verlag, 2015.
- Jennifer Kolpacoff Deane: «Beguines» Reconsidered: Historiographical Problems and New Directions». In: Monastic Matrix. 8 (2008). Commentaria 3461. Ohio State University. URL: [<https://monasticmatrix.osu.edu/commentaria/beguines-reconsidered-historiographical-problems-and-new-directions>]. (12.6.2018).
- Jordan, William C. The Great Famine: Northern Europe in the Early Fourteenth Century, Princeton: University Press, 1996.
- Jundt, Auguste. Historie du panthéisme au moyen âge et au seizième siècle. Paris: Sandoz et Fischbacher, 1875.
- Kagay, Donald. J. «Law and Memory. The Many Aspects of the Legal Inquisition in the Crown of Aragon». In: Amaurio de Estudios Medievales. 34, 1 (2004). 51-77.
- Kamen, Henry. «Inquisition». In: Theologische Realenzyklopädie Online. Online durch: De Gruyter. URL: [http://www.degruyter.com/view/TRE/TRE.16_189_23]. (26.11.16).
- Kaminsky, Howard. «The Free Spirit in the Hussite Movement». In: Millennial Dreams in Action. Essays in Comparative Study. Thrupp, Sylvia L. (Hg.). Den Haag: Mouton & Co., 1962. 166-186.
- Kaminsky, Howard. «The Great Schism». In: The New Cambridge Medieval History VI. c. 1300-1415. Jones, Michael (Hg.). Cambridge: University Press, 2000. 674-696.
- Kampmann, Irmgard. «Eckharts Predigten und die Verurteilung freigeistiger Beginen und Begarden». In: Meister Eckharts Strassburger Jahrzehnt. Quero-Sanchez, Andrés; Steer, Georg (Hg.). Stuttgart: Kohlhammer, 2008. 119-140.
- Kantzenbach, Friedrich Wilhelm. «Kritische Kirchengeschichtsschreibung. Zur Begründung von Kirchenkritik im protestantischen Geschichtsbewusstsein der Neuzeit». In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte. 30, 1 (1978). 19-35.
- Kelly, Henry Ansgar. «Inquisition and the Prosecution of Heresy: Misconceptions and Abuses». In: Church History. 58, 4 (1989). 439-451.
- Kelly, Kathleen Coyne. «Flea and ANT: Mapping the mobility of the Plague, 1330s-130s». In: postmedieval: a journal of medieval cultural studies. 4, 2 (2013). 219-232.
- Kettig, Konrad. «Wilhelm Wackernagel. Schicksal eines Berliner Demagogen von 1819». In: Der Berliner Bär. Jahrbuch des Vereins für die Geschichte Berlins. 9 (1960). 7-27.

- Kieckhefer, Richard. «Empathy for the Oppressor». In: *Studies on Medieval Empathies*. Morrison, Karl et al. (Hg.). Turnhout: Brepols, 2013. 317-336.
- Kieckhefer, Richard. *Repression of heresy in medieval Germany*. Liverpool: University Press, 1979.
- Kintzinger, Martin. *Wissen wird Macht. Bildung im Mittelalter*. Ostfildern: Jan Thorbecke, 2003.
- Kirsch, Mona. *Das allgemeine Konzil im Spätmittelalter. Organisation – Verhandlungen – Rituale*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2016.
- Köbler, Gerhard. «Welchen Gottes Urteil ist das Gottesurteil des Mittelalters?». In: *Vom mittelalterlichen Recht zur neuzeitlichen Rechtswissenschaft. Bedingungen, Wege und Probleme der europäischen Rechtsgeschichte*. Brieskorn Norbert et al. (Hg.). Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1994. 89-108.
- Koda, Yoshiki. «Verurteilung Meister Eckharts im Kontext». In: *Mystik, Recht und Freiheit. Religiöse Erfahrung und kirchliche Institutionen im Spätmittelalter*. Mieth, Dietmar; Müller-Schauenburg, Britta (Hg.). Stuttgart: Kohlhammer, 2012.
- Koda, Yoshiki. «Köln – Toulouse – Avignon. Die Verurteilungen Meister Eckharts im Kontext der thomistischen Tradition in Südfrankreich». In: *Mystik, Recht und Freiheit. Religiöse Erfahrung und kirchliche Institutionen im Spätmittelalter*. Mieth, Dietmar; Müller-Schauenburg, Britta. Stuttgart: Kohlhammer, 2012. 96-122.
- Kolmer, Lothar. «...ad terrorem multorum. Die Anfänge der Inquisition in Frankreich». In: *Die Anfänge der Inquisition im Mittelalter: mit einem Ausblick auf das 20. Jahrhundert und einem Beitrag über religiöse Intoleranz im nichtchristlichen Bereich*. Segl, Peter (Hg.). Köln: Böhlau Verlag, 1993. 77-102.
- Kolmer, Lothar. *Ad capiendas Vulpes. Die Ketzerbekämpfung in Südfrankreich in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts und die Ausbildung des Inquisitionsverfahrens*. Bonn: Ludwig Röhrscheid Verlag, 1982.
- Kolpacoff Deane, Jennifer. «From Case Studies to Comparative Models: Würzburg Beguines and the Vienne Decrees». In: *Labels and Libels. Naming Beguines in Northern Medieval Europe*. Böhringer, Letha et al. (Hg.). Turnhout: Brepols, 2017. 53-82.
- Kolpacoff Deane, Jennifer. «Medieval Domestic Devotion». In: *History Compass*. 11, 1 (2013). 65-76.
- Köpf, Ulrich. «Armut». In: *Religion in Geschichte und Gegenwart*. Online durch: Brill. URL: [http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_COM_01085]. (29.08.18).
- Körsgen, Siegfried. *Das Bild der Reformation in der Kirchengeschichtsschreibung Johann Lorenz von Mosheims*. Dissertation. Eberhard-Karls-Universität Tübingen. Tübingen, 1966.
- Koskull, Maximilian. *Radikale und gemäßigte Geißler: «Modes of Religiosity» im Spätmittelalter*. Marburg: Tectum Verlag, 2011.
- Koudelka, Vladimir. «Zur Geschichte der böhmischen Dominikanerprovinz im Mittelalter». In: *Archiv Fratrum Praedicatorum*. 25 (1955).
- Kragl, Florian. «Das «verstrickte» Gottesurteil. Praktische Überlegungen zur mittelalterlichen «Präsenzkultur»». In: *Zeitschrift für deutsche Philologie*. 127, 1 (2008). 15-33.
- Kras, Pawel. «Dominican Inquisitors in Medieval Poland. (14th -15th century.)». In: *Praedicatores Inquisitores. The Dominicans and the Mediaeval Inquisition*. Roma: Istituto Storico Domenicano, 2004. 249-309.
- Kurze, Dietrich. «Die festländischen Lollarden. Zur Geschichte der religiösen Bewegungen im ausgehenden Mittelalter». In: *Archiv für Kulturgeschichte*. 47 (1965). 48-76.
- Kurze, Dietrich. «Anfänge der Inquisition in Deutschland». In: *Die Anfänge der Inquisition im Mittelalter: mit einem Ausblick auf das 20. Jahrhundert und einem Beitrag über religiöse Intoleranz im nichtchristlichen Bereich*. Segl, Peter (Hg.) Köln: Böhlau Verlag, 1993. 131-193.
- Lambert, Malcolm. *Franciscan Poverty*. New York: S. Bonaventure, 19982.
- Lambert, Malcolm. *Medieval Heresy*. Oxford: Blackwell, 1992.
- Landwehr, Achim. «Über den Anachronismus». In: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*. 61, 1 (2013). 5-29.
- Lange, Fritz. «Wilhelm Wackernagel». In: *Grundriss zur Geschichte der Deutschen Dichtung aus den Quellen*. Goedeke, Karl (Hg.). Sonderdruck. Bd. 14. Berlin: Akademie-Verlag, 1959. 815-836.
- Langer, Otto. «Zum Begriff der Innerlichkeit bei Meister Eckhart». In: *Abendländische Mystik im Mittelalter*. Ruh, Kurt (Hg.). Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1986. 17-31.
- Langewiesche, Dieter. *Nation, Nationalismus, Nationalstaat*. In *Deutschland und Europa*. München: C. H. Beck, 2000.

- Largier, Niklaus. «Das Glück des Menschen. Diskussionen über beatitudo und Vernunft in Volkssprachlichen Texten des 14. Jahrhunderts». In: Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte. Aertsen, Jan A. et al. (Hg.). Berlin: de Gruyter, 2001. 827-855.
- Laudage, Johannes (Hg.). Frömmigkeitsformen in Mittelalter und Renaissance. Düsseldorf: Droste, 2004.
- Laursen, John Christian. «What is Impartiality? Arnold on Spinoza, Mosheim on Servetus». In: Heresy in Transition. Transforming Ideas of Heresy in Medieval and Early Modern Europe. Hunter, Ian et al. Aldershot: Ashgate, 2005. 143-154.
- Lawrence, C. H. Medieval Monasticism. Forms of Religious Life in Western Europe in the Middle Ages. Harlow: Pearson Education Ltd., 20013.
- Lea, Henry Charles. Geschichte der Inquisition im Mittelalter. Hansen, Joseph (Hg.). 3. Bde. Frankfurt am Main: Eichborn, 1997.
- Lecler, Joseph. Vienne. Bergner, Karlhermann (Übers.). Mainz: Matthias Grünewald, 1965.
- Leff, Gordon. «Rezension zu: Cohn, Norman. The Pursuit of the Millennium». In: Past & Present. 13 (1958). 89-95.
- Leff, Gordon. Heresy in the later middle ages: the relation of heterodoxy to dissent c.1250-c.1450. Manchester: University Press, 1967.
- Lentes Thomas. «Die Deutung des Scheins. Das symbolische Verhalten im Spätmittelalterbild (1830-1945)». In: Spätmittelalterliche Frömmigkeit zwischen Ideal und Praxis. Hamm, Berndt; Lentes, Thomas (Hg.). Tübingen: Mohr Siebeck, 2001.
- Leppin, Volker. «Tauler, Johannes (ca. 1300–1361)». In: Theologische Realenzyklopädie Online. Online durch: De Gruyter. URL: [https://www.degruyter.com/view/TRE/TRE.32_745_1]. (24.09.18).
- Lerner, Robert. «Antichrist and Antichrists in Joachim of Fiore». In: Speculum. 60 (1985). 553-570.
- Lerner, Robert. «New Light on <The Mirror of Simple Souls>». In: Speculum. 85 (2010). 91-116.
- Lerner, Robert. «New Evidence for the Condemnation of Meister Eckhart». In: Speculum. 72, 2 (1997). 347-366.
- Lerner, Robert. Scrutare il futuro: l'eredità di Gioacchino da Fiore alla fine del Medioevo. Rom: Viella, 2008.
- Lerner, Robert. The heresy of the free spirit in the later Middle Ages. Berkeley: University of California Press, 1972.
- Lexikon des Mittelalters. 10 Bde. Stuttgart: Metzler, [1977]-1999). Online durch: Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online. URL: [http://apps.brepolis.net/lexiema/test/Default2.aspx]. (28.08.2018).
- Lindemann, Mary. «Ole J. Benedictow». Renaissance Quarterly 59 (2006). 599–601. Online durch: JSTOR. URL: [www.jstor.org/stable/10.1353/ren.2008.0304.]. (23.01.2018).
- Little, Lester K. Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe. Ithaca: Cornell, 1978.
- Litz, Gudrun; Liebenberg, Roland et al. (Hg.). Frömmigkeit - Theologie - Frömmigkeitstheologie. Contributions to European Church History. Festschrift für Berndt Hamm zum 60. Geburtstag. Leiden: Brill, 2005.
- Lohrum, Meinolf et al. «Zur Geschichte der Dominikaner-Provinz Teutonia» In: Wahrheit. Recherchen zwischen Hochscholastik und Postmoderne. Mainz 1995. 353-364.
- Louth, Andrew. «Mystik. Abendländisches Mittelalter». Theologische Realenzyklopädie Online. Online durch: De Gruyter. URL: [https://www.degruyter.com/view/TRE/TRE.23_533_51]. (18.08.18).
- Lückerath, Carl August. «Johannes XXII., Papst (7. 8. 1316–4. 12. 1334)» In: Theologische Realenzyklopädie Online. Online durch: De Gruyter. URL: [http://www.degruyter.com/view/TRE/TRE]. (16.3.2017).
- Lütolf, A. «Der Gottesfreund im Oberland». In: Jahrbuch für schweizerische Geschichte. 1 (1876). 3-46.
- Lutterbach, Hubertus. Sexualität im Mittelalter. Eine Kulturstudie anhand von Bussbüchern des 6. bis 12. Jahrhunderts. Köln: Böhlau, 1999.
- MacCulloch, Diarmaid. Die zweite Phase der englischen Reformation (1547–1603) und die Geburt der anglikanischen Via Media. Smolinsky, Heribert (Hg.). Münster: Aschendorff, 1998.

- Maier, Bernhard. «Pantheismus». In: Theologische Realenzyklopädie Online . Online durch: De Gruyter. URL: [https://www.degruyter.com/view/TRE/TRE.25_627_17]. (27.09.17).
- Mäkinen, Virpi. Property Rights in the Late Medieval Discussion on Poverty. Leuven: Peeters, 2001.
- Makowski, Elizabeth. «When is a Beguine not a Beguine? Names, Norms, and Nuance in Canonical Literature». In: Labels and Libels. Naming Beguines in Northern Medieval Europe. Böhringer, Letha et al. (Hg.). Turnhout: Brepols, 2017. 83-98.
- Maleczek, Werner. «Innocenz III., Honorius III. und die Anfänge der Inquisition». In: Praedicatores Inquisitores. The Dominicans and the Mediaeval Inquisition. Roma: Istituto Storico Domenicano. 2004. 33-44.
- Maleczek, Werner. «Nackt dem nackten Christus folgen». In: Gelobte Armut. Armutskonzepte der franziskanischen Ordensfamilie vom Mittelalter bis in die Gegenwart. Heimann, Heinz-Dieter et al Paderborn: Schöningh, 2012. 17-34.
- Manselli, Raoul. «Adamiten. Begriffsbestimmung». In Lexikon des Mittelalters. 10 Bde. Stuttgart: Metzler, [1977]-1999). Bd. 1, 117. Online durch: Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online. URL: [http://apps.brepolis.net/lexiema/test/Default2.aspx]. (28.08.2018).
- Manselli, Raoul. «Bogomilen». In: Lexikon des Mittelalters. 10 Bde. Stuttgart: Metzler, [1977]-1999). Bd. 2, 328-332. Online durch: Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online. URL: [http://apps.brepolis.net/lexiema/test/Default2.aspx]. (28.08.2018).
- Manselli, Raoul. «Die Brüder des freien Geistes». Theologische Realenzyklopädie Online. Online durch: De Gruyter. URL: [https://www.degruyter.com/view/TRE/TRE.07_218_18]. (28.08.18).
- Martini, Georg Heinrich. Akademische Vorlesungen über die Litterair-Archäologie. Altenburg: Richtersche Buchhandlung, 1796.
- Martini, Georg Heinrich. Iohannes Augusti Ernesti Archaeologia literaria. Leipzig: Caspar Fritsch, 1790.
- Marx, Roland. «Notable installès et paradoxes romantiques (1815-1848)». In: Histoire de Strasbourg. Rapp, François; Livet, Georges (Hg.). Toulouse: Privat, 1987. 285-308.
- McDonnell, Ernest W. «The Vita Apostolica: Diversity or Dissent?». In: Church History. 24, 1 (1955). 15-31.
- McDonnell, Ernest William. «Beginnen/Begarden». In: Theologische Realenzyklopädie Online. Online durch: De Gruyter URL: [https://www.degruyter.com/view/TRE/TRE.05_404_22.].(5.8.2017).
- McDonnell, Ernest. The Beguines and Beghards in Medieval Culture. New York: Octagon Books, 1969.
- McGinn, Bernard. «Meister Eckhart and the Beguins in the Context of Vernacular Theology». In: Meister Eckhart and the Beguine mystics. Hadewijch of Brabant, Mechthild of Magdeburg, and Marguerite Porete. McGinn, Bernard (Hg.). New York: Continuum, 1994.
- McGinn, Bernard. «The Changing Shape of Late Medieval Mysticism». In: Church History. 65, 2 (1996). 197-219.
- McGinn, Bernard (Hg.). Meister Eckhart and the Beguine mystics. Hadewijch of Brabant, Mechthild of Magdeburg, and Marguerite Porete. New York: Continuum, 1994.
- McGinn, Bernard. Blüte. Männer und Frauen der neuen Mystik. (1200-1350). Schellenberger, Bernardin (Übers.). Freiburg: Herder, 1999. (Die Mystik im Abendland 3).
- McGinn, Bernard. The Calabrian Abbott: Joachim of Fiore in the History of Western Thought. London: Collier Macmillan, 1985.
- McGinn, Bernard. The Presence of God. 5 Bde. New York: Crossroad, 1992-2012.
- McLaughlin, Eleanor. «The Heresy of the Free Spirit and Late Medieval Mysticism». In: Medievalia et Humanistica. Studies in Medieval and Renaissance Culture. New Series. 4 (1973). 37-98.
- Meijering, E. P. Die Geschichte der Christlichen Theologie im Urteil J. L. von Mosheims. Amsterdam: Gieben, 1994.
- Meinhold, Peter. Geschichte der kirchlichen Historiographie. 2 Bde. Freiburg: Karl Alber, 1967.
- Melville, Gert. «Die cluniazensische Reformatio tam in capite quam in membris». In: Frommer Eifer und Methodischer Betrieb. Beiträge zum Mittelalterlichen Mönchtum. Andenna, Cristina; Breitenstein, Mirko (Hg.). Köln: Böhlau Verlag, 2014.

- Melville, Gert. «Duo Novae Conversationis Ordines». In: Frommer Eifer und Methodischer Betrieb. Beiträge zum Mittelalterlichen Mönchtum. Andenna, Cristina; Breitenstein, Mirko (Hg.). Köln: Böhlau Verlag, 2014.
- Melville, Gert. «In privatis locis proprio jure vivere». In: Frommer Eifer und Methodischer Betrieb. Beiträge zum Mittelalterlichen Mönchtum. Andenna, Cristina; Breitenstein, Mirko (Hg.). Köln: Böhlau Verlag, 2014. 33-48.
- Melville, Gert. Frommer Eifer und Methodischer Betrieb. Beiträge zum Mittelalterlichen Mönchtum. Andenna, Cristina; Breitenstein, Mirko (Hg.). Köln: Böhlau Verlag, 2014.
- Mens, Alcantara. «Oorsprong en betekenis van de Nederlandse Begijnen en Begardenbeweging. Vergelijkende studie: XIIde-XIIIde eeuw». Verhandelingen van de Koninkl. Vlaamse Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België. Klasse der Letteren, Jg. 9, 7. Universiteit te Leuven. Publicaties op het gebied der Geschiedenis en der Philologie. 3, 30 (1947).
- Merlo, Grado G. Valdesi e valdismi medievali: itinerari e proposte di ricerca. Turin: Claudiana, 1984.
- Merlo, Grado. «Waldenser, Waldensertum». In: Lexikon des Mittelalters. 10 Bde. Stuttgart: Metzler, [1977]-1999. Bd. 8, 1953-1955. Online durch: Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online. URL: [<http://apps.brepolis.net/lexiema/test/Default2.aspx>]. (28.08.2018).
- Mertens, Dieter. «Mittelalterbilder in der Frühen Neuzeit». In: Althoff, Gerd (Hg.). Die Deutschen und ihr Mittelalter. Themen und Funktionen moderner Geschichtsbilder vom Mittelalter. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992. 29-54.
- Metz, Detlef. Gabriel Bierl und die Mystik. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2001.
- Meuthen, Erich. «Gab es ein spätes Mittelalter?». In: Spätzeit. Studien zu den Problemen eines historischen Epochenbegriffs. Kunisch, Johannes (Hg.). Historische Forschungen 42. Berlin: Duncker und Humblot, 1990. 91-135.
- Mieth, Dietmar et al. (Hg.). Meister Eckhart in Paris and Strasbourg. Louvain: Peeters, 2017.
- Mieth, Dietmar (Hg.). Mystik, Recht und Freiheit: religiöse Erfahrung und kirchliche Institutionen im Spätmittelalter. Stuttgart: Kohlhammer, 2012.
- Miethke, Jürgen. «Der «theoretische Armutsstreit» im 14. Jahrhundert. Papst und Franziskanerorden im Konflikt um die Armut». In: Gelobte Armut. Armutskonzepte der franziskanischen Ordensfamilie vom Mittelalter bis in die Gegenwart. Heimann, Heinz-Dieter et al. Paderborn: Schöningh, 2012. 243-284.
- Miethke, Jürgen. «Die Studenten». In: Unterwegssein im Spätmittelalter. Zeitschrift für historische Forschung. Beiheft 1. Berlin: Duncker und Humblot, 1985. 49-70.
- Miethke, Jürgen. «Gelehrte Ketzerei und Kirchliche Disziplinierung. Die Verfahren gegen Theologische Irrlehren im Zeitalter der Scholastischen Wissenschaft». In: Studieren an mittelalterlichen Universitäten. Chancen und Risiken. Gesammelte Aufsätze von Jürgen Miethke. Leiden: Brill, 2004. 362-405.
- Miethke, Jürgen. «Papst, Ortsbischof und Universität in den Pariser Theologenprozessen des 13. Jahrhunderts». In: Studieren an mittelalterlichen Universitäten. Chancen und Risiken. Gesammelte Aufsätze von Jürgen Miethke. Leiden: Brill, 2004. 313-362.
- Miethke, Jürgen. Studieren an mittelalterlichen Universitäten. Chancen und Risiken. Gesammelte Aufsätze von Jürgen Miethke. Leiden: Brill, 2004. 362-405.
- Milton, John. Paradise Lost. Teskey, Gordon (Hg.). London: Norton, 2005. 3, 1102-111.
- Modestin, Georg. «Ein Mainzer Inquisitor. Ketzerverfolgung und Ordensreform auf dem Lebensweg von Nikolaus Böckeler OP. (1378 -1400)». In: Mainzer Zeitschrift. Mittelrheinisches Jahrbuch für Archäologie, Kunst und Geschichte. 102 (2017). 167-173.
- Modestin, Georg. «Peter Zwicker». Sonderdruck aus: Schlesische Lebensbilder. 10. Borchardt, Karl (Hg.). Im Auftrag der Historischen Kommission für Schlesien. Inzingen: Degener & Co., 2010. 25-34.
- Modestin, Georg. Ketzler in der Stadt. Der Prozess gegen die Strassburger Waldenser von 1400. Monumenta Germaniae Historica. Studien und Texte 41. Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 2007.
- Moeller, Bernd (Hg.). Kirchengeschichte. Deutsche Texte 1699-1927. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1994.
- Moeller, Bernd; Patze, Hans; Stackmann, Karl (Hg.). Studien zum städtischen Bildungswesen des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1983.
- Mollat du Jourdin, Michel et al. Die Zeit der Zerreißproben (1274-1449). Freiburg: Herder, 1991.

- Mollat, Michel. «Vie et sentiment religieux au début du Grand Schisme». In: *Genèse et débuts du Grand Schisme d'Occident. Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique*. Paris: Éditions du C.N.R.S., 1980. 295-6.
- Mollinier, Charles. «Rapport sur une mission exécutée en Italie». In: *Archives des Mission Scientifiques et Littéraire*. 14. Paris, Ernest Leroux, 1888. 133-337.
- Mommaers, P; De Paepe, N. (Hg.). *Jan van Ruusbroec: The Sources, Content and Sequels of his Mysticism*. Leuven: University Press, 1984.
- Mommaers, Paul; Dutton, Elizabeth. *Hadewijch. Writer – beguine – love mystic*. Leuven: Peeters, 2004. (Orig. Hadewijch. Schrijfster, begijn, mystica.);
- Moore, Robert Ian. «The Cathar Middle Ages as an Historiographical Problem» In: *Christianity and Culture in the Middle Ages*. Mengel, David C.; Wolverson, Lisa (Hg.). Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2015. 58-87.
- Moore, Robert Ian. «The War against Heresy in Medieval Europe». In: *Historical Research*. 81, 212 (2008). 189-210.
- Moore, Robert Ian. *The Formation of a Persecuting Society. Power and Deviance in Western Europe, 950-1250*. Oxford: Blackwell, 1987.
- Moore, Robert Ian. *The Origins of European Dissent*. London: Lane, 1977.
- Moore, Robert Ian. *The War on Heresy: Faith and Power in Medieval Europe*. London: Profile, 2012.
- Moore, Robert Ian. *The First European Revolution. c. 970-1215*. Oxford: Blackwell, 2000.
- Moran, Dermot. «Pantheism from John Scottus Eriugena to Nicolas of Cusa». In: *American Catholic Philosophical Quarterly*. 64, 1 (1990). 131-152.
- Moraw, Peter. «1400. Papstschisma und Krise der Monarchien». In: *Das Jahrtausend im Spiegel der Jahrhundertwenden*. Gall, Lothar (Hg.). Berlin: Propyläen, 1999. 177-204.
- Moraw, Peter. *Von offener Verfassung zu gestalteter Verdichtung. Das Reich im späten Mittelalter 1250 – 1490*. Berlin: Propyläen-Verlag, 1985.
- Mosheim, Johann Lorenz. *Io. Laurentii A Mosheim Incluti Georgiae Augustae, Dum In Vivis Esset, Cancellarii De Beghardis Et Beguinabus Commentarius*. Martini, Georg Heinrich (Hg.). Lipsiae 1790. Online [http://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10030288_00001.html].(22.5.17).
- Mosheim, Johann Lorenz. *Vollständige Kirchengeschichte des neuen Testament*. 2 Bde. Von Einem, Johann August Christoph (Hg.). Leipzig: Weygand, 1769.
- Mosheim, Johann Lorenz. *Versuch einer unparteiischen und gründlichen Ketzergeschichte*. Helmstaedt: Weygand, 1746. Online durch: Bayrische Staatsbibliothek Digital. URL: [http://www.mdz-nbn-resolving.de/urn/resolver.pl?urn=urn:nbn:de:bvb:12-bsb10005174-7]. (15.4.18).
- Mosheim, Johann Lorenz. *Anderweitiger Versuch einer vollständigen und unparteiischen Ketzergeschichte*. Helmstaedt: Weygand, 1748. Online durch: Bayrische Staatsbibliothek Digital. URL: [http://www.mdz-nbn-resolving.de/urn/resolver.pl?urn=urn:nbn:de:bvb:12-bsb10005175-3]. (15.4.18).
- Mosheim, Johann Lorenz. *Institutiones Historiae Ecclesiasticae Antiquae et recentioris Libri quatuor*. Helmstaedt: Weygand, 1755. Online durch: Bayrische Staatsbibliothek Digital. URL: [http://www.mdz-nbn-resolving.de/urn/resolver.pl?urn=urn:nbn:de:bvb:12-bsb11226963-4]. (15.4.18).
- Mosheim, Johann Lorenz. *Institutiones Historiae Ecclesiasticae Antiquae et recentioris Libri quatuor*. Müller, Johann Peter (Hg.). Helmstaedt: Weygand, 1764.
- Mosheim, Johann Lorenz. *Institutiones Historiae Ecclesiasticae Novi Testamenti*. Frankfurt: Meyer, 1726.
- Mosheim, John Laurence von. *Institutes of Ecclesiastical History, ancient and modern*. Murdock, James, Soames Henry (Übers.); Stubbs, William (Hg.). 3 Bd. London, 1863.
- Mossman, Stephen. «Zu Marquard von Lindau, Konrad von Braunsberg, den Gottesfreunden und dem Gottesfreundschaftsbegriff». In: *Oxford German Studies*. 36, 2 (2007). 247-267.
- Muessig, Carolyn. «x». In: *Journal of Medieval History*. 28 (2002). 78-79.
- Mulder-Bakker Annekke. «Ein asketischer Privathaushalt am Oberrhein. Das Beispiel der Gertrud Rickeldey von Ortenberg, Heilke von Staufenberg und ihrer Biografin». In: *Das Beginenwesen in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*. Voigt, Jörg; et al. (Hg.). Stuttgart: Kolhammer 2015. 290-307.

- Müller, Ewald. Das Konzil von Vienne 1311-1312. Seine Quellen und seine Geschichte. Vorreformationsgeschichtliche Forschungen 12. Münster: Aschendorff, 1934.
- Müller, Heribert. Die kirchliche Krise des Spätmittelalters. Schisma, Konziliarismus und Konzilien. Berlin, Boston: Oldenbourg Wissenschaftsverlag, 2012.
- Müller, Karl. Die Waldenser und ihre Gruppen bis zum Anfang des 14. Jahrhunderts. Gotha: Perthes, 1886.
- Mulsow, Martin et al. (Hg.). Johann Lorenz Mosheim (1693-1755). Theologie im Spannungsfeld von Philosophie, Philologie und Geschichte. Wiesbaden: Harrassowitz, 1997.
- Mulsow, Martin. «Eine «Rettung» des Servet und der Ophiten? Der junge Mosheim und die häretische Tradition». In: Johann Lorenz Mosheim (1693-1755). Theologie im Spannungsfeld von Philosophie, Philologie und Geschichte. Mulsow, Martin et al. (Hg.) Wiesbaden: Harrassowitz, 1997. 45-92.
- Mulsow, Martin. «Zur Einführung». In: Johann Lorenz Mosheim (1693-1755). Theologie im Spannungsfeld von Philosophie, Philologie und Geschichte. Mulsow, Martin et al. (Hg.) Wiesbaden: Harrassowitz, 1997.
- Multhammer, Michael. «Johann Lorenz von Mosheims Ketzergeschichte oder der Sündenfall der Reformation. Ein Beitrag zur Toleranzdebatte in der Frühaufklärung». In: Toleranzdiskurse in der frühen Neuzeit. Vollhardt, Friedrich et al. (Hg.). Berlin: De Gruyter, 2015. 273-292.
- Mundy, John. H. «Rezension zu: Cohn, Norman. The Pursuit of the Millennium». In: Political Science Quarterly. 74, 3 (1959).429-430.
- Neumann, Florian. «Mosheim und die westeuropäische Kirchengeschichtsschreibung». In: Johann Lorenz Mosheim (1693-1755). Theologie im Spannungsfeld von Philosophie, Philologie und Geschichte. Mulsow, Martin et al. (Hg.) Wiesbaden: Harrassowitz, 1997. 111-146.
- Nexon, Daniel H. The Struggle for Power in Early Modern Europe. Religious Conflict, Dynastic Empires, and International Change. Princetown: University Press, 2009.
- Nonn, Ulrich. Mönche, Schreiber und Gelehrte. Bildung und Wissenschaft im Mittelalter. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010.
- Oberman, Heiko; Dykema, Peter A. (Hg.). Anticlericalism in Late Medieval and early modern Europe. Leiden: Brill, 1993.
- Oberste, Jörg (Hg.). Kommunikation in mittelalterlichen Städten. Regensburg: Schnell und Steiner, 2007.
- Oberste, Jörg. Der «Kreuzzug» gegen die Albigenser: Ketzerei und Machtpolitik im Mittelalter. Darmstadt: Primus Verlag, 2003.
- Oberste, Jörg. Ketzerei und Inquisition im Mittelalter. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2012. (2. Auflage).
- Oexle, Otto Gerhard. «Armut im Mittelalter». In: Gelobte Armut. Armutskonzepte der franziskanischen Ordensfamilie vom Mittelalter bis in die Gegenwart. Heimann, Heinz-Dieter et al. (Hg.). Paderborn: Schöningh, 2012. 3-15.
- Oexle, Otto Gerhard. «Die Moderne und ihr Mittelalter» In: Mittelalter und Moderne. Entdeckung und Rekonstruktion der mittelalterlichen Welt. Segl, Peter. (Hg.). Sigmaringen: Jan Thorbecke, 1997. 307-364.
- Oexle, Otto Gerhard (Hg.). Armut im Mittelalter. Ostfildern, Jan Thorbecke Verlag, 2004.
- Oexle, Otto Gerhard. Die Gegenwart des Mittelalters. Berlin: Akademie Verlag, 2013.
- Oexle, Otto Gerhard. «Mönchtum und Hierarchie im Okzident». In: Hiérarchie et stratification sociale dans l'Occident médiéval (400-1100). Bougard, Francis et al. Turnhout: Brepols, 2008. 185-204.
- Oligier, Livarius. «Beiträge zur Geschichte der Spiritualen, Fraticellen & Clarener». In: Zeitschrift für Kirchengeschichte 45 (1927). 215-242.
- Orioli, R. «Apostoliker». In: Lexikon des Mittelalters. 10 Bde. Stuttgart: Metzler, [1977]-1999). Bd. 1, 792-793. Online durch: Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online. URL: [<http://apps.brepolis.net/lexiema/test/Default2.aspx>]. (28.08.2018).
- Osten-Sacken, Vera von der. «Dangerous Heretics or Silly Fools? The Name ‚Beguine‘ as a Label for Lay Religious Women of Early Thirteenth-Century Brabant». In: Labels and Libels. Böhringer, Letha et al. (Hg.). 2017.99-116.
- Osten-Sacken, Vera. Jakob von Vitrys «Vita Mariae Oigniacensis». Zu Herkunft und Eigenart der ersten Beginen. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2010.

- Ostorero, Martine et al. «Dénoncer un crime imaginaire. Le cas de la sorcellerie démoniaque en Suisse occidentale (XVe siècle)». In: *Dénoncer le crime du Moyen Age au XIXe siècle*. Charageat M., Soula M. (Hg.) Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine. Pessac: MSHA, 2014.
- Ostorero, Martine. «1428: La chasse aux sorcières commence en Valais. De l'invention du sabbat aux premiers bûchers». In: *Une histoire du monde au XVe siècle*. Boucheron P. (Hg.). Paris: Fayard. 2009. 329-332.
- Ostorero, Martine. «La 'secte des vaudois' au confluent de l'hérésie et de la sorcellerie». In: *Vaudois (Waldenses)*. Cameron, Euan et al. Brill, im Druck.
- Paquet, Fabien. «Nous, les cathares». In: *L'histoire*. 430 (2016). 64-65.
- Paravicini Bagliani, Agostino. «Le concile de Latran IV. Un aperçu des recherches récentes». In: *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte*. 109 (2015). 15-26.
- Pásztor, E. «Franziskaner. I. Die Anfänge». In: *Lexikon des Mittelalters*. 10 Bde. Stuttgart: Metzler, [1977]-1999). Bd. 7, 800-801. Online durch: *Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online*. URL: [<http://apps.brepolis.net/lexiema/test/Default2.aspx>]. (28.08.2018).
- Patschovsky, Alexander. «Beginen, Begarden und Terziaren im 14. und 15. Jahrhundert. Das Beispiel des Basler Beginenstreits (1400/04—1411)». In: *Festschrift für Eduard Hlawitschka zu, 65. Geburtstag*. Schnith, Karl Rudolf; Pauler, Roland (Hg.). Kallmünz: Lassleben, 1993. 403-418.
- Patschovsky, Alexander. «Der Ketzer als Teufeldiener». In: *Mordek, Hubert (Hg.). Papsttum, Kirche und Recht im Mittelalter. Festschrift für Horst Fuhrmann zum 65. Geburtstag*. Tübingen: Max Niemeyer, 1991. 317-334.
- Patschovsky, Alexander. «Freiheit der Ketzer». In: *Die Abendländische Freiheit vom 10. zum 14. Jahrhundert. Der Wirkungszusammenhang von Idee und Wirklichkeit im europäischen Vergleich*. Fried, Johannes (Hg.). Sigmaringen: Thorbecke, 1991. 265-286.
- Patschovsky, Alexander. «Johannes von Schwenkenfeld» In: *Neue Deutsche Biographie* 10 (1974). 567 [Online-Version]; URL: [<https://www.deutschebiographie.de/pnd104119195.html#ndbcontent.>](26.06.18).
- Patschovsky, Alexander. «Strassburger Beginenverfolgungen im 14. Jh». In: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*. 30 (1974). 56-198.
- Patschovsky, Alexander. «Zur Ketzerverfolgung Konrads von Marburg». In: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*. 37 (1981). 641-693.
- Patschovsky, Alexander. *Der Passauer Anonymus : ein Sammelwerk über Ketzer, Juden, Antichrist aus der Mitte des 13. Jahrhunderts*. Stuttgart: Hiersemann, 1968.
- Patschovsky, Alexander. *Die Anfänge einer ständigen Inquisition in Böhmen: Ein Prager Inquisitoren Handbuch aus der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts*. Berlin: Walter de Gruyter, 1975.
- Patschovsky, Alexander. *Ein kurialer Ketzerprozeß in Avignon (1354). Die Verurteilung der Franziskanerspiritualen Giovanni di Castiglione und Francesco d'Arquata*. MGH Studien und Texte 64. Leipzig: Harrassowitz, 2018.
- Patschovsky, Alexander (Hg.). *Joachim von Fiore, Concordia Novi ac Veteris Testamenti*. MGH Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters 28. Leipzig, Harrassowitz, 2017.
- Pegg, Mark Gregory. «On Cathars, Albigenses, and good men of Languedoc». In: *Journal of Medieval History*. 2001. 181-195.
- Pegg, Mark Gregory. «Rezension zu: Arnold, John H. und Biller, Peter (Hg. und Übers.). *Heresy and Inquisition in France, 1200-1300*. Manchester: University Press, 2016». In: *H-France Review*. 17 (2017).
- Pegg, Mark Gregory. «The Paradigm of Catharism; or, the Historians' Illusion». In: *Cathars in Question*. Sennis, Antonio C. (Hg.). York: University Press, 2016. 21-52.
- Pegg, Mark Gregory. *A most holy war : the Albigensian Crusade and the battle for Christendom*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Pegg, Mark Gregory. *The Corruption of Angels. The Great Inquisition of 1245-1246*. Princeton: University Press, 2001.
- Peter Biller et al. (Hg.). *Inquisitors and Heretics in Thirteenth-Century Languedoc: Edition and Translation of Toulouse Inquisition Depositions, 1273-1282*. Leiden: Brill, 2011.
- Peters, Christian; Krause, Friedrich. «Visitation». In: *Theologische Realenzyklopädie Online*. Online durch: De Gruyter. URL: [https://www.degruyter.com/view/TRE/TRE.35_151_1]. (27.11.18).

- Pfister, Christian. «Préface». In: Schmidt, Charles. *Les seigneurs, les paysans et la propriété rurale en Alsace au Moyen Age*. Paris: Berger-Levrault, 1897. v-xxv.
- Pitz, E. «Stadt, IV. Spätmittelalter». In: *Lexikon des Mittelalters*. 10 Bde. Stuttgart: Metzler, [1977]-1999). Bd. 7, 2177-2178. Online durch: Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online. URL: [<http://apps.brepolis.net/lexiema/test/Default2.aspx>]. (28.08.2018).
- Pothast, Agust (Hg.). *Regesta pontificum Romanorum*. 2 Bde. Berlin: Rudolf de Decker, 1874.
- Powell, James. «Mendicants, the Communes, and the Law» In: *Church History*. 77, 3 (2008). 569.
- Preger, Wilhelm. «Beiträge zur Geschichte der religiösen Bewegungen in den Niederlanden in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts». *Abhandlungen der königlich-bayerischen Akademie der Wissenschaften. Historische Klasse*. 21 (1894). 3-63.
- Preger, Wilhelm. «Meister Eckhardt und die Inquisition». In: *Abhandlungen der königlich-bayrischen Akademie der Wissenschaften. Historische Klasse*. 11 (1869). 3-47.
- Preger, Wilhelm. *Geschichte der Deutschen Mystik. Nach den Quellen untersucht und dargestellt*. 2 Bde. Leipzig: Dörffling & Franke, 1874.
- Pulte, Matthias. «Ketzerverfolgung im Erzbistum Köln». In: *Mystik, Recht und Freiheit. Religiöse Erfahrung und kirchliche Institutionen im Spätmittelalter*. Mieth, Dietmar (Hg.). Stuttgart: Kohlhammer, 2012.13-37.
- Ragg, Sascha. *Ketzer und Recht. Die weltliche Ketzergesetzgebung des Hochmittelalters unter dem Einfluss des römischen und kanonischen Rechts*. MGH Studien und Texte 37. Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 2006.
- Raphael, Lutz. *Geschichtswissenschaft im Zeitalter der Extreme. Theorien, Methoden, Tendenzen von 1900 bis zur Gegenwart*. München: C. H. Beck, 2003.
- Rapp, Francis; Livet, Georges (Hg.). *Histoire de Strasbourg*. Toulouse: Privat, 1987.
- Rapp, Francis. «Die Lateinschule von Schlettstadt». In: *Studien zum städtischen Bildungswesen des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit*. Moeller, Bernd; Patze, Hans; Stackmann, Karl (Hg.). Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1983.
- Rapp, Francis. «Straßburg, III. Spätmittelalter». In: *Lexikon des Mittelalters*. 10 Bde. Stuttgart: Metzler, [1977]-1999). Bd. 8, 215. Online durch: Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online. URL: [<http://apps.brepolis.net/lexiema/test/Default2.aspx>]. (28.08.2018).
- Rees, Bryn R. *Pelagius. A Reluctant Heretic*. Woodbridge: The Boydell Press, 1988.
- Reichstein, Frank-Michael. *Das Beginenwesen in Deutschland. Studien und Katalog*. Berlin: Dr. Köster, 2001.
- Reiter, Ernst. «Das Papsttum in Avignon». In: *Das 14. Jahrhundert. Krisenzeit*. Buckl, Walter (Hg.). Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1995. 19-32.
- Religion in Geschichte und Gegenwart. Online durch: Brill. URL: [http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_COM_01085]. (29.08.18).
- Reuss, Rodolphe. *Histoire de Strasbourg depuis ses origines jusqu'à nos jours*. Paris: Librairie Fischbacher, 1922.
- Reuss, Rodolphe. *Notice nécrologique sur M. Charles Schmidt: professeur émérite à la Faculté de théologie de Strasbourg: 1812-1895*. Strassburg: Fischbacher, 1895. Online durch: Gallica. URL [<ark:/12148/bpt6k654564>].(24.4.18).
- Reuter, Hermann. *Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter, vom Ende des achten Jahrhunderts bis zum Anfange des vierzehnten*. 2 Bde. Berlin: W. Hertz, 1875.
- Rieder, Karl. *Der Gottesfreund vom Oberland: Eine Erfindung des Strassburger Johanniterbruders Nikolaus von Löwen*. Innsbruck: Wagner, 1905.
- Ritter, Gerhard. «Zur Geschichte des häretischen Pantheismus in Deutschland im 15. Jh.». In: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 43 (1924). 150-159.
- Roberg, Burkhard. *Das zweite Konzil von Lyon*. [1274]. Paderborn: Schöningh, 1990.
- Robson, Michael. *The Franciscans in the Middle Ages*. Woodbridge: Boydell, 2009.
- Roest, Bert. «Church and Laity in the Later Middle Ages. A short essay on models and perspectives in medieval religious history». In: *Theoretische Geschiedenis*. 25 (1998). 78-87.
- Röhrich, Timotheus Wilhelm. «Die Gottesfreunde und die Winkeler am Oberrhein. Ein Beitrag zur Kenntnis des religiösen Volkslebens in dem Mittelalter». In: *Zeitschrift für historische Theologie*. 10, 1 (1840). 118-161.
- Rollo-Koster, Joelle. *Avignon and its Papacy, 1309 - 1417*. Lanham: Rowan and Littlefield, 2015.
- Rörig, Fritz. «Mittelalter und Schriftlichkeit». *Die Welt als Geschichte* 13. (1953).

- Rösener, Werner (Hg.). *Kommunikation in der ländlichen Gesellschaft vom Mittelalter bis zur Moderne*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2000.
- Rubin, Miri. «Corpus Christi Fraternities and Late Medieval Piety». In: *Voluntary Religion*. Sheils, W. J.; Wood, Diana (Hg.). Oxford: Blackwell, 1986.
- Rüdiger, Jan. «Rezension zu: Sennis, Antonio (Hg.): *Cathars in Question*. Woodbridge: York Medieval Press, 2016». In: *H-Soz-Kult*. 05.07.2017. URL: [www.hsozkult.de/publicationreview/id/rezbuecher-26786]. (2.5.2018).
- Ruf, Paul. *Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz 3/1*. München: 1932.
- Ruh, Kurt. «Rezension zu: Guarnieri, Romana (Hg.). Marguerite Porete, *«Le miroir de simples ames»*; Verdeen, Paul (Hg.) Margareta Porete *«Speculum simplicium animarum.»* In: *Zeitschrift für Deutsches Altertum und Deutsche Literatur*. 118, 1 (1989). 16-21.
- Ruh, Kurt (Hg.). *Abendländische Mystik im Mittelalter*. Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1986.
- Ruh, Kurt. *Geschichte der abendländischen Mystik. Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung in der Hochscholastik*. München: C.H. Beck, 1996.
- Ruh, Kurt. *Geschichte der abendländischen Mystik. Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit*. München: C.H. Beck, 1993.
- Ruh, Kurt. *Meister Eckhart. Theologe, Prediger, Mystiker*. München, C. H. Beck, 19892.
- Rupp, Michael. «*Wan ir adel ist frihait.*» Das franziskanische Ideal der Armut in der volkssprachlichen Verkündigung bei David von Augsburg, Berthold von Regensburg und Marquard von Lindau». In: *Gelobte Armut. Armutskonzepte der franziskanischen Ordensfamilie vom Mittelalter bis in die Gegenwart*. Heimann, Heinz-Dieter et al. (Hg.). Paderborn: Schöningh, 2012. 130-151.
- Sabatier, Paul. *Leben des heiligen Franz von Assisi*. Zürich: Max Rascher Verlag, 1919.
- Sackville, Lucy. «*Moneta of Cremona's Cathars.*». In: *Cathars in Question*. Sennis, Antonio C. (Hg.). *Heresy and the Inquisition 4*. York: University Press, 2016. 208-228.
- Sackville, Lucy. *Heresy and Heretics in the Thirteenth Century: The Textual Representations*. York: University Press, 2011.
- Sahle, Patrick. *Digitale Editionsformen*. 3 Bde. Norderstedt: Books on Demand, 2013.
- Sanjek, F. (Hg.) «*Raynerius Sacconi OP Summa de Catharis.*». In: *Archivum Fratrum Praedicatorum*. 44 (1974). 31-60.
- Sargent, Michael. «*The Annihilation of Marguerite Porete.*». In: *Viator*. 28 (1997). 253-279.
- Saupe, Achim; Wiedemann, Felix. «*Narration und Narratologie. Erzähltheorien in der Geschichtswissenschaft.*». In: *Docupedia-Zeitgeschichte*. 28.1.2015. URL: [http://docupedia.de/zg/saupe_wiedemann_narration_v1_de_2015]. (23.08.18.).
- Schaab, Karl. A. *Geschichte der Stadt Mainz*. Im Selbstverlag, 1844.
- Scharff, Thomas. «*Auf der Suche nach der «Wahrheit». Zur Befragung von verdächtigen Personen durch mittelalterliche Inquisitoren.*». In: *Eid und Wahrheitssuche*. Esders, Stefan; Scharff, Thomas (Hg.). Frankfurt am Main: Peter Lang: 1999. 139-162.
- Scharff, Thomas. «*Die Inquisition und die Macht der Zeichen. Symbolische Kommunikation in der Praxis der mittelalterlichen dominikanischen Inquisition.*». In: *Praedicatorum Inquisitores. The Dominicans and the Mediaeval Inquisition*. Roma: Istituto Storico Domenicano, 2004. 111-143.
- Scharff, Thomas. «*Erfassen und Erschrecken. Funktionen des Prozessschriftguts der kirchlichen Inquisition in Italien im 13. Und 14. Jahrhundert.*». In: *Als die Welt in die Akten kam. Prozessschriftgut im europäischen Mittelalter*. Lepsius, Susanne; Wetzstein, Thomas (Hg.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2008. 255-274.
- Scharff, Thomas. «*Schrift zur Kontrolle – Kontrolle der Schrift. Französische und Italienische Inquisitoren-Handbücher des 13. und frühen 14. Jahrhunderts.*». In: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*. 52 (1996). 547-584.
- Schiewer, Regina D. «*Vos amici Dei estis.*» Die «*Gottesfreunde*» des 14. Jahrhunderts bei Seuse, Tauler und in den Engelberger Predigten: *Religiöse Elite, Verein oder Literaturzirkel?*». In: *Oxford German Studies*. 36, 2 (2007). 227-246.
- Schilling, Heinz (Hg.). *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – Das Problem der «Zweiten Reformation»*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1986.
- Schimmelpfennig, Bernhard. *Das Papsttum. Von der Antike bis zur Renaissance*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2009. 240.

- Schlageter, Johannes. «Franziskaner». In: Theologische Realenzyklopädie Online. Online durch: De Gruyter. URL: [http://www.degruyter.com/view/TRE/TRE.11_389_51]. (09.05.18).
- Schlegel, Johann Rudolph (Hg.). Johann Lorenz von Mosheim Vollständige Kirchengeschichte des Neuen Testaments aus dessen gesammten größern Werken und andern bewährten Schriften mit Zusätzen vermehret und bis auf die neuern Zeiten fortgesetzt. Heilbronn: Eckebrecht, 1772. Online durch: Bayrische Staatsbibliothek Digital. [http://www.mdz-nbn-resolving.de/urn/resolver.pl?urn=urn:nbn:de:bvb:12-bsb10026441-6]. (3.5.2018.)
- Schmid, A. «Ludwig, Kaiser. 3. Kaisertum». In: Lexikon des Mittelalters. 10 Bde. Stuttgart: Metzler, [1977]-1999). Bd. 7, 2179-2180. Online durch: Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online. URL: [http://apps.brepolis.net/lexiema/test/Default2.aspx]. (28.08.2018).
- Schmidt, Bernward. ««Infideles et perversae feminae.» Das Beginenbild in der Kirchen- und Konziliengeschichtsschreibung». In: Das Beginenwesen in Spätmittelalter und Früher Neuzeit. Voigt, Jörg; Schmidt, Bernward; Sorace, Marco A. (Hg.). Stuttgart: Kolhammer, 2015. 317-330.
- Schmidt, Charles, «Actenstücke besonders zur Geschichte der Waldenser». Zeitschrift für die historische Theologie. 22 (1852). 238-262.
- Schmidt, Charles. «Nicolaus von Basel und die Gottesfreunde». In: Basel im vierzehnten Jahrhundert. Geschichtliche Darstellungen zur fünften Säcularfeier des Erdbebens am S. Lucastage 1356. Basler historische Gesellschaft (Hg.). Basel: G. Georg's Verlag, 1856. 255-302.
- Schmidt, Charles. «Über die Secten zu Straßburg im Mittelalter». In: Zeitschrift für historische Theologie. 10, 3 (1840). 31-73.
- Schmidt, Charles. Die Gottesfreunde im vierzehnten Jahrhundert. Historische Betrachtungen und Urkunden. Jena: Mauke, 1854. 6.
- Schmidt, Charles. Die Katharer in Süd-Frankreich. In: Beiträge zu den theologischen Wissenschaften in Verbindung mit der theologischen Gesellschaft zu Strassburg. (1847). 85-147.
- Schmidt, Charles. Essai sur les mystiques du quatorzième siècle. Strassburg: Silbermann, 1836.
- Schmidt, Charles. Essai sur Jean Gerson, chancelier de l'Université de l'Eglise de Paris. Strasbourg: Schmidt et Grucker: 1839.
- Schmidt, Charles. Histoire et doctrine de la secte des Cathares ou Albigeois. 2 Bde. Paris: Genive, 1849. Online durch: BSB Digital. URL: [http://www.mdz-nbn-resolving.de/urn/resolver.pl?urn=urn:nbn:de:bvb:12-bsb10027439-3].
- Schmidt, Charles. Histoire Littéraire de l'Alsace. A la fin du XV^e et au commencement du XVI^e siècle. Paris: Sandoz et Fischbacher, 1879.
- Schmidt, Charles. Historisches Wörterbuch der elsässischen Mundart mit besonderer Berücksichtigung der früh-neuhochdeutschen Periode. Aus dem Nachlasse von Charles Schmidt. Strassburg: Heitz, 1901.
- Schmidt, Charles. Johannes Tauler von Strassburg. Beitrag zur Geschichte der Mystik und des religiösen Lebens im vierzehnten Jahrhundert. Hamburg: Friedrich Perthes, 1841.
- Schmidt, Charles. La vie et les travaux du Jean Sturm, premier rector du gymnase et de l'Academie à Strasbourg. Strassburg: Schmidt, 1855.
- Schmidt, Charles. Nicolaus von Basel: Leben und ausgewählte Schriften. Wien: Wilhelm Braumüller, 1866.
- Schmidt, Charles. Strassburger Gassen- und Häusernamen im Mittelalter. Strassburg: Schmidt, 1871.
- Schmidt, H. J. «Karmeliter». In: Lexikon des Mittelalters. 10 Bde. Stuttgart: Metzler, [1977]-1999). Bd. 7, 998-1000. Online durch: Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online. URL: [http://apps.brepolis.net/lexiema/test/Default2.aspx]. (28.08.2018).
- Schmidt, Hans-Joachim. Kirche, Staat, Nation: Raumgliederung der Kirche im mittelalterlichen Europa. Weimar: Verlag Hermann Böhlaus Nachfolger, 1999.
- Schmidt, Heinrich Richard. Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert. Enzyklopädie deutscher Geschichte 12. München: Oldenbourg, 1992.
- Schmitt, Jean-Claude. Mort d'une hérésie. L'Eglise et les clercs face aux béguines et aux béghards du Rhin supérieur du XIV^e au XV^e siècle. Paris: Mouton, 1978.
- Schmucki Oktavian. «Zur Mystik des Franziskus im Lichte seiner «Schriften». In: Beiträge zur Franziskusforschung. Ulrich Köpf zum 80. Geburtstag. Lehman Leonhard (Hg.). Kevelaer: Butzon & Bercker, 2007. 377-402.

- Schneider, J. «Kleiderordnungen». In Lexikon des Mittelalters. 10 Bde. Stuttgart: Metzler, [1977]-1999). Bd. 7, 1197-1198. Online durch: Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online. URL: [<http://apps.brepolis.net/lexiema/test/Default2.aspx>]. (28.08.2018).
- Schneider, Ulrich Johannes. «Zum Sektenproblem der Kirchengeschichte». In: Johann Lorenz Mosheim (1693-1755). Theologie im Spannungsfeld von Philosophie, Philologie und Geschichte. Mulsow, Martin et al. (Hg.) Wiesbaden: Harrassowitz, 1997. 147-192.
- Schneidmüller, Bernd et al. (Hg.). Die Päpste. Amt und Herrschaften in Antike, Mittelalter und Renaissance. Regensburg: Verlag Schnell und Steiner, 2016.
- Schönenberger, Karl. «Das Bistum Basel während des Grossen Schismas 1378 – 1415». In: Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde. 26 (1927). 73-143; 27 (1928). 115-189.
- Schreiner, Klaus (Hg.). Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter. Formen, Funktionen, politisch-soziale Zusammenhänge. München: Oldenbourg, 1992.
- Schreiner, Klaus. «Laienfrömmigkeit – Frömmigkeit von Eliten oder Frömmigkeit des Volkes? Zur sozialen Verfasstheit laikaler Frömmigkeitspraxis im späten Mittelalter». In: Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter. Formen, Funktionen, politisch-soziale Zusammenhänge. Schreiner, Klaus (Hg.). München: Oldenbourg, 1992.
- Schröcker, Hubert. «Wilhelm von Ockam». In: Mittelalterliches Denken. Debatten, Ideen und Gestalten im Kontext. Schäfer, Christina; Thurner, Martin (Hg.). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2007.
- Schröter, Jens; Eddelbütter, Antje (Hg.). Konstruktion von Wirklichkeit. Beiträge aus geschichtstheoretischer, philosophischer und theologischer Perspektive. Berlin: De Gruyter, 2004.
- Schubert, Ernst. «Hausarme Leute» und «Starke Bettler». Einschränkungen und Umformungen des Almosengedankens um 1400 und um 1500». In: Armut im Mittelalter. Oexle, Otto Gerhard (Hg.). Ostfildern: Jan Thorbecke Verlag, 2004. 283-347.
- Schulze, Ludwig. Philipp Wackernagel. Nach seinem Leben und Wirken für das deutsche Volk und die deutsche Kirche. Ein Lebensbild. Leipzig: Dörffling und Franke, 1879.
- Schuyler, Robert Livingstone. «Some Historical Idols». In: Political Science Quarterly. 47 (1932). 1-18.
- Schwarz, Brigide; Gatz, Erwin. «Kurie, Römische». In: Theologische Realenzyklopädie Online. Online durch: De Gruyter. URL: [http://www.degruyter.com/view/TRE/TRE.20_343_1].(16.3.2017);
- Schweitzer, Franz Josef. «Marguerite Porete und die Brüsseler Homines Intelligentiae von 1410/11». In: Meister Eckhart in Paris and Strasbourg. Mieth, Dietmar; Vannier, Marie-Anne (Hg.). Leiden: Peeters, 2017. 64.
- Schweitzer, Franz-Josef. ««Caritatem habe, et fac quod vis!» Die «Freien Geister» in der Darstellung Jans van Ruusbroec und in Selbstzeugnissen». In: Jan van Ruusbroec: The Sources, Content and Sequels of his Mysticism. Mommaers, P; De Paepe, N. (Hg.). Leuven: University Press, 1984. 48-67.
- Schweitzer, Franz-Josef. «Die ethische Wirkung Meister Eckharts». In: Abendländische Mystik im Mittelalter. Ruh, Kurt (Hg.). Stuttgart: J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1986. 80-93.
- Schweitzer, Franz-Josef. Der Freiheitsbegriff der deutschen Mystik. Seine Beziehungen zur Ketzerei der «Brüder und Schwestern vom Freien Geist» mit besonderer Rücksicht auf den pseudoeckhartischen Traktat «Schwester Katrei». Frankfurt am Main: Peter Lang, 1981.
- Schweitzer, Josef. Europäische Texte aus der Hussitenzeit. (1410-1423). Adamiten, Pikarden, Hussiten. Dresden: Thelem, 2009.
- Schwerhoff, Gerd. Die Inquisition. Ketzerverfolgung in Mittelalter und Neuzeit. München: C. H. Beck, 2008.
- Schwinges, Rainer Christoph (Hg.). Gelehrte im Reich. Zur Sozial- und Wirkungsgeschichte akademischer Eliten des 14. bis 16. Jahrhunderts. Zeitschrift für Historische Forschung. Beiheft 18. Berlin: Duncker und Humblot, 1996.
- Scott Dickson, C. «Faith and History on the Eve of Enlightenment: Ernst Salomon Cyprian, Gottfried Arnold, and the History of Heretics». In: Journal of Ecclesiastical History. 57, 1 (2006). 33-54.
- Scribner, Robert. Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany. London, Hambleton Press: 1987.
- Segl, Peter (Hg.) Die Anfänge der Inquisition im Mittelalter: mit einem Ausblick auf das 20. Jahrhundert und einem Beitrag über religiöse Intoleranz im nichtchristlichen Bereich. Köln: Böhlau Verlag, 1993.

- Segl, Peter: «Zur Einleitung». In: Die Anfänge der Inquisition im Mittelalter: mit einem Ausblick auf das 20. Jahrhundert und einem Beitrag über religiöse Intoleranz im nichtchristlichen Bereich. Köln: Böhlau Verlag, 1993. 1-38.
- Segl, Peter. «Dominikaner und Inquisition im Heiligen Römischen Reich». In: Praedicatores Inquisitores. The Dominicans and the Mediaeval Inquisition. Roma: Istituto Storico Domenicano, 2004. 211-248.
- Seibt, Ferdinand; Eberhard, Winfried (Hg.). Europa 1400. Die Krise des Spätmittelalters. Stuttgart: Klett-Cota, 1984.
- Seibt, Ferdinand. «Zu einem neuen Begriff von der «Krise des Spätmittelalters»». In: Europa 1400. Die Krise des Spätmittelalters. Seibt, Ferdinand; Eberhard, Winfried (Hg.). Stuttgart: Klett-Cota, 1984. 7-23.
- Seifert, Angelika; Ullmann, Walter. Kurze Geschichte des Papsttums im Mittelalter. Berlin: De Gruyter, 2012.
- Sellert, Wolfgang. «Die Bedeutung und Bewertung des Inquisitionsprinzips aus rechtshistorischer Sicht». In: Recht Und Staat Im Sozialen Wandel: Festschrift für Hans Ulrich Scupin zum 80. Geburtstag. Scupin, Hans Ulrich et al. (Hg.). Berlin: Duncker & Humblot, 1983. 161-182.
- Senner, Walter. «Meister Eckharts Prozesse». In: Mystik, Recht und Freiheit. Religiöse Erfahrung und kirchliche Institutionen im Spätmittelalter. Mieth, Dietmar; Müller-Schauenburg, Britta (Hg.). Stuttgart: Kohlhammer, 2012. 69-95.
- Sennis, Antonio C. «Questions about the Cathars». In: Cathars in Question. Heresy and the Inquisition 4. Sennis, Antonio C. (Hg.). Woodbridge: York Medieval Press, 2016. 1-21.
- Sennis, Antonio C. (Hg.). Cathars in Question. Heresy and the Inquisition 4. Woodbridge: York Medieval Press, 2016.
- Sheridan, Lastra; César, Julio. ««Hic est error David de Dinando». Alberto Magno frente a los principios metafísicos del magister David de Dinant». In: Actas y comunicaciones del Instituto de Historia Antigua y Medieval. 7 (2011).
- Sieben, H. J. «Synodalstatuten». In: Lexikon des Mittelalters. 10 Bde. Stuttgart: Metzler, [1977]-1999. Bd. 7, 374-375. Online durch: Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online. URL: [<http://apps.brepolis.net/lexiema/test/Default2.aspx>]. (28.08.2018).
- Sieber-Lehmann, Claudius. Spätmittelalterlicher Nationalismus. Die Burgunderkriege am Oberrhein und in der Eidgenossenschaft. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1995.
- Signori, Gabriela (Hg.). Das Jahrbuch des Klosters Tänikon (ca. 1315 bis 1680). EOS Verlag: St. Ottilien, 2018.
- Simon-Muscheid, Kathrin. «Missbrauchte Gaben. Überlegungen zum Wandel des obrigkeitlichen Armutsdiskurses vom 14. Zum 16. Jahrhundert». In: Von der Barmherzigkeit zur Sozialversicherung. Studer, Brigitte et al. (Hg.). Zürich: Chronos Verlag, 2002.
- Simons, Walter. «Beginnings: Naming Beguines in the Southern Low Countries, 1200-1250». In: Labels and Libels. Naming Beguines in Northern Medieval Europe. Böhringer, Letha et al. (Hg.). Turnhout: Brepols, 2017. 9-52.
- Simons, Walter. Cities of Ladies: Beguine communities in the medieval low countries, 1200-1565. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2001.
- Skiba, Viola. «Papsttum, Reform und Predigt zu Beginn des 13. Jahrhunderts». In: Die Päpste. Amt und Herrschaften in Antike, Mittelalter und Renaissance. Schneidmüller, Bernd et al. (Hg.). Regensburg: Verlag Schnell und Steiner, 2016. 317-340.
- Smahel, Frantisek (Hg.). Häresie und vorzeitige Reformation im Spätmittelalter. München: Oldenbourg, 1998.
- Smalley, Beryl. The Study of the Bible in the Middle Ages. Oxford: Blackwell, 1952.
- Smith, Lesley. «The Theological Framework». In: The Cambridge history of Christianity. Christianity in Western Europe. 1100-1500. Simons, Walter; Rubin, Miri (Hg.). Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Sohn, Andreas. «Studium und Universität im Zeichen der Armut? Zu den Franziskanern in der europäischen Bildungsgeschichte». In: Gelobte Armut. Armutskonzepte der franziskanischen Ordensfamilie vom Mittelalter bis in die Gegenwart. Heimann, Heinz-Dieter et al. (Hg.). Paderborn: Schöningh, 2012. 156-182.
- Sommer, Andreas Urs. «Geschichte und Praxis bei Gottfried Arnold». In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte. 54, 3 (2002). 210-243.

- Sommerlechner, Andrea. «*Procellosa illa persecutio*». Die Ketzerverfolgung Konrads von Marburg und Roberts le Bougre und die Geschichtsschreibung ihrer Zeit». In: *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung*. 119 (2011). 14-43.
- Speer, Andreas; Berger, Andreas (Hg.). *Wissenschaft mit Zukunft. Die <Alte> Kölner Universität im Kontext europäischer Universitätsgeschichte*. Köln: Böhlau, 2016.
- Spiess, Karl-Heinz (Hg.). *Medien der Kommunikation im Mittelalter*. Stuttgart: Steiner Verlag, 2003.
- Spoerhase, Carlos. «Zwischen den Zeiten: Anachronismus und Präsentismus in der Methodologie der historischen Wissenschaften». In: *Scientia Poetica*. 8 (2004). 169-240.
- Springer, Klaus-Bernward. «Dominican Inquisition in the Archdiocese of Mainz. (1348-1520)». In: *Praedicatorum Inquisitores. The Dominicans and the Mediaeval Inquisition*. Roma: Istituto Storico Domenicano, 2004. 312-393.
- Stadler, Volker. «Ich kenne Christus, den Armen, den Gekreuzigten». Mönchengladbach: B. Kühler Verlag, 2005.
- Steckel, Sita; Kluge, Stephanie. «Under pressure. Secular-mendicant polemics and the construction of chaste masculinity within the thirteenth-century Latin church». In: *Ambiguous Masculinity and Power: Ruling Bishops and Eunuchs in the Pre-Modern World*. Höfer, Almut et al. (Hg.). London: Ashgate, 2016. [forthcoming/accepted]. Online. Academia.edu. [3.5.2017.].4.
- Steckel, Sita. «*Gravis et clamosa querela* Synodale Konfliktführung und Öffentlichkeit im französischen Bettelordensstreit 1254–1290». In: *Ecclesia Disputans: Die Konfliktpraxis vormoderner Synoden zwischen Religion und Politik*. Dartmann, Christoph et al. (Hg.). (Historische Zeitschrift: Beihefte, 67). Berlin: De Gruyter, 2015.
- Steckel, Sita. «Falsche Heilige. Feindbilder des <Ketzers> in religiösen Debatten der lateinischen Kirche des Hoch- und Spätmittelalters». In: *Von Ketzern und Terroristen: interdisziplinäre Studien zur Konstruktion und Rezeption von Feindbildern*. Fürst, Alfons (Hg.). Münster: Aschendorff, 2012.
- Steckel, Sita. «Perversion als Argument. Sex und Geschlechterordnung in innerkirchlichen Polemiken des lateinischen Hoch- und Spätmittelalters». In: «Als Mann und Frau schuf er sie». *Religion und Geschlecht*. Stollberg-Rillinger, Barbara (Hg.). Würzburg: Ergon Verlag, 2014.
- Steer, Georg. «Merswin, Rulman». In: *Verfasser-Datenbank*. Online durch: De Gruyter. 1987. URL: [https://www.degruyter.com/view/VDBO/vdbo.vlma.2886.]. (24.05.18).
- Stewart, Robert M. «*De illis qui faciunt penitentiam*». *The rule of the Secular Franciscan Order: Origins, Development, Interpretation*. Roma: Istituto Storico dei Cappuccini, 1991.
- Stürnimann, Heinrich et al. (Hg.). *Eckhardus Theutonicus, homo doctus et sanctus. Nachweise und Berichte zum Prozess gegen Meister Eckhart*. Freiburg: Universitätsverlag, 1992.
- Straganz, Max: «Zum Begharden und Beginenstreit in Basel zu Beginn des 15. Jh». In: *Alemannia* (1900). 20-28.
- Stuart, Kathy. *Defiled trades and social outcasts: honor and ritual pollution in early modern Germany*. Cambridge: University Press, 1999.
- Stubbs, William. «The Editor's Preface». In: *John Laurence von Mosheim. Institutes of Ecclesiastical History Ancient and Modern*. Stubbs, William (Hg.). 3 Bde. London, 1863.
- Sullivan, Karen. *The Inner Lives of Medieval Inquisitors*. Chicago: University of Chicago Press, 2011.
- Suter, Andreas. «Nationalstaat und die <Tradition von Erfindung>». In: *Geschichte und Gesellschaft*. 25, 3 (1999). 480-503.
- Suzanne Kocher. *Allegories of Love in Margue rite Porete's «Mirror of Simple Souls»*. Turnhout: Brepols, 2008.
- Swart, Loet. «Overview of Ruusbroec Research». In: *A Companion to John of Ruusbroec*. Arblaster, John; Faesen, Rob (Hg.). Leiden: Brill, 2014. 303-338.
- Tarrant, Jacqueline. «The Clementine Decrees on the Beguines: conciliar and papal versions». In: *Archivum historiae pontificia* 12 (1974). 300-308.
- Terry, Wendy R; Stauffer, Robert (Hg.). *A companion to Marguerite Porete*. Leiden: Brill, 2017.
- Thali, Johanna. «gottes fründe. Zur Semantik der Gottesfreundschaft in deutschsprachigen Handschriften des Klosters Engelberg». In: *Friends of God. Religious Formations in the Rhineland and the Low Countries and their Literature*. Scheepsma, Wybren; Warnar, Geert (Hg.). [erscheint:] Rom: Edizioni di storia e letteratura [seit 2009 bei den Herausgebern].
- Thijssen, J. M. M. H. «Master Amalric and the Amalricians: Inquisitorial Procedure and the Suppression of Heresy at the University of Paris». *Speculum* 71, 1 (1996). 43-65.
- Thomas, Keith. *Religion and the Decline of Magic*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1971.

- Thrupp, Sylvia L. «A Report on the Conference Discussion». In: *Millennial Dreams in Action. Essays in Comparative Study*. Thrupp, Sylvia L. (Hg.). Den Haag: Mouton & Co., 1962.
- Thrupp, Sylvia L. (Hg.). *Millennial Dreams in Action. Essays in Comparative Study*. Den Haag: Mouton & Co., 1962.
- Thurston, Herbert. *Die körperlichen Begleiterscheinungen der Mystik*. Luzern: Verlag Räber & Co.: 1956.
- Tönsing, Michael. «Contra hereticam pravitatem. Zu den Luccheser Ketzererlassen Karls IV. (1369)» In: *Studia Luseburgensia. Festschrift Heinz Stoob. Fahlbusch, Friedrich Bernward; Johannek, Peter (Hg.)*. Warendorf: Verlag Fahlbusch/Hölscher/Rieger, 1989. 285-311.
- Torelli, Jean-Pierre. «Thomas d'Aquin». In: *Encyclopédie des Mystiques Rhénans. D'Eckhart à Nicolas de Cues et leur Réception. L'Apogée de la Théologie Mystique de L'église d'Occident*. Vannier, Marie-Anne (Hg.). Paris: Les éditions du cerf, 2011.
- Trombley Justine. «The Latin Manuscripts of The Mirror of Simple Souls». In: *A companion to Marguerite Porete*. Terry, Wendy R; Stauffer, Robert (Hg.). Leiden: Brill, 2017. 186-217.
- Trombley, Justine. *The mirror broken anew: the manuscript evidence for opposition to Marguerite Porete's Latin «Mirror of simple souls» in the later Middle Ages*. University of St. Andrews: unveröffentlichte Doktorarbeit, 2014.
- Trusen, Winfried. «Das Verbot der Gottesurteile und der Inquisitionsprozeß. Zum Wandel des Strafverfahrens unter dem Einfluß des gelehrten Rechts im Spätmittelalter». In: *Sozialer Wandel im Mittelalter*. Miethke, Jürgen; Schreiner, Klaus (Hg.). Sigmaringen: Thorbecke, 1994. 235-247.
- Trusen, Winfried. «Der Inquisitionsprozess: Seine historischen Grundlagen und frühen Formen». In: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte / Kanonistische Abteilung I*. 74 (1988). 168-230.
- Trusen, Winfried. «Von den Anfängen des Inquisitionsprozesses zum Verfahren bei der inquisitio haereticae pravitatis». In: *Die Anfänge der Inquisition im Mittelalter: mit einem Ausblick auf das 20. Jahrhundert und einem Beitrag über religiöse Intoleranz im nichtchristlichen Bereich*. Segl, Peter (Hg.) Köln: Böhlau Verlag, 1993. 39-76.
- Trusen, Winfried. *Der Prozess gegen Meister Eckhart. Vorgeschichte, Verlauf und Folgen*. Paderborn: Schöningh, 1988.
- Tschacher, Werner. *Der Formicarius des Johannes Nider von 1437/38: Studien zu den Anfängen der europäischen Hexenverfolgungen im Spätmittelalter*. Aachen: Shaker Verlag, 2000.
- Tuchman, Barbara. *The distant Mirror – The Calamitous 14th Century*. New York: Alfred A. Knopf Inc., 1978.
- Tugwell, Simon. «The Downfall of Robert le Bougre, OP». In: *Praedicatores Inquisitores. The Dominicans and the Mediaeval Inquisition*. Roma: Istituto Storico Domenicano, 2004. 753-756.
- Udolph, Jürgen; Voigt, Jörg. «Ursprung und Verbreitung des Begriffs Begine». In: *Das Beginnenwesen in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*. Voigt, Jörg et al. (Hg.). Stuttgart: Kolhammer 2015. 15-40.
- Unger, Stefanie. «Der Niederklerus im Spiegel der Statutengesetzgebung». In: *Partikularsynoden im späten Mittelalter*. Kruppa, Nathalie; Zygner, Leszek (Hg.). Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2006. 99-120.
- Utz Tremp, Kathrin. *Von der Häresie zur Hexerei: «wirkliche» und imaginäre Sekten im Spätmittelalter*. Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 2008.
- Van Engen, John. «Late Medieval Anticlericalism». In: *Anticlericalism in Late Medieval and early modern Europe*. Oberman, Heiko; Dykema, Peter A. (Hg.). Leiden: Brill, 1993. 19-52.
- Van Engen, John. «The Christian Middle Ages as an Historiographical Problem». In *The American Historical Review*. 91, 3 (1986). 519-552.
- Van Engen, John. *Sisters and Brothers of the Common Life. The Devotio Moderna and the World of the Later Middle Ages*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008.
- Vannier, Marie-Anne. «Eckhart». In: *Encyclopédie des Mystiques Rhénans. D'Eckhart à Nicolas de Cues et leur Réception. L'Apogée de la Théologie Mystique de L'église d'Occident*. Vannier, Marie-Anne (Hg.). Paris: Les éditions du cerf, 2011.
- Vannier, Marie-Anne (Hg.). *Encyclopédie des Mystiques Rhénans. D'Eckhart à Nicolas de Cues et leur Réception. L'Apogée de la Théologie Mystique de L'église d'Occident*. Paris: Les éditions du cerf, 2011.

- Vauchez, André. Gottes vergessenes Volk. Laien im Mittelalter. Schwarz, Petra Maria (Übers.). Freiburg, Basel: Herder, 1993.
- Verdeyen, Paul. «Le Procès de l'Inquisition contre Marguerite Porete et Guiard de Cressonessart (1309-10)». In: *Revue d'histoire ecclesiastique*. 81 (1986). 47-94.
- Vicaire, M.-H. «Dominikaner, Dominikanerinnen. I. Entstehung». In: *Lexikon des Mittelalters*. 10 Bde. Stuttgart: Metzler, [1977]-1999). Bd. 7, 1192. Online durch: *Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online*. URL: [<http://apps.brepolis.net/lexiema/test/Default2.aspx>]. (28.08.2018).
- Voigt, Jörg et al. (Hg.). *Das Beginenwesen in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*. Stuttgart: Kolhammer, 2015.
- Voigt, Jörg. *Beginen im Spätmittelalter: Frauenfrömmigkeit in Thüringen und im Reich*. Köln: Böhlau Verlag, 2012.
- von Greyerz, Kaspar et al. (Hg.). *Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2001.
- von Greyerz, Kaspar. *Religion und Kultur. Europa 1500–1800*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2000.
- Von Heusinger, Sabine. «Cruzgang und umblauf – Symbolische Kommunikation im Stadtraum am Beispiel von Prozessionen». In: *Kommunikation in mittelalterlichen Städten*. Oberste, Jörg (Hg.). Regensburg: Schnell und Steiner, 2007. 141-155.
- Vones, Ludwig. «Papst Urban V. (1362-1370) und die Dominikanische Inquisition». In: *Praedicatores Inquisitores. The Dominicans and the Mediaeval Inquisition*. Roma: Istituto Storico Domenicano, 2004. 495-511.
- Wackernagel, Rudolf. *Wilhelm Wackernagel. Jugendjahre 1806 - 1833*. Basel: Dettloff, 1855.
- Wackernagel, Wilhelm. «Die Gottesfreunde in Basel». In: *Beiträge zur Vaterländischen Geschichte*. 2 (1843). 111-163.
- Wackernagel, Wilhelm. *Altdeutsches Lesebuch. Mit Wörterbuch*. Basel, 1839.
- Wackernagel, Wilhelm. *Die goldene Altartafel von Basel: Abbildung : Erklärung und Zeitbestimmung*. Basel: Schweighauser, 1857.
- Wackernagel, Wilhelm. *Johann Fischart von Strassburg und Basels Antheil an ihm*. Basel: Schweighauser, 1870.
- Wackernagel, Wilhelm. *Ritter- und Dichterleben Basels im Mittelalter*. Basel: Schweighauser, 1857.
- Walker Bynum, Caroline. «Did the Twelfth Century Discover the Individual?». In: *Journal of Ecclesiastical History*. 31, 1 (1980). 1-17.
- Walker Bynum, Caroline. *Christian Materiality. An Essay on Religion in Late Medieval Europe*. New York: Zone Books, 2011.
- Walker Bynum, Caroline. *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*. Berkeley: University of California Press, 1982.
- Walker Bynum, Caroline. *Wonderful Blood: Theology and Practice in Late Medieval Northern Germany and Beyond*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2007.
- Walsh, Katherine. *A fourteenth-century scholar and primate: Richard Fitzralph in Oxford, Avignon and Armagh*. Oxford: Clarendon Press, 1981.
- Wannenmacher, Julia Eva. «Ein Wandel in der Auslegung der Apokalypse durch Joachim von Fiore?». In: *Tot sacramenta quot verba: die Kommentierung der Apokalypse des Johannes von den Anfängen bis ins 12. Jahrhundert*. Huber, Konrad; Klotz, Rainer; Winterer, Christoph (Hg.). Münster: Aschendorff Verlag, 2014. 289-310.
- Wannenmacher, Julia Eva. *Hermeneutik der Heilsgeschichte: De septem sigillis und die sieben Siegel im Werk Joachims von Fiore*. Leiden: Brill, 2005.
- Wattenbach, Wilhelm. «Über das Handbuch eines Inquisitors in der Kirchenbibliothek der St. Nikolai Kirche in Greifswald». In: *Abhandlungen der Königlichen Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*. (1889). 1-28.
- Wattenbach, Wilhelm. «Über die Secte der Brüder vom freien Geiste: mit Nachträgen über die Waldenser in der Mark und in Pommern». In: *Sitzungsberichte der Königlich-Preussische Akademie der Wissenschaften zu Berlin*. 2 (1887). 517-544.
- Weaver, Mark. «Francis of Assisi's Testament: A Counter-Proposal to Kajetan Esser». In: *Franciscan Studies*. 72 (2014). 1-26.

- Webster, Helen. «Tauler and Merswin: Friends in God?» In: *Oxford German Studies*. 36, 2 (2007). 212-226.
- Wegener, Lydia. «Freiheitsdiskurs und Beginnenverfolgung um 1308 – der Fall der Marguerite Porete». In: *1308: Eine Topographie Historischer Gleichzeitigkeit*. Wirmer, David; Speer, Andreas (Hg.). De Gruyter, 2010.
- Wegener, Lydia. *Der ›Frankfurter‹ / ›Theologia Deutsch‹. Spielräume und Grenzen des Sagbaren*. Berlin: de Gruyter, 2016.
- Wehrli-Johns, Martina; Opitz, Claudia (Hg.). *Fromme Frauen oder Ketzerinnen. Leben und Verfolgung der Beginnen im Mittelalter*. Freiburg im Breisgau: Herder, 1998.
- Wehrli-Johns, Martina. «Die Strassburger Beginnenverfolgung (1317-1319) und ihre Nachwirkungen im Basler Beginnenstreit (1405-1411): Neue Texte von Johannes M. OP zum Basler Inquisitionsprozess». In: *Meister Eckharts Strassburger Jahrzehnt*. Quero-Sánchez, Andrés; Steer, Georg (Hg.). Stuttgart: Kohlhammer, 2008, 141-170.
- Wehrli-Johns, Martina. «Einleitung: Fromme Frauen oder Ketzerinnen?». In: *Fromme Frauen oder Ketzerinnen. Leben und Verfolgung der Beginnen im Mittelalter*. Wehrli-Johns, Martina; Opitz, Claudia (Hg.). Freiburg im Breisgau: Herder, 1998.
- Wehrli-Johns, Martina. «Mystik und Inquisition. Die Dominikaner und die sogenannte Häresie des freien Geists». In: *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang: neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte*. Haug, Walter (Hg.). Tübingen: Max Niemeyer, 2000. 223-252.
- Wehrli-Johns. «Beginnen und Begarden». In: *Historisches Lexikon der Schweiz*. (HLS). Online. URL: [www.hls-dhs.ch/textes/d/D11529.php]. (07.09.2018).
- Wehrli-Johns. «Das mittelalterliche Beginnen – Religiöse Frauenbewegung oder Sozialidee der Scholastik?». In: *Fromme Frauen oder Ketzerinnen. Leben und Verfolgung der Beginnen im Mittelalter*. Wehrli-Johns, Martina; Opitz, Claudia (Hg.). Freiburg im Breisgau: Herder, 1998.
- Weigand, R. «Martin v. Amberg». In *Lexikon des Mittelalters*. 10 Bde. Stuttgart: Metzler, [1977]-1999. Bd. 6, 346. Online durch: *Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online*. URL: [http://apps.brepolis.net/lexiema/test/Default2.aspx]. (28.08.2018).
- Weiß, Stefan. «Delegierte Herrschaft. Innozenz VI., Kardinal Albornoz und die Eroberung des Kirchenstaates». In: *Aus der Frühzeit europäischer Diplomatie. Zum geistlichen und weltlichen Gesandtschaftswesen vom 12. bis 15. Jahrhundert*. Zürich: Chronos Verlag, 2008.
- Werner, Ernst; Erbstößer, Martin. *Kleriker, Mönche, Ketzer. Das religiöse Leben im Mittelalter*. Freiburg: Herder, 1994.
- Werner, Ernst. Büttner, Theodora. *Circumcellionen und Adamiten. Zwei Formen Mittelalterlicher Häresie*. Berlin: Akademie Verlag, 1959.
- Werner, Thomas. *Den Irrtum liquidieren: Bücherverbrennungen im Mittelalter*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007.
- Wetzer, Heinrich; Welte, Josef. «Brüder und Schwestern des Freien Geistes». In: *Kirchenlexikon*. Freiburg: Herder, 1883. Bd. 2. 1339.
- White, Hayden. «Der historische Text als literarisches Kunstwerk». In: *Geschichte schreiben in der Postmoderne. Beiträge zur aktuellen Diskussion*. Conrad, Christoph; Kesse, Martina (Hg.). Stuttgart: Reclam, 1994.
- Wickersheimer, Ernest. *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France*. Paris: Plon, 1923.
- Wießner, Gernot. «Mosheim, Johann Lorenz von». In: *Neue Deutsche Biographie*. 18 (1997). 210-211. Online-Version. URL: [https://www.deutschebiographie.de/pnd118737147.html#ndbcontent]. (31.1.2018).
- Willaert, Frank. «Hadewijch und ihr Kreis in den ›Visionen›». In: *Abendländische Mystik im Mittelalter*. Ruh, Kurt (Hg.). Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1986. 368-387.
- Willershausen, Andreas. *Die Päpste von Avignon und der Hundertjährige Krieg. Spätmittelalterliche Diplomatie und kuriale Verhandlungsnormen (1337-1378)*. Berlin: De Gruyter, 2014.
- Wilts, Andreas. *Beginnen im Bodenseeraum*. Sigmaringen: Jan Thorbecke: 1994.
- Winkler, Heinrich August. *Der lange Weg nach Westen. Deutsche Geschichte I. Vom Ende des Alten Reiches bis zum Untergang der Weimarer Republik*. München: C. H. Beck, 2000.
- Wirmer, David; Speer, Andreas (Hg.). *1308: Eine Topographie Historischer Gleichzeitigkeit*. Berlin: De Gruyter, 2010.

- Wißmann, Hans et al. «Armut». In: Theologische Realenzyklopädie Online. Online durch: De Gruyter. URL: [http://www.degruyter.com/view/TRE/TRE.04_069_24] (29.3.17).
- Wolf, Stephanie. Erfurt im 13. Jahrhundert: städtische Gesellschaft zwischen Mainzer Erzbischof, Adel und Reich. Köln: Böhlau Verlag, 2005.
- Wormgoor, I. «De vervolging van de Vrijen van Geest, de Begijnen en Begarden». In: Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis. 1 (1985). 107-130.
- Wriedt, Klaus. «Schulen und bürgerliches Bildungswesen in Norddeutschland». In: Studien zum städtischen Bildungswesen des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit. Moeller, Bernd et al. (Hg.). Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1983. 152-172.
- Würth, Ingrid. Geissler in Thüringen. Die Entstehung einer spätmittelalterlichen Häresie. Berlin: de Gruyter, 2013.
- Yves Dossat. «Les origines de la querelle entre Precheurs et Mineurs provencaux: Bernard Delicieux». In: Cahiers de Fanjeaux 10 (1973). 315-54.
- Zanke, Sebastian. Johannes XXII., Avignon und Europa: das politische Papsttum im Spiegel der kurialen Register (1316-1334). Leiden: Brill, 2013.
- Zapp. H. «Sendgericht». In: Lexikon des Mittelalters. 10 Bde. Stuttgart: Metzler, [1977]-1999). Bd. 7, 1747-1748. Online durch: Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online. URL: [<http://apps.brepolis.net/lexiema/test/Default2.aspx>]. (28.08.2018).
- Zimmermann, Bénédicte. Arbeitslosigkeit in Deutschland. Zur Entstehung einer sozialen Kategorie. Lenzen, Manuela; Klaus, Martin (Übers.). Frankfurt am Main: Campus, 2006.
- Zotz, Thomas. «Lateinschulen am südlichen Oberrhein in Spätmittelalter und früher Neuzeit». In: Schule und Bildung am Oberrhein in Mittelalter und Neuzeit. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2016.
- Zumkeller, Adolar. «Augustiner-Eremiten». In: Theologische Realenzyklopädie Online. Online durch: De Gruyter. URL: [http://www.degruyter.com/view/TRE/TRE.04_728_29]. (3.4.2017).

Webseiten

- Internet-Auftritt der GIE Atout France. [<http://ch.france.fr./de/info/aude-das-land-der-katharer.>]. (01.05.2018).
- Klöster in Baden-Württemberg: Online durch: Landesarchiv Baden-Württemberg. URL: [<https://www.kloester-bdw.de>]. (27.06.2018).
- Meister Eckhart Gesellschaft: URL: [<http://www.meister-eckhart-gesellschaft.de/bibliographie.htm>]. (18.06.2018).
- Offizielle Webseite de Comité Régional de Tourisme. [<http://www.tourismus-okzitanien.de>]. (01.05.2018).