

**Colloquia
mediaevalia
Pragensia
2**

**BOLESLAV II.
DER TSCHECHISCHE STAAT
UM DAS JAHR 1000**

(INTERNATIONALES SYMPOSIUM,
PRAHA, 9.-10. 2. 1999)

HERAUSGEGEBEN
VON PETR SOMMER

Geist, Gesellschaft, Kirche im 13.–16. Jahrhundert

Internationales Kolloquium

Prag 5.–10. Oktober 1998

Centre for Medieval Studies Praha
Colloquia mediaevalia Pragensia 1

Herausgegeben von

František Šmahel

Mit Beiträgen von:

Pavel Blažek

Eva Doležalová

Krista Feigl-Procházková

Ines Hensler

Christian Hesse

Petr Hlaváček

Jan Hrdina

Karel Hruza

Beat Immenhauser

Matthias Kaup

Paweł Kras

Thomas Krzenck

Beat A. Kümin

Libor Jan

Hana Pátková

Sandra Pierach

Pavčina Rychterová

Immacolata Saulle Hippenmeyer

Caroline Schnyder

Robert Šimůnek

Jan Stejskal

Thomas Wunsch

GEIST, GESELLSCHAFT, KIRCHE IM 13.–16. JAHRHUNDERT

Internationales Kolloquium

Prag 5.–10. Oktober 1998

Herausgegeben von
FRANTIŠEK ŠMAHEL

Gedruckt mit Unterstützung
der Hans-Sigrist-Stiftung
zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung
und Honorierung hervorragender
wissenschaftlicher Leistungen

Editor © František Šmahel, 1999

© Centre for Medieval Studies, Praha, 1999

Herausgegeben in FILOSOFIA Verlag (Verlag des Philosophischen Instituts
der Akademie der Wissenschaften der Tschechischen Republik)

ISBN 80-7007-132-X (tištěná kniha)

ISBN 978-80-7007-570-8 (elektronická kniha)

Inhaltsverzeichnis

Vorwort des Herausgebers	7
(I)	
MATTHIAS KAUP (Konstanz) Kommentare nichtbiblischer Prophezeiungen als Quellengattung	9
PAVEL BLAŽEK (Praha) Das Florilegium als Textinterpretation: Zur Rezeption der pseudo-aristotelischen <i>Oeconomica</i> in den <i>Auctoritates Aristotelis</i>	23
SANDRA PIERACH (Konstanz) Die Haltung Bernhards von Clairvaux zur Frage der Heidentötung am Beispiel von <i>De laude</i> III, 4	39
INES HENSLER (Konstanz) Das Bild des Templer-Ordens vor seiner Vernichtung	45
THOMAS WÜNSCH (Konstanz) <i>Minister, executor, caput civile</i> – Der Papst im Kirchenverständnis der Konziliaristen	53
(II)	
KAREL HRUZA (Wien) Schrift und Rebellion: Die hussitischen Manifeste aus Prag von 1415-1431	81
KRISTA FEIGL-PROCHÁZKOVÁ (Wien) Eine diffamierte Emanzipation: Petr Chelčickýs Zeugnis und Urteil über den hussitischen Dissent – die Aussagekraft einer „vernachlässigten“ Quelle	109
PAVLÍNA RYCHTEROVÁ (Praha-Konstanz) Frauen und Krieg in Chroniken über die Hussitenkriege	127
THOMAS KRZENCK (Leipzig) Gottesfürchtig und um das Wohl der Familie besorgt. Stadtbürgerinnen in ihren Testamenten des hussitischen Zeitalters	145

JAN STEJSKAL (Olomouc)	
The Approach to Spiritual Revival in the Life and Work of John-Jerome of Prague	169
PAWEŁ KRAS (Lublin)	
Hussites in fifteenth century Poland	177
(III)	
JAN HRDINA (Praha)	
Die Topographie der Wallfahrtsorte im spätmittelalterlichen Böhmen	191
HANA PÁTKOVÁ (Ústí nad Labem)	
Die Bruderschaften in Böhmen im Mittelalter: Ein Überblick	207
EVA DOLEŽALOVÁ (Praha)	
Eine vorläufige quantitative Auswertung der Ordinationsliste von Klerikern in der Prager Erzdiözese (1395-1416)	215
LIBOR JAN (Brno)	
Die Rolle des Brünner Kollegiatstiftes zur Zeit der Luxemburger	223
ROBERT ŠIMŮNEK (Praha)	
Die Laienfrömmigkeit im 14. und 15. Jahrhundert im Lichte der Nekrologien	229
PETR HLAVÁČEK (Praha)	
Der Bildungsstreit unter den böhmischen Franziskanern – Observanten am Ende des Mittelalters	241
(IV)	
BEAT KÜMIN (Bern)	
Rathaus, Wirtshaus, Gotteshaus. Von der Zwei- zur Dreidimensionalität in der frühneuzeitlichen Gemeindeforschung	249
CHRISTIAN HESSE (Bern)	
Amt und Pfründe. Geistliche in der hessischen Landesverwaltung	263
IMMACOLATA SAULLE HIPPENMEYER (Bern)	
Der Weg zur Gemeindekirche. Graubünden 1400-1600	279
BEAT IMMENHAUSER (Bern)	
Quantitative Aspekte des Universitätsbesuchs in der Diözese Konstanz von 1460 bis 1550	289
CAROLINE SCHNYDER (Bern)	
Reformation und politische Kultur. Die Landschaft Wallis im 16. und frühen 17. Jahrhundert	303
Die Autoren	317

Vorwort

In der zweiten Hälfte der sechziger Jahre stießen die internationalen Symposia Pragensia in Fachkreisen auf ein positives Echo. Hier kamen anerkannte Wissenschaftler zusammen, zumal in Prag in der damaligen Zeit vorübergehend ein freierer Wind im Geistesleben wehte. Nach der Okkupation der Tschechoslowakei im August 1968 freilich senkte sich der Eiserne Vorhang erneut. Die Teilnehmer des dritten Symposiums, die im September 1969 vom slowakischen Smolenice aus die Heimreise antraten, verließen den Ort ihrer Zusammenkunft in dem Bewußtsein, sich zum letzten Male zusammengefunden zu haben.* Man steigt nicht zweimal in den gleichen Strom! Aus diesem Grunde setzt sich auch die neu beginnende Reihe mit dem Namen Colloquia Mediaevalia Pragensia andere Ziele, und zwar in enger Anknüpfung an die Tätigkeit des neu entstandenen Prager Zentrums für Mittelalterforschung (CMS – Centrum for Medieval Studies).

Das Zentrum für mediävistische Studien wurde als gemeinsame Arbeitsstätte der Akademie der Wissenschaften und der Karls-Universität Ende August 1998 gegründet. Das oberste Ziel des CMS besteht in Unterstützung von der hochqualifizierten Doktoranden und Postdocs in allen mediävistischen Disziplinen, also sowohl in der allgemeinen Geschichte, wie in der Mittelalterarchäologie, den Historischen Hilfswissenschaften, der Rechts-, Philosophie-, Theologie-, Literatur- und Kunstgeschichte wie in den philologischen und anderen Spezialdisziplinen. Die internen und externen Mitarbeiter des CMS wirken als Hochschullehrer, Konsultanten und Opponenten, und zwar in enger Kooperation mit den entsprechenden Instituten und Lehrstühlen an den verschiedenen Fakultäten der Karlsuniversität. Darüber hinaus betreut das CMS Forschungs- und Editionsprojekte mit interdisziplinärem Charakter, die eine Kooperation von herausragenden Fachleuten sowie den Einsatz spezieller Hilfsmittel erfordern, wobei zugleich der Einsatz finanzieller Mittel gebündelt werden soll. Neben Konsultationen und Expertisen für sog. Grant-Projekte sichert und veranstaltet das CMS regelmäßig interne Zusammenkünfte (ein bis zweimal monatlich), vierteljährliche Workshops mit tschechischen und ausländischen Gästen sowie Jahrestagungen in Zusammenarbeit mit wissenschaftlichen Instituten und Fakultäten. In zwei-

* Während das erste Symposium Pragense im August 1965 mit dem 550jährigen Gedenken an den Tod des Prager Magisters Johannes Hus zusammenfiel, behandelte das zweite Symposium auf Schloß Liblice 1967 ein breiteres Thema, nämlich die Beziehungen zwischen der böhmischen Reformation und den Reformationen des 16. Jahrhunderts. Das dritte Symposium Pragense schließlich widmete sich im September 1969 im Schloß von Smolenice den Krisen des 14. und 15. Jahrhunderts. Vgl. hierzu u.a. die Nachrichten von P. De Vooght in: *Revue d'Histoire ecclésiastique* 61 (1966) S. 391-392) und 63 (1968) S. 359-363, sowie von B. Guenée in: *Annales* 25 (1970) S. 216-219.

jährigen Intervallen veranstaltet das CMS des weiteren internationale und interdisziplinär ausgerichtete Kolloquien für Nachwuchswissenschaftler, die ihre Forschungsprojekte bzw. – resultate auf diese Weise auf einem internationalen Forum zur Diskussion stellen können.

Bereits kurz nach seiner Gründung veranstaltete das CMS in der Zeit vom 6. bis 9. Oktober 1998 sein erstes Colloquium Mediaevale Pragense unter der Themenstellung *Geist, Gesellschaft, Kirche im 13.-16. Jahrhundert*. Ermöglicht wurde dies dank eines Forschungspreises, den mir im Jahre 1996 großzügig die Hans-Sigrist-Stiftung zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung in Bern verliehen hatte. Meine vorrangige Absicht war es, jungen hoffnungsvollen Wissenschaftlern die Möglichkeit einzuräumen, ihre Forschungsergebnisse auf einer internationalen Bühne vorzustellen. Dies schien mir insbesondere im Falle der tschechischen Mediävistik angebracht, die sich auf dem Wege befindet, die bisherigen Sprachbarrieren zu überwinden. Darüber hinaus erschien es mir sinnvoll, an einem Tisch Schüler und Professoren verschiedener Schulen zusammenzuführen. Bei beiden Intentionen kamen mir meine Kollegen Peter Blicke und Reiner Christoph Schwinges von der Universität Bern sowie Alexander Patschovsky (Universität Konstanz) entgegen. Ihnen möchte ich an dieser Stelle herzlich Dank für die tatkräftige Unterstützung sagen. Das Generalthema verdankt seine relativ große Weite dem Bedürfnis, den aus verschiedenen Seminaren mit unterschiedlicher Zielstellung erwachsenen Projekten ein gemeinsames Diskussionsforum zu schaffen. Neben jungen Forschern aus der Tschechischen Republik, der Schweiz und aus der Bundesrepublik Deutschland haben auch deren Kollegen aus Österreich und aus Polen die Einladung angenommen. Die zeitliche Ausdehnung des Themas bis in das 16. Jahrhundert hat sich im nachhinein als gewinnbringend für die Zusammenführung spätmittelalterlicher und frühneuzeitlicher Studien erwiesen.

Das Kolloquium fand in der repräsentativen Villa Lanna in Prag statt, die die Akademie der Wissenschaften der Tschechischen Republik großzügig für diesen Zweck zur Verfügung gestellt hatte. Leider konnten meine Berner Kollegen Prof. P. Blicke und Prof. R. Chr. Schwinges aus beruflichen Gründen nicht persönlich an dem Kolloquium teilnehmen, so daß Prof. Alexander Patschovsky und mir die Rolle der Konsultanten zufiel. Die einzelnen Sektionen und die lebhaft geführten Diskussionen standen unter der Leitung mehrerer Nachwuchswissenschaftler, die diesbezüglich wertvolle Erfahrungen sammeln konnten. Die Beiträge des vorliegenden Tagungsbandes entsprechen im wesentlichen dem wissenschaftlichen Programm der Tagung, die meisten Teilnehmer haben jedoch die Möglichkeit wahrgenommen, ihre vorgetragenen Texte zu ergänzen und zu erweitern.

Ich möchte an dieser Stelle meiner Hoffnung Ausdruck verleihen, daß dieser erste Tagungsband einen hoffnungsvollen Beginn für die gesamte geplante Editionsreihe darstellen möge.

František Šmahel

Kommentare nichtbiblischer Prophezeiungen als Quellengattung

MATTHIAS KAUP (Konstanz)

I. Prophetien im Mittelalter

Das Christentum ist in seinem Werden ganz wesentlich prophetische Religion; seine Legitimation bezieht es im besonderen daraus, daß es die prophetischen Schriften des Alten Bundes, ja das ganze Alte Testament als eine einzige Prophetie auf Christi Kommen hin liest. Dieser Ansatz ist bereits im Neuen Testament zu finden, man denke beispielsweise an die Emmausperikope: Der auferstandene Christus erklärt zwei seiner Jünger auf dem Weg nach Emmaus, daß ihn die Heiligen Schriften der Juden vorangekündigt, prophezeit hätten¹.

Diese Selbstlegitimation wird dann problematisch, wenn die christliche Mission über das jüdische und proselytische Publikum hinausgreift und in Bereiche vorstößt, in denen die jüdischen Texte keine selbstverständliche Autorität besitzen. Das führt bereits im zweiten Jahrhundert dazu, daß christliche Autoren sibyllinische Prophezeiungen auf Christus hin produzieren, um auch einer heidnischen Umwelt den Anspruch ihres Meisters zu verdeutlichen². Schon Augustinus problematisiert diese nichtbiblischen Prophezeiungen, erklärt die Prophetien der Heiligen Schrift für ausreichend zum Beweis des christlichen Anspruchs³. Darin wird er aber nicht rezipiert, das Mittelalter kennt nur seine Sympathie für die *Sibylla Erythraea* aus dem 18. Buch des Gottesstaates und den Preis pseudoaugustinischer Texte auf die heidnischen Propheten Christi⁴; daher hält

1/ Luc. 24,13-32.

2/ Vgl. die jüngste, leider unvollständige Ausgabe der *Oracula Sibyllina* in Jörg-Dieter GAUGER (Hrg.): *Sibyllinische Weissagungen*. Griechisch-Deutsch, Düsseldorf/Zürich 1998.

3/ Vgl. Matthias KAUP: *De prophetia ignota* – Eine frühe Schrift Joachims von Fiore (MGH Studien und Texte 19), Hannover 1998, S. 92-96.

4/ Vgl. AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, XVIII, 23: *Haec autem Sibylla sive Erythraea sive, ut quidam magis credunt, Cumaea ita nihil habet in toto carmine suo ... quod ad deorum falsorum sive factorum cultum pertineat, quin immo ita etiam contra eos et contra cultores eorum loquitur, ut in eorum numero deputanda videatur, qui pertinent ad civitatem Dei*. Bei den pseudoaugustinischen Texten

es⁵, und mit ihm auch der größte Teil der heutigen Forschungsliteratur⁶, Augustinus für einen dezidierten Freund der außerbiblischen Prophetien.

Die Produktion neuer Prophezeiungen bleibt ein kontinuierliches Phänomen des christlich werdenden Europa. Allerdings verändern sich im religiösen Bereich die Themen der neu verfaßten Prophetien, vom ersten Kommen Christi verlagert sich der Schwerpunkt in einem immer mehr vom christlichen Glauben geprägten Umfeld auf Christi erwartetes zweites Kommen, auf die Geschehnisse der Endzeit. Daneben werden aus Anlaß drängender Zeitprobleme auch Prophetien ohne eschatologische Ausrichtung verfaßt. Das Phänomen nichtbiblischer Prophezeiungen wird dabei immer wieder problematisiert, jeder Einzelfall bleibt zunächst gegenüber der unangefochtenen biblischen Prophetie rechtfertigungsbedürftig⁷. Das führt dazu, daß sich neue Prophezeiungen gerne auf eine anerkannte alte christlich-jüdische oder heidnische Quelle wie die biblischen Propheten oder die Sibyllen zurückführen oder sich als Produkt einer etablierten mittelalterlichen prophetischen Leitfigur, wie etwa seit dem 13. Jahrhundert Hildegard von Bingen und Joachim von Fiore, ausgeben⁸.

Prophetien gehören zu den häufigsten Schriftdenkmälern des Mittelalters; solche von wenigen Zeilen Länge waren mit die beliebtesten Platzfüller für Schreiber, die freien Handschriftenraum nicht ungenutzt lassen wollten. Aber auch sehr ausführliche Prophezeiungen mit einem Umfang von hunderten von Sätzen finden sich⁹.

Dem massenhaft überlieferten prophetischen Material begegnete die aufstrebende historische Forschung des 19. Jahrhunderts meist mit einer gewissen Herablassung. Holder-Egger etwa, dem wir die ersten Studien und Editionen zur joachitischen Prophetie und ihrer zeitgenössischen Kommentierung verdanken, erklärte, er sei nur mit Widerwillen an seine Arbeit gegangen; nur der Wunsch, den geistigen Hintergrund der für das 13. Jahrhundert so bedeutenden, von ihm zu edierenden Chronik des

handelt es sich um die vermutlich von dem Augustinusschüler Quodvultdeus verfaßten Texte *Sermo contra Iudaeos, paganos et Arrianos* und *Tractatus adversus quinque haereses*. Vgl. dazu Kaup (wie Anm. 3), S. 92-100.

5/ Vgl. etwa die zwischen 1167 und 1174 entstandene *Explanatio in prophetiam Merlini Ambrosii*, die ich im folgenden nach meiner Arbeitsedition aus dem Druck von 1608 (*Prophetia Anglicana et Romana, hoc est Merlini Ambrosii Britannii, ex incubo olim, ante annos mille ducentos in Anglia nati vaticinia, a Galfredo Monumetensi Latine conscripta una cum septem libris explanationum in eandem prophetiam ... Alani de Insulis ...*, Frankfurt am Main 1608) und der ältesten handschriftlichen Überlieferung (Paris, Bibliothèque Nationale, Lat. 7481, spätes 12. Jahrhundert) zitiere. Dort heißt es im Prolog (Druck S. 4 f., Hs. fol. 3r): ... *cum Sibillam, non Ericream, sed Cumanam ... tanta et tam vera de Christi incarnatione, passione et morte, sed et de secundo eius adventu ad iudicium et consummatione seculi et omnium resurrectione, de gloria sanctorum et dampnatione malorum prophetasse noverimus, ut doctores ecclesie sanctos et maxime Augustinum vaticinia eius non piguerit suis inserere libris et ad testimonium Christi in ecclesia declamare*.

6/ Jüngstes Beispiel GAUGER (wie Anm. 2), S. 461-464.

7/ Vgl. dazu die Untersuchung einiger Beispiele des 12. und 13. Jahrhunderts in KAUP (wie Anm. 3), S. 106-124.

8/ Vgl. ebd., S. 100-102.

9/ Vgl. aus dem 12. Jahrhundert etwa den *Libellus Merlini*, das auch separat zirkulierende 7. Buch der *Historia Regum Britannie* Geoffreys von Monmouth mit den sogenannten *Prophetie Merlini*. Eine Edition dieser *Prophetie Merlini* im Kontext der *Historia* nach einer sehr guten Handschrift in Neil WRIGHT (Hrg.): *The Historia Regum Britannie of Geoffrey of Monmouth I*. Bern, Burgerbibliothek, Ms. 68, Cambridge 1985, S. 73-84.

Fra Salimbene von Parma zu erhellen, habe ihn motiviert, sich mit solch geistig minderwertigen Erzeugnissen auseinanderzusetzen¹⁰.

Schon Holder-Egger war sich also bewußt, daß man sich mit dem Genre der prophetischen Literatur befassen muß, will man angesichts der zentralen Bedeutung der Textgattung für die mittelalterliche Deutung des Weltgeschehens¹¹ die Weltsicht des mittelalterlichen Menschen wirklich adäquat erfassen. Dementsprechend ist denn auch schon eine ganze Menge hinsichtlich der Erforschung der prophetischen Literatur getan worden; hier wäre insbesondere, aber nicht nur, auf die Wirkungsgeschichte Joachims von Fiore hinzuweisen, die seit einigen Jahrzehnten zunehmend in das Blickfeld der Forschung gelangt ist¹².

Insbesondere zwei Umstände behindern die Forschung im Bereich der mittelalterlichen prophetischen Literatur. Zum einen ist das die editorische Erschließung dieser Literaturgattung: Die Editionsfrage ist schlichtweg schlecht. Zwar sind eine Reihe von Texten publiziert worden, aber die meisten Ausgaben halten kritischen Maßstäben nicht stand. Oft wurden Texte auf einer allzu geringen Handschriftenbasis herausgegeben, weil sie lokalgeschichtlich oder sonstwie von kurioseem Interesse schienen, aber kaum ein Editor unterzog sich der Mühe, die meist wuchernde Überlieferungsvielfalt einzelner Texte bis in kleine Verästelungen zu verfolgen und damit ein genaues Bild ihrer Textgeschichte zu ermöglichen. Eine so grundlegend-gründliche Studie zu einer Prophetie wie Robert Lernalers „Powers of Prophecy“ über das Vatizinium *Cedrus alta Libani* bleibt rühmliche Ausnahme¹³.

Die Forschungslage wird dadurch erschwert, daß es bei den großen nationalen Editionsunternehmungen keine Quellenreihe für Prophetica gibt: Editionen und Studien zu einzelnen Prophetien erscheinen an den verschiedensten Orten, einschlägige Bibliographien fehlen bisher, so daß die Entwicklung der Forschung nur schwer zu überblicken ist und man oft nur durch Zufall und entlegene Hinweise doch auf die Edition eines Textes stößt. Eine gewisse Abhilfe bietet hier nur die Zeitschrift *Florensia* des Centro Internazionale di Studi Gioachimiti. Da sie aber der Erforschung Joachims von Fiore und seiner Nachwirkung gewidmet ist¹⁴, berücksichtigt sie die nichtjoa-

10/ Oswald HOLDER-EGGER: Italienische Prophetieen des 13. Jahrhunderts II, in: *Neues Archiv* 30 (1905), S. 323 f.

11/ Vgl. Richard W. SOUTHERN: Aspects of the European Tradition of Historical Writing 3: History as Prophecy, in: *Transactions of the Royal Historical Society, Fifth Series* 22 (1972), S. 167-186.

12/ Am Anfang dieser Entwicklung steht die Doktorarbeit Herbert GRUNDMANNs: Studien über Joachim von Floris, Leipzig 1927. Einen Überblick über Joachims Wirkungsgeschichte bietet Marjorie REEVES: *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages*, Oxford 1969; Notre Dame/London 2¹⁹⁹³. Seit den achtziger Jahren koordiniert das in San Giovanni in Fiore in Kalabrien angesiedelte Centro Internazionale di Studi Gioachimiti in regelmäßigen Konferenzen und durch die Herausgabe der seit 1987 meist jährlich erscheinenden Zeitschrift *Florensia* die Forschungsbemühungen. Mit dem Centro kooperiert ein international besetztes Gremium (Robert Lerner, Alexander Patschovsky, Gian Luca Potestà, Roberto Rusconi, Kurt-Victor Selge), das sich um die Edition der Opera Omnia Joachims kümmert.

13/ Robert LERNER: *The Powers of Prophecy – The Cedar of Lebanon Vision from the Mongol Onslaught to the Dawn of the Enlightenment*, Berkeley et al. 1983

14/ Bibliographien zur Joachimforschung finden sich in den Jahrgängen 2 (1988: für die Jahre 1969 – 1988) und 8/9 (1994/95: für die Jahre 1988 – 1993).

chitische prophetische Literatur nur am Rande. Eine Einführung in die Literaturgattung, wie wir sie für das verwandte Genre der Visionsliteratur von Peter Dinzelbacher haben¹⁵, fehlt für die Prophetica nach wie vor; in der Regel werden sie daher in Überblicksdarstellungen zur Literatur- und Quellengeschichte nur am Rande behandelt¹⁶.

Der zweite Umstand, der dazu führt, daß Prophetien nicht ihrer Verbreitung und Bedeutung entsprechend in der Forschung beachtet werden, liegt in den Problemen ihrer inhaltlichen Erschließung begründet. Aufgrund des oft stark enigmatischen Charakters der prophetischen Sprache fällt gerade bei kurzen Prophetien, die ohne irgendeinen Kontext als Lückenfüller überliefert werden, die Interpretation häufig ausgesprochen schwer. Oft gibt es am Anfang solcher Texte noch ein halbwegs deutbares *Vaticinium ex eventu*, aber dann wird die Bildersprache häufig so dunkel, daß auch erfahrene Interpreten den Versuch aufgeben, textimmanent Bedeutungsrichtung und Herkunftsmilieu der Texte zu deuten. Will man die Bedeutung dieser Prophetien für das Mittelalter verstehen lernen, sind zeitgenössische Kommentare zu ihnen ausgesprochen hilfreich¹⁷.

II. Zur Geschichte der Quellengattung

Bei der Quellengattung „Kommentar einer nichtbiblischen Prophezeiung“ ist die Forschungslage nicht besser als bei den Prophetien selbst. Zwar ist schon einiges geforscht worden, doch sind Studien und Editionen sehr verstreut und kaum systematisch zusammengefaßt¹⁸. Die überlieferten Quellen sind noch nicht zusammenhängend gesichtet worden. Von den bereits bekannten Kommentaren sind nur wenige ediert worden – und das oft unbefriedigend¹⁹.

Die Quellengattung „Kommentar einer nichtbiblischen Prophezeiung“ ist ein Kind der Renaissance der Wissenschaften im 12. Jahrhundert: Im Zuge des allgemeinen

15/ Vgl. Peter DINZELBACHER: *Revelationes* (Typologie des Sources du Moyen Age Occidental 57), Turnhout 1991.

16/ Vgl. etwa dens., *Visioni e profezie*, in: *Lo Spazio Letterario del Medioevo*. I. Il Medioevo Latino. Bd. 2 *La Circolazione del Testo*, hg. v. Guglielmo CAVALLO et al., Rom 1994, S. 649-686. Die Gattung der Prophetie wird hier auf fünf Seiten abgehandelt.

17/ Ein typisches Beispiel ist hier die *Prophetia ignota*, deren erster Editor, in Unkenntnis des Kommentars von Joachim, sie als zu dunkel ansah, um eine Deutung versuchen zu können. Vgl. Oswald HOLDER-EGGER: *Italienische Prophetien des 13. Jahrhunderts I*, Neues Archiv 15 (1890), S. 177. Die Kenntnis von Joachims Kommentar *De prophetia ignota* und des pseudojoachitischen Traktats *Super Sibillis et Merlino* erlaubt dagegen Aussagen über die mittelalterliche Interpretation dieses Textes. Vgl. dazu KAUP (wie Anm. 3), S. 69-78.

18/ Eine systematische Sammlung aller erreichbaren Vertreter der Quellengattung „Kommentar einer nichtbiblischen Prophezeiung“ ist ein dringendes Desiderat. Die in diesem Aufsatz gebotenen Beispiele der Quellengattung stellen nicht mehr als einen Ausschnitt des vorhandenen Materials dar und erheben keinen Anspruch auf Vollständigkeit.

19/ Für Beispiele edierter Kommentare siehe unten, Anm. 24-26, 28-30, 32, 34, 37-40. Vgl. dazu auch KAUP (wie Anm. 3), S. 114-117, 127-129. Zur Problematik der Editionen von Merlinkommentaren, die Jacob HAMMER in den dreißiger, vierziger und fünfziger Jahren unseres Jahrhunderts veranstaltete siehe Anm. 24, vgl. Julia C. CRICK: *The Historia Regum Britannie of Geoffrey of Monmouth IV. Dissemination and Reception in the Later Middle Ages*, Cambridge 1991, S. 85-87.

Aufschwung der Textkommentierung, der sich von der Heiligen Schrift über Rechtstexte bis zu den antiken Autoren erstreckte²⁰, werden auch mehrere Kommentare zu außerbiblischen Prophezeiungen erstellt. Einzelstücke aus solchen Prophetien wurden natürlich schon vor dem 12. Jahrhundert in anderem Kontext interpretiert und kommentiert²¹. Neu ist nun, daß erstmals eigene Kommentarschriften sich nur mit außerbiblischen Prophezeiungen befassen²². Diese werden wie alle anderen Textgattungen auf verschiedene Weise kommentiert, sei das nun via Marginal- und/oder Interlinearkommentar oder durch mehr oder weniger ausführliche Expositionscommentare und Kommentarschriften²³.

Die Geschichte der eigenständigen Kommentare zu nichtbiblischen Prophezeiungen beginnt mit Auslegungen der sogenannten *Prophetie Merlini*, die seit der Mitte der 1130er Jahre als eigenständige Schrift oder als Teil der 1138 fertiggestellten *Historia Regum Britannie* Geoffreys von Monmouth in Europa zirkulierten. Diese *Prophetie Merlini* verbreiten sich bald von Island bis Süditalien und werden seit dem 12. Jahrhundert vor allem in zahlreichen Marginal- und Interlinearkommentaren, teils auch in Expositionscommentaren ausgedeutet²⁴.

Neben diesen Merlinkommentaren haben wir aus dem 12. Jahrhundert noch einen Expositionscommentar zu einer namenlosen versifizierten Prophetie in leoninischen

20/ Vgl. dazu A. J. MINNIS/A. B. SCOTT (Hg.): *Medieval Literary Theory and Criticism c. 1100-c. 1375. The Commentary Tradition*, Oxford 1988.

21/ Vgl. zum Umgang mit sibyllinischen Weissagungen Bernard MCGINN: *Teste David cum Sibylla. The Significance of the Sibylline Tradition in the Middle Ages*, in: *Women of the Medieval World. Essays in Honor of John H. Mundy*, hg. v. Julius KIRSHNER/Suzanne F. WEMPLE, Oxford 1985, S. 7-35.

22/ Vgl. KAUP (wie Anm. 3), S. 124.

23/ Vgl. zur Geschichte des Kommentars im Mittelalter Louis HOLTZ: *Glosse e Commenti*, in: *Lo Spazio Letterario del Medioevo. 1. Il Medioevo Latino. Bd. 3: La Ricezione del Testo*, hg. von Guglielmo CAVALLO et al., Rom 1995, S. 59-111.

24/ Vgl. Caroline D. ECKHARDT: *The Prophetie Merlini of Geoffrey of Monmouth. A Fifteenth-Century Commentary*, Cambridge MA 1982, S. 10-14; KAUP (wie Anm. 3), S. 101 f., 124-129. Jacob HAMMER hat fünf anonym überlieferte lateinischsprachige Kommentare des 12. Jahrhunderts zu den *Prophetie Merlini* Geoffreys von Monmouth ediert; vgl.: (1) Jacob HAMMER: *A Commentary on the Prophetia Merlini*, in: *Speculum* 10 (1935), S. 3-30, (2) ders.: *Another Commentary on the Prophetia Merlini (Continuation)*, *Speculum* 15 (1940), S. 409-431; (3) ders.: *Another Commentary on the Prophetia Merlini*, in: *Quarterly Bulletin of the Polish Institute of Arts and Sciences in America* 1 (1943), S. 589-601; (4) ders.: *Bref Commentaire de la Prophetia Merlini du Ms 3514 de la Bibliothèque de la Cathédrale d'Exeter*, in: *Hommages à Joseph Bidez et à Franz Cumont (Collections Latomus 2)*, Brüssel 1949, S. 111-119; (5) ders.: *An Unedited Commentary on the Prophetia Merlini in Dublin*, *Trinity College Ms 496 E. 6.2 (Geoffrey of Monmouth's Historia Regum Britanniae, Book VII)*, in: *Charisteria Thaddaeo Sinko quinquaginta abhinc annos amplissimis in philosophia honoribus ornato ab amicis collegis discipulis oblata*, hg. von Kazimierz Feliks KUMANIECKI, Warschau/Breslau 1951, S. 81-89 (Teiledition). Zur *Explanatio in prophetiam Merlini Ambrosii* siehe oben, Anm. 5. Ein Kommentar des 13. Jahrhunderts zu den *Prophetie Merlini* findet sich in Matthaeus PARIS, *Chronica Maiora*, ed. Henry Richards LUARD (*Rerum Britannicarum medii aevi Scriptores* 57,1), London 1872, S. 198-216. Johannes von Cornwall interpretierte in Hexameter gesetzte Prophetien, die aus derselben Quelle stammen, aus der auch Geoffrey von Monmouth seine *Prophetie Merlini* schöpfte, vgl. die Edition des Kommentars von Johannes in Michael CURLEY: *A New Edition of John of Cornwall's Prophetia Merlini*, in: *Speculum* 57 (1982), S. 217-249. Zu volkssprachlichen Kommentaren zu den *Prophetie Merlini* siehe unten, Anm. 37-40.

Hexametern, die sogenannte *Expositio versuum extraneorum*²⁵, und *De prophetia ignota*, ein Frühwerk Joachims von Fiore, in dem er eine ebenfalls namenlose Prophezeiung auslegt²⁶.

In der Tradition Joachims von Fiore steht ein Großteil der bekannten Kommentare nichtbiblischer Prophetien des 13. und 14. Jahrhunderts. Im 13. Jahrhundert etwa verfaßten bisher nicht näher identifizierte Schüler Joachims von Fiore eigene Prophetien²⁷ und in der Folge dazu eigene Kommentarschriften wie den *Liber de oneribus prophetarum*²⁸, die zwei Fassungen des Kommentars *Super Sibillis et Merlino*²⁹ und den Kommentar zum *Oraculum Cyrilli*³⁰. Zu den berühmtesten joachitischen Prophetien gehören die im 13. und 14. Jahrhundert aus byzantinischen Vorbildern hervorgegangenen zwei Serien der *Vaticinia de summis pontificibus*³¹. Wir verfügen über einen Kommentar vom Ende des 13. Jahrhunderts, der einen Teil der älteren Reihe dieser Papstprophetien auf fünf Kardinäle der Orsinifamilie auslegt³². Im 14. Jahrhundert schrieb der ebenfalls aus der joachitischen Tradition beeinflusste Johannes von Rupescissa Kommentare zu diversen Prophetien wie dem *Oraculum Cyrilli*, den Prophetie Merlini und dem joachitischen Vatinium *Ve mundo in centum annis*.³³ Zu der let-

25/ Eine Edition der drei Fassungen der *Expositio* in Alfons HILKA: Zur Geschichte eines lateinischen Teufelsspruchs (Carm. Bur. Nr. 55), in: Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-hist. Klasse, N. F. 4,1 (1934-1937), S. 5-24.

26/ Prophetie und Kommentar mit deutscher Übersetzung ediert in KAUP (wie Anm. 3), S. 174-225.

27/ Insbesondere die *Verba Merlini*, die im 12. Jahrhundert von Joachiten überarbeiteten Fassungen der älteren, Ende des 12. Jahrhunderts aus einer griechischen Vorlage übersetzten *Sibilla Erithea* und die *Sibilla Delphica in templo Apollinis genita*. Vgl. dazu HOLDER-EGGER (wie Anm. 17), S. 151-177; ders. (wie Anm. 10), S. 323-335; KAUP (wie Anm. 3), S. 82 f., S. 114, Anm. 145 f., S. 148.

28//Liber de oneribus prophetarum, hg. von Oswald HOLDER-EGGER, in: ders., Italienische Prophetien des 13. Jahrhunderts III., Neues Archiv 33 (1908), S. 97-187, hier S. 139-187.

29/ Der Text ist bisher unediert; im folgenden zitiere ich die beiden Fassungen nach meiner Arbeitsedition aus den Handschriften Paris, Bibliothèque Nationale, Lat. 3319 (die Langfassung, von mir *Expositio maior* genannt, findet sich dort auf fol. 9v-25r, die Kurzfassung, die *Expositio minor*, auf fol. 28r-38v), und Rom, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 3820 (*Expositio maior*: fol. 1r-14v; *Expositio minor*: 27v-37v). Vgl. zum Text und seiner Rezeption in der Forschung KAUP (wie Anm. 3), S. 115 f. Anm. 151.

30/ *Oraculum Angelicum Cyrilli* nebst dem Kommentar des Pseudojoachim hg. v. Paul PIUR, in: Konrad BURDACH (Hrg.): Vom Mittelalter zur Reformation. Forschungen zur Geschichte der deutschen Bildung. 2. Bd. Briefwechsel des Cola di Rienzo. 3. Teil, Berlin 1912, S. 221-343.

31/ Vgl. zu den Papstprophetien allgemein Robert E. LERNER: Ursprung, Verbreitung und Ausstrahlung der Papstprophetien des Mittelalters, in: ders./Robert MOYNIHAN: Weissagungen über die Päpste. Vat. Ross. 374, 2 Bde., Stuttgart 1985, hier Bd. 1, S. 11-75. Vgl. zur Forschung über die ältere erste Reihe mit dem Incipit „Genus Nequam“ Robert E. LERNER: Recent Works on the Origins of the *Genus Nequam* Prophecies, in: Florentia 7 (1993), S. 141-157. Eine moderne Edition der zweiten Reihe, deren Incipit „Ascende Calve“ lautet, in Robert E. LERNER/Orit SCHWARTZ: Illuminated Propaganda: The Origins of the Ascende Calve Pope Prophecies, in: Journal of Medieval History 20 (1994), S. 157-191.

32/ Vgl. die Edition in Andreas REHBERG: Der „Kardinalsorakel“-Kommentar in der „Colonna“-Handschrift Vat. lat. 3819 und die Entstehungsumstände der Papstvatinien, in: Florentia 5 (1991), S. 45-112, hier S. 104-112.

33/ Vgl. zu Rupescissa Jeanne Bignami ODIER: Études sur Jean de Roquetaillade (Johannes de Rupescissa), Paris 1952; ebd. zum *Oraculum Cyrilli* S. 53-112, zur Prophetie *Ve mundo in centum annis* S. 130-139, zu den *Prophetie Merlini* S. 180. Rupescissas Werke sind bisher überwiegend unediert,

zten Prophetie verfaßte im selben Jahrhundert der Augustinereremit Gentile von Foligno einen Kommentar³⁴.

Auch außerhalb joachitischer Traditionsstränge wurden Prophetien kommentiert; so sind etwa ein Kommentar aus dem 14. Jahrhundert und zwei aus dem 15. Jahrhundert zu der von Lerner untersuchten Prophezeiung *Cedrus alta Libani* bekannt³⁵. Diese Prophetie wurde um 1240 aus Anlaß des Mongoleneinfalls verfaßt und später an immer neue Situationen, wie etwa den Fall der Kreuzfahrerstaaten in Palästina, angepaßt³⁶.

Die meisten mir bekannten mittelalterlichen Kommentare nichtbiblischer Prophezeiungen sind in Latein abgefaßt, ich weiß bisher nur von vier volkssprachlichen Kommentaren. Einer von ihnen, ein walisischer Kommentar zu den *Prophetie Merlini*, wurde im 13. Jahrhundert verfaßt³⁷. Die drei anderen entstammen dem 15. Jahrhundert: Einer davon ist eine von dem Infanten Peter von Aragon in Katalan geschriebene Erklärung der *Cedrus alta Libani*³⁸; die beiden anderen, von unbekanntem Autoren verfaßt, erläutern die *Prophetie Merlini*, der eine in Französisch³⁹, der andere in Englisch⁴⁰.

erst vor wenigen Jahren erschien als erste kritische Edition der prophetische Traktat *Liber secretorum eventuum* von Christine MOREROD-FATTEBERT, zu der Robert LERNER die jüngste Einführung in das Werk Rupescissas beisteuerte. Vgl. Robert E. LERNER/Christine MOREROD-FATTEBERT: Johannes de Rupescissa. Liber Secretorum Eventuum. Edition critique, traduction et introduction historique (Spicilegium Friburgense 36), Freiburg i. Ü. 1994

34/ Im folgenden zitiere ich nach meiner Transkription der Handschrift Budapest, Magyar Nemzeti Múzeum, Cod. 405, fol. 107r-111v. Zusammen mit Robert LERNER bereite ich eine kritische Edition mit inhaltlicher Auswertung vor. Vgl. zum Text und seinem Autor REEVES (wie Anm. 12), S. 251-253, 418 f. Eine Teiledition findet sich in Heinrich FINKE: Aus den Tagen Bonifaz VIII. Funde und Forschungen, Münster i.W. 1902, S. 218-221.

35/ Vgl. LERNER (wie Anm. 13), S. 135-156. Der Kommentar aus dem 14. Jahrhundert wurde von Johannes von Rupescissa verfaßt, der sich auch mit joachitischem Traditionsgut auseinandersetzte. Siehe dazu oben, Anm. 33.

36/ Vgl. LERNER (wie Anm. 13), S. 199-237.

37/ Vgl. Brynley F. ROBERTS: Esboniad Cymraeg ar Broffwydoliaeth Myrddin, in: The Bulletin of Celtic Studies 21 (1964-66), S. 277-280. Ein englisches Resümee der walisischen Abhandlung in Bulletin Bibliographique de la Société Internationale Arthurienne 19 (1967), S. 80; aus diesem geht hervor, daß es noch weitere walisischsprachige Kommentare zu den *Prophetie Merlini* gab. Weder in diesem Resümee noch in ECKHARDT (wie Anm. 24), S. 13, Anm. 44, gibt es irgendeinen Hinweis darauf, daß der Autor des Textes bekannt ist.

38/ Ediert in Alfonso Maria DE BARCELONA: El Infante Fray Pedro de Aragón, in: Estudios Franciscanos 15 (1915), S. 58-65, hier S. 61-65. Teiledition in José Maria POU Y MARTI: Visionarios, Beguinos y Fraticelos Catalanes (Siglos XIII-XV) Neuaufgabe Madrid 1991, S. 54 f. Vgl. zu Peters Kommentar LERNER (wie Anm. 13), S. 141-152.

39/ Er bildet offensichtlich den Teil eines französischen Prosa-Brut, den Jean de Wavrin in seiner Chronik verwendete. Vgl. Jean DE WAVRIN: Recueil des Croniques et Anchiennes Istories de la Grant Bretagne, a present nomme Engleterre, hg. von William HARDY (Rerum Britannicarum medii aevi Scriptores 39,1), London 1864, S. 229-293.

40/ Hg. von Caroline ECKHARDT (wie Anm. 24), S. 69-85. Sie weist ebd., S. 17, darauf hin, daß es sich bei diesem Kommentar um den einzigen bekannten in englischer Sprache handle.

III. Zur Typologie der Quellengattung

Die Quellengattung „Kommentar einer nichtbiblischen Prophezeiung“ definiert sich durch zwei Merkmale: Ihre Glieder gehören zur vielgestaltigen Gattung des Kommentars, ihr Exegesegegenstand zur ebenso vielgestaltigen Gattung der nichtbiblischen Prophezeiung.

Eine Typologie der Kommentare außerbiblischer Prophezeiungen zu erstellen, ist angesichts der ungenügenden editorischen Erschließung nur in Ansätzen möglich⁴¹. Als grundsätzliche Unterscheidungskriterien bietet sich zunächst das klassische Paar Form und Inhalt an.

Betrachtet man die formale Seite, so stellt man fest, daß die Formen der Literaturgattung „Kommentar einer nichtbiblischen Prophezeiung“ typisch für die Großgattung der Kommentare sind⁴². Man kann hier zunächst eine äußere von einer inneren Form unterscheiden. Die äußere Form beschreibt die optische Erscheinung des Kommentartyps: Handelt es sich um eine eigenständige Schrift, die nur durch Verweiszeichen oder durch Lemmazitate dem prophetischen Text verbunden ist⁴³, oder werden die kommentierenden Erläuterungen in Form eines Interlinear- oder Marginalkommentares dem Grundtext beigeschrieben⁴⁴? Die innere Form beschreibt die Methode der Kommentierung: Handelt es sich um einen Scholienkommentar, der einzelne schwierige Wörter oder Sätze erläutert⁴⁵, um einen Expositionscommentar, der fortlaufend Abschnitt für Abschnitt der Prophetie erklärt⁴⁶, oder um eine eigenständige Kommentarschrift, die die Grundelemente des in einer Prophezeiung behandelten Zukunftsszenarios aufgreift und erörtert⁴⁷?

Untersucht man den Inhalt der bekannten „Kommentare nichtbiblischer Prophezeiungen“, so fallen eine Reihe typischer Elemente auf, die den Kommentaren gemein sind, sie dabei aber in ihrer konkreten Ausprägung unterscheiden. So bietet etwa

41/ Ich beschränke mich im folgenden auf die Untersuchung der lateinischen Kommentare des 12. bis 15. Jahrhunderts, die entweder in Frühdrucken (*Explanatio in prophetiam Merlini Ambrosii*, wie Anm. 5) und kritischen Editionen (die drei Fassungen der *Expositio versuum extraneorum*, wie Anm. 25; *Liber de oneribus prophetarum*, wie Anm. 28; *Oraculum Cyrilli*, wie Anm. 30;) vorliegen oder mir in Form einer Arbeitsedition zugänglich sind (*Explanatio in prophetiam Merlini Ambrosii*, wie Anm. 5; die zwei Fassungen von *Super Sibillis et Merlino*, wie Anm. 28; *Commentarius Fratris Gentilis in prophetiam 'Ve mundo in centum annis'*, wie Anm. 34). Dabei berücksichtige ich von den Kommentaren zu den *Prophetie Merlini* nur den ergiebigsten, die *Explanatio in prophetiam Merlini Ambrosii* (wie Anm. 5). Alle anderen lateinischen Erläuterungen der *Prophetie Merlini* (wie Anm. 24; vgl. dazu aber Kaup (wie Anm. 3), S. 124-144) übergehe ich hier ebenso wie den Kardinalsorakelkommentar (wie Anm. 32) und die volkssprachigen Kommentare nichtbiblischer Prophezeiungen (wie Anm. 37-40).

42/ Vgl. zur im folgenden verwendeten Terminologie Benedikt K. VOLLMANN, Artikel: Kommentar I. Mittellatein, in: *Lexikon des Mittelalters* 5 (1991) Sp. 1279-1281.

43/ So verfahren die Autoren der im folgenden berücksichtigten Kommentare (siehe Anm. 41).

44/ Der größte Teil der Merlinkommentatoren geht so vor. Siehe dazu die oben, Anm. 24 genannten Texte.

45/ Wie etwa der Kommentar des Pseudojoachim zum *Oraculum Cyrilli* und die dritte Fassung der *Expositio versuum extraneorum*.

46/ Wie etwa die *Explanatio in prophetiam Merlini Ambrosii*, *De prophetia ignota*, die ersten zwei Fassungen der *Expositio versuum extraneorum* und beide Fassungen von *Super Sibillis et Merlino*.

47/ Wie etwa der *Liber de oneribus prophetarum*.

die Selbstdarstellung der Kommentatoren zwei Kriterien der Unterscheidung: Wer wird als Autor angegeben, was wird als Hintergrund oder Anlaß der Auslegung genannt?

Auffällig hinsichtlich der Autorenangabe ist zunächst, daß aus dem 12. Jahrhundert Kommentare nichtbiblischer Prophezeiungen nur unter dem authentischen Namen ihrer Verfasser oder anonym überliefert sind. Ab dem 13. Jahrhundert tritt dann ein neuer Typ hinzu, die pseudonymen Kommentare außerbiblischer Prophezeiungen, v.a. auf den Namen Joachims von Fiore, wie etwa die zwei Fassungen des Kommentars *Super Sibillis et Merlino* aus den 1240er Jahren. Zudem führt das Bedürfnis, nicht nur Prophetien, sondern auch ihre Kommentare Autoritätspersonen zuschreiben zu können, zu einer nichtauktorialen, aus der Rezeption geborenen Pseudonymität, also zur nachträglichen Namensgebung für ursprünglich anonym tradierte Auslegungen; so wird etwa die zunächst ohne Verfasseramen überlieferte zweite Fassung der *Expositio versusum extraneorum* im 13. Jahrhundert schließlich Joachim von Fiore zugeschrieben⁴⁸.

Bei der Angabe von Hintergrund oder Anlaß der Auslegung fällt auf, daß die Kommentare außerbiblischer Prophezeiungen mit zwei Arten einer besonderen Herausforderung ihre Abfassung motivieren.

Zum einen wird angegeben, daß die zeitgeschichtliche Situation besonders ungewöhnlich und erklärungsbedürftig sei: Dinge geschähen außerhalb des Normalen, viele Zeitgenossen seien von der Neuheit der Situation beunruhigt, suchten daher in Prophetien Erklärungen und bedürften dabei der Hilfe. So finden wir das etwa im ausführlichsten Expositionscommentar des 12. Jahrhundert, der *Explanatio in prophetiam Merlini Ambrosii*, die ihre Auslegung der *Prophetie Merlini* Geoffreys von Monmouth mit den Wirren im englischen Königreich Mitte des 12. Jahrhunderts motiviert⁴⁹. Die zweite Fassung der *Expositio versusum extraneorum* begründet ihre Abfassung mit der bedrohlich anschwellenden Flut der Ketzer, die dringend Abwehrmaßnahmen erforderlich mache⁵⁰.

Zum anderen wird die Abfassung eines Kommentars damit motiviert, daß eine bedeutende Persönlichkeit den Kommentator zu seiner Auslegung aufgefordert habe. Diese Variante findet sich in allen Typen der Autorennennung der Kommentatoren und ist besonders beliebt in den pseudonymen Kommentaren auf den Namen Joachims von Fiore aus der Mitte des 13. Jahrhunderts, die sich auf einen Auftrag Kaiser Heinrichs VI. berufen, wie der *Liber de oneribus prophetarum*⁵¹ oder die beiden Fas-

48/ Vgl. etwa Basel, Universitätsbibliothek, A II 25, fol. 43r, 45v. Vgl. dazu auch KAUP (wie Anm. 3), S. 143.

49/ Vgl. dazu den Beginn des Prologs der *Explanatio* (wie Anm. 5), Druck S. 1, Hs. fol. 1v : *Cum multos rerum novitate permotos, quas in regno Anglie nostris temporibus nunc preter solitum evenire videmus, prophetias Merlini Ambrosii, que sunt de eadem gente Anglorum, crebra quidem commemoratione revolvere, sed hystoriarum ignaros minus intelligere ea ipsa, que commemorabant, adverterem, incidit mihi animo ad eorum explanationem non temeraria quidem precipitatione irrurere, sed diutina premeditatione accedere ...*

50/ Vgl. HILKA (wie Anm. 25), S. 14: *Quicumque eorum (nämlich der versus extranei) auctor sit, ecclesia vel quilibet fidelium per eos docetur sive monetur habere cautelam adversus hereticos super catholicum populum insurgentes ...*

51/ Vgl. *Liber de oneribus prophetarum* (wie Anm. 28), S. 139.

sungen von *Super Sibillis et Merlino*⁵². Auch diese zweite Gruppe reagiert meist auf eine bedrängende Zeitsituation, auch wenn sie diese nicht ausdrücklich nennt, bzw. (wie etwa die joachitischen Kommentare) aufgrund ihrer Entstehungsfiktion nicht explizit nennen kann. So sind die genannten joachitischen Kommentare in die apokalyptische Auseinandersetzung zwischen Päpsten und Staufern hineingeschrieben, die sie heilsgeschichtlich deuten wollen⁵³.

Ein weiteres typisches inhaltliches Element der behandelten Kommentargattung ist die Problematisierung nichtbiblischer Prophetien⁵⁴. Das geschieht entweder explizit, indem konkret nach der prognostischen Qualifikation des Urhebers der interpretierten Prophetien gefragt wird, oder implizit, indem die prophetische Wertigkeit des ausgelegten Vatziniums unterstrichen wird.

Auf die Qualifikation des Urhebers der von ihm ausgelegten Vatzinien geht Pseudo-Alan in seiner *Explanatio in prophetiam Merlini Ambrosii* ausdrücklich ein; dabei weist er daraufhin hin, daß es eine Diskussion darüber gebe, ob ein Heide wirklich prophezeien könne. Dies bejaht Pseudo-Alan unter Verweis auf Beispiele wie Hiob oder die cumäische Sibylle⁵⁵. Auch Joachim von Fiore problematisiert in *De prophetia ignota* den – unbekanntenen – Ursprung der von ihm ausgelegten Prophezeiung; ebenso verfährt die zweite Fassung der *Expositio versuum extraneorum*, die wie Joachim eine namenlose Prophezeiung auslegt. Joachim stützt sich auf das Vorbild des Augustinus, um die Auslegung einer nichtbiblischen Prophezeiung zu legitimieren. Zudem verdeutlicht er im Epilog seines Kommentars, daß die aus der Prophezeiung herausgedeuteten Ereignisse autoritativ nur durch die dabei angeführten biblischen Belege gesichert seien⁵⁶. Die zweite Fassung der *Expositio versuum extraneorum* erörtert die Frage, ob der in ihr ausgelegte Text einen *spiritus malignus* oder einen *spiritus bonus* als Urheber habe, und bejaht die Frage, ob ein böser Geist Wahres prophezeien könne. All dies scheint ihr angesichts der für sich sprechenden antihäretischen Aussage der Prophezeiung irrelevant zu sein, die Prophezeiung legitimiert sich durch die Stoßrichtung ihrer Botschaft⁵⁷.

Implizit geht das *Oraculum Cyrilli* auf die Problematisierung nichtbiblischer Prophetien ein: In seinem Begleitbrief zum Text des Vatzinium berichtet Pseudo-Cyrrill, er habe die Prophezeiung von einem Engel während der Messe erhalten⁵⁸. Eine solche wunderbare Ursprungsgeschichte finden wir etwa auch am Ende von Joachim von Fiore's Kommentar *De prophetia ignota*, wo ein unbekannter Interpolator über Gerüchte berichtet, die ausgelegte Prophezeiung sei entweder ein Sibyllinum oder ein an

52/ Vgl. das Zitat der an Heinrich VI. gerichteten Einleitung der *Expositio maior super Sibillis et Merlino* in KAUP (wie Anm. 3), S. 117, Anm. 155, die mit der Einleitung der *Expositio minor* fast textidentisch ist.

53/ Vgl. zur Textgruppe der Joachitica aus dem zweiten Drittel des 13. Jahrhunderts, zu denen der *Liber de oneribus prophetarum* und *Super Sibillis et Merlino* gehören, die beiden Einführungen von Marjorie REEVES in dies. (wie Anm. 12), S. 45-58; Harold LEE/dies./Giulio SILANO: *Western Mediterranean Prophecy: The School of Joachim of Fiore and the Fourteenth-Century „Breviloquium“*, Toronto 1989, S. 3-16.

54/ Vgl. dazu auch KAUP (wie Anm. 3), S. 85-124.

55/ Vgl. *Explanatio* (wie Anm. 5), Druck S. 3 f., Hs. fol. 2v-3r.

56/ Vgl. KAUP (wie Anm. 3), S. 220, Z. 7-9.

57/ Siehe das Zitat oben, Anm. 47.

58/ Vgl. *Oraculum Cyrilli* (wie Anm. 30), S. 244 f.

eine heilige Inkluse ergangener Himmelsbrief⁵⁹. Ins Dämonische wendet diesen Legitimationstyp die erste Fassung der *Expositio versuum extraneorum*: Die ausgelegten *versiculi* seien eine Botschaft des Teufels über wesentliche Aspekte von Christi erstem und zweitem Kommen; diese habe er einem unbegabten Studiosus übergeben, der zur Beförderung seiner Studien einen Teufelspakt eingegangen sei⁶⁰.

Eine eigene Form impliziter Rechtfertigung der ausgelegten Prophetie bietet der von dem Augustinereremiten Gentile von Foligno verfaßte Kommentar zur Prophetie *Ve mundo in centum annis*: Er legt die Prophezeiung aus, indem er auf bereits eingetretene Voraussagen eingeht und für noch ausstehende Ereignisse auf gleichlautende Prophezeiungen legitimer Prophetien verweist. Dabei nimmt er sich etwas zurück, indem er seine Deutungen als *quasi perspicue* und die von ihm herangezogenen Prophetien als *quasi autentice* bezeichnet⁶¹.

Die Kommentare nichtbiblischer Prophetien lassen sich auch nach dem Anteil des eschatologischen Elements unterscheiden, das sie enthalten. Dies hängt natürlich einerseits mit der ausgelegten Prophetie zusammen, aber auch mit dem Interesse des Autors, ein solches eschatologisches Element wahrzunehmen. Die hier behandelten Kommentare sind entweder völlig eschatologisch ausgerichtet⁶² oder legen einen Teil der von ihnen gedeuteten Prophetien auf die Endzeit hin aus⁶³.

IV. Zur historischen Relevanz der Quellengattung

Was für eine Bedeutung hat nun die Quellengattung „Kommentar einer nichtbiblischen Prophezeiung“ für die historische Forschung? Dieser Frage will ich anhand der bereits mehrmals genannten⁶⁴ *Explanatio in prophetiam Merlini Ambrosii* aus dem 12. Jahrhundert nachgehen, an deren Edition ich arbeite. Es handelt sich um einen umfangreichen Text, dessen Länge unter den Merlinkommentaren konkurrenzlos ist⁶⁵. Erst aus dem 14. Jahrhundert sind mir vergleichbar ausführliche Kommentare nichtbiblischer Prophezeiungen bekannt, insbesondere von Johannes von Rupescissa, der, wie bereits erwähnt, auch einen kurzen Kommentar zum selben Sujet verfaßt hat, nämlich zu den *Prophezie Merlini* Geoffreys von Monmouth⁶⁶.

Die *Explanatio in prophetiam Merlini Ambrosii* ist in drei Handschriften des 12.,

59/ Vgl. KAUP (wie Anm. 3), S. 224 f.

60/ Vgl. HILKA (wie Anm. 25), S. 6 f.

61/ Vgl. Commentarius Fratris Gentilis (wie Anm. 34), fol. 107r: *Cui prophecie ego rogatus, quamvis presumptuosum videatur, pro consolacione rudium apposui circa ipsam de subtiliori littera quasdam declarationes michi quasi perspicuas tam ex effectibus rerum iam completarum quam eiam ex aliis propheciis quasi autentice, que ante multa tempora ad meam noticiam Domino concedente pervenerunt.*

62/ Wie etwa Joachim von Fiore *De prophetia ignota* oder Pseudo-Joachims *Super Sibillis et Merlino*.

63/ Insbesondere das siebte Buch von Pseudo-Alans *Explanatio in prophetiam Merlini Ambrosii*.

64/ Siehe oben, Anm. 5, 24, 41, 46, 49, 55, 63.

65/ Der bloße Text ohne Varianten- und Sachapparat umfaßt etwa 150 Computerseiten, wobei jede Seite 35 Zeilen à 75 Anschläge hat.

66/ Siehe oben, Anm. 32.

14. und 15. Jahrhunderts⁶⁷ sowie in drei Drucken aus der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts⁶⁸ überliefert. In den Handschriften bleibt der Autor anonym, die Drucke schreiben die *Explanatio* fälschlich dem doctor universalis Alanus ab Insulis zu⁶⁹. Die *Explanatio in prophetiam Merlini Ambrosii* wurde zwischen 1167 und 1174 verfaßt – vermutlich von einem Zisterziensermönch, den ich im folgenden Pseudo-Alan nenne⁷⁰. Es dürfte sich bei der *Explanatio* um einen der umfangreichsten Texte nachbernhardinischer zisterziensischer Produktion des 12. Jahrhunderts handeln.

Pseudo-Alans Werk ist ein in sieben Bücher unterteilter Expositionscommentar zu den *Prophetie Merlini* Geoffreys von Monmouth. Diese stellen die Drucke der Auslegung voran, die handschriftlichen Überlieferungen lassen sie dem Kommentator folgen⁷¹. Im Prolog zur Auslegung erläutert der Autor den Aufbau seines Werkes und macht Anmerkungen zur Methode seiner Interpretation⁷². Im zweiten Teil des Prologs äußert sich Pseudo-Alan über die Person Merlins als Prophet⁷³. Der Autor beginnt seine eigentliche Auslegung der *Prophetie Merlini* damit, daß er in den ersten drei Büchern seines Kommentars die nach seiner Auffassung bereits erfüllten Prophezeiungen auf der Grundlage seiner Kenntnis der Geschichtswerke und der Gegenwart interpretiert⁷⁴. In den Büchern vier bis sechs werden die noch ausstehenden, die geschichtliche Zeit vor dem Weltende betreffenden Prophetien interpretiert⁷⁵, im siebten Buch dann die das Weltende betreffenden Prophetien anhand der biblischen Voraussagen überprüft und durch astrologische Erklärungen veranschaulicht⁷⁶.

Im folgenden sei anhand von sieben Perspektiven die Relevanz dieses Kommentars als historische Quelle veranschaulicht.

67/ (1) Paris, Bibliothèque Nationale, Lat. 7481, letztes Viertel des 12. Jahrhunderts. Vgl. dazu Marie-Thérèse D'ALVERNY, Alain de Lille. Problèmes d'Attribution, in: H. ROUSSE/F. SUARD (Hrsg.): Alain de Lille, Gautier de Châtillon, Jakemart Gielée et leur Temps. Actes du Colloque de Lille. Octobre 1978, Lille 1979, S. 27-46, hier S. 29. (2) Valenciennes, Bibliothèque Municipale, 792, 14. Jahrhundert; vgl. dazu ebd., S. 30. (3) Den Haag, Koninklijke Bibliotheek, Ms. 78 D 18, 15. Jahrhundert; vgl. dazu Caroline D. ECKHARDT: Another Manuscript of the Commentary on Prophetia Merlini attributed to Alain de Lille, in: Manuscripta 29 (1985), S. 143-147, hier S. 144.

68/ Es handelt sich um drei textgleiche Drucke aus verschiedenen Druckereien aus Frankfurt am Main. Sie wurden 1603, 1608 und 1649 unter einem umständlich-langen barocken Titel (siehe oben, Anm. 5) publiziert. Nach den zwei Anfangsworten des barocken Titels wird Pseudo-Alans Kommentar in der Forschung häufig als *Prophetia Anglicana* bezeichnet. Vgl. zu meiner Titelwahl KAUP (wie Anm. 3), S. 129, Anm. 209.

69/ Nach einhelligem Urteil der Forschung ist diese Zuschreibung falsch. Vgl. Guy Raynaud DE LAGE: Alain de Lille. Poète du XII^e Siècle (Publication de l'Institut d'Études Medievales 12), Montréal 1951, S. 14 f.; d'Alverny (wie Anm. 67), S. 34, ECKHARDT (wie Anm. 67), S. 147.

70/ D'ALVERNY (wie Anm. 67), S. 33 f., und Julia C. CRICK: Geoffrey of Monmouth, Prophecy and History, in: Journal of Medieval History 18 (1992), S. 357-371, hier S. 370, halten es für möglich, daß der Autor französischer Zisterzienser war; ich beabsichtige, diese Hypothese demnächst in einer Miscelle durch eine Reihe weiterer Indizien zu erhärten.

71/ Vgl. *Explanatio* (wie Anm. 5), Druck S. a1-a14, Hs. fol. 185v-194r.

72/ Vgl. ebd., Druck S. 1-3, Hs. fol. 1r-2v.

73/ Vgl. ebd., Druck S. 3-7, Hs. fol. 2v-4v.

74/ Vgl. ebd., Druck S. 8-117, Hs. fol. 5r-75v.

75/ Vgl. ebd., Druck S. 117-261, Hs. fol. 75v-163r.

76/ Vgl. ebd., Druck S. 261-295, Hs. fol. 163r-189r.

(1) Von besonderem Interesse ist die *Explanatio* unter historiographiegeschichtlichen Fragestellungen. Die 1138 abgeschlossene *Historia Regum Britannie* Geoffreys von Monmouth, zu der die *Prophetie Merlini* ja gehören, nimmt eine besondere Stellung in der englischen Geschichtsschreibung des 12. Jahrhunderts ein: Da die *Historia* eine neue, ausgearbeitete, sehr detailreiche Sicht der britischen Frühgeschichte bietet und damit stark rezipiert wird, zwingt sie die späteren Geschichtsschreiber zur Stellungnahme⁷⁷. Das Bild der britischen Frühgeschichte ändert sich durch sie, sie trägt ganz wesentlich zur europaweiten Bekanntheit des Arthus- und Merlinmythos bei, schon aufgrund ihrer überaus großen Verbreitung: Mit über 200 überlieferten Handschriften ist die *Historia Regum Britannie* trotz ihres pseudohistorisch-phantastischen Charakters eines der am häufigsten tradierten historiographischen Werke der Antike und des Mittelalters⁷⁸. Pseudo-Alan zieht sie zur Auslegung der *Prophetie Merlini* eifrig heran⁷⁹, die Rolle der *Explanatio* im Rezeptionsprozeß der *Historia* ist näher zu untersuchen.

(2) Unter theologiegeschichtlicher Perspektive aufschlußreich sind Pseudo-Alans Ausführungen zum Verhältnis von biblischer und nichtbiblischer Prophetie⁸⁰. Näher zu ergründen ist die exegese-geschichtliche Position der *Explanatio*, deren Autor sich mehrmals zu Methodenfragen äußert⁸¹.

(3) Wie bereits ausgeführt, ist die *Explanatio* wohl einer der umfangreichsten Texte vermutlich zisterziensischer Produktion der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts. Sie ist daher unter frömmigkeitsgeschichtlichem Aspekt als Produkt monastischer Spiritualität zu untersuchen. Dabei ist die Beziehung des Autors zu Bernhard von Clairvaux, dessen Werke er benutzt⁸², zu klären. Von Interesse ist auch die Position der *Explanatio* innerhalb der Entwicklung der zisterziensischen Mirakelliteratur des 12. und 13. Jahrhunderts, benutzt Pseudo-Alan doch eine Reihe von Zaubergeschichten⁸³.

77/ Vgl. R. William LECKIE: *The Passage of Dominion. Geoffrey of Monmouth and the Periodization of Insular History in the Twelfth Century*, Toronto 1981.

78/ Laut Julia C. CRICK (wie Anm. 19), S. 9, steht die *Historia Regum Britannie* mit 215 überlieferten Handschriften an dritter Stelle der am häufigsten handschriftlich überlieferten historiographischen Werke der Antike und des Mittelalters, nach Valerius Maximus und Orosius und noch vor Justinus und Josephus, und ist damit das meistüberlieferte Geschichtswerk des Mittelalters.

79/ Besonders oft benutzt er sie natürlich im ersten Buch, das denselben Zeitraum behandelt wie die *Historia* selbst. Aber auch in den anderen Büchern zieht er sie mehrmals heran, um historische Hintergründe zukünftiger Ereignisse zu erklären oder Eigenheiten der prophetischen Sprache zu erläutern. Geoffreys Namen nennt er allerdings ebensowenig wie sonst einen Autorennamen des 12. Jahrhunderts.

80/ Vgl. dazu KAUP (wie Anm. 3), S. 111f.

81/ Der Autor wendet die Lehre vom geistlichen Schriftsinn, wie sie seit der Spätantike Anwendung in der Biblexegese fand, auf die Deutung der *Prophetie Merlini* an. So unterscheidet er zwischen *littera* und *allegoria*, also zwischen wörtlichem und geistlichem Sinn (vgl. *Explanatio*, wie Anm. 5, Druck S. 137, Hs. fol. 87r) und nennt etwa neben dem *sensus litteralis* den *sensus moralis* als einen geistlichen Schriftsinn, der auf die Deutung der *Prophetie Merlini* anzuwenden sei (vgl. ebd., Druck S. 141, Hs. fol. 89r). Es ist zu klären, ob der Autor bibelexegetische Methoden unreflektiert oder auf der Grundlage des Axioms übernahm, daß Gott der Ursprung aller wahren Prophetie sei und damit alle wahre Prophetie, ob biblisch oder nicht, sich durch einen geistlichen Sinn auszeichne.

82/ So verwendet Pseudo-Alan etwa im vierten Buch bei der Beschreibung des zukünftigen Schicksals des Mönchtums Bernhards *Apologia ad Guillelmum abbatem*. Vgl. *Explanatio* (wie Anm. 5), Druck S. 151-161, Hs. fol. 95r-100v.

83/ Diese nimmt er teils aus der antiken und patristischen Literatur, teils berichtet er vom Hörensagen oder aus eigenem Erleben. Vgl. allgemein zur zisterziensischen Mirakelliteratur Andrea LIEBERS:

(4) Aus literaturgeschichtlicher Perspektive ist die Stellung der *Explanatio in prophetiam Merlini Ambrosii* in der Gattung der Kommentare nichtbiblischer Prophetien wie in der Formgeschichte der Kommentarliteratur allgemein zu ergründen⁸⁴. Auch ist der Text für die Rezeptionsgeschichte antik-heidnischer Klassiker aufschlußreich⁸⁵.

(5) Die *Explanatio* bietet Aufschlüsse zur Geschichte der Naturkunde und der Naturwahrnehmung. Da die *Prophetie Merlini* ausgiebig Tiersymbolik verwenden, befaßt sich Pseudo-Alan in den letzten vier Büchern des öfteren mit naturkundlichen Fragestellungen, dabei läßt er sowohl Kenntnis der Literatur – etwa Solins⁸⁶ – als auch, wie mir scheint, eigene Beobachtungen⁸⁷ einfließen.

(6) Das siebte Buch der *Explanatio* greift auf astrologische Vorstellungen zurück, um das Geschehen am Weltende zu erläutern. Es bietet sich daher an, Pseudo-Alans Kommentar auf seine Position in der Diskussion des 12. Jahrhunderts um die Funktion und Einschätzung der Astrologie zu untersuchen, wie sie etwa gerade im letzten Drittel des 12. Jahrhunderts im Zisterzienserorden geführt wurde⁸⁸.

(7) Auch mentalitätsgeschichtliche Fragestellungen finden in der *Explanatio in prophetiam Merlini Ambrosii* einen dankbaren Untersuchungsgegenstand. Prophetien sind meist sehr anschauliche Indikatoren des Krisenbewußtseins einer Zeit. Sie spiegeln oft Prozesse politischer und sozialer Desintegration wieder, sie zeigen dabei, mit welchen Konzepten und Normen die Zeitgenossen Krisen zu deuten und zu verarbeiten suchten. Kommentare wie die *Explanatio* entschlüsseln das Orientierungspotential prophetischer Texte für ihre Zeitgenossen vor dem Hintergrund einer beunruhigenden Zeitgeschichte, in unserem Fall der innerenglischen Wirren, die angesichts der engen politischen Bindungen zwischen England und Frankreich wie des regen europaweiten internen Austausches im Zisterzienserorden auch für die französischen Zisterzienser von besonderem Interesse waren⁸⁹.

Mit diesen sieben Perspektiven sind die Untersuchungsfelder der *Explanatio* noch nicht abgeschlossen, es soll hier aber damit sein Bewenden haben. Natürlich sind nicht alle Kommentare nichtbiblischer Prophetien von derartig vielfältigem Interesse wie Pseudo-Alans Kommentar der *Prophetie Merlini*. Dennoch sind sie alle aufschlußreich als Vertreter einer Gattung, die einen wesentlichen Aspekt der Weltdeutung des Mittelalters veranschaulicht.

Rigor Ordinis – Gratia Amoris (I), in: Cîteaux – Commentarii Cistercienses 43 (1992), S. 161 – 220, hier S. 187-212.

84/ Erste Ansätze dazu in KAUP (wie Anm. 3), S. 124-144.

85/ Besonders ausgiebig zitiert Pseudo-Alan Juvenals Satiren, Lukans Pharsalia sowie Vergils Aeneis und Bucolica. Daneben verwendet er öfters auch Horazens Episteln und Ovids Metamorphosen.

86/ Vgl. *Explanatio* (wie Anm. 5), Druck S. 238, Hs. fol. 147v. Dort beruft sich Pseudo-Alan auf Solins Berichte über die Stuten Kappadoziens und die Rebhühner, denen es gemein sei, daß ihre Weibchen bereits durch einen aus der Richtung ihres Männchens herziehenden Wind geschwängert werden könnten.

87/ Vgl. etwa ebd., Druck S. 228, Hs. fol. 141r, Pseudo-Alans Auslassungen über das Verhalten von Schwänen in der Winterzeit.

88/ Vgl. dazu David N. BELL: Twelfth-Century Divination and a Passage in the De commendatione fidei of Baldwin of Forde, in: Cîteaux – Commentarii Cistercienses 44 (1993), S. 237-252.

89/ Siehe oben, Anm. 48.

Das Florilegium als Textinterpretation: Zur Rezeption der pseudo-aristotelischen *Oeconomica* in den *Auctoritates Aristotelis*

PAVEL BLAŽEK (Praha)

1. Einleitung

Die spätmittelalterliche Rezeption der im Mittelalter Aristoteles zugeschriebenen Schrift *Oeconomica* ist seit mehreren Jahren Gegenstand regen wissenschaftlichen Interesses (Der Text der *Oeconomica* befindet sich im Appendix II). Besonders im Bereich der lateinischen Übersetzungen dieses altgriechischen Traktats und seiner Rezeption in mittelalterlichen *Oeconomica*-Kommentaren sind in letzter Zeit grundlegende Untersuchungen durchgeführt worden. Mehrere dieser Kommentare liegen bereits in Editionen vor.¹

1/ Editionen der mittelalterlichen lateinischen Übersetzungen der *Oeconomica*: Franciscus SUSEMIHL: *Aristotelis quae feruntur Oeconomica*. Leipzig 1927; Aristote: *Économique*, Hg. v. B.A. van GRONINGEN und André WARTELLE, Paris 1968 (Neue Edition und Übersetzung ins Französische); Hermann GOLDBRUNNER: Durandus de Alvernia, Nicolaus von Oresme und Leonardo Bruni. Zu den Übersetzungen der pseudo-aristotelischen Ökonomik. In: *Archiv für Kulturgeschichte* 50 (1968), S. 200-239 (Edition des ersten Buches der *Oeconomica* in der lateinischen Übersetzung des Durandus de Alvernia); Eine neue kritische Edition der mittelalterlichen lateinischen Übersetzungen der *Oeconomica* bereitet Christoph FLÜELER vor.

Handschriftenverzeichnisse der mittelalterlichen *Oeconomica*-Kommentare: Christoph FLÜELER: *Rezeption und Interpretation der Aristotelischen Politica im späten Mittelalter*. (Teil 2) Amsterdam/Philadelphia 1992, S. 1-100; Dieses Verzeichnis ersetzt und korrigiert folgende Verzeichnisse älteren Datums: Christoph FLÜELER: *Mittelalterliche Kommentare zur „Politik“ des Aristoteles und zur pseudo-aristotelischen „Oekonomik“*. In: *Bulletin de Philosophie Médiévale* 29 (1987), S. 193-229; Anna SĘOMCZYŃSKA: *Repertorium commentariorum in Aristotelis ‚Economica‘ latinorum quae in bibliothecis Europaeis asservantur*. In: *Medievalia Philosophica Polonorum* 28 (1986), S. 167-200;

Editionen der mittelalterlichen Kommentare zur *Oeconomica*: *Comentarios de San Alberto Magno a los Económicos de Aristóteles*. Hg. v. Vicente BELTRAN DE HEREDIA. In: *La Ciencia Tomista* 46 (1932), S. 299-329 (Obwohl der Herausgeber an der Zuschreibung des Werkes an Albertus Magnus festhält, handelt es sich in Wirklichkeit um den *Oeconomica*-Kommentar des Albertus de Saxonia.); *Maistre Nicole Oresme: Le Livre de Yconomique d’Aristote*. (Transactions of the American Philosophical Society. Neue Serie. Band 47. Teil 5) Hg. v. Albert MENUT. Philadelphia 1957 (altfranzö-

Das Anliegen dieser Untersuchung ist es, die Rezeption der pseudo-aristotelischen *Oeconomica* in einer spätmittelalterlichen Quelle zu verfolgen, die zu diesem Zweck bisher kaum beachtet worden ist, in den sogenannten *Auctoritates Aristotelis*. Die *Auctoritates Aristotelis* stellen das meistverbreitete spätmittelalterliche Florilegium philosophischer – darunter vor allem aristotelischer Schriften dar. Die Exzerpte aus den einzelnen philosophischen Texten sind hier jeweils unter dem Titel des jeweiligen Werkes zusammengefaßt. Der heutige Kenntnisstand der *Auctoritates Aristotelis* geht vor allem auf die Untersuchungen von Jacqueline Hamesse zurück, von der auch eine auf Wiegendruck basierende Edition dieses Florilegiums stammt. Ihren Nachforschungen zufolge sind die *Auctoritates Aristotelis* um das Jahr 1300 verfaßt worden. Mehrere Gründe sprechen dafür, daß ihr Verfasser, oder besser ihr Kompilator, Ioannes de Fonte – ein Franziskaner und Lektor im franziskanischen *Studium Generale* zu Montpéllier gewesen ist. Bei seiner Erstellung der *Auctoritates Aristotelis* hat sich dieser teils älterer Florilegien einzelner philosophischer Werke bedient, teils selber aristotelische Schriften exzerpiert.²

sischer Kommentar zur *Oeconomica* von Nicole Oresme); Anna SŁOMCZYŃSKA, Krakowskie Komentarze z XV Wieku do „Ekonomiki“ Arystotelesa, Wrocław/Warszawa/Kraków/Gdańsk 1978. (Edition des *Oeconomica*-Kommentars des Paulus de Worczyn. Außerdem Edition des anonymen *Oeconomica*-Kommentars aus Krakau, B. J. 2094 und mehrere Teileditionen anderer Kommentare); Anna SŁOMCZYŃSKA: Le Commentaire sur l'Économique d'Aristote dans le Ms. BJ 2251. In: *Medievalia Philosophica Polonorum* 26 (1982), S. 127-158; Anna SŁOMCZYŃSKA: Ab Henrico de Oyta usque ad Georgium Libanum Ligniciensem quinque commentariorum in Aristotelis *Economica* conscriptorum editio. In: *Medievalia Philosophica Polonorum* 28 (1987), S. 53-165. (Mehrere von Słomczyńskas Forschungsergebnissen und Zuschreibungen der *Oeconomica*-Kommentare sind korrigiert worden von Ch. FLÜELER, Rezeption und Interpretation.); Gianfranco FIORAVANTI: Il Commento di Ugo Benzi agli *Economici* (Pseudo) Aristotelici. In *Rinascimento* 35, S. 125-152; Gianfranco FIORAVANTI: Il *Tractatus Yconomicus* di Galvano Fiamma O.P. (1282 – dopo il 1344). In: *Buchener Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 1 (1996), S. 217-229; Inspiriert durch die *Oeconomica* ist die Schrift von Konrad von Megenberg: *Ökonomik*. Hg. v. Sabine KRÜGER. Stuttgart 1973;

Sekundärliteratur: Sabine KRÜGER: Zum Verständnis der *Oeconomica* Konrads von Megenberg. Griechische Ursprünge der spätmittelalterlichen Lehre vom Hause. In: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 20 (1964), S. 475-561; Otto BRUNNER: Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte. Göttingen 1968², hier S. 103-127; Roberto LAMBERTINI: Per una storia dell'*oeconomica* tra alto e basso Medioevo. In: *Cheiron* 2[4] (1985), S. 45-74; Roberto LAMBERTINI: L'arte del Governo della Casa. Note sul Commento di Bartolomeo da Varignana agli *Oeconomica*. In: *Medioevo* 17 (1991), S. 347-389, Gisela DROSSBACH: Die *Yconomica* des Konrad von Megenberg. Köln 1997.

2/ Edition der *Auctoritates Aristotelis*: Jacqueline HAMESSE: Les *Auctoritates Aristotelis*. Un Florilège Médiévale. Étude Historique et Édition Critique, Louvain-Paris 1974; Konkordanz: Jacqueline HAMESSE: *Auctoritates Aristotelis*, Bd.1, Concordance, Louvain 1972, Bd. 2, Index Verborum, Listes de fréquence, Tables d'identification, Louvain 1974; Neues Handschriftenverzeichnis: Jacqueline HAMESSE: Les Manuscrits des *Parvi Flores*. In: *Scriptorium* 48 (1994), S. 299-332;

Sekundärliteratur zu den *Auctoritates Aristotelis*: Martin GRABMANN: Methoden und Hilfsmittel des Aristotelesstudiums im Mittelalter. München 1939, S. 156-183; Jacqueline HAMESSE: La diffusion des Florilèges Aristotéliens en Italie du XIVe au XVIe siècle. In: *Platonisme e Aristotelismo nel Mezzogiorno d'Italia*, Hg.v. Giuseppe ROCCARO. Palermo 1989, S. 41-54; Jacqueline HAMESSE: Le vocabulaire des florilèges médiévaux. In: *Methodes et instruments du travail intellectuel au moyen âge*, Hg.v. Olga WEIJERS. Brepols 1990, S.209-230; Jacqueline HAMESSE: Les Florilèges Philosophiques. Instruments de Travail des Intellectuels a la Fin du Moyen Age et a la Renaissance. In: *Filosofia et Teologia nel Trecento*, Hg.v. Luca Bianchi. Louvain-la-Neuve 1994, S. 488-508; Jacqueline

Unter den aristotelischen- bzw. pseudo-aristotelischen Schriften, die in Form von Exzerpten in den *Auctoritates Aristotelis* vertreten sind, befindet sich auch die pseudo-aristotelische *Oeconomica*. In der modernen Edition von Jacqueline Hamesse sind diese Exzerpte aus der *Oeconomica* unter dem Titel *Auctoritates libri Oeconomicae Aristotelis* angeführt (siehe Appendix I). Die Anzahl der Exzerpte beträgt in der Edition einundzwanzig. Für die spätmittelalterliche Rezeptionsgeschichte der *Oeconomica* sind diese *Auctoritates libri Oeconomicae Aristotelis* (im folgenden nur noch *Auctoritates Oeconomicae*) vor allem deshalb von Bedeutung, weil sie ein sehr frühes und sehr weit verbreitetes Zeugnis (etwa 300 bisher aufgefundene Abschriften) der mittelalterlichen *Oeconomica*-Rezeption darstellen. Trifft nämlich die von Jacqueline Hamesse vorgeschlagene Datierung der *Auctoritates Aristotelis* um 1300 zu, so liegt zwischen der Übersetzung der *Oeconomica* von Durandus de Alvernia aus dem Jahre 1295 – auf die sich die *Oeconomica*-Exzerpte eindeutig stützen – und den *Auctoritates Oeconomicae* nur etwa ein halbes Jahrzehnt.³

2. Die Rezeption der pseudo-aristotelischen *Oeconomica* in den *Auctoritates Aristotelis*

Im Folgenden soll der Versuch unternommen werden, diese in den *Auctoritates Aristotelis* vorhandenen Exzerpte aus der *Oeconomica*, unter dem Gesichtspunkt ihres Beitrags zur Kenntnis der spätmittelalterlichen *Oeconomica*-Rezeption zu untersuchen.

Bevor auf die Fragestellung eingegangen wird, zuerst eine textkritische Bemerkung zum Wortlaut der *Auctoritates Oeconomicae* in der Edition von Jacqueline Hamesse: Wie bereits angeführt wurde, basiert die kritische Edition der *Auctoritates Aristotelis* von Jacqueline Hamesse auf Wiegendruckern. Da diese erst mehr als 150 Jahre nach der Entstehung der *Auctoritates Aristotelis* verfaßt worden sind, schien eine Korrektur

HAMESSE: L'importance de l'étude d'Aristote dans les universités médiévales allemandes. In: Die Bibliotheca Amploniana, Hg. v. Andreas SPEER, Berlin-New York (Walther de Gruyter) 1995, S. 54-72; Jacqueline HAMESSE: Les Florilèges Philosophiques du XIIIe au XVe siècle. In: Les Genres Littéraires dans les Sources Théologiques et Philosophiques Médiévales. Louvain-la-Neuve 1982, S. 181-191; Zur Frage der Zuschreibung der *Auctoritates Aristotelis* siehe: Jacqueline HAMESSE: Johannes de Fonte. Compilateur des „Parvi Flores“. In: Archivum Franciscanum Historicum 88 (1995), S. 515 – 531; Andere mittelalterliche Florilegien (Editionen-Enzyklopädieartikel-Sekundärliteratur): Pietro ROSSI, Un Florilegio Aristotelico degli Inizi del Trecento. In: Aevum 66 (1992). S. 257-317; G. BARDY: Florilèges. In: Catholicisme IV (1956), S. 1360-1364; Philippe DELHAYE et al.: Florilèges spirituels. In: Dictionnaire de spiritualité V (1964), S. 435-514; A. RIGG: Anthologies. In: Dictionary of the Middle Ages I (1982), S. 317-320; Lexikon des Mittelalters IV, S. 566-572; Birger MUNK OLSEN: Les Florilèges d'Auteurs Classiques. In: Les Genres Littéraires dans les Sources Théologiques et Philosophiques Médiévales, Louvain-la-Neuve 1982, S. 151-164; Richard ROUSE and Mary ROUSE: Florilegia of Patristic Texts. In: Les Genres Littéraires dans les Sources Théologiques et Philosophiques Médiévales. Louvain-la-Neuve 1982, S. 165-180; Richard ROUSE: La diffusion en Occident au XIIIe siècle des outils de travail facilitant l'accès aux textes autoritatifs. In: Revue des Études Islamiques 43 (1975), S. 115-147; Richard ROUSE and Mary ROUSE: Preachers, Florilegia and Sermons. Studies on the *Manipulus Florum* of Thomas of Ireland, Toronto 1979.

3/ Jacqueline HAMESSE: Johannes de Fonte. Compilateur des „Parvi Flores“ (wie Anm. 1); GOLDBRUNNER (wie Anm. 1), S: 201-210.

tur des Textes anhand der handschriftlichen Tradition erforderlich. Es wurden zu diesem Zweck 28 Abschriften der *Auctoritates Aristotelis* eingesehen. Dabei hat sich erwiesen, daß der Text der auf Inkunabeln gestützten Edition in einigen Fällen von der handschriftlichen Überlieferung der *Auctoritates Oeconomicae* abweicht. Außerdem enthalten die meisten eingesehenen Abschriften ein zusätzliches Exzerpt aus der *Oeconomica*, das in der Edition nicht vorhanden ist. Die Ergebnisse dieser Korrektur sind im Text der *Auctoritates Oeconomicae* im Appendix I angeführt.

Um die Rezeption der *Oeconomica* in den *Auctoritates Oeconomicae* beurteilen zu können, ist es nötig, die Exzerpte in den Gesamttext der *Oeconomica*, aus dem sie stammen, zurückzusetzen und sie auf ihre Beziehung zum Kontext der gesamten *Oeconomica* zu untersuchen (siehe Appendix II): Bereits auf den ersten Blick fällt auf, daß die Exzerpte aus der *Oeconomica* in ihrer Reihenfolge zwar genau der Textgrundlage folgen, daß aber die *Oeconomica* sehr ungleichmässig exzerpiert worden ist. Die *Auctoritates Oeconomicae* fangen, abgesehen vom ersten exzerpierten Satz, etwa im zweiten Viertel des *Liber primus* der *Oeconomica* an und hören etwa in der Hälfte des *Liber secundus* auf. Außerdem fällt auf, daß aus manchen Textstellen sehr viel Textmaterial entnommen worden ist, während andere Textstellen fast unbeachtet geblieben sind. Es ist ebenfalls beachtenswert, daß die Abstände zwischen den einzelnen Exzerpten bzw. Exzerpt-Gruppen im Verlauf des Textes immer grösser werden. Das spiegelt sich auch in der Ungleichmäßigkeit, mit der das erste und das zweite Buch der *Oeconomica* exzerpiert worden ist, wieder: Das erste Buch ist mit 15 Exzerpten vertreten, während aus dem zweiten, etwa genauso langen Buch nur sieben Exzerpte in die *Auctoritates Oeconomicae* eingegangen sind.

Geht man nun einen Schritt weiter und vergleicht man den Wortlaut der Exzerpte mit dem Wortlaut der Stellen aus denen sie entnommen wurden, so fällt bei den Exzerpten eine eindeutige Tendenz zur Simplifizierung des Textes auf. Der Kompilator versucht die exzerpierten Textstellen so verständlich wie möglich zu machen: Er läßt die meisten philosophischen Elemente aus diesen Textstellen aus. Er faßt zusammen, er ersetzt ungewohnte Wörter.

Wenn man in einem weiteren Schritt die Textpassagen, aus denen die Exzerpte bezogen wurden inhaltlich mit denen vergleicht, die er ausläßt, so läßt sich Folgendes feststellen: Der Kompilator bezieht seine Exzerpte vorrangig aus jenen Passagen der *Oeconomica*, die sich auf einen der folgenden drei Themenkreise beziehen: erstens: Ehe und Elternschaft, zweitens: die richtige Behandlung von Dienern und Knechten – *servi* und drittens: solche Passagen, die allgemeine Ratschläge für den Hausherrn und die Hausherrin beinhalten. Hingegen läßt er fast gänzlich jene Passagen der *Oeconomica* aus, in denen vom Haus als philosophisch-wissenschaftlichen Objekt, von Landwirtschaft und vom Haus als Gebäude die Rede ist (Der erste und der letzte Teil des *Liber Primus*).

Wenn man schliesslich betrachtet, was aus den erwähnten Themenkreisen den Kompilator am meisten interessiert, so sind es vor allem solche Aussagen, die einen moralisierend-didaktischen Charakter besitzen.

Eine ähnliche Vorgehensweise des Kompilators konnte auch beim Vergleich der in den *Auctoritates Aristotelis* enthaltenen Exzerpte aus dem ersten Buch der Politik des Aristoteles mit der Gesamttext des ersten Buches der aristotelischen *Politica* festgestellt werden: Der Text ist auch hier sehr unregelmässig exzerpiert worden. Die Abstände zwischen den einzelnen Exzerpten werden im Verlauf des Textes immer

größer. Der Kompilator greift außerdem mehrmals auf den Kommentar des Thomas von Aquin zurück. Es konnte dieselbe Neigung zur Simplifizierung und Entphilosophierung des Textes festgestellt werden.⁴

Im Hinblick auf die spätmittelalterliche *Oeconomica*-Rezeption läßt der Vergleich der *Auctoritates Oeconomicae* mit dem Gesamttext der *Oeconomica* folgende allgemeine Schlüsse zu: Erstens: Die Auswahl der Exzerpte verläuft nicht gleichmäßig. Die Tatsache, daß die Abstände zwischen den Exzerpten immer grösser werden, je mehr man sich dem Schluss des Traktats nähert, zeugt von einer gewissen Eile und einer nicht durchgehend konsistenten und systematischen Arbeitsweise des Kompilators. Dies setzt natürlich der inhaltlichen Aussagekraft dieser Exzerpte gewisse Grenzen.

Zweitens: Obwohl die Arbeitsweise des Kompilators nicht durchaus konsistent ist, geht dennoch aus den Exzerpten ein Interesse für bestimmte Themen der *Oeconomica* hervor: Der Kompilator interessiert sich vor allem für jene Textstellen die moralisierend-didaktische Aussagen über Ehe und Elternschaft, über den richtigen Umgang mit Dienern und allgemeine Ratschläge für den Hausherrn enthalten. Fast völlig unbeachtet bleiben hingegen jene Passagen der *Oeconomica*, die sich mit Fragen der Einordnung und des Gegenstandes der *Oeconomica* als philosophischer Disziplin und dem materiellen Aspekt der griechischen Hauslehre widmen.

Drittens: Die Auseinandersetzung des Kompilators mit der *Oeconomica* wird vom Bestreben getragen, das dem Text zu entnehmen, was einen erbaulichen Charakter hat um es in den Exzerpten in einer möglichst leicht verständlichen Form wiederzugeben. Dies scheint auch der Grund zu sein, warum die meisten philosophischen Aspekte der *Oeconomica* nicht in die Exzerpte aufgenommen werden.

Die *Oeconomica* wird also in den *Auctoritates Oeconomicae* zu einem praktischen und moralischen Ratgeber für Eheleute – für den rechten Lebenswandel eines Hausherrn und einer Hausherrin, wie auch für den Umgang mit Kindern und Knechten eines Hauses. Sowohl der Charakter der pseudo-aristotelischen *Oeconomica* (zumindest ihres ersten Buches) als einer Lehre über das Haus, als auch die gesamte „materielle“ Seite der altgriechischen Hauslehre gehen dabei verloren.

3. Das Fortleben der *Auctoritates oeconomicae* in mitteleuropäischen spätmittelalterlichen Abschriften der *Auctoritates aristotelis*

Unsere bisherige Aufmerksamkeit galt der Verarbeitung der pseudo-aristotelischen *Ökonomik* durch den Kompilator des *Oeconomica*-Florilegiums in den *Auctoritates Aristotelis*. Im folgenden möchten wir uns einem weiteren Aspekt der spätmittelalterlichen Rezeption der *Oeconomica* in den *Auctoritates Aristotelis* zuwenden, nämlich dem Fortleben der *Auctoritates Oeconomicae* in spätmittelalterlichen Abschriften des Aristoteles-Florilegiums.

Die Betrachtung des Nachlebens der *Oeconomica*-Exzerpte in der handschriftlichen Überlieferung ist für die Fragestellung der *Oeconomica*-Rezeption in den *Aucto-*

4/ *Politica*-Exzerpte: Jacqueline HAMESSE: Les Auctoritates Aristotelis (wie Anm. 1), S. 252-254; 1. Buch der *Politica* und Kommentar von Thomas von Aquin: Thomas de Aquino: Sententia libri Politicorum (Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia iussu Leonis XIII P.M. edita, Tomus XLVIII), Rom 1971, S. A77-A118).

ritates Oeconomicae aus folgendem Grund von Bedeutung: Bei einigen dieser Abschriften ist nämlich eine aktive Auseinandersetzung mit den *Oeconomica*-Exzerpten zu beobachten, die gewissermaßen die Tendenzen des Kompilators der *Auctoritates Oeconomicae* fortsetzt. Die spätmittelalterlichen Abschriften der *Oeconomica*-Exzerpte – oder zumindest einige unter ihnen, sind also nicht nur passive Textzeugen eines Urtextes, sondern nehmen an der Rezeption der *Oeconomica* in den *Auctoritates Oeconomicae* aktiv teil. Es wurden zu diesem Zweck 28 Abschriften der *Auctoritates Aristotelis* aus folgenden mitteleuropäischen Handschriftensammlungen eingesehen: Bamberg, Erfurt, Erlangen, Leipzig, München, Prag.⁵

Die reiche und variierte spätmittelalterliche Überlieferungsgeschichte der *Auctoritates Aristotelis* ist sehr aufschlußreich: Sie zeigt, in welchen Milieus und zu welchen Zwecken man sich für das Aristoteles-Florilegium interessierte. Unter dem Gesichtspunkt der *Oeconomica*-Rezeption betrachtet, bietet die Überlieferungsgeschichte der *Auctoritates Aristotelis* Anhaltspunkte für mögliche Leserkreise und damit auch für den Verbreitungsgrad der pseudo-aristotelischen *Oeconomica*, sei es in der stark reduzierten Form eines Florilegiums.

Gegenstand unserer Betrachtung der Abschriften der *Auctoritates Aristotelis* sollen allerdings weniger verbreitungsgeschichtliche Aspekte des Aristoteles-Florilegiums sein. Vielmehr soll auf solche Aspekte der Überlieferungsgeschichte der *Auctoritates Aristotelis* eingegangen werden, die von einer aktiven inhaltlichen Auseinandersetzung mit den soeben untersuchten *Oeconomica*-Exzerpten zeugen.

Die meisten der 28 eingesehenen Abschriften der *Auctoritates Aristotelis* enthalten keine Anhaltspunkte für eine weitere aktive Auseinandersetzung mit dem in den *Auctoritates Aristotelis* enthaltenen *Oeconomica*-Florilegium. Sie geben den Text der *Auctoritates Oeconomicae* einfach wieder. Hingegen konnte ein aktiver Eingriff in die *Oeconomica*-Exzerpte in 15 Abschriften festgestellt werden. Dieser ist vor allem von zweierlei Art: Manche der Abschriften der *Oeconomica*-Exzerpte enthalten am Textrand Symbole, wie etwa die typischen Zeigefinger und *Nota*, deren Aufgabe es ist, gewisse Exzerpte hervorzuheben. Andere Abschriften gehen noch einen Schritt weiter und stellen lediglich eine Auswahl aus den *Oeconomica*-Exzerpten der *Auctoritates Aristotelis* – ein „Florilegium eines Florilegiums“ dar.⁶

5/ Es handelt sich um folgende Abschriften der *Auctoritates Aristotelis*:

Bamberg: Philos 9, f. 135va-135vb; Theol 118, f. 249rb-249vb;

Erfurt: Wissenschaftliche Allgemeinbibliothek: Amplon f. 303, f. 12r;

Erlangen: Universitätsbibliothek 499, f. 18v;

Leipzig: 806, f. 676va-vb; 1400, f. 217vb-218va;

München, Bayerische Staatsbibliothek: clm 393, f. 38v-39r; clm 4380, f. 201va-vb; clm 6046, clm 11425, f. 127ra-rb, clm 11882, f. 362v-363r; clm 12729, f. 147r; clm 14529, f. 256r-256v; clm 15567, f. 27r; clm 18740, f. 129r; clm 26114, f. 298v; ferner: clm 1487; clm 3118; clm 5683; clm 7557; clm 16167; clm 19646; clm 26781; clm 29889;

Praha, Knihovna Metropolitní Kapituly: 1386 M 23, f. 69rb-69va und 168v-169r (diese Abschrift enthält die *Auctoritates Oeconomicae* zweimal); 1069 H 14, f. 76v;

Praha, Národní knihovna: 40 C 12, VII G I.

6/ Erfurt: Wissenschaftliche Allgemeinbibliothek: Amplon f. 303, f. 12r (Marginalglossen, ein Zeigefinger) Erlangen: Universitätsbibliothek 499, f. 18v (ein *nota*);

Leipzig: 806, f. 676va-vb (zwei Marginalglossen),

Anhand von zwei Beispielen sollen diese Eingriffe in die *Auctoritates Oeconomicae* im Hinblick auf die spätmittelalterliche *Oeconomica*-Rezeption untersucht werden:

- (a) *Die Abschrift der Auctoritates Aristotelis in der Handschrift H XIV der Kapitelbibliothek in Prag* (siehe Appendix I): Die Abschrift der in dieser Handschrift enthaltenen *Auctoritates Aristotelis* stammt den Katalogangaben zufolge aus dem 15. Jahrhundert. Die *Oeconomica*-Exzerpte sind hier irrtümlich unter dem Titel *Auctoritates Politicorum* angeführt. Vor sechs Exzerpten steht am Rand die Abkürzung für *Nota*. Auf drei Exzerpte deutet ein Zeigefinger, eines davon gehört zu den mit *nota* markierten Exzerpten. Es ist nicht zu erkennen, ob diese zwei Markierungsarten von einer oder zwei Händen stammen – allerdings ändert dies kaum etwas am Resultat der Untersuchung. Die Funktion dieser Markierungen ist es, Exzerpte von besonderem Interesse hervorzuheben. Bei einem Vergleich der markierten Sätze mit den restlichen *Oeconomica*-Exzerpten, tritt klar zum Vorschein, was an den *Oeconomica*-Exzerpten als besonders beachtenswert betrachtet wird: Unter den mit *nota* versehenen Exzerpten befinden sich solche, in denen zur ehelichen Treue gemahnt wird, des weiteren solche, die zum guten Umgang mit Knechten, zu Verantwortung und Gehorsam aufrufen und zum frühen Aufstehen raten. Die Zeigefinger bezeugen ein Interesse für ähnliche Themen: Auch sie deuten auf Exzerpte, die eheliche Treue behandeln und zur *sollicitudo* des Hausherrn aufrufen. Die Markierungen in dieser Abschrift der *Auctoritates Oeconomicae* bezeugen demnach eine gewisse Tendenz, das in den *Oeconomica*-Exzerpten hervorzuheben, was den Charakter eines allgemeinen moralischen Ratschlags, oder einer konkreten Anstandsregel für Eheleute und den Hausherrn hat.
- (b) *Die Auctoritates Oeconomicae in der Abschrift clm 6046 der Bayerischen Staatsbibliothek in München* (siehe Appendix III): Diese Handschrift aus dem 15. Jahrhundert stammt, den Katalogangaben zufolge, aus der Sammlung des Klosters Ebersberg. Neben der Abschrift der *Auctoritates Aristotelis* enthält diese Handschrift – allerdings von verschiedenen Händen – kleinere Werke geistiger und kanonistischer Literatur. Das kleine Format der Handschrift läßt vermuten, daß sie wahrscheinlich für einen privaten Gebrauch bestimmt war. Die Abschrift der *Auctoritates Aristotelis* ist hier nicht vollständig, sondern beruht auf einer Auswahl: Es handelt sich also um ein „Florilegium aus einem Florilegium“. Dasselbe gilt auch für die hier enthaltenen *Oeconomica*-Exzerpte: Von den ursprüng-

München, Bayerische Staatsbibliothek: clm 393, f. 38v-39r (ein Zeigefinger), clm 6046 (Auswahl); clm 11882, f. 362v-363r (Auswahl); clm 12729, f. 147r (Auswahl, identisch mit clm 11882); clm 11425, f. 127ra-rb (Auswahl); clm 18740, f. 129r (ein Zeigefinger); clm 26114, f. 298v (Auswahl); Praha, Knihovna Metropolitní Kapituly: 1386 M 23, f. 69rb-69va (vor zwei Exzerpten ein Absatzzeichen) und f. 168v-169r (vor zwei Exzerpten befinden sich am Rand Striche); 1069 H 14, f. 76v (drei Zeigefinger, sechs *Nota*);

Praha, Národní Knihovna: 40 C 12 (zwei Zeigefinger, ein *Nota*), VII G I (Diese Abschrift stellt einen weiteren Sonderfall der Auseinandersetzung mit den *Auctoritates Oeconomicae* dar: Sie enthält neben den gewöhnlichen *Oeconomica*-Exzerpten noch einer ganze Reihe anderer Exzerpte, die teils aus der *Oeconomica*, teils aus anderen philosophischen Traktaten stammen. Es handelt sich also offensichtlich um eine Mischform zwischen den *Auctoritates Oeconomicae* und einem anderen Aristoteles-florilegium).

lich 22 Exzerpten wurden nur zehn in die Abschrift aufgenommen und das noch unvollständig. Bei einem Vergleich dieser Auswahl mit dem übrigen Text des *Auctoritates Oeconomicae*, treten die Interessen des Kopisten klar zutage: Auch hier fällt nämlich die Tendenz auf, vor allem jene Sätze den *Oeconomica*-Exzerpten zu entnehmen, die moralische Verhaltensregeln für die Ehe aufstellen, oder die den Charakter eines allgemeinen Ratschlags oder einer Anstandsregel haben.

Betrachtet man diese beiden Beispiele einer aktiven Auseinandersetzung mit den *Auctoritates Oeconomicae* unter dem Gesichtspunkt der *Oeconomica*-Rezeption, so wird folgendes ersichtlich: Die willkürliche Auswahl bzw. Markierung bestimmter *Oeconomica*-Exzerpte bezeugt, daß im Spätmittelalter die *Auctoritates Oeconomicae* vor allem auf ihren moralisierend-didaktischen Charakter hin gelesen wurden: Auf besonderes Interesse stießen dabei die in den *Oeconomica*-Exzerpten vorhandenen moralisierenden Äußerungen zum Thema Ehe und Sexualität, als auch allgemein anwendbare Anstandsregeln. Ähnliche Tendenzen konnten auch in den meisten anderen Abschriften, die Merkmale einer Auseinandersetzung mit dem Text enthalten, festgestellt werden.

Bereits beim Kompilator der *Auctoritates Oeconomicae* konnte eine Tendenz zur Entphilosophierung der *Oeconomica* und zu ihrer Reduzierung auf Aussagen über die Ehe, über den Umgang mit Dienern und auf allgemeine Verhaltensregeln schlechthin beobachtet werden. Die an diesen beiden Beispielen – und auch in anderen Abschriften – bezeugten Interessen der spätmittelalterlichen Leser der *Auctoritates Oeconomicae* bilden somit eine Fortsetzung der Tendenz.

- (c) Exkurs: *Die Auctoritates Oeconomicae in der Handschrift Erfurt, Wissenschaftliche Allgemeinbibliothek, Amplon. F 303*: Einen interessanten Sonderfall der Auseinandersetzung mit den *Oeconomica*-Exzerpten in spätmittelalterlichen Abschriften der *Auctoritates Aristotelis* bietet die Handschrift F. 303 der Bibliotheca Amploniana in Erfurt. Wie das Explizit besagt, wurde die Abschrift der *Auctoritates Aristotelis* 1335 von Petrus de Bunna in Montpellier erstellt und von dort nach Erfurt gebracht. Am Rand der *Oeconomica*-Exzerpte befindet sich eine knappe *Divisio Textus*, die den Zweck hat den Inhalt einzelner Exzerpte kurz wiederzugeben, bzw. mehrere Exzerpte inhaltlich auf einen Nenner zu bringen. Außerdem enthalten mehrere der *Oeconomica*-Exzerpte Hinweise auf Parallele Textstellen in anderen Teilen der *Auctoritates Aristotelis*. Die Bearbeitung der *Auctoritates Oeconomicae* folgt hier also den Methoden der mittelalterlichen Aristoteleskommentierung, wonach der Text zuerst inhaltlich gegliedert wird (*Divisio Textus*) um anschließend mit Hilfe von Parallelen aus anderen Aristotelischen Texten ausgelegt zu werden.

4. Schluß

Den *Auctoritates Aristotelis* – und Florilegien schlechthin – ist lange Zeit in der Forschung nicht genügend Aufmerksamkeit gewidmet worden – vor allem deshalb, weil man sie als unoriginelle und für die großen theologischen und philosophischen Entwicklungen des Mittelalters belanglose Literatur betrachtet hatte. Dieser Haltung wollte man später entgegenwirken, indem man mit Recht den *historischen* Wert dieses Aristoteles-Florilegiums hervorzuheben suchte. Man untersuchte seine grosse

Verbreitung und deren Gründe und wies auf seine Benützung seitens prominenter mittelalterlicher Leser hin. Anliegen dieses Aufsatzes war es, die Rezeption der pseudo-aristotelischen *Oeconomica* in den *Auctoritates Aristotelis* zu untersuchen und so mitunter auch auf die Möglichkeiten und Grenzen einer *philosophisch-inhaltlichen* Untersuchung dieses im Mittelalter so populären Aristoteles-Florilegiums hinzuweisen. Die *Auctoritates Aristotelis* mögen zwar nicht zu den Höhepunkten mittelalterlicher philosophischer Literatur gehören, dennoch können sie so manches darüber aussagen, wie im Mittelalter antike philosophische Schriften rezipiert, verstanden und gelesen wurden.

Appendix I




Die *Auctoritates libri Oeconomicae Aristotelis* und ihr Nachleben in einer spätmittelalterlichen Prager Handschrift.

Beim hier angeführten Text der *Auctoritates libri Oeconomicae Aristotelis* handelt es sich um eine Transskription aus der kritischen, auf Wiegendruck basierenden Edition der *Auctoritates Aristotelis* von Jacqueline Hamesse¹. Der kritische Apparat konnte aus Platzmangel bei der Transskription nicht berücksichtigt werden. Da der Text der *Auctoritates Oeconomicae* in kritischen Edition auf fast 200 Jahre später verfaßten Inkunabeln basiert, wurde zum Zweck dieser Studie ein Vergleich mit 28 spätmittelalterlichen Abschriften des Textes durchgeführt (Für die Verwahrungsorte und Signaturen der Abschriften siehe im Artikel Fußnote 5). Dabei wurden in der handschriftlichen Überlieferung an drei Textstellen Abweichungen vom Editionstext festgestellt. Die betreffenden Textstellen führe ich in der Transskription unterstrichen an. Erläuterungen zu den Ergebnissen des Vergleichs sind im Fußnotenapparat zu finden.

Zur Veranschaulichung des Nachlebens der *Auctoritates Oeconomicae* in spätmittelalterlichen Abschriften werden im unten angeführten Text die Eigenarten von einer Prager Abschrift der *Auctoritates Oeconomicae* (Praha, Kapitulní knihovna 1069 H XIV, f. 76r) vermerkt. Auf acht Exzerpte wird hier durch Zeigefinger und durch die Abkürzung für das Wort *nota* hingewiesen. Ich gebe diese Hinweise vor dem jeweiligen Exzerpt in Klammern [] wieder. (Im Appendix III befindet sich ein weiteres Beispiel des Nachlebens der *Auctoritates Oeconomicae* in spätmittelalterlichen Abschriften.)

1. Civitas est domorum pluralitas praediis et possessionibus abundans ad bene vivendum ordinata.
2. Communicatio viri et feminae in animalibus irrationabilibus est solum gratia proles procreandae, in hominibus vero non solum gratia illius, sed etiam gratia alterius utilitatis.
3. Quae parentes potentes existentes fecerunt filiis impotentibus, iterum reportant a potentibus filiis parentes impotentes et senio confecti.

1/ Jacqueline HAMESSE: Les *Auctoritates Aristotelis*. Un Florilège Médiévale. Étude Historique et Édition Critique, Louvain-Paris 1974, S. 250-252.

4. Natura facit unum animalium conjugabilium forte, scilicet masculum ut ulciscatur prae fortitudine sibi illata, aliud vero debile, scilicet feminam ut magis se custodiat prae timore.
5. [nō] Vir non debet injuriari feminae ut femina non injurietur ei. Injuriari feminae est virum cum extranea muliere coire, sed injuriari viro feminam est feminam coire cum extraneo viro.
6. Secundum Hesiodum poetam, virum oportet, id est expetit, viro puellam ducere in uxorem ut doceat eam bonos mores, quia juvencula est flexibilior vidua².
7. Dissimilitudines morum inter virum et uxorem nequaquam sunt amandae.
8. Duae sunt species servorum, scilicet procurator et operator.
9. [nō] Oportet servis tria dare, opera et poenam, id est disciplinam et victum sufficientem, quia sine mercede impossibile est operari.
10. Victus autem est merces servorum qui tamen sine aliis duobus facit servum protervum.
11. Nemo aliorum bona et propria similiter curat et aequaliter.
-  12. Quidam interrogatus quid magis impingat equum, respondit oculus domini. Alius interrogatus quale stercus optimum ad pinguandum agrum, respondit vestigia domini.
13. [nō] Impossibile est negligentibus dominis servos esse sollicitos.
14. Numquam oportet dominum³ esse sine custodia, sic nec civitatem.
15. [nō] Surgere de nocte ad sanitatem, ad philosophiam, ad bonam dispositionem utile est.
16. Nec quaestus vestimentorum, nec forma, nec auri multitudo tanta est ad mulieris virtutem, quanta est modestia in quolibet opere et desiderium honestae ac compositae vitae.
17. [nō] Quanto quis diligentius obsequitur, tanto majorem gratiam obtinebit.
18. Nisi parentes pueris exemplum probitatis vitae dederint, incusabilem ad invicem possunt habere causam.
-  18a [nō] Maximus honor sobrie mulieri si virum suum scit sibi servare castitatem et de nulla alia curare sed ipsam propriam et fidelem existimare.⁴
-  19. Si mulier cognovit virum sibi justum ac fidelem esse, ipsa etiam circa ipsum justa et fidelis erit.
20. Multo gravius aliquis fert, si honore privetur, quam si bona sua auferantur.
21. Non debet homo sanae mentis ubicumque et ad quamlibet mulierem mittere semen suum.

2/ Der Nebensatz *quia juvencula est flexibilior vidua* kommt in keiner der untersuchten Handschriften vor.

3/ In mehreren Abschriften *domum* statt *dominum*.

4/ Dieses Exzerpt fehlt in der kritischen Edition. Es ist allerdings in allen eingesehenen vollständigen Abschriften der *Auctoritates Oeconomicae* enthalten.

Appendix II

Pseudo-Aristoteles, *Oeconomica* (Translatio Durandi)

Der hier angeführte Text der *Oeconomica* ist eine Transskription von zwei, derzeit noch maßgeblichen kritischen Editionen der lateinischen Übersetzung des pseudo-aristotelischen Werkes von Durandus de Alvernia: Für den *Liber Primus* wurde die kritische Edition von Hermann Goldbrunner, für den *Liber Secundus* die kritische Edition von Franz Susemihl herangezogen⁵. Auf die Transskription des kritischen Apparats mußte aus Platzmangel verzichtet werden.

Die Textstellen, aus denen die *Oeconomica*-Exzerpte der *Auctoritates Aristotelis* stammen, sind mit Klammern versehen und durchnummeriert wie im Appendix I [(1,2,3 etc.)].

Die Worte und Satzteile aus den eingeklammerten Textstellen, die wörtlich in den Exzerpten übernommen wurden, sind **fett** gedruckt. Jene Worte und Satzteile, die zwar in den Exzerpten vorkommen, allerdings in einer anderen grammatikalischen Form, sind *fett und kursiv* angeführt.

Nur in Kursive werden hingegen jene Teile der eingeklammerten Textstellen angeführt, die nicht wörtlich, sondern lediglich sinngemäß in die Exzerpte aufgenommen wurden.

Liber Primus:

[1] *Yconomica et politica differt non solum tantum quantum domus et civitas; hec enim subiecta sunt eis; verum etiam, quod politica quidem ex multis principibus est, yconomica vero monarchia.*

Artium quidem aliquae sunt distinctae, et non est eiusdem facere et uti eo quod factum est, puta lira et fistula. Politice vero est et civitatem ab initio construere et existente uti bene. Patet etiam, quod yconomice sit et domum acquirere et uti ea.

[1] **Civitas quidem igitur est domorum pluralitas et prediorum et possessionum habundans ad bene vivendum**; palam est enim, quod quando nequiverint hoc habere, dissolvitur et communicatio. Amplius autem huius causa conveniunt, cuius autem causa unumquodque est ut factum est, et substantia eius est hoc existens. Quare quidem palam, quod yconomica prior politica est et eius opus; pars enim domus civitatis est. Videndum ergo de yconomica, et quid sit opus eius.

[2] Pars vero domus homo et possessio. Cum autem primo in minimis natura singulorum reperitur, et de domo utique similiter habet. Unde secundum Ysiodum oportet utique esse „Domum quidem prius uxoremque et bovem arantem“; hoc quidem enim nutrimenti gratia primum, illud autem liberorum. Quare oportet utique que de uxoris tractanda sunt bene disponere. Hoc autem est, qualem oportet eam esse instruere.

Possessionis autem prima cura ea que secundum naturam. Secundum vero naturam laboratoria prior et secunda quecumque de terra, ut metallica et si qua alia huiusmodi. Georgica autem maxime quia iusta; non enim inhumaniter nec violenter, sicut bellice. Amplius etiam et eorum que secundum naturam sunt; naturaliter enim a matre nutrimentum omnibus est; quare et hominibus a terra. Adhuc autem ad fortitudinem multum confert; non enim sicut fabriles corpora inutilia faciunt, sed potentia foras pergere et laborare, amplius autem potentia periculare adversus hostes; horum enim tantum possessiones sunt extra domum.

[3] Hominibus enim de coniuge prima cura; communicatio namque naturaliter femine atque masculo est precipue; suppositum est quidem enim a nobis in aliis, quoniam multa huiusmodi

5/ Hermann GOLDBRUNNER: Durandus de Alvernia, Nicolaus Oresme und Leonardo Bruni: zu den Übersetzungen der pseudo-aristotelischen Ökonomik. In: Archiv für Kulturgeschichte 50 (1968), S. 200-239, hier S. 235-239; Franz SUSEMIHL: Aristotelis quae feruntur Oeconomica. Leipzig 1887, S. 40-62.

natura affectat operari, sicut et animalium unumquodque. Impossibile tamen feminam sine masculo et masculum absque femina hoc efficere. Quare de necessitate eorum consistit in communicatione societatis. [(2) **In aliis quippe animalibus irrationabiliter id existit, et in quantum nature participant, in tantum, solummodo prolis gratia procreande. In nostris autem et prudentioribus magis est dearticulatum; apparent etiam magis auxilia facta et amicitie et cooperationes invicem. In homine tamen magis, quoniam non solum essendi, verum etiam bene essendi cooperatores sibi invicem masculus et femina sunt.**] Et filiorum natura non ministerii causa nature solum, sed et utilitatis; [(3) **que enim potentes impotentibus fecerint, iterum reportant a potentibus in senio impotentes effecti.**] Simul autem et natura replet hac peryodo semper esse, cum per numerum nequeat, per speciem tamen. Sic preordinata fuit a divino utriusque natura masculi et femine ad communitatem; assumpta enim ad hec omnia utilem habere virtutem, sed quedam ad contraria quidem, ad idem vero convenientia; [(4) **aliud quidem enim fortius, aliud vero fragilius fecit, ut illud magis se custodiat pre timore, illud vero ulciscatur pre fortitudine,**] et illud quidem querat que foris sunt, illud vero salvet que sunt intus; et ad operationem illud quidem potens esse robustum, illud vero ad exteriora negotia debile, illud vero ad quietem deterius, ad motus autem salubrius. Et de filiis generationem quidem propriam, utilitatem vero communem; horum quidem enim nutrire, horum vero docere est.

[4] [(5) **Primo quidem igitur leges ad uxorem, non iniuriari; sic enim utique nec ipse iniuriam patietur.** Hoc etiam et communis lex sequitur, sicut et Pithagorici dicunt tamquam famulam ductam de lare nequaquam decet opinari iniuriari. *Iniuria quoque viri coniunctiones que foris fiunt.*] De coitu vero nec indigere nec tanquam absentium continere non posse, sed taliter uti, quod sufficiat presente et non presente. [(6) **Bene etiam habet quod Ysyodus dicit: „Oportet puellam ducere, ut doceat bonos mores“;**] [(7) **nam dissimilitudines morum nequaquam amabile.**] De ornatu vero etiam sicut nec moribus oportet elatos invicem appropinquare, sic nec corporibus. Ornatus autem nichil differens est locutionis tragediarum in apparatu ad invicem.

[5] De possessionibus autem primum quidem ac magis necessarium quod optimum et principalissimum. Hoc autem est homo. Propter quod decet primo servos studiosos ordinare. [(8) **Servorum tamen species due: curator et operator.**] Quia vero videmus, quod doctrine quales quosdam iuvenes faciunt, necesse est ordinantem nutrire quibus attendendum est operum liberaliora. Colloquium vero ad servos ut nec iniuriari nec permittere dissolutos. Et liberalioribus quidem honorandum, operatoribus vero pluralitatem ciborum. Et quoniam potatio vini iniuriosis etiam liberos facit, et multe gentes recedunt etiam a bonis sicut Carchidonenses in exercitu, manifestum, quod de hoc aut nichil aut parum est dandum. [(9, 10) **Existentibus vero tribus opere, pena et victu aliud quidem nec puniri nec operari, victum habere, iniuriam facit; aliud vero opera quidem et penas habere, victum autem non, violentum, et debilitatem facit. Restat ergo opera dare et victum sufficientem; nam sine mercede impossibile dominari; servo autem merces victus.**] Sicut etiam aliis, quando bonis bonum non fit nec premia bonitatis et malitiae, peiores fiunt, sic et de servis. Propter quod deliberare oportet et distribuere singula condigne et victum et vestitum et otium et penas, verbo et opere imitantes medicorum virtutem in virtute medicine respiciendo, quoniam esca non est farmacia propter continuitatem. Genera vero ad opera sunt optima que nec timida nec fortia valde; utraque enim inique agunt; etenim valde timidi non patiuntur et iracundi non bene obediunt. Oportet etiam et omnibus finem ponere; iustum enim et moderatum libertatem meritum poni; volunt enim laborare, quando meritum est et tempus determinatum.

[6] Species vero yconomi quatuor quas circa res oportet habere; etenim querere possibile oportet esse et custodire. Si vero non, nulla est utilitas acquirendi. Nec non esse ornatum utibilem; horum enim gratia illis egemus. Distingui tamen oportet singula et magis fructifera quam infructifera esse, et sic operationes distribuere. Ad custodiam vero Persianis et Laconicis licet uti. Et Attica vero dispositio utilis; retribuentes enim emunt, et horrei positio non est in parvioribus dispositionibus.

Persiana vero omnia ordinari et omnia ad ipsum respicere, et Dyon dicebat de Dyonisio;

[(11)*nemo enim aliena et propria similiter curat*], unde, quotquot convenit, per se fieri oportet et curam. Et Persiani et Libii proverbium bene habet. [(12)*Alius quidem interrogatus quid magis equum impinguat, „domini oculus“ inquit. Libius vero interrogatus quale stercuris optimum, „domini vestigia“ dixit*]. Custodiendum ergo alia quidem ipsum, alia vero uxorem, ut utriusque distingui opera dispositionis. Et hoc faciendum in parvis quidem ordinationibus raro, in hiis vero que sub cura sunt sepe; non enim possunt, nisi bene appareant, bene imitari nec in aliis nec in cura. [(13)*Unde impossibile negligentibus dominis superastatores sollicitos esse*]. Cum autem hec et ad virtutem bona et ad dispositionem utilia, oportet prius dominos servis surgere et dormire ultimos, et [(14)*numquam sine custodia domum esse, sicut et civitatem*], et quecumque oportet facere nec nocte nec die omittere. [(15)*Surgere tamen de nocte; hoc enim et ad sanitatem et dispositionem et philosophiam utile.*] In modicis quidem rebus Atticus modus usufructuum utilis; in magnis autem divisis hiis que ad annum et mensem consumuntur, item etiam de superlectilium usu eorumque que cotidie et eorum que raro, hec tradendum superstantibus super hiis. Et eorum custodiam per tempus aliquod faciendum, ut non lateat quod salvum est et quod deest. Domum etiam ad rerum custodiam construendum et ad sanitatem et salutem ipsorum. Dico autem rebus quidem puta victualibus et indumentis qualis expedit, et victualium qualis sicca et qualis humida aliarumque rerum qualis animatis et servis et liberis et feminis et masculis et extraneis et civibus. Et ad salutem et ad sanitatem oportet esse eupnum quidem pro estate, calidum vero pro hyeme. Hec tamen sit versus boream et non equaliter lata. Videtur etiam in magnis yconomiis utilis hostiarius esse qui in aliis operibus sit inutilis, ad salutem introentium et exeuntium. Ad bonum vero usum vasorum Laconicum; oportet enim unumquodque in suo loco poni; sic enim paratum existens non queretur.

Liber Secundus:

[1] Bonam mulierem eorum quae sunt intus dominari oportet curam habentem omnium secundum scriptas leges, non permittentem ingredi nullum, si non vir perceperit, timentem praecipue verba forensium mulierum ad corruptionem animae. Et quae intus sibi contingunt ut sola sciat, et si quid sinistri ab ingredientibus fiat, vir habet causam. Dominam existentem expensarum et sumptuum ad festivitates, quas quidem vir permiserit, expensis et vestimento ac apparatu minori utentem quam etiam leges civitatis praecipiant, considerantem quoniam [(16)*nec quaestus vestimentorum differens forma nec auri multitudo tanta est ad mulieris virtutem quanta modestia in quolibet opere et desiderium honestae atque compositae vitae*]. Etenim quilibet talis ornatus et elatio animi est et multo certius ad senectutem iustas laudes sibi filiisque tribuendo. Talium quidem igitur ipsa se inanimet mulier composite dominari (indecens enim viro videtur scire quae intus fiunt): in ceteris autem omnibus viro parere intendat nec quicquam civilium audiens nec aliquid de hiis quae ad nuptias spectare videntur velit peragere. Sed cum tempus exigit proprios filios filiasve foras tradere aut recipere, tunc autem pareat quoque viro in omnibus et simul deliberet et oboediat, si ille praecerit, arbitrans non ita viro esse turpe eorum quae domi sunt quicquam peragere sicut mulieri quae foris sunt perquirere. Sed arbitrari decet vere compositam mulierem viri mores vitae suae legem imponi, a deo sibi impositos, cum nuptiis et fortuna coniunctos, quos equidem si patienter et humiliter ferat, facile reget domum, si vero non, difficilium. Propter quae decet non solum cum contingit virum ad rerum esse prosperitatem et ad aliam gloriam, unanimem esse ac iuxta velle servire, verum etiam in adversitatibus. Si quid autem in rebus deerit vel ad corporis aegritudinem aut ad ignorantiam animae esse manifestam, dicat quoque semper optima et in decentibus obsequatur, praeterquam turpe quidem agere aut sibi non dignum, vel memorem esse, si quid vir animae passione ad ipsam peccaverit, de nihilo conqueratur quasi illo hoc peragente, sed haec omnia aegritudinis ac ignorantiae ponere et accidentium peccatorum. [(17)*Quantum enim in hiis quis diligentius obsequetur, tanto maiorem gratiam habebit*] qui curatus extiterit, cum ab aegritudine fuerit liberatus et si quid ei iubenti non bene habentium non paruerit mulier,

multo magis sentiet a morbo curatus: Propter quae decet timere huiusmodi, in aliis autem multo diligentius obsequi, quam si empta venisset ad domum: magno enim pretio empta fuit, societate namque vitae et procreatione liberorum quibus nil maius nec sanctius fieret. Adhuc insuper si quidem cum felici viro vixisset, non quoque similiter fieret divulgata. Et quidem non modicum est uti bene prosperitate et non humiliter, verum etiam adversitatem bene sufferere multo magis merito honoratur: nam in multis iniuriis et doloribus esse et nihil turpe peragere fortis animi est. Orare quidem igitur decet in adversitatem virum non pervenire, si vero quicquam mali sibi contingat, arbitrari huic optimam laudem esse sobriae mulieris, existimantem quoniam nec Alcestis tantam acquireret sibi gloriam nec Penelope tot et tantas laudes meruisset, si cum felicibus viris vixissent: nunc autem Admeti et Ulixis adversitates paraverunt eis memoriam immortalem. Factae enim in malis fideles et iustae viris, a diis nec immerito sunt honoratae. Prosperitatis quidem enim facile invenire participantes, adversitati vero nolunt communicare non optima mulierum. Propter quae omnia decet multo magis honorare virum et in verecundia non habere, si sacra pudicitia et opes animositatis filius secundum Herculem non sequantur.

[2] Mulierem quidem ergo in quodam tali typo legum et oportet se custodire. Vir autem leges a similibus adveniat uxoris in usum, quoniam tamquam socia filiorum et vitae ad domum viri devenit, relinquens filios genitorum viri et sui nomina habituros. Quibus quid sanctius fieret aut circa quae magis vir sanae mentis studebit quam ex optima et pretiosissima muliere liberos procreare senectutis pastores quasi optimos et pudicos patris ac matris custodes ac totius domus conservatores: quoniam educati quippe recte a patre et matre sancte atque iuste ipsis utentium quasi merito boni fient, hoc autem non obtinentes patientur defectum. **[(18) Exemplum enim vitae filiis nisi parentes dederint, puram et excusabilem causam adinvicem habere poterunt.]** Timor (que) ne contempti a filiis, cum non bene viverent, ad interitum ipsi erunt. Propter quae enim nihil decet omittere ad uxoris doctrinam, ut iuxta posse quasi ex optimis liberis valeant procreare. Etenim agricola nihil omittit studendo, ut ad optimam terram et maxime bene cultam semen consumere, expectans ita optimum sibi fructum fieri, et vult pro ea, ut devastari non possit, si sic contigerit, mori cum inimicis pugnando: et huiusmodi mors maxime honoratur. Ubi autem tantum studium fit pro corporis esca, ad quam animae semen consumitur, quid si pro suis liberis matre atque nutrice nonne omne studium est faciendum? Hoc enim solo omne mortale semper factum immortalitatis participat, et omnes petitiones ac orationes divum permanent paternorum. Unde qui contemnit hoc, et deos videtur neglegere. Propter deos itaque, coram quibus sacra mactavit et uxorem duxit, et multo magis se post parentes uxori tradidit ad honorem. **[(18a) Maximus autem honor sobrie mulieri, si videt virum suum observantem sibi castitatem et de nulla alia muliere curam magis habentem, sed praeter ceteris omnibus propriam et amicam et fidelem (sibi) existimantem.]** Tanto etiam magis studebit se talem esse mulier: **[(19) si cognoverit fideliter atque iuste ad se virum amabilem esse, et ipsa circa virum iuste fidelis erit.]** Ergo prudentem ignorare non decet nec parentum qui sui honores sunt nec qui uxori et filiis proprii et decentes, ut tribuere unicuique quae sua sunt iustus et sanctus fiat. **[(20) Multo enim maxime graviter quisque fert honore suo privatus, nec etiam si aliorum quis multa dederit propria auferendo, libenter acceperit.]** Nihil quoque maius nec propius quam societas honorabilis et fidelis. Propter quae **[(21) non decet hominem sanae mentis ut ubicunque** contingit ponere semen **suum**, nec ad *qualemcunque* accesserit, *proprium immittere semen*], ut non degeneribus et iniquis similia liberis legitimis fiant, et quidem uxor honore suo privetur, filiis vero opprobrium adiungatur.

[3] De hiis ergo omnibus reverentia viro debetur. Appropinquare vero decet eius uxori cum honestate et cum multa modestia et timore, dando verba coniunctionis eius, qui bene habet, ac liciti operis et honesti, multa modestia et fide utendo, parva quidem et spontanea remittendo peccata: et si quid autem per ignorantiam deliquerit, moneat nec metum incutiat sine verecundia et pudore. Nec etiam sit neglegens nec severus. Talis quidem enim passio meretricis (ad) adulterum est, cum verecundia autem et pudore aequaliter diligere et timere liberae mulieris ad

proprium virum est. Duplex enim timoris species est: alia quidem fit cum verecundia et pudore, qua utuntur ad patres filii sobrii et honesti et cives compositi ad benignos rectores, alia vero cum inimicitia et odio, sicut servi ad dominos et cives ad tyrannos iniuriosos et iniquos. Ex hiis quoque omnibus eligens meliora, uxorem sibi concordem et fidelem et propriam facere decet, ut praesente viro et non, utatur semper non minus ac si praesens adesset, ut tamquam rerum communium curatores, et quando vir abest ut sentiat uxor, quod nullus sibi melior nec modestior nec magis proprius viro suo. Et ostendet hoc in principio ad commune bonum semper respiciens, quamvis novitia sit in talibus. Et si ipse sibi maxime dominetur, optimus totius vitae rector existet et uxorem talibus uti docebit. Nam nec amicitiam nec timorem absque pudore nequaquam honoravit Homerus, sed ubique amare praecepit cum modestia et pudore, time-re autem sicut Helena ait dicens Priamum: ‚metuendus et reverendus es mihi et terribilis, amatissime socer,‘ nil aliud dicens quam cum timore ipsum diligere ac pudore. Et rursus Ulixes ad Nausicaam dicit hoc: ‚te, mulier, valde miror et timeo.‘ Arbitratur enim Homerus sic ad invicem virum et uxorem habere putans ambos bene fieri taliter se habentes. Nemo enim diligit nec miratur unquam peiorem nec timet etiam cum pudore, sed huiusmodi passiones contingunt ad invicem melioribus et natura benignis, minoribus tamen scientia ad se meliores. Hunc habitum Ulixes ad Penelopen habens in absentia nil deliquit, Agamemnon autem propter Chryseidem ad eius uxorem peccavit, in ecclesia dicens mulierem captivam et non bonam, immo ut dicam barbaram, in nullo deficere in virtutibus Clytaemnestrae, non bene quidem, ex se liberos habente, neque iuste cohabitare usus est. Qualiter enim iuste, qui antequam sciret, illam, qualis fieret erga se, nuper per violentiam duxit? Ulixes autem rogante ipsum Atlantis filia sibi cohabitare et promittente semper facere immortalem, nec ut fieret immortalis prodere praesumpsit uxoris affectum et dilectionem et fidem, maximam arbitrans peonam suam fieri, si malus existens immortalitatem mereatur habere. Nam cum Circe iacere noluit nisi propter amicorum salutem, immo respondit ei, quod nihil dulcius eius patria posset videri quamvis aspera existente, et oravit magis mortalem uxorem filiumque videre quam vivere: sic firmiter in uxorem fidem suam servabat, Pro quibus recipiebat aequaliter ab uxore.

[4] Patet etiam et actor in oratione Ulixes ad Nausicaam honorare maxime viri et uxoris cum nuptiis pudicam societatem. Oravit enim deos sibi dare virum et domum et unanimitatem optatam ad virum, non quamcunque, sed bonam. Nihil enim maius bonum ipsa in hominibus ait esse, quam cum concordet vir et uxor in voluntatibus domum regunt. Hinc patet rursus, quod non laudat unanimitatem ad invicem, quae circa prava servitia fit, sed eam quae animo et prudentia iuste coniuncta est: nam voluntatibus domum regere id significat. Et iterum dicens quia cum huiusmodi dilectio fit, multae quidem tristitiae inimicis fiunt, in ipsis amicis vero gaudia multa, et maxime audiunt ipsum sicut vera dicentem. Nam viro et uxore circa optima concorditer existentibus necesse et utriusque amicos sibi ad invicem concordare, deinde fortes existentes esse terribiles inimicis, suis autem utiles: hiis vero discordantibus different et amici, deinde vero infirmos esse maxime ipsos huiusmodi sentire. In istis autem manifeste praecipit actor ea quidem quae prava et impudica, invicem inhibere, ea vero quae iuxta posse et pudica et iusta sunt, indifferenter sibimet ipsis servire. Studentes primo quidem curam parentum habere, vir quidem eorum qui sunt uxoris non minus quam suorum, uxor vero eorum qui sunt viri. Deinde filiorum et amicorum et rerum et totius domus tanquam communis curam habeant, colloquentes ad invicem, ut plurium bonorum ad commune uterque causa fiat et melior atque iustior, dimittens quidem superbiam, regens autem recte et habens humilem modum et mansuetum, ut cum ad senectutem venerint, liberati a beneficio multaque cura et concupiscentiarum et voluptatum, quae interdum fiunt in iuventute, habeant invicem et filiis respondere, uter eorum ad domum plurium bonorum rector factus est, et statim scire aut per fortunam malum aut per virtutem bonum. In quibus qui vicerit, maximum meritum a diis consequitur, ut Pindarus ait: dulce enim sibi cor et spes mortalium multiplicem voluntatem gubernat, secundum autem a filiis feliciter ad senectutem depasci. Propter quae proprie et communiter decet iuste considerantes ad omnes deos et homines eum qui vitam habet et multum ad suam uxorem et filios et parentes.

Appendix III

**Die *Auctoritates Oeconomicae* in der Abschrift München, Bayerische Staatsbibliothek,
clm 6046, f.25r-26v
Ein Florilegium eines Florilegiums**

Die in München verwahrte Abschrift *der Auctoritates Aristotelis* enthält nur eine Auswahl von 12 aus den ursprünglich 22 Oeconomica-Exzerpten. Sie geben außerdem den Text der ursprünglichen Exzerpte nur in einer gekürzten Form dar.

1. Ciuitas est domorum pluralitas prediis et possessionibus habundans vivendum ordinata.
5. Vir non debet iniuriare femine et econverso.
6. Secundum Ysiodorum oportet virum puellam ducere in uxorem ut doceat eam bonos mores.
7. Dissimiles mores inter virum et uxorem vel mulierem nequaquam sunt amande.
9. Oportet servis dare opera et victum sufficientem, quia sine mercede impossibile est dominare.
10. Victus est merces servorum.
13. Impossibile negligentium dominorum servos sollicitos esse.
14. Numquam oportet dominum nec ciuitatem sine custodia esse.
15. Surgere de nocte ad sanitatem et ad philosophiam et ad bonam dispositionem utile est.
- 18a. Maximus honor mulieri, si videt virum sibi castitatem observare et de nulla alia muliere curare, sed eam preter omnibus propriam et fidelem existimare. Sic si mulier cognovit virum fidelem et iustum, fit ipsa etiam virum fidelis et iusta.
- 20, 21. Multo gravius aliquis fert, si honore suo privetur, quam quod si bona sua auferantur, nec debet homo sane mentis ad quamcumque mulierem mittere semen suum.

Die Haltung Bernhards von Clairvaux zur Frage der Heidentötung am Beispiel von *De laude III*, 4

SANDRA PIERACH (Konstanz)

Bernhards Haltung zu Kreuzzug und Heidentötung ist bereits seit längerem Gegenstand der historischen Forschung¹, doch gibt es seit Friedrich Lotters provozierenden Interpretationen zur Konzeption des Wendenkreuzzugs höchst kontroverse Einschätzungen, wie ernst es denn dem *doctor mellifluus* mit seinen heidenfeindlichen Worten gewesen sei². Im folgenden sollen anhand einer verhältnismäßig frühen Äußerung Bernhards in diesem Zusammenhang einige Überlegungen angestellt werden. Es handelt sich dabei, so sei betont, um eine erste Skizzierung von Beobachtungen, die der weiteren Überprüfung und Vertiefung bedürfen.

Ausgangspunkt ist eine Stelle aus Bernhards *Liber de laude novae militiae*, der zwischen 1129 und 1136 entstand³. Im Rahmen seines *sermo exhortatorius* für den

1/ Vgl. etwa: Étienne DELARUELLE: L'idée de croisade chez saint Bernard. In: *Mélanges saint Bernard*, XXIV. congrès de l'association bourgignonne des sociétés savantes. Dijon 1953, S. 53 – 67 und zuletzt Hans-Dietrich KAHL: Die Kreuzzugeschatologie Bernhards von Clairvaux und ihre missionsgeschichtliche Auswirkung. In: *Bernhard von Clairvaux und der Beginn der Moderne*. Hg. v. Dietrich R. BAUER / Gotthard FUCHS. Innsbruck / Wien 1996, S. 262 – 315 sowie die weiteren Angaben dort.

2/ Friedrich LOTTER: Die Konzeption des Wendenkreuzzugs (= Vorträge und Forschungen, Sonderband 23). Sigmaringen 1977; allgemein zu *De laude*: S. 19 – 27. Besonders S. 22 ist interessant wegen Lotters Informationen zur *iusta causa* für die Heidentötung und seiner Hinweise auf die entsprechenden *canones*. Lotters Gesamtkonzept widerspricht Hans-Dietrich KAHL in mehreren Punkten in seiner Rezension der Lotterschen Arbeit in: *Jahrbuch für die Geschichte Mittel- und Ostdeutschlands* 28 (1979), S. 322 – 324.

3/ Eine exakte Datierung des *Liber de laude* ist nicht möglich, doch läßt sich der Abfassungszeitraum näher bestimmen: Das Konzil von Troyes, auf dem der Templerorden seine Regel erhielt, wurde am 13.1.1129 eröffnet. Da *De laude* bei der Beschreibung der *nova militia* mehrfach deutlichen Bezug auf die Regel nimmt, kann dieses Datum als terminus post quem gelten. Terminus ante quem ist der 24.5.1136, das Todesdatum Hugos de Payns, da Bernhard sich im Prolog ausdrücklich an ihn wendet: *Hugoni, militi Christi et magistro militiae Christi, Bernardus Claraevallis solo nomine abbas: bonum certamen certare*. (*Liber ad milites Templi de laude novae militiae*. In: *Sancti Bernardi opera* 3. Hg. v. Jean LECLERCQ / Henri M. ROCHAIS. Rom 1963, S. 207 – 239, hier S. 213, Z. 4f.).

neu gegründeten Ritterorden geht Bernhard auch auf das Problem der Heidentötung ein, und zwar besonders im dritten Kapitel, das den Titel *De nova militia* trägt.

In die Interpretation der Textstelle ist der Kontext, besonders das unmittelbar vorausgegangene Kapitel, miteinzubeziehen. Dort, im zweiten Kapitel, *De militia saeculari*, zeichnet Bernhard ein äußerst negatives Bild der weltlichen Ritterschaft, ihrer Lebensweise und ihrer Kämpfe. Um diese Ritterschaft stehe es so schlecht, daß er sie lieber *malitia* als *militia* nennen möchte⁴. Stets bestehe für den weltlichen Ritter im Kampf Gefahr für Leib und Seele, da er den Kampf aus nichtigen Gründen wie Haß und Habgier, für irdische Güter und zudem noch gegen Christen führe. Als (potentieller) Christenmörder begehe er ein schwerwiegendes *crimen* und riskiere ewigen Tod und Verdammnis, gleich ob er siege oder unterliege.⁵

Anders die *nova militia*, wie Bernhard in immer neuen, sentenzenhaften Formulierungen zu zeigen versucht: Sie kämpfe (ab)gesichert und sterbe noch sicherer, da ihre *causa bellandi* Christus sei und so das Töten ihrer Feinde keine Sünde und kein *crimen*, sondern im Gegenteil eine ruhmvolle Tat⁶. Der Ritter Christi sei kein Mörder und Übeltäter, sondern ein ‚Übeltöter‘, der *vindex* Christi an den Heiden und ein *defensor christianorum*⁷. Mehr noch: Der Tod, den der Ritter Christi dem Feinde bringe, sei sogar ein Gewinn für Christus⁸, quasi die *ultio* an den Heiden, ein in diesem Zusammenhang durchaus rechtstechnisch gemeinter Begriff⁹; zudem diene die *mors pagani* auch der Verherrlichung Christi, worauf der Gläubige stolz sein dürfe¹⁰.

Doch Bernhard entkriminalisiert mit diesen Ausführungen die Heidentötung nicht nur, sondern erklärt sie sogar für gottgefällig, indem er die heidnische Existenz als solche kriminalisiert und zu einem *malum* macht¹¹, das auszumerzen geradezu Pflicht eines Ritters Christi sei. Bereits die bloße Tatsache, daß Menschen Heiden seien, mache sie zu *hostes* Christi und lasse sie übel handeln¹². Abschließende Zusammenfassung und gleichzeitig die Begründung für diesen Gedankengang sind die letzten Sätze des Abschnitts:

Non quidem vel pagani necandi essent, si quo modo aliter possent a nimia infestatione seu oppressione fidelium cohiberi. Nunc autem melius est ut occidantur, quam

4/ *Liber de laude* (wie Anm. 3), S. 216, Z. 3f: *Quis igitur finis fructusve saecularis huius, non dico, militiae, sed malitiae, ...*

5/ A. a. O. S. 216, Z. 5 – 7 und 20 – 23: *Quis ergo, o milites, hic tam stupendus error, quis furor hic tam non ferendus, tantis sumptibus ac laboribus militare, stipendiis vero nullis, nisi aut mortis, aut criminis? ... Non sane aliud inter vos bella movet litesque suscitatur, nisi aut irrationabilis iracundiae motus, aut inanis gloriae appetitus, aut terrenae qualiscumque possessionis cupiditas.*

6/ A. a. O. S. 217, Z. 2 – 4: *At vero Christi milites securi praeliantur praelia Domini sui, nequaquam metuentes aut de hostium caede peccatum, aut de sua nece periculum, quandoquidem mors pro Christo vel ferenda, vel inferenda, et nihil habeat criminis, et plurimum gloriae mereatur.*

7/ A. a. O. S. 217, Z. 11f: *Sane cum occidit malefactorem, non homicida, sed, ut ita dixerim, malicida, et plane Christi vindex in his qui male agunt, et defensor christianorum reputatur.*

8/ A. a. O. S. 217, Z. 13f: *Mors ergo quam irrogat, Christi est lucrum ...*

9/ A. a. O. S. 217, Z. 6: *et libenter accipit hostis mortem pro ultione ...*

10/ A. a. O. S. 217, Z. 14f: *In morte pagani christianus gloriatur, quia Christus glorificatur...*

11/ Vgl. Anm. 7.

12/ *Liber de laude* (wie Anm. 3), S. 217, Z. 6 (vgl. Anm. 9) bzw. Z. 12 (vgl. Anm. 7).

*certe relinquatur virga peccatorum super sortem iustorum, ne forte extendant iusti ad iniquitatem manus suas.*¹³

(„Freilich könnte man auf die Tötung der Heiden verzichten, wenn sie auf irgendeine andere Weise von allzu großer Gefährdung oder Unterdrückung der Gläubigen abzuhalten wären. Unter den gegenwärtigen Umständen ist es aber besser, daß man sie tötet, als daß Sünder das Geschick von Gerechten bestimmen: – um zu verhindern, daß Gerechte in Todssünde fallen.“)

In der Forschung ist *De laude* zwar allgemein als wichtiger Schritt in der Entwicklung von Bernhards Haltung zum Kreuzzug anerkannt, doch wird gerade diese Stelle, wenn sie überhaupt berücksichtigt wird, offensichtlich unzutreffend interpretiert: So erklärt Josef Fleckenstein in seiner noch immer grundlegenden Arbeit zu *De laude*, diese Stelle enthalte zwar „Formulierungen, die für die Kreuzzüge allgemein und für alle Kreuzfahrer gelten können. Sie werden jedoch [...] speziell für die Templer in Anspruch genommen.“¹⁴

Doch von einer Beschränkung auf die Templer kann keine Rede sein. Vom Textaufbau her erscheint es vielmehr logisch, daß Bernhard, nachdem er die *militia saecularis* behandelt hat, dieser nun die *militia Christi* in ihrer Gesamtheit gegenüberstellt, d.h. daß er nun die Kreuzfahrer allgemein behandelt. *Miles Christi* kann grundsätzlich jeder Ritter sein, der aus den von Bernhard genannten Gründen den Kampf gegen die Ungläubigen führt. Erst im weiteren Verlauf seiner Darlegungen schränkt Bernhard dann die *nova militia* immer weiter ein, seien doch auch unter den Kreuzfahrern noch viele Ritter ‚des alten Stils‘, die selbst das Heilige Land aus rein irdischen Gründen aufsuchten¹⁵. So bleiben letztlich in der Tat (allein) die *milites Templi* als wahrhaft gottgefällige Ritter übrig, und ihnen wendet Bernhard sich dann speziell in den Kapiteln vier und fünf, *De conversatione militum templi* und *De templo*, zu, während in der hier besonders angesprochenen Textstelle, wie bereits erwähnt, prinzipiell noch alle Kreuzfahrer angesprochen sind.

Des weiteren wurde teilweise gerade diese Stelle in *De laude* III herangezogen, um in Bernhard – zumindest zum Entstehungszeitpunkt von *De laude* – den Vertreter einer gemäßigten Haltung gegenüber den Heiden zu sehen, der die erlaubte Heidentötung massiv eingrenze. So erklärt Josef Fleckenstein, die Heidentötung sei für Bernhard ein „Not- und Grenzfall“¹⁶, und Friedrich Lotter kommentiert die genannten Sätze im Zusammenhang seiner Untersuchungen zur Konzeption des Wendenkreuzzugs sogar mit den Worten:

„Doch als ob Bernhard fühlte, schon zu weit gegangen zu sein [d.h. mit den bisherigen Aussagen zur Heidentötung], schränkt er im folgenden ein: Freilich dürften selbst die Heiden nicht getötet werden, wenn sie auf irgendeine andere Weise an ihrer

13/ A. a. O. S. 217, Z. 18 – 22.

14/ Josef FLECKENSTEIN: Die Rechtfertigung der geistlichen Ritterorden nach der Schrift *De laude novae militiae* Bernhards von Clairvaux. In: Vorträge und Forschungen 26: Die geistlichen Ritterorden Europas. Hg. v. Josef FLECKENSTEIN / Manfred HELLMANN. Sigmaringen 1980, S. 9 – 22, hier S. 15.

15/ Vgl. *Liber de laude* (wie Anm. 3), S. 223, Z. 4 – 9.

16/ FLECKENSTEIN (wie Anm. 14), S. 15

allzu großen Angriffslust und der Unterdrückung der Christen gehindert werden könnten. (III, 4)“ und, um als Fazit seiner Interpretation festzuhalten: „Keineswegs also kann davon die Rede sein, daß der Heide grundsätzlich vogelfrei sei und allein wegen seines Unglaubens straflos getötet werden dürfe. [...] Der Feind wird getötet, nicht weil er Heide ist, sondern weil er dem Christen mit der Waffe in der Hand entgegentritt und den Frieden bricht.“¹⁷

Dies ist – wie die obige Darstellung des Kontextes gezeigt hat – gerade nicht der Fall: Wo immer Christen unter der *virga* der Heiden lebten, also unter heidnischer Herrschaft statt unter der *virga pastorum*, dem Symbol geistlich rechten Regiments, birgt laut Bernhard schon der bloße Untergebenenstatus für die Christen die Versuchung des Glaubensabfalls¹⁸. Auffällig ist auch, daß Bernhard die Heiden mit *peccatum* in Zusammenhang bringt, sie also nach christlichem Maßstab beurteilt: Heidnische Herrschaft ist per se Herrschaft von Sündern und schon an sich *infestatio* und *oppressio* für die Gläubigen, und eben weil sie das Christsein der Untergebenen durch ihre bloße Existenz gefährden könnte, ein ‚krimineller‘ Zustand, gegen den sich die Christen zu Recht wehrten¹⁹. Umgekehrt wäre zu folgern, daß Bernhard zufolge rechtmäßige, nicht-kriminelle Herrschaft anscheinend nur christliche Herrschaft sein kann. Ist dem so, dann ist es nur ein kleiner gedanklicher Schritt dahin, den Heiden jegliche rechtmäßigen Besitzansprüche auf ihr Land abzuspochen und heidnisches Gebiet zur *terra nullius* zu erklären.

Soweit geht Bernhard hier noch nicht explizit, doch gibt er einen ersten Anhaltspunkt für die Klärung der Frage, inwieweit für ihn und seine Zeitgenossen legitime Staatlichkeit mit christlicher Herrschaft verbunden war. Es wäre also weiter zu überprüfen, inwieweit hier eine Grundvoraussetzung für die Doktrin von der Erlaubtheit der Heidentötung und somit für die Lehre vom Heiligen Krieg und vom Kreuzzug – evtl. auch für das Verhalten gegenüber Ketzern und Juden – vorliegt. Demgemäß müßte die Lehre von der Erlaubtheit der Heidentötung und der Gedanke der *terra nullius* erst im Zusammenhang mit der Entstehung der Kreuzzugs-idee aufgekommen sein und dürfte sich zuvor, etwa in spätantiken Schriften, nicht finden. Des weiteren wäre die Fortführung dieser gedanklichen Tradition zu berücksichtigen, die wir bei-

17/ LOTTER (wie Anm. 2), S. 24f.

18/ Es handelt sich bei der Formulierung *virga peccatorum super sortem iustorum* (vgl. Anm. 10), wie bei LECLERCQ / ROCHAIS (wie Anm. 3), S. 217 ausgewiesen, um ein Zitat aus Ps. 124, 3, wo die *virga* ebenfalls auf heidnische Herrschaft hinweist, die für die rechtgläubigen Untertanen die Gefahr des Glaubensabfalls mit sich bringt.

19/ Eine ähnlich harte Haltung gegenüber den Heiden vertritt Bernhard auch in seiner Epistel 457, dem sogenannten „Wendekreuzzugsaufruf“, wo er die völlige Vernichtung der heidnischen Völker oder deren Bekehrung fordert – auffälligerweise in dieser Reihenfolge (Bern. Clar., Ep. 457: *denuntiamus armari christianorum robur adversus illos, et ad delendas penitus, aut certe convertendas nationes illas signum salutare* ... In: *Sancti Bernardi opera* 8. Hg. v. Jean LECLERCQ / Henri M. ROCHAIS. Rom 1977, S. 433, Z. 5 – 7. Vgl. für weitere Informationen zur Epistel 457 etwa: Hans-Dietrich KAHL: Zum Geist der deutschen Slawenmission des Hochmittelalters. In: Heidenmission und Kreuzzugsgedanke in der deutschen Ostpolitik des Mittelalters. Hg. v. Helmut BEUMANN. Darmstadt 1963, S. 156 – 176 und DERS.: „... Auszujäten von der Erde die Feinde des Christennamens...“ Der Plan zum „Wendekreuzzug“ von 1147 als Umsetzung sibyllinischer Eschatologie. In: Jahrbuch für die Geschichte Mittel- und Ostdeutschlands Band 39. Hg. v. Otto BÜSCH / Klaus ZERNACK. Berlin 1990, S. 133 – 160 sowie die weiteren Angaben dort.

spielsweise in Innocenz' IV. Kommentar zu *Quod super*, in der *Summa theologiae* des Thomas von Aquin²⁰ oder sehr viel später dann im Zusammenhang der Auseinandersetzung des Deutschen Ordens mit dem König von Polen zur Zeit des Konstanzer Konzils in den Traktaten eines Johannes Falkenberg (wieder) greifen können.²¹

Mit diesen Andeutungen, welche Perspektiven sich aus dem hier vorgestellten Ansatz zu einem Verständnis von Bernhards Haltung zu Heidentötung und Kreuzzug ergeben könnten, mag es an dieser Stelle sein Bewenden haben. Richtig ist es aber meines Erachtens in jedem Fall, die im Zentrum dieser Überlegungen stehenden Sätze aus ihrer bisherigen engen Verbindung zu den Templern zu lösen und sie als einen ersten Hinweis zu Bernhards Kreuzzugs-idee überhaupt zu sehen.

20/ Vgl.: Thomas von Aquin: *Summa theologiae* 2^a 2^{ae} qu. 10, art. 10.

21/ Dazu vor allem: Hartmut BOOCKMANN: *Johannes Falkenberg, der Deutsche Orden und die polnische Politik*, Göttingen 1975.

Das Bild des Templer-Ordens vor seiner Vernichtung

INES HENSLER (Konstanz)

Idolatrie, Apostasie, die Verleumdung Christi und die Schändung des Kreuzes, Homosexualität, Sodomie und exzessive Geheimzeremonien insbesondere bei der Aufnahme neuer Ordensbrüder sowie die Verschwendung der Ordensgüter sind die wichtigsten Punkte aus einer 127 Artikel umfassenden Anklageschrift gegen den Templer-Orden aus dem Jahr 1308, die den Untergang des Ordens einleitet.¹

Manche Historiker schreiben die Zerstörung des Ordens zu wesentlichen Teilen seiner mangelnden Popularität zu.² Unterstellt man das einmal als Gegebenheit, bleibt immer noch die Frage, ob der Orden erst durch die Anschuldigungen im Prozeß (1307-1312) unpopulär geworden ist oder ob er bereits zuvor durch Gründe unbeliebt geworden war, die nicht in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Prozeß stehen, sondern schon davor entstanden waren und damit Philipp IV. von Frankreich den Prozeß vor den Augen der Öffentlichkeit erst ermöglicht haben. Zur Beurteilung des Prozesses ist es auch entscheidend zu wissen, inwiefern mögliche Kritik vor dem Prozeß mit den Anklagen aus dem Prozeß übereinstimmen.

Bisher gibt es nur wenige Untersuchungen zu diesem speziellen Aspekt. Alain Demurger, Peter Partner und Joshua Prawer beschäftigen sich in kleineren Abschnitten ihrer Werke ansatzweise mit diesem Thema³, das schließlich auch von Sophia Mena-

1/ Vgl.: Jules MICHELET: *Le procès de Templiers*. 2 Bde (Collection de Documents inédits sur l'Histoire de France) Paris 1841-1851, Neuauflage Paris 21987, S. 89-96. Zu den Anklagepunkten siehe auch: Malcolm BARBER: *The Trial of the Templars*. Cambridge 1978, S. 178-192 oder DERS.: *Propaganda in the Middle Ages. The Charges against the Templars*. In: *Nottingham Mediaeval Studies* Bd. 17 (1979), S. 42-57. Auf weitere Hinweise aus der inzwischen überreichen Literatur zum Templer-Prozeß wird verzichtet.

2/ Vgl. bspw.: Joshua PRAWER: *Military orders and crusader politics in the second half of the 13th century*. In: *Die geistlichen Ritterorden Europas*. Hg. v. Josef FLECKENSTEIN/Manfred HELLMANN. Sigmaringen 1980, S. 217-229, hier S. 227-228.

3/ Alain DEMURGER: *Vie et mort de l'ordre du Temple 1118-1314*. Seuil 1989, S.: 213-228; Peter PARTNER: *The Murdered Magicians: The Templars and their myth*. Oxford 1982, S.: 24-41; PRAWER (wie Anm. 2).

che knapp analysiert wurde⁴. Erste detailliertere Arbeiten hat Helen Nicholson vorgelegt, die den bisher weitesten Überblick über das Image der wichtigsten Ritterorden zwischen 1128 und 1291 gegeben hat.⁵ Eine Gewichtung der von ihr gegebenen Belege im Sinne der Frage nach der Ursächlichkeit des Templer-Bildes für die Vernichtung des Ordens läßt sich aber auch ihren Ausführungen nicht entnehmen. Anhand dreier Autoren aus der Zeit zwischen der Entstehung des Ordens und der Verhaftung der Templer seien daher beispielhaft einzelne Kritikpunkte verdeutlicht und an ihnen aufgezeigt, worin die Kritik am Orden konkret bestand und worin eine innere Verbindung von Templer-Image und Templer-Katastrophe gesucht werden könnte. Diese Autoren, die wohl selbst zu den wichtigsten Kritikern gehörten, sind Wilhelm von Tyrus, Matthäus Paris und Jacquemart Gielée.

Wilhelm von Tyrus

Wilhelm (um 1130-1186)⁶ spielte als Kanzler des Königreichs Jerusalem (1174-1184), Erzieher des späteren Königs Balduin IV. (reg. 1173-1185) und Erzbischof von Tyrus (seit 1175) eine politisch hervorragende Rolle in seinem Land, wo er als Weltgeistlicher auf besondere Weise mit den Templern in Kontakt kam. Noch vor der Schlacht von Hattin (1187), welche die Einnahme Jerusalems durch Saladin einleitete, versucht er in seiner *Historia belli sacri*⁷ den Schaden darzustellen, den die Ritterorden dem Königreich und wohl auch ihm selbst als Bischof zufügten, indem er sie als stolz, vorreilig, rebellisch, mit sich selbst und dem Adel Palästinas zerstritten beschreibt.⁸ Sie scheitern nicht nur bei der Verteidigung des Heiligen Landes, sondern schwächen es auch. Er erwähnt selten ihren Erfolg, verkleinert ihre positive Rolle und betont ihre Mißerfolge und Vergehen. Dennoch unterstützt Wilhelm die Grundprinzipien der Ritterorden, denn obwohl er glaubt, daß Kleriker generell nicht kämpfen sollten, heißt er die Ritterorden gut, vorausgesetzt, daß sie ihre Funktion erfüllten und ihren Bischöfen gehorchten.

In einem Bericht über die Entstehung des Templer-Ordens wirft Wilhelm den Tem-

4/ Sophia MENACHE: The Templar Order: A failed ideal ?. In: *Catholic Historical Review* 79 (1993), S. 1-21.

5/ Helen NICHOLSON: *Templars, Hospitallers and Teutonic Knights. Images of the Military Orders. 1128-1291*. London/New York 1995.

6/ Zur Person Wilhelms vgl.: Rainer C. SCHWINGES: *Kreuzzugsideologie und Toleranz. Studien zu Wilhelm von Tyrus*. Stuttgart 1977; DERS., *Die Wahrnehmung des Anderen durch Geschichtsschreibung: Muslime und Christen im Spiegel der Werke Wilhelms von Tyrus († 1186) und Rodrigo Ximénez de Rada († 1247)*. In: *Toleranz im Mittelalter*. Hg. v. Alexander PATSCHOVSKY/Harald ZIMMERMANN (=Vorträge und Forschungen 45), Sigmaringen 1998, S. 101-128; John G. ROWE/Peter W. EDBURY: *William of Tyre. Historian of the Latin East*. Cambridge 1988; NICHOLSON (wie Anm. 5), S. 45f.

7/ Die Chronik ist auch unter dem Namen „*Historia rerum in partibus transmarinis gestarum*“ bekannt. Maßgebende Ausgabe: Robert B. C. HUYGENS (Hg.): *Wilhelmus Tyrensis Archiepiscopus: Chronicon*. 2 Bde. (= *Corpus Christianorum. Continuatio medievalis* 63), Turnholt 1986. Die einschlägigen Quellenstellen zu den Templern sind: Wilhelm von Tyrus 12, 7 (Bd. 1, S. 554f); 18, 9 (Bd. 2, S. 822f); 20, 29 und 30 (Bd. 2, S. 953-955).

8/ Vgl.: ROWE/EDBURY (wie Anm. 6), S. 123-125.

plern vor, ihre Ordens-Aufgabe zu vernachlässigen.⁹ Das wird nicht etwa mit militärischem Versagen begründet, sondern damit, daß sie sich der Kirche allgemein und dem Patriarchen von Jerusalem im besonderen entzogen, indem sie diesem den Gehorsam verweigerten und der Kirche ihre Abgaben, v.a. den Zehnt, vorenthielten und deren Besitz zerstreuten.

Dem Bischof sind die Privilegien des Ordens, die seinen Einflußbereich schmälerten, ein Dorn im Auge, insbesondere die hauptsächlich durch die Exemtion bewirkte Unabhängigkeit des Ordens von der bischöflichen Macht und der auf Kosten der Weltgeistlichen wachsende Reichtum des Ordens, auf den Wilhelm keinerlei Zugriffsmöglichkeiten besaß. Daneben schildert Wilhelm auch das problematische Verhältnis zwischen dem König von Jerusalem und dem Orden als quasi „Staat im Staat“. So benehmen sich die Templer in seinen Augen wie die Herren des Heiligen Landes, die beispielsweise einen unter königlichem Schutz stehenden Abgesandten der Assassinen einfach ermorden können, ohne daß das schwerwiegende Konsequenzen für den Orden hätte.¹⁰ Daraus ergeben sich die Hauptvorwürfe Wilhelms an den Orden: Hochmut und Habgier. Beides sind im mittelalterlichen Verständnis Todsünden, die allerdings im Templer-Prozeß nur eine sehr untergeordnete Rolle, bezogen auf das exzessive Leben der Ordensbrüder, spielen. Weitere Anklagepunkte schmücken dieses Umfeld aus. Häretische Gedanken der Templer, wie sie später im Prozeß auftauchen sollten, spielen bei Wilhelm keine Rolle.

Matthäus Paris

Matthäus (um 1200-1259) war Mönch des Benediktinerklosters St. Albans bei London.¹¹ In seinen *Chronica Maiora* kritisiert er das Versagen von Kreuzfahrern und Ritterorden. Gegen Templer und Hospitaliter als die größten Ritterorden richtet sich seine besondere Abneigung.

In den Text der Chronik des Roger von Wendover, die seinen *Chronica* zugrunde liegt, fügte Matthäus 1229 unter der Überschrift *De superbia et invidia Templariorum et Hospitaliorum* eine Geschichte ein, die sich während des Kreuzzuges von Friedrich II. nach dessen Exkommunikation durch Papst Gregor IX. zugetragen haben soll.¹² Thema

9/ Vgl.: Wilhelm von Tyrus 12,7 Bd. 1, S. 554f.

10/ Vgl.: Wilhelm von Tyrus 20,30 Bd. 2, S. 954f.

11/ Zu Matthäus Paris vgl.: Richard VAUGHAN: *Matthew Paris*. Cambridge 1958; DERS.: *Chronicles of Matthew Paris. Monastic Life in the Thirteenth Century*. Gloucester/New York 1984; Karl SCHNITH: *England in einer sich wandelnden Welt (1189-1259). Studien zu Roger Wendover und Matthäus Paris*. (= Monographien zur Geschichte des Mittelalters Bd. 7), Stuttgart 1974; Hans-Eberhard HILPERT: *Kaiser- und Papstbriefe in den Chronica maiora des Matthaeus Paris*. (= Veröffentlichung des Deutschen Historischen Instituts London Bd. 9), Stuttgart 1981; Helen NICHOLSON: *Steamy Syrian Scandals. Matthew Paris on the Templars and Hospitallers*. In: *Medieval History* 2, 2 (1992), S.: 68-85. Ausgabe vgl.: Henry R. LUARD (Hg.): *Matthew Paris: Chronica maiora*. 7 Bde. (=Rolls Series 57), London 1872-83; Frederic MADDEN (Hg.): *Matthäus Paris: Historia Anglorum sive ut vulgo dicitur, Historia minor, item eiusdem Abbreviatio Chronicorum Angliae*. Bd. 1-3 (=Rolls Series 44), London 1866. Wichtige Quellenstellen zu den Templern sind: Matthäus Paris, *Chronica maiora* 3, S. 177f; *Chronica maiora* 4, S. 291 und S. 302f; *Chronica maiora* 5, S. 149f.

12/ Vgl. Matthäus Paris, *Chronica maiora* 3, S. 177f.

dieses Abschnitts ist der Vorwurf, die Templer hätten versucht, Kaiser Friedrich II. an den Sultan von Babylon zu verraten. Hintergrund ist der Streit zwischen Kaiser und Papst, in dem sich die Templer auf die Seite des Papstes, dem sie ja direkt untergeben waren, gestellt hatten. Matthäus, dem die päpstliche Autorität verhaßt war,¹³ verehrte Friedrich II. und war den Templern entsprechend wenig wohlgesonnen. Ein anderer Grund seiner Abneigung liegt vielleicht wie bei Wilhelm von Tyrus im Neid auf den Besitz der Templer. Denn genau wie Wilhelm beschuldigt Matthäus den Orden der Zweckentfremdung seiner Mittel, da er keinen Fortschritt bezüglich der Lage im Heiligen Land feststellen könne. Matthäus geht sogar noch weiter und behauptet, daß das Vermögen praktisch dem Widersacher Gottes zugesteckt werde. Zur Krönung des Ganzen verrate diese „Satansbrut“ nun auch noch den eigenen „guten“ Kaiser an den Sultan von Babylon. Die Ungeheuerlichkeit dieses Verrates wird darin zum Ausdruck gebracht, daß selbst der ungläubige Sultan über dieses Verhalten entsetzt gewesen sein soll, das auch der christlichen Sache und ihrem Ansehen im Heiligen Land geschadet habe.

An diesem Verratsmotiv läßt sich das Exempelhafte in Matthäus Schilderung verdeutlichen: indem er den durch die Templer versuchten Verrat an das Oberhaupt der Glaubensfeinde beschreibt, deren Bekämpfung ja gerade *raison d'être* des Ordens war, charakterisiert er sie als Symbol einer verkehrten Welt. Relativiert wird dies insofern, als Matthäus eine Vorliebe für Skandale solcher Art gehabt zu haben scheint, mit denen er seine Leser unterhalten wollte.¹⁴ Die Templer sind böse, kleinlich, intrigant und bereit zum Verrat am Christentum und an ihrer Pflicht, nur um ihren eigenen Ambitionen nachzugehen. Politische Verbindungen, Reichtum, Geldforderungen in Europa, Ineffektivität und Rivalität sind Vorwürfe, die der Chronist den Templern, in gleicher Weise aber auch den Hospitalitern macht, die er aber nur bei den Templern zu einem verschwörungstheoretischen Modell ausbaut.

Jacquemart Gielée

Nachdem bisher zwei von Klerikern verfaßte Chroniken näher auf das Bild der Templer hin untersucht wurden, soll nun das satirische, vermutlich von Laienhand geschriebene Gedicht *Renart le Nouvel* im Hinblick auf diesen Aspekt genauer betrachtet werden.¹⁵ Der Autor nennt sich selbst einen flämischen Dichter namens Jacque-

13/ Vgl. NICHOLSON (wie Anm. 11), S. 71 oder VAUGHAN, 1958 (wie Anm. 11), S. 9.

14/ Zu Matthäus als Schreiber von Skandalgeschichten vgl.: NICHOLSON (wie Anm. 11), insbesondere S. 82.

15/ Über Jacquemart Gielée vgl.: Helen NICHOLSON: Jacquemart Gielée's *Renart le nouvel*: The image of the military orders on the eve of the loss of Acre. In: *Monastic Studies. The continuity of tradition*. Hg. v. Judith LOADES, Bangor 1990, S. 182-189; Henri ROUSSEL: *Étude sur Renart le Nouvel du poète lillois, Jacquemart Gielée*. Thèse de Doctorat ès lettres présentée devant la Faculté des lettres de Paris, Paris 1956; John FLINN: *Le Roman de Renart dans la littérature française et dans les littératures étrangères au Moyen Age*. Paris 1963, S. 247-364. Ausgabe: Henri ROUSSEL: *Jacquemart Gielée: Renart le Nouvel*. Paris 1961. Der Text ist in vier Handschriften erhalten, die alle zwischen dem Ende des 13. Jahrhunderts und zu Beginn des 14. Jahrhunderts datiert werden. Keines davon ist das Original. Die älteste und am besten erhaltene Kopie wurde für den Grafen von Flandern, Guy de Dampierre, verfaßt, wahrscheinlich eines Verwandten des Hochmeisters des Templer-Ordens, Wil-

mart Gielée, der sein Poem 1289 in Lille verfaßt haben will.¹⁶ Indem er ein detailliertes Bild der zwei wichtigsten Ritterorden an einem kritischen Punkt ihrer Geschichte, kurz vor dem Fall Akkons (1291) gibt, hat die Quelle besondere Bedeutung bei der Darstellung des Bildes des Ordens unmittelbar vor dem Templer-Prozeß.

Gielée berichtet vom Triumph Renarts, der Inkarnation des Bösen, über die Gesellschaft und die letzten Bastionen der Tugend. Nachdem der größte Teil der Laien ohne große Schwierigkeiten korrumpiert worden war, kommen die Kleriker an die Reihe, deren Untergang detailliert geschildert wird.¹⁷ Hier heißt es am Ende, daß Renarts Name nach Akkon gelangt sei, wo die Templer und Hospitaliter von ihm hörten und ihn beide für sich als ihren Meister beanspruchten.¹⁸ Es folgt ein Streitprozeß der beiden Ritterorden, wer von ihnen das bessere Recht auf Renart habe, vor dem päpstlichen Gerichtshof in Rom.

Gielées Bild von den beiden Ritterorden wird in der Argumentation des jeweiligen prozeßführenden Ordensbruders deutlich.¹⁹ Der Templer betont in seiner Rede²⁰ immer wieder, daß sein Orden zur Verteidigung der Heiligen Kirche kämpfe. Er beklagt aber auch die Übergriffe von Adeligen auf die Rechte und den Besitz des Ordens und droht, daß dieser das Heilige Land ohne weitere Unterstützung werde verlassen müssen. Dabei unterstreicht er die Gefahr der Moslems für Europa. Der Hospitaliter hebt den Dienst seines Ordens für die Christenheit im Kampf gegen die Moslems, in der Pflege kranker Pilger und bei der Unterstützung der Kreuzfahrer hervor.²¹ Gleichzeitig attackiert er die Templer, indem er behauptet, sein Orden existiere länger und würde den Moslems mehr Schaden zufügen als die Templer, die er für den Mißerfolg der Christen im Orient verantwortlich macht, weil sie neidisch auf die Hospitaliter wären und Verbündete der Moslems seien.

Gielée greift auf Kritikpunkte zurück, die schon bei Wilhelm von Tyrus und

helm von Beaujeu (Hochmeister 1273-1291). Das Gedicht erlangte offensichtlich sehr schnell Popularität, v.a. beim Adel im Nordosten Frankreichs und in Flandern, die aber nur von kurzer Dauer war. Zu den Handschriften vgl. NICHOLSON, 1990 (wie Anm. 15), S. 182 und ROUSSEL, 1956 (wie Anm. 15) Einleitung.

16/ *Ce nous dist Jaquemars Gelee*, vgl.: Jacquemart Gielée, Z. 7735. *En l'an del Incarnation / Mil et .II. cens et quatre vins / Et .IX. fu ci faite li fins / De ceste brance en une vile / Que on apele en Flandres L'Isle, / Et parfaite au jour saint Denis*, vgl. ebenda, Z. 7752-7757.

17/ Sie befinden sich in Gielées Beschreibung bereits in den Fesseln Renarts. Ohne jede Aussicht auf Rettung segeln sie ihr Schiff der Laster, das zur Tarnung in Heuchelei gehüllt wurde und vom Wind der Sünde angetrieben wird. (Vgl: Jacquemart Gielée, Z. 3779-3809.) Renart überhäuft sie mit Geschenken wie Habgier, Arglist, Geiz, Neid und Stolz. Sie treten alle seiner Bruderschaft bei und dürfen seinen grauen Habit der Scheinheiligkeit tragen. Dann bemühen sich alle zu Haut Orguel, dem Großen Stolz, zu gelangen. Nur die Bettelorden bleiben zurück, weil sie zu arm sind, um Haut Orguel zu erreichen. Dominikaner und Franziskaner bitten schließlich Renart, ihrem Orden beizutreten, um sie reich zu machen. Er lehnt dies ab, vertraut jedoch jeden Orden einem seiner Söhne an. (Ebenda, Z. 7205-7330) Dann beschließt Renart, selbst seinen Frieden mit Gott zu suchen. Er will daher zunächst ein Eremit werden. Als er aber erkennen muß, daß diese nicht, wie angenommen, gut essen und sich in ihren Zellen mit Damen vergnügen, läßt er von diesem Vorhaben ab. Die Eremiten bleiben verschont. (Ebenda, Z. 7347-7428).

18/ Vgl. ebenda, Z. 7469-7548.

19/ Vgl. ebenda, Z. 7549-7650.

20/ Vgl. ebenda, Z. 7549-7585.

21/ Vgl. ebenda, Z. 7599-7650.

Matthäus Paris eine Rolle spielten. Der hier geschilderte Streit unter den Ritterorden taucht in anderen Quellen meist als Ursache für ihr Versagen im Heiligen Land auf, obwohl das Verhältnis der Ritterorden untereinander so schlecht nicht gewesen zu sein scheint, außer vielleicht im Kampf um die Almosen. Man kann davon ausgehen, daß diese Kritikargumente den Zeitgenossen bekannt waren, da Satire, um effektiv zu sein, auf ein bei aller Übertreibung wahres Bild zurückgreifen muß.

Interessant ist nun die Rolle, die den beiden Ritterorden gleichsam weltgeschichtlich im Renart le Nouvel zugewiesen wird. Zunächst scheinen sie, als schon fast der gesamte Klerus von Renart beeinflusst ist, neben den Eremiten, die Renart zu fromm waren, die letzte Bastion des Guten in der Welt zu repräsentieren. Als sie aber von Renart hören, streiten sie sich, wie gesagt, sogleich um das Privileg, ihn als Hochmeister einsetzen zu können. Dahinter verbirgt sich sicherlich eine Anspielung auf die Diskussion um die geplante Verschmelzung der beiden Ritterorden, die erstmals 1274 auf dem Konzil von Lyon debattiert worden war.²² Da Renart wie Buridans Esel nicht in der Lage ist, sich für einen der beiden zu entscheiden, waren für ihn wohl beide Orden in gleicher Weise verdorben bzw. seiner Dienste würdig. Am Ende des Gedichtes steht schließlich der endgültige Sieg des Bösen in der Welt, denn Renart thront jetzt als Weltenherrscher zusammen mit Orguel (Stolz)²³ und Guile (Arglist) oben auf dem stillgelegten Rad der Fortuna, und zwar je zur Hälfte im Habit der Templer und der Hospitaliter. Man könnte also sagen, daß es diesen beiden Ritterorden am besten von allen Klerikern gelungen ist, sich der Verkörperung des Bösen zu unterstellen. Diese völlige Verdammung der Ritterorden bei Gielée ist überraschend. Kein anderer Autor geht in seiner Argumentation so weit, wenn auch der übertreibende satirische Charakter des Gedichtes hierbei nicht ganz außer acht gelassen werden darf. Das Gedicht ist wahrscheinlich der Reflex auf das deutliche Versagen der Ritterorden angesichts der großen Erwartungen und Aufgaben im Heiligen Land und spiegelt die Desillusionierung der Zeitgenossen um 1289 wider.

Schlußfolgerung

Betrachtet man die Kritikpunkte, so fällt auf, daß diese teilweise gerechtfertigt sind oder zumindest einen nachvollziehbaren Ursprung haben. Das gilt namentlich für die Besitzungen und Privilegien des Ordens.

Vergleicht man die Anschuldigungen mit den Anklagen aus dem Prozeß, so wird ganz deutlich, daß die exorbitanten Exzebelemente der Templerprozeß-Materie vor 1308 nicht anzutreffen sind. Aber mit dem Verschwörungsmotiv bei Matthäus und der „Hochmeister“-Rolle Renarts, der Figuration des Bösen, werden mit dem Orden

22/ Vgl.: FLINN (wie Anm. 15), S. 324f. Eine Verschmelzung wird auch 1292 auf dem Konzil von Compiègne diskutiert und schließlich von Philipp IV. von Frankreich unmittelbar vor dem Prozeß gefordert. Er plant allerdings, einen Angehörigen seiner eigenen Dynastie als Hochmeister des solchermaßen entstandenen neuen Ordens einzusetzen.

23/ Hochmut ist, wie bereits verdeutlicht wurde, die häufigste Anschuldigung gegenüber den Ritterorden. Hochmut, Stolz und Arroganz waren, glaubt man den Kritikern, die eigentlichen Markenzeichen der Templer, denn diese Anschuldigungen tauchen im Untersuchungszeitraum immer wieder auf.

Grenzüberschreitungen zum Reich Satans in Verbindung gebracht. Von solchem Image her ließe sich schon die Brücke zum Teufeldiener-Image des Templer-Prozesses spannen. Es ist aber noch ein weiter Weg dahin, und die Johanniter hätten ihn, von diesen Voraussetzungen her gesehen, eigentlich auch gehen können. Zu berücksichtigen ist auch, daß Anschuldigungen vor dem Prozeß nur sporadisch erfolgten. Dem stehen das Lob um Mut und Einsatz der Tempelritter sowie zahlreiche Schenkungen an den Orden entgegen.

Im Gegensatz zu anderen Orden hatten die Ritterorden eine besondere Aufgabe, die sie erfolgreich erfüllen oder verfehlen konnten, nämlich den Schutz der Pilger und die Verteidigung der Heiligen Stätten bzw. des Christentums. Ein Mißerfolg konnte als Beweis für Gottes Mißfallen gedeutet werden und wurde gelegentlich auf das Fehlverhalten der Ordensbrüder zurückgeführt. Das machte die Ritterorden besonders anfällig für Kritik. Dabei wurden Templer und Hospitaliter in gleicher Weise angegriffen, weil sie als die ersten und in allen europäischen Ländern verbreiteten Ritterorden mehr im Rampenlicht der öffentlichen Beachtung standen als die anderen Ritterorden. Bei den Templern kommt hinzu, daß sie keine doppelte Aufgabenstellung hatten – ihr Existenzgrund lag also allein im militärischen Erfolg gegen die Moslems.

Der Fall Akkons (1291) und das sich zunehmend als definitiv herausstellende Ende der Kreuzfahrerstaaten mußte daher für den Templer-Orden bedrohlicher sein als für jeden anderen Ritterorden. Dennoch läßt sich ein Automatismus hin zu seiner Vernichtung nicht erkennen. Wohl aber gibt es Elemente der Kritik, die ihn in Teufeldiennähe rückten und sein Versagen im Kampf für Gott als Verrat an Gottes Sache begreifen ließen. Hier könnte das Grundmuster zu jenem Greuelbild zu suchen sein, das Philipps IV. Kronjuristen vom Templer-Orden zeichneten.

Minister, executor, caput civile – Der Papst im Kirchenverständnis der Konziliaristen¹

THOMAS WÜNSCH (Konstanz)

Wenn Konziliarismus jüngst als „die neue Doktrin einer neuen Kirchenverfassung“² definiert wurde, dann könnte damit der Einstieg in eine neue Sichtweise dieses Phänomens geboten sein. Tatsächlich leidet die Beschäftigung mit dem Konziliarismus daran, daß dieser Begriff in der Forschung für sehr unterschiedliche Phänomene angewendet wurde und wird. So wurden seit dem 19. Jahrhundert zahlreiche Varianten des Konziliarismus-Begriffs kreiert³: „kurialer“, „ekklesiologischer“ und „demokratischer“

1/ Die Vortragsform wurde beibehalten, die Nachweise beschränken sich auf das Nötigste. Für Anregungen und Kritik danke ich Alexander Patschovsky, Konstanz.

Verwendete Abkürzungen:

AHC = Annuarium Historiae Conciliorum

FS = Festschrift

HZ = Historische Zeitschrift

LdMA = Lexikon des Mittelalters

LThK = Lexikon für Theologie und Kirche

MGH = Monumenta Germaniae Historica

MIÖG = Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung

MSZHF = Materiały i Studia Zakładu Historii Filozofii

RTA = Deutsche Reichstagsakten. Ältere Reihe

VL = Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon

ZfO = Zeitschrift für Ostmitteleuropa-Forschung

ZRG = Zeitschrift für Rechtsgeschichte

2/ Jürgen MIETHKE: Konziliarismus – die neue Doktrin einer neuen Kirchenverfassung. In: Reform von Kirche und Reich zur Zeit der Konzilien von Konstanz (1414-1418) und Basel (1431-1449). Hg. von Ivan HLAVÁČEK und Alexander PATSCHOVSKY. Konstanz 1996, S. 29-59.

3/ Zu schweigen von Fällen, in denen sich der Zweifel an der Berechtigung des Begriffs Konziliarismus zwar kundtut, ohne daß man aber konsequenter Weise ganz auf ihn verzichtet hätte; z.B. Isnard W. FRANK: Thomas Ebendorfers Obödienzansprache am 11. September 1447 in der Wiener Stephanskirche. Ein Beitrag zum „Konziliarismus“ des Wiener Theologen. In: AHC 7 (1975), S. 314-353 oder Gunther WOLF: Die Anfänge des sogenannten „Konziliarismus“ als Indiz eines Bewußtseinswandels zur Zeit Kaiser Friedrichs II. In: ZRG KA 106 (1989), S. 155-176.

Konziliarismus⁴ sind geläufig, daneben eine Unterscheidung zwischen „Konziliarismus als Bewegung zur Rettung des Papsttums“ und „Reformkonziliarismus“⁵, aber auch – seltsam altmodisch – die Unterteilung des Konziliarismus in eine „feudal-hierarchische“ und eine „bürgerlich-demokratische“ Richtung, wobei erstere von Cesari, Nikolaus von Cues und anderen Prälaten, letztere von Marsilius von Padua und den in Basel dominanten Theologieprofessoren vertreten worden sein soll⁶. In jüngster Zeit wurde noch die Prägung „gemäßigter Konziliarismus“⁷ in Umlauf gebracht (freilich ohne zu sagen, worin ein nicht-gemäßigter Konziliarismus besteht) – womit diese Blütenlese ihr Bewenden haben soll. Bereits hier ist zu erkennen, daß der Begriff Konziliarismus in der Forschung auf nahezu alles angewandt wird, was mit irgendwie konzilsfreundlichen Positionen seit Beginn des Großen Abendländischen Schismas im Jahre 1378, aber auch den echten oder vermeintlichen geistigen Vorläufern des Konziliarismus zu tun hat; die Konzilsberufung ohne Papst wie das Pisanum 1409 fällt ebenso darunter wie die Befürwortung und Legitimierung der nachfolgenden Konzilien von Konstanz und Basel.

Angesichts dieser verwirrenden Vielfalt scheint eine eindeutige Definition von Konziliarismus wünschenswert. Sie könnte im Kern darin bestehen, daß eine Kirchenstruktur damit bezeichnet wird, bei der die Unterordnung des Papstes unter das Konzil ekklesiologisch fixiert ist. Auch wenn diese Definition reduktionistisch wirkt, scheint sie brauchbarer als die bisherigen Begriffskombinationen – ein „Konziliarismus ohne Adjektive“ gewissermaßen. Der Begriff „Konziliarismus“ wäre dann für ekklesiologische Vorstellungen reserviert, die mehr beinhalten als Papstkritik, mehr als eine Befürwortung von Konzilien und mehr als die bloße (und im 15. Jahrhundert bald ritualartig wiederholte) Forderung nach einer nicht näher erläuterten Unterordnung des Papstes unter dieses Konzil. Allerdings hätte die gewonnene Trennschärfe ihren Preis: Es hieße Abschied nehmen von lieb gewordenen Angewohnheiten, denn weder Marsilius von Padua oder Konrad von Gelnhausen, noch Matthäus von Krakau wären danach „Konziliaristen“, auch nicht Paulus Wladimiri⁸ oder Nikolaus von

4/ Vgl. Carl ANDRESEN: Geschichte der Abendländischen Konzile des Mittelalters. In: Die ökumenischen Konzile der Christenheit. Hg. von Hans Jochen MARGULL. Stuttgart 1961, S. 75-200. Gegen Kategorisierungsversuche von theologischer Seite wandte sich bereits Francis OAKLEY: Natural Law, the „Corpus Mysticum“, and Consent in Conciliar Thought from John of Paris to Matthias Ugonius. In: *Speculum* 56 (1981), S. 786-810, hier S. 793f. Einen guten Überblick über den Forschungsstand gibt Johannes HELMRATH: Das Basler Konzil 1431-1449. Forschungsstand und Probleme (Kölner historische Abhandlungen; 32) Köln/Wien 1987, bes. S. 408ff.

5/ So Hasso HOFMANN: Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert (Schriften zur Verfassungsgeschichte; 22) Berlin 1974, S. 259.

6/ Eduard WINTER: Frühhumanismus. Seine Entwicklung in Böhmen und deren europäische Bedeutung für die Kirchenreformbestrebungen im 14. Jahrhundert (Beiträge zur Geschichte des religiösen und wissenschaftlichen Denkens; 3) Berlin 1964, S. 177, 183 u.ö.

7/ Vgl. Jan DRABINA: Konziliarismus an der Krakauer Universität in der ersten Hälfte des XV. Jahrhunderts. In: *Société et Eglise. Textes et discussions dans les universités d'Europe centrale pendant le moyen Age tardif* (Actes du Colloque international de Cracovie 1993). Hg. von Sophie WŁODEK. Turnhout 1995, S. 117-131, hier S. 121, 128.

8/ Diese Einschätzung gilt auch dann, wenn Paulus Wladimiri weiterhin als (zumindest möglicher) Verfasser des „*Speculum aureum*“ von ca. 1404 angesehen wird – gegen die Neuzuweisung in der jüngsten Edition des Traktats bei Władysław SENKO: Piotr Wysz z Radolina i jego dzieło „*Speculum aureum*“ (Warszawa 1995).

Cues. Keiner von ihnen beabsichtigte, den Papst dauerhaft einem Konzil unterzuordnen. Soll mit Konziliarismus tatsächlich die Begründung einer „neuen Kirchenverfassung“ bezeichnet werden, dann scheint es wesentlich, das Augenmerk auf den ekklesiologischen Ort zu lenken, an dem in den jeweiligen Kirchenlehren Konzil und Papst angesiedelt werden.

Eine entscheidende Bedeutung kommt dabei der Einordnung des Papstes zu: An ihr – so meine These – ist abzulesen, ob man es mit Konziliarismus zu tun hat oder nicht. Die Lösung des Problems, wohin der Papst hierarchisch gesetzt werden soll, stellt die Nagelprobe für die Ernsthaftigkeit konziliaristischer Überlegungen dar⁹. Denn auf das Konzil Lob und Preis zu häufen, bringt keine ekklesiologische Veränderung mit sich, solange der Papst seine bisherige Stellung beibehält; Nikolaus von Cues kann als Beispiel dafür dienen. Und auch das Umgekehrte gilt: Selbst die schärfste Papstkritik und das Belegen des Papstes mit allerlei *nomina inferioritatis* sind ekklesiologisch folgenlos, solange sich an der bisherigen Stellung des Konzils (zumindest wie sie sich seit dem Hochmittelalter ergeben hat) nichts ändert. Tritt aber eine Kombination von konziliarer Auf- und päpstlicher Abwertung ein, dann können am Ende dem Papst gegenüber sogar alle Register der Panegyrik gezogen werden, wie dies Johannes Elgot, einer der wichtigsten polnischen Konziliaristen, getan hat¹⁰ – schließlich handelt es sich ja dann um einen „Konzilspapst“.

Problemgeschichtlich gesehen, setzt das, was hier als Konziliarismus bezeichnet wird, an zwei Seiten der bisherigen Ekklesiologie¹¹ an: Auf der einen Seite wird das Konzil aufgewertet, indem die von den Dekretisten wie Dekretalisten entwickelte

9/ Die Quellenbasis könnte (und sollte) über die hier vorgestellten Autoren hinaus erweitert werden; einen guten Ansatzpunkt dafür bieten die systematischen Vorarbeiten von Jürgen MIETHKE: Die Traktate „De potestate papae“. Ein Typus politiktheoretischer Literatur im späten Mittelalter. In: Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales. Hg. von Robert BULTOT und Leopold GÉNICOT (Université de Louvain. Publications de l'Institut d'Etudes Médiévales; II 5) Louvain 1982, S. 193-211 und Jürgen MIETHKE: Der Weltanspruch des Papstes im späteren Mittelalter. Die politische Theorie der Traktate „De potestate papae“. In: Pipers Handbuch der politischen Ideen. Hg. von Iring FETSCHER und Herfried MÜNKLER. Bd. 2: Mittelalter. München 1993, S. 351-445.

10/ JOHANNES ELGOT: Rede. In: Codex epistolaris saeculi decimi quinti 2. Hg. von Anatoli LEWICKI (Monumenta mediæ aevi historica res gestas Poloniae illustrantia; 12) Kraków 1891, Nr. 282.

11/ Beste Darstellung zur mittelalterlichen Ekklesiologie ist immer noch Yves CONGAR: Die Lehre von der Kirche. Bd. 1: Von Augustinus bis zum Abendländischen Schisma; Bd. 2: Vom Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart (Handbuch der Dogmengeschichte; III 3 c-d) Freiburg 1971. Zur Konzilsgeschichte sind grundlegend: Hermann Josef SIEBEN: Die Konzilsidee des lateinischen Mittelalters (847-1378). Paderborn 1984 und DERS.: Traktate und Theorien zum Konzil. Vom Beginn des Großen Schismas bis zum Vorabend der Reformation (1378-1521) (Frankfurter theologische Studien; 30) Frankfurt/M. 1983, jetzt auch DERS.: Vom Apostelkonzil zum Ersten Vatikanum. Studien zur Geschichte der Konzilsidee. (Konziliengeschichte B) Paderborn 1996, hier besonders der Beitrag „Aristoteles bei Konstanzer und Basler Konziliaristen“, S. 196-222. Zu einzelnen Positionen vgl. besonders Friedrich MERZBACHER: Wandlungen des Kirchenbegriffs im Spätmittelalter. Grundzüge der Ekklesiologie des ausgehenden 13., des 14. und 15. Jahrhunderts. In: ZRG KA 70 (1953), S. 274-361 und Joachim W. STIEBER: Der Kirchenbegriff des Cusanus vor dem Hintergrund der kirchenpolitischen Entwicklungen und kirchentheoretischen Vorstellungen seiner Zeit. In: Nikolaus von Cues. Kirche und Respublica christiana. Konkordanz, Repräsentanz und Konsens. Akten des Symposiums in Trier 22.-24. April 1993. Hg. von Klaus KREMER und Klaus REINHARDT (Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft; 21) Trier 1994, S. 87-156.

Korporationslehre und der mindestens seit Jean Quidort von Paris und Marsilius von Padua formulierte, philosophisch-aristotelisch beeinflusste Repräsentationsgedanke auf die kirchliche Situation nach dem Schisma zugeschnitten wurde; bekräftigende und begründende Funktion hatten zusätzlich die synodale Tradition seit den frühen Konzilien und die jüngsten Dekrete des Konstanzer Konzils. Am Ende dieser Aufwertung steht die Konzilssuperiorität über den Papst, die sich darin gründet, daß das Konzil mit der Gesamtkirche gleichgesetzt wird, und im Rahmen einer korporations-theoretischen Gestaltung der Kirche dem Konzil damit ein höherer Rang zukommt als dem Papst, der bei aller Gewaltenfülle doch nur Teil der Kirche ist.

Auf der anderen Seite der konziliaristischen Argumentation steht die Beschneidung der päpstlichen Amtsgewalt, die sich darin ausdrückt, daß (etwa über eine konzilsfreundliche Interpretation von Matth. 16,18ff.) die *plenitudo potestatis* in der Kirche neu verteilt wird, daß die Absetzbarkeit des Papstes festgeschrieben und über die Häresieklausel von D. 40 c. 6 hinaus ausgeweitet wird, schließlich daß eine wie auch immer gestaltete Reform der Kirche – hier in der Tat keine Leerformel – nicht allein *in membris* der Kirche, sondern auch *in capite* stattzufinden hat¹². Als entscheidende Neuerung repräsentiert im Konziliarismus das (temporäre) ökumenische Konzil die Gesamtkirche, und zwar in Identitätsrepräsentation. Somit trifft zu, daß auch für das Konzil, wie schon für die Kirche, Christus das Haupt ist. In die Kirche integriert – wie alle übrigen Teile der Hierarchie und die Partikularsynoden – und trotzdem hierarchisch unter dem Konzil, ist der Papst. Er bildet als ständige Einrichtung das Haupt der Kirche als *corpus politicum*, ist also das zweite Haupt der Kirche, deren „erster Minister“ und dem Konzil untergeordnet.

Im folgenden soll zum einen versucht werden, über die Begriffe, mit denen der Papst und seine Position in einigen zentralen ekklesiologischen Schriften der Schisma- und Konzilszeit qualifiziert wird, eine Einordnung der Traktatliteratur zu erreichen (Punkt I). Nur diejenigen Autoren, die durch entsprechende Termini und deren kontextgebundenen Inhalt anzeigen, daß sie die Inferiorität des Papstes gegenüber dem Konzil systematisch auffassen (und damit eine „neue Doktrin“ präsentieren), werden als „Konziliaristen“ bezeichnet. Zum anderen soll wenigstens ansatzweise gezeigt werden, wie sich die Konziliaristen diese Unterordnung des Papstes vorstellten (Punkt II). Das, was sich als „neue Kirchenverfassung“ zu erkennen gibt, bedarf trotz wortreicher Verteidigungsschriften der Erklärung. Daß hier nur eine Auswahl wichtiger Autoren präsentiert werden kann, versteht sich von selbst; aber auch die im Titel genannten Begriffe *minister*, *executor* und *caput civile* stellen eine – wenn auch signifikante – Auswahl dar (die durch verwandte Begriffe wie *administrator* oder *rector* zu erweitern wäre).

12/ Zur Reform i.S.v. Verfassungsänderung vgl. bes. Ray C. PETRY: Unitive Reform Principles of the Late Medieval Conciliarists. In: Church History 31 (1962), S. 164-181. Zur Reformarbeit im engeren Sinne vgl. jetzt Jürgen MIETHKE: Kirchenreform auf den Konzilien des 15. Jahrhunderts. Motive – Methoden – Wirkungen. In: Studien zum 15. Jahrhundert. FS Erich Meuthen Bd. 1. Hg. von Johannes HELMRATH und Heribert MÜLLER. München 1994, S. 13-42.

I. A) Vorläufer und Vertreter des Konziliarismus

1. Chronologisch beginnt die Reihe mit KONRAD VON GELNHAUSEN (gest. 1390), der kurz vor dem Ausbruch des Schismas seinen Doctor decretorum an der Universität in Bologna erlangte und später an der Universität Heidelberg Theologie und Kirchenrecht lehrte¹³. Seine Schriften markieren eine Position, die zum Konziliarismus der Basler Zeit in einem zwiespältigen Verhältnis steht. Natürlich konnte man auf Konrad gewinnbringend zurückgreifen, und die in seiner „Epistula concordiae“ vom Mai 1380 vorgetragene Sicht des Papsttums gibt ein wichtiges Stichwort: Der Papst ist für ihn *caput Ecclesiae secundarium*, auch *caput minus principale et secundarium*¹⁴. Aber der Zusammenhang ist doch alles andere als konziliaristisch: Das Relationsobjekt *primum caput* ist Christus, dessen *vicarius* der Papst ist¹⁵; und dem Konzil kommt eine „Superiorität“ nur im Notfall zu, aufgrund der Epikie, womit das Exzeptionelle der konziliaren Überordnung über den Papst gegenüber einem ganz anders gestalteten „Normalzustand“ deutlich wird. Konrad von Gelnhausen war in erster Linie Kanonist, und dies spiegelt sich auch in seiner Gedankenführung wider¹⁶.
2. Der Prager Erzbischof JOHANNES VON JENSTEIN (1350-1400), der 1396 resignierte und später als Titular-Patriarch von Alexandrien in Rom lebte¹⁷, hat sich zwar nicht in konziliaristischem Sinn geäußert, für die Entwicklung des *minister*-Begriffs aber dennoch eine erwähnenswerte Komponente beigesteuert. In seiner Ekklesiologie ist neben Christus als Haupt der *Ecclesia triumphans* und dem Papst als Haupt der *Ecclesia militans* für das Konzil kein leitender Platz vorgesehen¹⁸; und doch verpflichtet Johannes in seinem „Tractatulus de potestate clavium“ (wohl aus den 1380er Jahren) den Papst auf das *ministrare* und wendet sich gegen das *ministrari*¹⁹. Dies ist für Johannes die Haltung, die dem Papst als *caput subalternatum* zukomme²⁰, selbst wenn er *monarcha* der Gesamtkirche (als *Ecclesia militans*) sei²¹.

13/ Vgl. Georg KREUZER: Konrad von Gelnhausen. In: VL 5 (1985), Sp. 179-181 und SIEBEN, Traktate (wie Anm. 11), S. 15-21.

14/ KONRAD VON GELNHAUSEN: Epistula concordiae (1380). In: Literarische Polemik zu Beginn des Großen Abendländischen Schismas. Hg. von Franz BLIEMETZRIEDER (Publikationen des Österreichischen Historischen Instituts in Rom; 1) Wien/Leipzig 1910, S. 111-140, hier S. 129.

15/ Ebd., S. 129.

16/ Vgl. Ebd., S. 71*.

17/ Zu Person und Werk vgl. Pavel SPUNAR: Repertorium auctorum bohemororum provecum idearum post Universitatem Pragensem conditam illustrans Bd. 1 (Studia Copernicana; 25) Wrocław 1985, S. 57-77.

18/ Vgl. JOHANNES VON JENSTEIN: Tractatulus de potestate clavium. Hg. von Paul DE VOOGHT: Hussiana. Louvain 1960, S. 161-185, hier S. 163: *Christus caput nostrum precipuum est, ergo non requiritur subordinatum sive secundarium. Quia licet hoc validum sit quoad ecclesiam triumphantem, in qua aliud caput non exigitur, in militante tamen, que alio regimine gubernanda est, profecto requiritur caput subalternatum*; S. 169: *Quo igitur ad triumphantem simpliciter, ad quam nemo inquinatum ingreditur, fatebor papam non esse caput (...). (...) et sic accipiendo ecclesiam militantem papa caput eius est. (...) Recte ergo ex premissis constat papam huius universalis ecclesie esse monarcham.*

19/ Ebd., S. 167.

20/ Ebd., S. 163.

21/ Ebd., S. 169.

3. Im Kontext einer energischen aber papstfreundlichen Ermahnung zu rechter Amtsführung kombiniert JOHANNES VON JENSTEIN in seiner wohl 1385 entstandenen Schrift „De consideratione“ die bernhardinische Überhöhung des Papstes mit dessen „Ministerialität“. Der Papst (in diesem Falle Urban VI., auf den sich die Hoffnungen Johannes' auf eine Beendigung des Schismas richteten) erscheint hier als *dispensator et minister*²². Ein ähnliches Verständnis des Papstamtes teilten MATTHIAS VON JANOV („De regulis Veteris et Novi Testamenti III 4,22)²³ und SIMON VON TIŠNOV (Quodlibet von 1416)²⁴, womit auch für die unmittelbar folgende Zeit noch zwei wichtige Gewährsleute der böhmischen Reformliteratur genannt sind.
4. Auch MATTHÄUS VON KRAKAU (ca. 1345-1410) steht mit seiner Kirchenlehre in einiger Entfernung zum Konziliarismus. Der Theologe, der als Prediger und Universitätsprofessor in Prag wirkte, die Krakauer und die Heidelberger Hochschule einrichten half und seit 1405 Bischof von Worms war²⁵, siedelte in seiner Schrift „De squaloribus Romanae curiae“ von 1403/05 den Papst konkurrenzlos unterhalb von Christus an – als *minister vel filius eius*²⁶. Wie kaum ein anderer Autor demonstriert Matthäus, daß Kurienkritik und selbst scharfe Forderungen nach einer Kirchenreform nicht in eine neue Kirchenverfassung einmünden mußten.
5. Ein Jahrzehnt später ist in dem 1413/15 entstandenen „Tractatus de ecclesia“ des STEFAN VON PÁLEČ (ca. 1365-1422)²⁷ eine wesentliche Weiterführung in Richtung einer sich von der päpstlichen Monarchie lösenden Ekklesiologie zu beobachten, ohne daß man bereits von Konziliarismus sprechen könnte. Wenn der Theologe und Prager wie spätere Krakauer Professor aus Páleč es nur einem Geisteschwachen (*insanus*) zutraut, daß er leugnet, der Papst sei Nachfolger Petri und Haupt wie Fundament der Kirche in dienendem und stellvertretendem Sinne (*caput ... et fundamentum ecclesie ministeriale et vicarium*)²⁸, dann deutet sich damit zweierlei an: Zum einen ist eine wichtige begriffliche Vorstufe für die Kirchenlehre

22/ JOHANNES VON JENSTEIN: De consideratione. Hg. von Jan SEDLÁK: Studie a texty k životopisu Husovu (Studie a texty k náboženským dějinám českým; 2) Olomouc 1915, S. 44-108, hier S. 57.

23/ MATTHIAS VON JANOV: De regulis Veteris et Novi Testamenti (1388-1393). Hg. von Vlastimil KYBAL – Otakar ODLOŽILÍK – Jana NECHUTOVÁ. Innsbruck/Prag 1908-13/1926/1993.

24/ SIMON VON TIŠNOV: Quodlibet (1416). Prag, KNM V C 42, fol. 56r-146v.

25/ Vgl. Franz-Josef WORSTBROCK: Matthäus von Krakau. In: VL 6 (1987), Sp. 172-182.

26/ MATTHÄUS VON KRAKAU: De praxi Romanae curiae (= De squaloribus Romanae curiae) c. 22. Hg. von Władysław SEŃKO: Mateusza z Krakowa „De praxi Romanae curiae“. Wrocław 1969. Neuerdings hg. in: Quellen zur Kirchenreform im Zeitalter der großen Konzilien des 15. Jahrhunderts Bd. I: Die Konzilien von Pisa (1409) und Konstanz (1414-1418). Ausgewählt und übersetzt von Jürgen MIETHKE und Lorenz WEINRICH (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters; 38a) Darmstadt 1995, S. 60-165.

27/ Vgl. Ryszard PALACZ, Stefan Palecz. In: MSZHF 8 (1967), S. 93-124.

28/ STEFAN VON PÁLEČ: De ecclesia (1413-1415). Hg. von Jan SEDLÁK: M. Jan Hus. Praha 1915, S. 202*-304* (partes selectae), hier S. 235*. – Ausgangspunkt ist hier, daß Stefan von Páleč tatsächlich der Verfasser des Traktats war; in jüngster Zeit ist – allerdings ohne Angabe von Argumenten – Stanislaus von Znaim als Autor genannt worden, vgl. Zuzana SILAGIOVÁ (Hg.): Stanislaus de Znoyma. De gracia et peccato (Fontes latini Bohemorum; 1) Pragae 1997, S. XXIV. Dagegen hatte (wie SEDLÁK ebd.) auch S. Harrison THOMSON (Hg.): Mistr Jan Hus. Tractatus de ecclesia. Praha 1958, S. XIX Stefan von Páleč als Verfasser gesehen und den Traktat als Antwort auf Hussens gleichnamige Schrift von 1412 eingeordnet.

der Krakauer Konziliaristen in Basler Zeit erreicht; zum anderen zeigt sich eine von deren Positionen recht unterschiedliche Bedeutung der verwendeten Begriffe. Die Charakterisierung des Papstes als *vicarius* und *ministerialis* hat bei Pálec nichts Negatives an sich – im Gegenteil: Sie dient ihm dazu, gegenüber der bei Jan Hus ausgemachten Zurückweisung der Haupt-Funktion des Papstes – zugunsten eines einzigen Hauptes Christus – den Papst selbst als Haupt darzustellen²⁹.

6. Insgesamt diktiert die Frontstellung gegen eine Kirche der Prädestinierten die ekklesiologische Richtung im Werk des STEFAN VON PÁLEČ; am deutlichsten ist dies in seinem Traktat „Contra quatuor articulos hussitarum“ von ca. 1420 zu sehen, entstanden in der Zeit seines polnischen Exils nach dem Ende des Konstanzer Konzils. Die Ablehnung der Prädestinationslehre, wie er sie bei Wyclif und Hus kennengelernt hatte, bringt Pálec tatsächlich in die Nähe der Ekklesiologie eines Konziliaristen wie Johannes Elgot aus Krakau – auch was die Hochschätzung der Römischen Kirche anbelangt. Diese ist für beide weniger als die Gesamtkirche, aber mehr als jede andere Partikularkirche, und bei Elgot wie bei Pálec vermag sie sogar bei Bedarf an die Stelle des Konzils zu treten. Bei Pálec liest sich das so: „(...) die Autorität der Römischen Kirche ist gleichbedeutend mit der Amtsgewalt des Konzils und repräsentiert die Gesamtkirche, durch die sie [= die Römische Kirche] im Namen und stellvertretend für das Konzil wie ein ausführendes Organ bei nicht versammeltem Konzil funktioniert (...)“³⁰. Damit ist der Papst durch die Hintertür wieder in seine alte Funktion eingesetzt, d.h. eine dauerhafte, strukturelle Verlagerung der Kompetenzen hat nicht stattgefunden. Es erstaunt nicht, daß Passagen mit ähnlichem Inhalt, die im Konzilstraktat des Johannes Elgot enthalten waren, nicht in die gemeinsame „Determinatio Basiliensis“ der Krakauer Professoren von 1440/41 eingingen.³¹
7. JEAN GERSON (1363-1429), Magister theologiae in Paris und seit 1395 Kanzler der dortigen Universität, war einer der Wortführer auf dem Konstanzer Konzil und an praktisch allen Verhandlungsgegenständen beteiligt; er gilt als einer der Väter des sog. Superioritäts-Dekrets „Haec sancta“³². Gersons ekklesiologische Leistung war es, die Kirche als „gemischte Monarchie“ (*regimen mixtum*) beschrieben zu haben. Dahinter stehen aristotelische Gedanken, und auch wenn Gerson mancherorts vor der unmittelbaren Übernahme der aristotelischen Staatslehre auf die Kirche gewarnt hat³³, kommt damit dennoch ein neuer Zug in die ekklesiologische

29/ STEFAN VON PÁLEČ: De ecclesia (wie Anm. 28), S. 238*-242*, bes. S. 240*f.

30/ STEFAN VON PÁLEČ: Contra quatuor articulos hussitarum (ca. 1420/21). Prag, KNM XIV E 12, fol. 207r-269v, hier fol. 234v: *Patet, quia sicut potestas concilii est potestas ecclesie, qua utitur nomine et vice Ecclesie tamquam executor auctoritatis et potestatis Ecclesie date ecclesie a suo sponso, sic auctoritas ecclesie Romane est potestas concilii et universalem ecclesiam representat, qua utitur nomine et vice concilii tamquam executor concilio dissoluto, ne membra ecclesie carerent in materia catholica et ecclesiastica refugio certo, visibili, permanenti.*

31/ Vgl. Thomas WÜNSCH: Konziliarismus und Polen. Personen, Politik und Programme aus Polen zur Verfassungsfrage der Kirche in der Zeit der mittelalterlichen Reformkonzilien (Konziliengeschichte B) Paderborn 1998, S. 128-152.

32/ Vgl. Herbert KRAUME: Johannes Gerson. In: VL 2 (1980), Sp. 1266-1274 und SIEBEN, Traktate (wie Anm. 11), S. 25ff.

33/ Vgl. Johannes GERSON: De potestate ecclesiastica. Hg. von Palémon GLORIEUX. (Oeuvres complètes; 6) Paris 1965, S. 247f.

Diskussion. Der Weg führt aber bei Gerson vorerst nur zu einer Teilhaberschaft mehrerer Gruppen an der kirchlichen Vollgewalt; wer von den dreien – Papst, Kardinäle, Konzil – schließlich die Oberhand behalten soll, hat Gerson nicht ausgeführt. Signifikant für seine Stellung zwischen der älteren Kirchenlehre auf der Grundlage einer unangefochtenen päpstlichen Monarchie und der neuen, späteren Lehre des Konziliarismus ist das, was er z.B. in seiner Rede „*Prosperum iter*“ von 1415 über die „Arbeitsteilung“ zwischen Papst und Konzil sagt: Aufgrund der Andersartigkeit der Amtsgewalt von Papst und Konzil – wobei feststeht, daß dessen *potestas* eine päpstliche ist, von Christus verliehen! – besitzt das Konzil eine beratende Autorität (*auctoritatem consiliativam et dictativam*), der Papst eine ausführende (*auctoritatem exercitativam et executivam*). Im konkreten Fall des Heidenkriegs, den Gerson zur Erläuterung anführt, heißt dies: Das Konzil bemüht sich um die Feststellung der Glaubensabweichung, während der Papst für die kriegerische Aktion zuständig ist³⁴. Damit ist der Anteil des Papstes am Exekutivgeschehen, der für den Konziliarismus später so wichtig werden wird, zwar bereits formuliert, aber eben nicht alternativ zu seiner bisherigen Funktion festgelegt.

8. PETRUS VON AILLY (1350-1420), Theologe an der Universität Paris und Vorgänger Jean Gersons im Amt des Kanzlers, war apostolischer Legat Johannes' XXIII. für Deutschland und vertrat den König von Frankreich, als er am Konstanzer Konzil teilnahm (1397 bereits Bischof von Cambrai und seit 1411 Kardinal)³⁵. Sein „*Tractatus de potestate ecclesiastica*“ von 1416, in dem Ailly nach einer jüngst geäußerten Auffassung „die Superiorität des Generalkonzils über den Papst“ vertritt³⁶, gehört wie die Traktate Konrads von Gelnhausen und Jean Gersons eher in eine „Zwischenkategorie“: Einerseits wird der Papst nicht mehr als *vicarius Christi* emporgehoben, andererseits aber auch (noch) nicht als minderer Vollzugsbeamter des Konzils und der Kirche herabgestuft. Ailly befaßt sich explizit mit der Autorität der Kirche, des Generalkonzils, des Papstes und der Kardinäle – mithin mit denjenigen Instanzen, die einen wie auch immer gearteten Anspruch auf die oberste Leitung der Kirche erheben konnten. Der Papst ist für ihn *vicarius Petri* – dies die erste Einschränkung –, und er ist der erste unter den Dienern in der kirchlichen Hierarchie (*principalis est inter ministros*), die von Christus als dem ursprünglichen Hierarchen (*a principali hierarcha et architecto*) abhängt³⁷.

Wohl kommt es dem Papst zu, *minister et dispensator* der kirchlichen Güter zu sein, doch wäre es ein Irrtum anzunehmen, daß ihm damit die Verfügungsgewalt über die Güter selbst an die Hand gegeben wäre; vielmehr verwaltet und verteilt

34/ Johannes GERSON: *Prosperum iter*. Hg. von Palémon GLORIEUX. (Oeuvres complètes; 5) Paris 1963, S. 479.

35/ Gilbert OUY: Pierre d'Ailly. In: *LdMA* Bd. 1 (1980), Sp. 239; Karin SCHNEIDER: Petrus de Alliaco. In: *VL* 7 (1989), Sp. 496-499. Zur geistesgeschichtlichen Einordnung bes. Francis OAKLEY: *The Political Thought of Pierre d'Ailly. The Voluntarist Tradition*. New Haven/London 1964.

36/ SCHNEIDER (wie Anm. 35), Sp. 497.

37/ PETRUS VON AILLY: *Tractatus de ecclesiae, concilii generalis, romani pontificis et cardinalium auctoritate* (= *De potestate ecclesiastica*; 1416). Hg. von Louis Ellies DU PIN. In: Johannes Gerson. *Opera omnia* Bd. 2. Antwerpen 1706, Sp. 925-960, hier Sp. 928.

er sie nach Bedarf (*ad necessitatem, vel communem Ecclesiae utilitatem*)³⁸. Auf der anderen Seite stellt Ailly unmißverständlich klar, daß der Papst unterhalb Christi die höchste Instanz bleibt: Er ist der *generalis omnium pastor et informator fidei ac morum*³⁹, er ist das *caput ecclesiae*, auch wenn er sich unter dem *principale et essentielle caput* Christus befindet und die Unterordnung des „Körpers Kirche“ auf den Papst hin nur akzidentiellen Charakter hat, im Unterschied zur Unterordnung auf Christus hin, die essentiell ist⁴⁰.

9. NIKOLAUS VON CUES (1401-1464), der in Padua zum Doctor decretorum promoviert wurde, kam 1432 als Vertreter Ulrichs von Manderscheid in der causa des Trierer Schismas zum Basler Konzil⁴¹. Nikolaus formuliert in seiner bedeutendsten Konzilsschrift, „De concordantia catholica“ von 1431-33, deutlich eine Inpflichtnahme und Unterordnung des Papstes: Dies zeigen Passagen, in denen er etwa mit Hinweis auf einschlägige Dekretstellen (D. 21 c. 2; C. 2 q. 7 c. 35) den Daseinszweck des Papsttums in der Verwaltung sieht (*papatus in administratione consistit*)⁴², oder wo er den Papst als *minister* der Kirche bzw. des diese repräsentierenden Konzils versteht⁴³. Freilich gilt es zu betonen, daß Nikolaus die Stellung des Papstes hier nicht in Relation etwa zur Position des Konzils definiert. Nikolaus legte sich auch in der „Concordantia“ letztlich nicht auf eine bestimmte Superiorität fest. Seine Ekklesiologie war monarchisch strukturiert, die Repräsentation auf die Einheit hin ausgerichtet (also immer mit, nie ohne den Papst) – und dies mag auch erklären, warum die Wendung des Cusaners vom Konzils – zum Papstanhänger nach der Verlegung des Basler Konzils durch Eugen IV. keine Kehrtwende, sondern nur eine Gewichtsverlagerung darstellte.
10. Eine eher defensive Haltung drückt sich aus, wenn das als Verfassungsdokument des Basiliense so bedeutsame Synodalschreiben „Cogitanti“ vom 3. September 1432⁴⁴ den Papst als *caput ministeriale ecclesiae* titulierte: „Wenn er auch das ministerielle Haupt der Kirche sei, so ist er dennoch nicht über der ganzen Kirche“⁴⁵. Ohne die Abstufung zu präzisieren, kommt diese für das Selbstverständnis des tagenden Konzils programmatische Responsio immerhin zu einer begrifflichen Fixierung des päpstlichen Status.
11. Wie sehr das Wort vom Papst als *minister* – und zwar in inferiorer Bedeutung – in Basler Zeit verbreitet war, wobei diejenigen, die es gebrauchten, nicht einmal Konziliaristen sein mußten, zeigt die Verwendung beim ersten Konzilspräsidenten Kardinal JULIAN CESARINI: In seiner Rede vom Oktober 1433, in einer Zeit also,

38/ Ebd., Sp. 943. – Was die Güter von Laien angeht, ist der Papst nicht einmal *dispensator*, vgl. ebd. Sp. 944.

39/ Ebd., Sp. 944.

40/ Ebd., Sp. 958.

41/ Vgl. Hans Gerhard SENGER: Nikolaus von Kues. In: VL 6 (1987), Sp. 1093-1113 und HELMRATH, Basler Konzil (wie Anm. 4), S. 436f.

42/ NIKOLAUS VON CUES: De concordantia catholica (1433). Hg. von Gerhard KALLEN und Anna BERGER. (Opera omnia; 14) Hamburg 1968, S. 176.

43/ Ebd., S. 302: *Hinc unitas fidelium, quam nos ecclesiam dicimus, sive universale concilium catholice ecclesiae ipsam repraesentans est supra suum ministerium ac singularem praesidem.*

44/ Vgl. HELMRATH, Basler Konzil (wie Anm. 4), S. 464f.

45/ Responsio synodalis „Cogitanti“. Hg. von Giovanni Domenico MANSI: Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio. Paris 1901-27. Bd. 29, Sp. 249.

in der Eugen IV. zur Anerkennung des Konzils gedrängt wurde, hält Cesarini dem Nachfolger Petri polemisch vor, daß der Papst der Minister der Kirche sei, die Kirche nicht um des Papstes willen bestehe, sondern umgekehrt, und es schließlich auch nicht heiße ‚*credo papam*‘, sondern ‚*sanctam ecclesiam catholicam*‘⁴⁶. Dies alles, wohlgemerkt, ohne daß vom Konzil die Rede wäre; hier geht es mehr um die Zurückweisung von Ansprüchen des Papsttums, die dieses seit der Entfaltung der Lehre vom monarchischen Papat⁴⁷ angesammelt hatte, weniger um den Bau einer konziliaristischen Kirchenverfassung.

12. THOMAS EBENDORFER (gest. 1464), Theologe an der Universität Wien und Gesandter seiner Hochschule auf dem Basler Konzil 1432-1435, verfaßte daselbst einen umfangreichen Kommentar zur Bulle „Deus novit“ vom 13. September 1432, die aber erst ein Jahr später in Basel bekannt geworden war. Damit wurde zu einem Zeitpunkt das konziliare Selbstverständnis frontal angegriffen, als Kaiser Sigismund dabei war, Druck auf Papst Eugen IV. in Richtung einer Anerkennung des Konzils auszuüben. Ebendorfer schloß sein Werk (überliefert in: Cod. Vindob. Palat. n. 4701 fol. 280r-321v), das allein schon von den Ausmaßen her kaum ad hoc entstanden sein kann, zu Beginn des Jahres 1434 ab⁴⁸. Das Werk, in dem Ebendorfer noch eine konziliaristische Haltung bezieht⁴⁹, beinhaltet im ersten Hauptteil eine Gegenüberstellung von Kirche und Papsttum: Im zweiten Kapitel werden die göttlichen Privilegien der Kirche aufgezählt, im dritten folgen die „nomina inferioritatis“ des Papstes; darunter die Bezeichnungen *paronymphus*, *minister*, *frater* und andere⁵⁰. Damit bedient sich Ebendorfer einerseits aus einem bereits bekannten Formelschatz (das Bild vom Brautführer-*paronymphus* etwa stammt von Bernhard von Clairvaux)⁵¹, andererseits ist aber die für jene

46/ Überliefert in: JOHANNES VON SEGOVIA: *Historia gestorum generalis synodi Basiliensis* (nach 1449). Hg. von Ernst BIRK und Rudolf BEER 2 Bde. (Monumenta conciliorum generalium saeculi XV. Concilium Basileense Bde. 2 und 3) Wien 1873/1886, hier Bd. 1, VI 14 S. 486.

47/ Dazu Jürgen MIETHKE: *Geschichtsprozeß und zeitgenössisches Bewußtsein. Die Theorie des monarchischen Papats im hohen und späten Mittelalter*. In: HZ 226 (1978), S. 564-599; vgl. auch Antony BLACK: *The Political Ideas of Conciliarism and Papalism 1430-1450*. In: *The Journal of Ecclesiastical History* 20 (1969), S. 45-65.

48/ Vgl. Paul UIBLEIN: *Thomas Ebendorfer*. In: VL Bd. 2 (1980), Sp. 253-266, hier Sp. 259; HELM-RATH, *Basler Konzil* (wie Anm. 4), S. 442f. und zuletzt Harald ZIMMERMANN: *Thomas Ebendorfer, ein Universalhistoriker der konziliaren Epoche*. In: *Römische Historische Mitteilungen* 40 (1998), 389-414, hier S. 403.

49/ Vgl. besonders Isnard W. FRANK: *Der antikonziliaristische Dominikaner Leonhard Huntpichler. Ein Beitrag zum Konziliarismus der Wiener Universität im 15. Jahrhundert*. Wien 1976, S. 137-155. – Zu Ebendorfers weiterer Entwicklung, die sich als eine Abkehr vom Konziliarismus in mehreren Stufen darstellt (s. die Mainzer Denkschrift von 1441 und schließlich die Wiener Obödienzansprache von 1447), vgl. ebd. S. 155-181; FRANK, *Obödienzansprache* (wie Anm. 3); ZIMMERMANN (wie Anm. 48), bes. S. 402-414.

50/ Zit. nach: Walter JAROSCHKA: *Thomas Ebendorfer als Theoretiker des Konziliarismus*. In: MIOG 71 (1963), S. 87-98, hier S. 94 Anm. 38; vgl. auch FRANK, *Huntpichler* (wie Anm. 49), S. 152: es fallen auch die Begriffe *administrator*, *dispensator*, *servus* und *caput ministeriale*. Teiledition in: Walter JAROSCHKA: *Thomas Ebendorfers Traktat über die Bulle „Deus novit“ Basel 1434*. Diss. masch. Wien 1957.

51/ BERNHARD VON CLAIRVAUX: *De consideratione ad Eugenium III.* In: *S. Bernardi opera* 3: *Tractatus et opuscula*. Hg. von Jean Leclercq und Henri M. Rochais. Rom 1963, IV 7,23 S. 466. Daß es

Hochphase des Konziliarismus so typische Konstellation gegeben, in der selbst unverdächtige oder aus anderen Zusammenhängen stammende Attribute und Bezeichnungen eine neue Wendung erhalten konnten.

13. Ein guter Teil der inhaltlichen Füllung des *minister*-Begriffs bei seiner Anwendung auf den Papst stammt aus der Rezeption einer bestimmten augustinischen Interpretation zur Verleihung der Schlüsselgewalt an Petrus. Der Traktat des Patriarchen von Antiochien JEAN MAUROUX von 1434 mit dem Titel „De superioritate inter concilium et papam“⁵² demonstriert dies. Obgleich Mauroux für sein Werk von der neueren Forschung keine guten Zensuren bekommen hat⁵³, und es in der Tat eher eine Kompilation ideeller Bausteine auf nicht allzu hohem Niveau ist, besitzt es doch gerade deswegen eine eigene Qualität. An Traktaten dieser Art ist abzulesen, wie weit die anspruchsvollen theologischen und kanonistischen Erörterungen mit konziliaristischem Impetus in die „Normaldiskussion“ eingedrungen sind. Daß dies wenigstens zum Teil zutrifft, zeigt die Einordnung des Papstes bei Mauroux: Sie ergibt sich daraus, daß Petrus die Binde- und Lösegewalt nicht im eigenen Namen erhalten habe, sondern im Namen der Kirche, eben als *minister* derselben. Augustinus und Guido von Baysio unterstützten laut Mauroux diese Auffassung, und so ergibt sich für Petrus, daß er nicht das *caput principale* der Kirche, sondern das *caput ministeriale* der Kirche ist⁵⁴. Hier mußte man „nur“ noch korporations-theoretisch das Konzil mit der Kirche identifizieren, um zu einem tragfähigen Konziliarismus zu gelangen; Mauroux ist es darum aber weniger zu tun – ihm geht es vor allem darum, die päpstliche Seite zu definieren und zu limitieren. Ziel seiner Argumentation ist der Nachweis, daß Petrus bzw. der Papst nicht über der Universalkirche steht (als deren Haupt), sondern nur über den Teilkirchen.
14. JOHANNES VON SEGOVIA (ca. 1395-1458) widmete einem Teilbereich der Frage nach dem Superioritätsanspruch in der Kirche einen eigenen Traktat: „Tractatus super presidencia“, verfaßt 1434 – also im selben Jahr, in dem der Theologe als Gesandter der Universität Salamanca dem Konzil inkorporiert wurde⁵⁵. Johannes von Segovia trat als Konzilsteilnehmer für die Absetzung Eugens IV. ein und organisierte das Basler Konklave mit⁵⁶. Auf welcher ekklesiologischen Basis dies geschah, zeigen Ausführungen wie die in seinem Traktat über die Präsidentschaft:

Bernhard dabei weniger auf die Kompetenzen des Papstes als auf die ethische Verpflichtung bei der Amtsführung angekommen sei, betont MIETHKE, Geschichtsprozeß (wie Anm. 47), S. 585.

52/ MANSI Bd. 29, Sp. 512-533.

53/ Vgl. Heribert MÜLLER: Verfassungsprinzipien der Kirche im Basler Konziliarismus. Bemerkungen zu einer Neuerscheinung. In: AHC 12 (1980), S. 412-426, hier S. 423f.; Johannes HELMRATH: Kommunikation auf den spätmittelalterlichen Konzilien. In: Die Bedeutung der Kommunikation für Wirtschaft und Gesellschaft. Hg. von Hans POHL. Stuttgart 1989, S. 116-172, hier S. 161f.; Heribert MÜLLER: Die Franzosen, Frankreich und das Basler Konzil (1431-1449), 2 Bde. (Konziliengeschichte B) Paderborn 1990, S. 543-572; vgl. ferner Werner KRÄMER: Konsens und Rezeption. Verfassungsprinzipien der Kirche im Basler Konziliarismus. (Beiräge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters NF; 19) Münster 1980, S. 304-306.

54/ JEAN MAUROUX: De superioritate inter concilium et papam. MANSI Bd. 29, Sp. 525.

55/ Vgl. Pascal LADNER: Johannes von Segovias Stellung zur Präsidentenfrage des Basler Konzils. In: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte 62 (1968), S. 1-113.

56/ Vgl. Johannes HELMRATH: Johannes von Segovia. In: LdMA 5 (1991), Sp. 605 und HELMRATH, Basler Konzil (wie Anm. 4), S. 438-440.

Die Amtsgewalt für die Installierung der Konzilspräsidenten liege nicht beim Papst, sondern bei der Kirche, da sie „in der Kirche formal, fundamental und ursächlich bestehe (*formaliter sive fundamentaliter et radicaliter*), im höchsten Priester aber – nur! – *ministerialiter*“⁵⁷.

15. ANDREAS VON ESCOBAR (ca. 1367-ca. 1439) absolvierte sein Doktorat der Theologie an der Universität Wien, war Parteigänger verschiedener Päpste und erscheint seit dem Konstanzer Konzil als ein entschiedener Anhänger nicht bloß des Konzils, sondern auch der konziliaren Suprematie in Glaubens- und Disziplinfragen (wobei er in Basel selbst nicht mehr präsent war)⁵⁸. In seinem „*Gubernaculum conciliorum*“ aus den Jahren 1434-35 finden sich Angriffe auf die Amtsführung der päpstlichen Kurie ebenso wie Versuche, die Stellung des Konzils in der angedeuteten Weise zu festigen (übrigens kurz bevor er sich Papst Eugen IV. anschloß und von diesem 1435 auch in die Benefizien der Diözese Braga eingesetzt wurde). Sein „*Gubernaculum*“⁵⁹ baut eine idealtypische Dichotomie auf: Gemäß den Dekreten, so Escobar, heißt der Papst das Haupt der Kirche, weil er das *caput politicum, civile et ministeriale* ist, aber er ist nicht das *caput mysticum, reale et essentielle* der Gesamtkirche⁶⁰. Im Hintergrund steht auch hier die Korporationslehre⁶¹, die den Papst zwar als edelsten Teil (die *pars prima*), aber eben als Glied (*membrum*) der Kirche vorsieht.

Die von Andreas von Escobar (wie von vielen anderen Konziliaristen auch) vorgenommene Opposition ist, wenn man so will, tendenziös: Auch die meisten Papalisten sahen im Papst nicht das *caput mysticum* der Kirche, denn diese Qualifikation kam traditionell Christus zu (und wurde nur dort auf den Papst übertragen, wo auch die „Übermenschlichkeit“ des Papstes postuliert wurde). Entscheidend wird die Übertragung der gesamtkirchlichen Eigenschaften auf das Konzil. Escobar spielt, genau genommen, Christus gegen den Papst aus. Aber es ist die Linie, auf der sich fortschreiten läßt: Der Papst bekommt damit eine pseudo-inferiore Stellung zugewiesen, die sich in dem Augenblick in eine real-inferiore verwandelt, in dem die Gesamtkirche als *corpus (Christi) mysticum* mit dem Konzil gleichgesetzt wird und der Papst auf die Kirche als *corpus politicum* beschränkt bleibt. Dort darf er, wie von Andreas von Escobar formuliert, *caput* sein, aber nur politisches, ziviles, dienendes Haupt – insofern die Kirche eine rechtlich verfaßte Institution darstellt, die auf die weltlichen Belange einwirkt. Die eindeutig höher veranschlagte Funktion des mystischen, wirklichen und essentiellen Hauptes gehört zur Kirche in ihrer charismatisch-theologischen Dimension.

Es dürfte kaum einen Zweifel daran geben, daß die theologische Realität von den Zeitgenossen höher eingeschätzt wurde als die soziologische Realität der

57/ JOHANNES VON SEGOVIA: *Tractatus super presidencia in concilio Basiliensi* II 79. Hg. von Pascal LADNER. In: *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte* 62 (1968), S. 31-113, hier S. 61.

58/ Vgl. SIEBEN, *Traktate* (wie Anm. 11), S. 40f. und HELMRATH, *Basler Konzil* (wie Anm. 4), S. 444.

59/ ANDREAS VON ESCOBAR: *Gubernaculum conciliorum*. Hg. von Hermann von der HARDT, *Magnum oecumenicum Constantiense concilium* Bd. 6. Frankfurt 1700, IV Sp. 140-333.

60/ Ebd., Sp. 305.

61/ Zum klassischen Anwendungsbereich von *corpus mysticum* vgl. Henri de LUBAC: *Corpus mysticum. L'eucharistie et l'église au moyen Age*. Paris 1944; Ernst H. KANTOROWICZ: *The King's Two Bodies*. Princeton ²1966, bes. Kap. V.

Kirche, und die Verfassungsfrage betraf damit eine grundsätzliche Umverteilung innerhalb des Gesamtkomplexes „Kirche“: Die Konziliaristen katapultierten den Papst aus der Kirche als „Ereignis“ heraus und degradierten ihn zum Vorsitzenden der Kirche als „Institution“. Die Konsequenzen hinsichtlich der Leitungsbefugnis sind bei Andreas von Escobar noch kaum wahrnehmbar; die polnischen Konziliaristen, die fünf Jahre später mit ihren Ansichten an die Öffentlichkeit traten, gingen hier einige Schritte weiter.

16. JOHANNES STOJKOVIĆ VON RAGUSA (1390/95-1443), der an der Pariser Universität zum *dr. theol.* promovierte Dominikaner, war in Theorie und Praxis mit den konziliaren Positionen wohlvertraut: 1417 besuchte er das Konzil von Konstanz, 1423/24 als Universitätsgesandter das Konzil von Pavia-Siena, 1431 eröffnete er in Vertretung des Kardinals Cesarini das Basiliense, wirkte bei der Erstellung der Geschäftsordnung mit und profilierte sich neben Johannes von Segovia als einer der führenden Theologen des Konzils⁶². Obgleich vornehmlich mit den Disputationen gegen die Hussiten und dem Unionsanliegen befaßt, griff er mit seinem in Basler Zeit entstandenen „*Tractatus de ecclesia*“ (1433-1439/40) auch in die grundsätzliche Debatte um die Kirchenverfassung ein. In diesem Zusammenhang fällt seine Charakterisierung des Papstes, den er traditionell als „Haupt“ sieht, aber mit einem bezeichnenden Epitheton: *romanus pontifex, qui est caput ministeriale Ecclesiae*⁶³.
17. Diese Position wird in der Rede, die JOHANNES STOJKOVIĆ von Ragusa im Mai 1438 vor König Albrecht in Wien als Gesandter des Basler Konzils hielt, noch ausführlicher gestaltet⁶⁴. Mit einer deutlichen Vorliebe für die aktuellen Ereignisse leitet er die Amtsgewalt des Basiliense aus dem Constantiense her und zitiert sowohl das Dekret „*Haec sancta*“ wie das die konziliare Kontinuität begründende Dekret „*Frequens*“⁶⁵. Im Verlauf der Diskussion über die Möglichkeit, einen Papst zu maßregeln, der notorisch der Kirche Schaden zufügt, aktiviert Johannes Stojković die Distinktion 40 Canon 6 des *Decretum Gratiani* und präzisiert dann: „Klar ist, daß, da doch der Papst das *caput ministeriale* der Kirche ist, er leicht bei den Untergebenen (*in subditis*) die Sitten verderben und so den ganzen Körper (*corpus*) infizieren kann, wenn man ihm nicht entgegentritt“⁶⁶.

Zweierlei verbindet sich demnach mit der besonderen Haupt-Funktion des Papstes: Eine Verpflichtung des Papstes gegenüber seinen Untertanen, implizit aber auch die Möglichkeit des Widerstandes gegen einen Papst, der dem Körper = der Kirche Verderben bringt. Daß Johannes Stojković dabei tatsächlich eine Rangordnung bzw. ein Unter- und Überordnungsverhältnis von Papst und Kirche

62/ Vgl. Johannes HELMRATH: Johannes Stojković von Ragusa. In: *LdMA* 5 (1991), Sp. 596f. Zur Kirchenlehre vgl. besonders Josef KUBALIK: Jean de Raguse. Son importance pour l'ecclésiologie du XV^e s. In: *Revue des Sciences Religieuses* 42 (1967), S. 150-167 und die beiden Studien von Hermann Josef SIEBEN: Basler Konziliarismus konkret (I). Der *Tractatus de auctoritate conciliorum et modo celebrationis eorum* des Johannes von Ragusa; und DERS.: *Non solum papa definiebat nec solum ipse decretis et statutibus vigorem praestabat*. Johannes von Ragusas Idee eines römischen Patriarchalkonzils. In: DERS., *Apostelkonzil* (wie Anm. 11), S. 97-128 und S. 129-156.

63/ JOHANNES STOJKOVIĆ VON RAGUSA: *Tractatus de ecclesia* I 2. Hg. von Franjo ŠANJEK. (*Croatica christiana Fontes*; 1) Zagreb 1983, S. 17.

64/ RTA Bd. 13 (1925), S. 253-328.

65/ Vgl. JOHANNES VON RAGUSA: Rede 1438. In: RTA Bd. 13 (1925), S. 262 und 281.

66/ Ebd., S. 300.

(bzw. Konzil) im Auge hat, illustriert die folgende Stelle, die sich an das Zitat Matth. 23,8 anschließt, in der es heißt: *nolite vocari rabbi; unus est enim magister vester*. Johannes Stojković nimmt die mit dem Begriff *magister* verbundene Hierarchisierung auf und expliziert: „Der Bischof bzw. Papst ist also nicht der Herr des Klerus oder der Kirchengüter (*dominus cleri aut bonorum ecclesie*), und noch viel weniger der irdischen Besitztümer und Königreiche, sondern er ist *pastor, minister et dispensator* in Bezug auf die Kirchengüter und den Klerus“⁶⁷.

Den gedanklichen Abschluß dieser Überlegungen zur Rolle des Papstes in der Kirche bildet die kurz danach aufgemachte Doppelgleichung, die im Gewand einer Metapher eine klare ekklesiologische Aussage enthält: *universalis ecclesia et sinodus est domina regina et sponsa et papa est servus et minister*⁶⁸. Die Identifikation von Kirche und Konzil kommt etwas unvermittelt; hier verließ sich Johannes Stojković offenbar auf Muster, die seit dem Konstanzer Konzil Allgemeingut geworden waren. Das Konzil – in Identitätsrepräsentation mit der Kirche – als Königin und Braut (entlehnt aus dem Hohenlied), der Papst als Knecht und Diener – dies waren nicht bloß allegorische Ornamente, sondern verfassungstheoretische Elemente, die während der Zeit des Basler Konzils durchaus die Chance hatten, in Verfassungsrealität überführt zu werden.

18. Unter den vier wichtigsten polnischen Konziliaristen aus der Zeit des Basler Konzils nimmt JOHANNES ELGOT (ca. 1398-1452) eine Sonderstellung ein. Er war nicht nur der einzige Kanonist, sondern auch der einzige Theoretiker, der – nach Abfassung seines Konzilsgutachtens – in offizieller Mission am Basler Konzil teilgenommen hat und somit Berührung mit der Praxis bekam (1441-42)⁶⁹. Elgot begreift in seinem wohl um 1440 verfaßten Traktat den Papst als *caput vicarium*⁷⁰, als *minister ecclesiae sponsae Christi*⁷¹, als *caput ministeriale ecclesiae*⁷² bzw. als *caput ministeriale et vicarium*⁷³.

Damit ist die Dichotomie von *corpus mysticum* und *corpus politicum* angesprochen, in die nach der Kirchenlehre (nicht nur) der Krakauer Konziliaristen der Gesamtkomplex Kirche zerfällt; der Papst ist *minister* – vielleicht übersetzbar mit „Funktionär“ und jedenfalls mit deutlicher Referenz auf die Etymologie (*minor*) –, und seine Leitungskompetenzen beziehen bzw. beschränken sich auf das *corpus politicum*, den rechtlich verfaßten Amtscharakter der Kirche. Der Papst ist ein *caput secundarium*, was in diesem Fall deswegen eine echte Bedeutungsminderung im Vergleich zur Lehre vom monarchischen Papat darstellt, weil der Bezugspunkt, das *caput primum*, nicht nur Christus ist, sondern auch das Konzil. Das heißt: Das Konzil, das die Gesamtkirche repräsentiert, ist Christus unmittelbar zugeordnet

67/ Ebd., S. 322.

68/ Ebd., S. 324.

69/ Vgl. neuerdings Katarzyna NIEMCZYCKA: Jan Elgot – Życie i twórczość. In: Przegląd Tomistyczny 5 (1992), S. 9-42.

70/ JOHANNES ELGOT: Determinatio Basiliensis (ca. 1440). Hg. von Henryk ANZULEWICZ. In: Polskie traktaty koncyliarystyczne z połowy XV wieku. (Textus et studia historiam theologiae in Polonia excoltae spectantia; 23) Warszawa 1987, S. 43-82, hier S. 63.

71/ Ebd., S. 69.

72/ Ebd., S. 70.

73/ Ebd., S. 72.

und befindet sich auf der Ebene des *corpus mysticum*. Es vereinigt als Gebilde mit institutionellem und zugleich charismatischem Charakter die Befugnisse der Gesamtkirche auf sich, von denen es außerhalb seiner Tagungszeiten bestimmte Funktionen, die für den täglichen Ablauf der Institution Kirche von Bedeutung sind, an den Papst delegiert – und zwar widerruflich. Dies ist in aller Kürze die konziliaristische Doktrin der Krakauer Professoren; selbstverständlich gab es dazu einen ideengeschichtlichen Vorlauf, der mit Jean Quidort von Paris anzusetzen ist, und dessen Reflexe bis Enea Silvio Piccolomini reichen. Die Stringenz und Prägnanz der Krakauer Konziliaristen wird aber nirgendwo sonst erreicht.⁷⁴

19. JAKOB VON PARADIES (ca. 1380-1465), Zisterzienser (später Kartäuser) und einer der ersten Theologieprofessoren seines Ordens in Polen⁷⁵, teilt die Position Elgots. In seiner zeitgleichen „Determinatio Basiliensis“ (ca. 1440) kann er in der aktuellen Diskussion um die Legitimität des Konzilspapstes Felix V. ohne Schwierigkeiten entschieden für Felix Partei ergreifen, da das Prinzip eindeutig ist: Der Papst ist das *caput ministeriale* der Kirche, mehr noch: er ist es *tamquam instrumentum principalis capitis*⁷⁶ – womit sich seine Funktion als Ausführungsorgan des Konzils bereits andeutet.
20. Der exekutive Charakter des Papstamtes findet sich in der aus demselben Jahr (1440) stammenden „Determinatio Basiliensis“ des Theologen, Mathematikers und Astronomen LAURENTIUS VON RATIBOR (1381-1448)⁷⁷ noch ausführlicher. Für ihn stellt sich der Papst als Monarch dar, herrschend in einer Monarchie in Gestalt der kirchlichen Politie und ausgestattet mit administrativen und dispensativen Kompetenzen⁷⁸. Daß dies eine echte Einschränkung der päpstlichen Autorität bedeutet, ergibt sich aus der Gegenüberstellung mit der kirchlichen bzw. konziliaren Autorität: Diese besitzt sie *modo nobiliori et magis digno*, also *auctoritative sive potestative*, während der Papst sich mit der Ausführung *solum officialiter, ministerialiter et dispensative* begnügen muß⁷⁹. In der Praxis wirkt sich dies so aus, daß Christus als der Gesetzgeber den Papst mit der *potestas legis executrix* ausstattet⁸⁰ – wobei klar ist, daß diese Ausstattung über das Konzil geschieht.
21. Der Krakauer Theologieprofessor BENEDIKT HESSE (1389-1465), der auch Kirchenrecht lehrte⁸¹, äußert sich am ausführlichsten von allen polnischen Konziliaristen zur

74/ Vgl. WÜNSCH (wie Anm. 31), S. 165-371.

75/ Vgl. Dieter MERTENS: Jakob von Paradies. In: VL 4 (1983), Sp. 478-487.

76/ JAKOB VON PARADIES: Determinatio Basiliensis (ca. 1440). Hg. von Henryk ANZULEWICZ. In: Polska traktaty koncyliarystyczne z połowy XV wieku. (Textus et Studia historiam theologiae in Polonia excoltae spectantia; 23) Warszawa 1987, S. 83-115, hier S. 87 (reichend bis S. 90).

77/ Vgl. Katherine WALSH: Ein Schlesier an der Universität Krakau im 15. Jahrhundert. Zu Biographie, wissenschaftlichen Interessen und Handschriftenbesitz des Laurentius von Ratibor. In: Archiv für Schlesische Kirchengeschichte 40 (1982), S. 191-206.

78/ (...) *summus pontifex, in quantum est monarcha monarchiae seu polittiae ecclesiasticae, administrative sive dispensative*, LAURENTIUS VON RATIBOR: Determinatio Basiliensis (ca. 1440). Hg. von Waclaw BUCICHOWSKI. In: Polska traktaty koncyliarystyczne z połowy XV wieku. (Textus et studia historiam theologiae in Polonia excoltae spectantia; 23) Warszawa 1987, S. 116-166, hier S. 139.

79/ Ebd., S. 140.

80/ Ebd., S. 155.

81/ Vgl. Marian RECHOWICZ: Św. Jan Kanty i Benedykt Hesse w świetle krakowskiej kompilacji teologicznej z XV w. Lublin 1958, bes. S. 189-211.

Stellung des Papstes⁸². In seinem Konzilsgutachten, dem „Tractatus brevior“ von 1440, definiert er den Papst als das *caput politicum, civile et ministeriale* – und zwar im Hinblick auf die Teilkirchen, wohingegen eine päpstliche Haupt-Funktion (*caput mysticum, reale et effectuale*) in Bezug auf die Gesamtkirche nicht besteht⁸³. Im Vorlauf zu einer Attacke gegen das Papstverständnis, wie er es bei Jan Hus gegeben sieht, betont Hesse, „daß *papa* eine Amtsbezeichnung sei (ein *nomen officii*), nicht eine reale Kategorie (*nomen vitae*)“⁸⁴. Hier könnte eine Brücke vom Krakauer Nominalismus in jener Zeit zur konziliaristischen Ekklesiologie bestehen; jedenfalls spricht sich in dieser Gegenüberstellung eine Vorstellung von der päpstlichen Stellung aus, auf die im zweiten Teil noch zurückgekommen werden soll.

22. In seinem groß angelegten, etwas späteren Kommentar zum Matthäus-Evangelium (1441-49), der zur Stelle Matth. 16,18ff. ein Lehrstück konziliaristischer Ekklesiologie enthält, wiederholt und erweitert BENEDIKT HESSE seine früheren Ausführungen zur Stellung des Papstes. Der Papst ist Haupt, soweit die Kirche *corpus Christi politicum* ist; soweit sie aber *corpus mysticum* ist, heißt er *vicarius et minister capituli*⁸⁵. Der Papst ist das Haupt der Kirche in ihrer Eigenschaft als Agglomeration von Einzelkirchen; auf dieser Ebene besitzt er die geistliche Jurisdiktion über einzelne Teilkirchen und einzelne Personen⁸⁶. Die funktionale Anbindung des Papstes an die Leitung der Partikularkirchen bedeutet also nichts anderes als die Limitierung seiner Amtsgewalt auf den praktisch-exekutiven Bereich, während das Konzil mit seiner Anbindung an die Leitung des *corpus mysticum* Gesamtkirche eine übergeordnete, wenn auch nicht immer präsenste Instanz darstellt. Gestützt auf historische Argumente (v.a. die Interpretation von Act. 8 und 15) und auf repräsentationstheoretische Überlegungen (Konzil = Kirche) vertritt Hesse die Auffassung, daß Kirche und Konzil auch ohne Papst bestehen können⁸⁷. Auch die Frage nach der Irrtumslosigkeit, die eine Frage nach der Lehrautorität ist, wird von Hesse in demselben Sinne beantwortet: Die Kirche ist *fundamentaliter* irrtumslos, der Papst nur *ministerialiter*⁸⁸. Kirche bzw. Konzil befinden sich im Rang der *sponsa Domini*, der Papst in dem eines *minister Domini*⁸⁹ – womit wieder einmal die beiden Bereiche *corpus mysticum* und *corpus politicum* angesprochen sind. Dazu gehört schließlich, daß die Kirche (respektive das Konzil) die Schlüsselgewalt *proprie* verliehen bekam, der Papst dagegen nur *figurative*⁹⁰.

82/ Vgl. Waclaw BUCICHOWSKI: Koncepcja *corpus politicum* w eklezjologii Benedykta Hesse. In: Przegląd Tomistyczny 1 (1984), S. 193-203.

83/ BENEDIKT HESSE: Tractatus brevior (1440). Hg. von Waclaw BUCICHOWSKI. In: Polskie traktaty koncyliarystyczne z połowy XV wieku. (Textus et studia historiam theologiae in Polonia excoltae spectantia; 23) Warszawa 1987, S. 29-42, hier S. 32.

84/ Ebd., S. 33.

85/ BENEDIKT HESSE: Lecturae super evangelium s. Matthaei capitulum 16 et 18 fragmenta selecta (ca. 1443-1446). Hg. von Waclaw BUCICHOWSKI. In: Polskie traktaty koncyliarystyczne z połowy XV wieku. (Textus et studia historiam theologiae in Polonia excoltae spectantia; 23) Warszawa 1987, S. 231-277, hier S. 235.

86/ Ebd., S. 239.

87/ Ebd., S. 242f.

88/ Ebd., S. 254.

89/ Ebd., S. 255.

90/ Ebd., S. 261.

23. Welche Bedeutung die als *ministerialiter sive executive* beschriebene Amtsgewalt des Papstes hat, führt BENEDIKT HESSE an einer anderen Stelle seines Matthäus-Kommentars aus. Es geht um die *habitus ad actum*: Die Kirche sei am weitesten von der direkten Handlungsmöglichkeit entfernt (*in dispositione remota ab actu*), das Konzil schon näher (*in dispositione proxima et propinqua*), aber der Papst habe den direkten Zugang zur Ausführung (*in dispositione ad actum quasi immediata et propinquissima*). Daß es hier tatsächlich um praxisorientierte Fragen der Kirchenleitung geht, verdeutlicht die im selben Atemzug von Hesse vorgetragene kommunikationstheoretische Überlegung: Das Konzil sei auch deswegen von der Exekutive abgeschnitten, weil man verschiedene Meinungen, wie sie in einer Versammlung weiser Männer auftauchten, nicht leicht auf den Punkt bringen könne. So ist für Hesse der Spruch des Konzils zwar höherwertig als der des Papstes allein⁹¹ – aber wenn es um die Aktion selbst geht, denkt er pragmatisch.
24. In das Konzilsgutachten von 1440/41, das im Namen der Krakauer Universität nach Basel gelangte, ging nur ein Teil der aus den Einzelgutachten bereits bekannten Segmente zur Beschreibung der päpstlichen Stellung ein. Der Kompilator war THOMAS VON STRZEMPIN (1398-1460), ein Doktor des Kirchenrechts wie der Theologie, Gesandter des Erzbischofs von Gnesen auf dem Basler Konzil und in späteren Jahren Bischof von Krakau⁹². Strzempin griff im wesentlichen nur auf die Gegenüberstellung von *caput principale, verum et immediatum* (d.i. Christus) zu *caput ministeriale et vicarium* (d.i. der Papst) zurück⁹³. Dies allerdings wird in aller Deutlichkeit erläutert, und selbst beim Verlesen dieses Gutachtens auf dem Basiliense dürfte es den Zuhörern klar geworden sein, daß der Papst nur Haupt im *corpus politicum* Kirche ist, die wie jede andere *communitas aut societas politica* ohne äußeren Gnadeneinfluß besteht und *humana aut divina lege* regiert wird⁹⁴. Darin allerdings ist der Papst der höchste aller „Funktionäre“ (*summus inter ministros*) und *summus pontifex*⁹⁵. Hier konnte er sich im übrigen auch gefahrlos aus Bernhards „De consideratione“ bedienen, denn die Rangordnung war geklärt, und eine Nivellierung des Papstes in seinem eigenen Wirkungsbereich, wie sie etwa die Gleichstellung der Bischöfe bei Marsilius intendierte, war weder beabsichtigt noch nötig, um eine „neue Kirchenverfassung“ zu postulieren.
25. Die für den Frankfurter Reichstag von 1442 eingereichte Denkschrift des NIKOLAUS VON TUDESCHI (1386-1445) „Quoniam veritas verborum“ könnte bereits einen Reflex auf vorher publizierte konziliaristische Stellungnahmen darstellen

91/ BENEDIKT HESSE, *Lectura super Evangelium Matthaei* (1441-1449), 2 Bde. Hg. von Waclaw BUCICHOWSKI. (Textus et studia historiam theologiae in Polonia excultae spectantia; 9 und 24) Warszawa 1979 und 1987, hier Bd. 2 S. 207f.

92/ Vgl. Mieczysław MARKOWSKI: *Dzieje wydziału teologii Uniwersytetu Krakowskiego w latach 1397-1526*. (Pontificia Academia Theologica Cracoviensis. Studia res gestas facultatis theologiae Universitatis Jagellonicae illustrantia; 2) Kraków 1996, bes. S. 149-151.

93/ THOMAS VON STRZEMPIN: *Determinatio Basiliensis seu Tractatus communis universitatis Cracoviensis*. Hg. von Waclaw BUCICHOWSKI. In: *Polskie traktaty koncyliarystyczne z połowy XV wieku*. (Textus et studia historiam theologiae in Polonia excultae spectantia; 23) Warszawa 1987, S. 167-230, hier S. 181. Zum begrifflichen Umfeld von *minister* und *ministerium* vgl. S. 175, 182, 200f., 205, 212.

94/ Ebd., S. 184.

95/ Ebd., S. 211.

(auch auf die aus Polen) und verdient wegen der Person des Autors besondere Beachtung. Denn die Kanonisten neigten in der ganzen Debatte um das Schisma und die Rolle des Konzils eher zu einer konservativen Haltung; Franciscus Zabarella ist das bekannteste Beispiel aus der vorangegangenen Epoche. Nikolaus von Tudeschi, genannt Panormitanus, gilt als der bedeutendste Kanonist der nachklassischen Kanonistik, lehrte in Parma, Siena und Bologna, war seit 1435 Erzbischof von Palermo und einer der Kardinäle, die der Konzilspapst Felix V. kreierte (1440)⁹⁶. Tudeschi will in seinem umfangreichen Traktat nachweisen, daß das Basler Konzil, wie jedes allgemeine Konzil, über eine dogmatisch und rechtlich begründete Autorität verfügt.

Der Ausschnitt, aus dem hier zitiert wird, steht unter der Leitfrage, ob das Basiliense Befugnis und Macht besaß, den Papst zu suspendieren und abzusetzen. Nikolaus bejaht diese Frage u.a. mit Verweis auf das Konstanzer Dekret „*Haec sancta*“, nach dem die Gewalt der Kirche und des diese repräsentierenden Konzils unmittelbar von Christus ausgeht. Nicht von ungefähr stellt sich damit das Problem der Positionierung des Papstes. Nikolaus löst es in der Weise, daß er die Schlüsselgewalt nur exemplarisch – stellvertretend für alle Apostel – an Petrus verliehen sieht; aus Praktikabilitätsgründen, könnte man vielleicht sagen, und dementsprechend ist Tudeschis Aussage aufzufassen, daß Petrus an dieser Stelle das *caput ministeriale seu politicum* der Kirche gewesen sei⁹⁷. Petrus empfangt die Schlüssel „als erster Diener der Kirche“ (*tanquam principalis minister ecclesiae*) – d.h. direkt von Christus, aber eben nicht für sich allein⁹⁸. Parallel gilt, daß der Papst die Vollgewalt (*plenitudo potestatis*) als erster Diener erhalten habe (*in papa est tanquam in principali ministro*), im Unterschied zur Gesamtkirche, bei der sie *in fundamento* liege⁹⁹. Die Konsequenz offenbart sich in einer klaren Abstufung: „Der Papst ist nicht das wahre Haupt der Kirche, sondern das dienende oder politische Haupt“¹⁰⁰. Auch hier ist, wie bei Andreas von Escobar, eine argumentative Schiefelage nicht zu übersehen: Der Papst und seine Kompetenz werden nicht in Relation zum Konzil gebracht, sondern zur Gesamtkirche. Allerdings erforderte das Anliegen dieser Schrift nicht mehr – Tudeschi ging es ja nur um die juristische Begründung der Absetzbarkeit des Papstes, wie sie das Basiliense vorgenommen hatte.

I. B) Papalisten

26. Die Einbeziehung papalistischer Schriften macht einen Kontrapunkt zu konziliaristischen Positionen sichtbar. Dies in doppelter Weise: Zum einen begegnet in papalistischen Schriften der Vor-Schisma-Zeit bisweilen ein Vokabular, das – wenn

96/ Vgl. Suso MAYER: Nicolaus de Tudeschis. In: LThK 7 (1962), Sp. 1000 und HELMRATH, Basler Konzil (wie Anm. 4), S. 440.

97/ NIKOLAUS VON TUDESCHI: Quoniam veritas verborum. In: RTA Bd. 16 (1928), S. 500: (...) *non enim dixit, quod voluit ad Petrum solum pertinere, sed ad omnes apostolos, sed ad Petrum tanquam ad caput ministeriale seu politicum ecclesiae.*

98/ Ebd., S. 502, 521.

99/ Ebd., S. 506, 512.

100/ Ebd., S. 523: (...) *cum papa non sit verum caput ecclesie, sed ministeriale seu politicum* [!].

auch mit ganz anderen Inhalten versehen – ebenfalls von den Konziliaristen verwendet wurde. Der Konflikt zwischen Papst und Kaiser hatte, wie der spätere Konflikt zwischen Papst und Konzil, einen dichotomischen Charakter, in dessen Paradigma nur die Positionen zu vertauschen waren. Zum anderen „lernten“ die Papalisten aus den Debatten mit den Konziliaristen, was sich wiederum in einer Inhaltsverlagerung bei identischen Begriffen spiegelt.

Ein Beispiel für den erstgenannten Vorgang sei zur Illustration angeführt: In einem (anonymen) theologisch-juristischen Gutachten für Clemens V. aus dem Jahr 1313, das dem hierokratischen Papsttum argumentative Schützenhilfe anbietet, wird das Verhältnis von Kaiser und Papst wie folgt beschrieben: „Wenn auch der Kaiser ein Diener und Ausführungsgehilfe (*minister et executor*) des Stellvertreters Christi in weltlichen Dingen und Geschäften ist, so führt der Stellvertreter Christi nichtsdestoweniger die weltlichen Geschäfte aus, gemäß dem, was im Liber Extra zu lesen ist, etc.“¹⁰¹. Genauso dachten sich die Konziliaristen auch das Verhältnis von Papst und Konzil, und wenn das erwähnte Gutachten in drei Schritten noch detailliert die Tätigkeitsbereiche des Kaisers auflistet, in denen er auf Weisung des Papstes und widerruflich agieren darf¹⁰², dann hat man die Kontrafaktur dessen vor sich, was in Basler Zeit den Konziliaristen mit dem Papst vorschwebte.

27. Ein zweites Beispiel liefert AUGUSTINUS VON ANCONA, genannt Triumphus (um 1270-1328) – ein Augustinertheologe, der in seiner Johannes XXII. gewidmeten „Summa de potestate ecclesiastica“ von 1320 u.a. die *potestas directa* des Papstes in weltlichen Dingen verteidigte¹⁰³. Auch er degradiert den Kaiser zum *minister papae*¹⁰⁴ und verbreitet damit ein Bild, das – in anderer Besetzung, aber strukturell gleich – der Vorstellung vom Papst als *minister* der Kirche bzw. des Konzils vorangeht.
28. Die Möglichkeit zur Instrumentalisierung und Umpolung papalistischer Gedanken war jedoch selbst in der Phase des Basler Konzils noch gegeben. Wie dies aussehen konnte, demonstriert das Engagement des Dominikaners, Theologen und Inquisitors HEINRICH KALTEISEN (um 1390-1465) gegen Augustinus Favaroni von Rom. Kalteisen nahm seit 1432 als Gesandter des Mainzer Erzbischofs am Basler Konzil teil¹⁰⁵, war Mitglied der Glaubensdeputation und tat sich nicht allein in der Predigt gegen den Hussitismus hervor, sondern spielte auch eine maßgebliche Rolle bei der Verhandlung der Schriften des Augustinus Favaroni von Rom. Die Diskussion zwischen Favaroni und Kalteisen spiegelt etwas von der ekklesiologischen Bandbreite, die für jene Zeit bezeichnend ist.

101/ Gutachten für Clemens V. (Fragment). Hg. von Jakob SCHWALM. (MGH Const. 4/2) 1909-11, Nr. 1251 S. 1346.

102/ Ebd., S. 1346f.

103/ Adolar ZUMKELLER: Augustinus von Ancona. In: LdMA 1 (1980), Sp. 1230. Zu einem wichtigen Teilaspekt: Ulrich HORST: Die Lehrautorität des Papstes nach Augustinus von Ancona. In: *Analecta Augustiniana* 53 (1991), S. 273-303.

104/ AUGUSTINUS TRIUMPHUS: *Summa de potestate ecclesiastica*. Augsburg 1473, q. 35: *quod imperator est minister pape*; zit. nach: Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus 1. Hg. von Carl MIRBT und Kurt ALAND. Tübingen 1967, S. 461.

105/ Vgl. Bernhard HAAGE: Heinrich Kalteisen. In: VL 4 (1983), Sp. 966-980 und HELMRATH, Basler Konzil (wie Anm. 4), S. 443.

Der Augustinereremit Favaroni (um 1360-1443) wurde 1392 in Bologna zum Magister der Theologie promoviert, war mehrfach General seines Ordens und zum Zeitpunkt seiner Teilnahme am Basler Konzil 1432 als päpstlicher Poenitentiar gerade frisch zum Erzbischof von Nazareth in Apulien und apostolischen Administrator der Diözese Cesena avanciert¹⁰⁶. Soweit seine schulbuchmäßige Karriere, und doch wurden 1435 in der 22. Sitzung des Basler Konzils einige Lehren Favaronis als irrig (wenn auch nicht häretisch) verurteilt. Betroffen waren drei seiner Traktate, deren Titel man kennt, sowie nicht weiter spezifizierte Verteidigungsschriften Favaronis. Die drei Traktate waren Teil seines aus insgesamt acht Stücken bestehenden Apokalypsenkommentars, den er bereits im Jahr 1394 geschrieben hatte. Die Zeit war, verglichen mit 1435, natürlich eine völlig andere, doch hatte Favaroni eben das Pech, nicht nur die Epoche des Schismas mit ihrer bunten Vielfalt von Lösungsvorschlägen erleben zu dürfen, sondern auch die dem Schisma folgende Zeit, in der Papst und Konzil um die Leitung in der Kirche fochten, und das selbst gefährdete Konzil keine Gelegenheit ausließ, seine Orthodoxie unter Beweis zu stellen. Bevorzugter Sparringspartner war hierfür der Hussitismus und alles, was sich auch nur entfernt damit in Zusammenhang bringen ließ. Fast ist man geneigt, Favaroni als Opfer dieser konziliaren Profilierungsbestrebungen anzusehen – hatte doch die Glaubensdeputation selbst gegen die Verbrennung der verhandelten Bücher Favaronis gestimmt, während die Vollversammlung des Konzils dafür war, und die Verbrennung somit auch stattfand.

Inhaltlich bietet sich ebenfalls ein komplexes Bild: Favaroni hatte – 1394! – die Frage nach der Einheit der Kirche weder über die Propagierung der *via concilii* noch im Anschluß an John Wyclif zu beantworten versucht, sondern im Rückgriff auf Augustinus und dessen Lehre vom *corpus Christi mysticum*. Dennoch konnte es geschehen, daß Favaroni unter dem Pontifikat Martins V. der hussitischen Häresie verdächtigt wurde (wohl 1430). Als Reaktion verfaßte er seine beiden Verteidigungsschriften „Contra quosdam errores haereticorum“ und „Defensorium sacramenti unitatis Christi et ecclesiae“¹⁰⁷. Während des Prozesses vor dem Konzil von Basel 1433-1435 entstanden zu seinem Fall mehrere Gutachten, u.a. von Torquemada und Keinrich Kalteisen. Beide Gutachter unterscheiden zwischen der äußeren Form der niedergeschriebenen Sätze und der Intention Favaronis (womit man offenbar eine Verurteilung als Person, d.h. als Häretiker, vermeiden wollte). Favaroni unterwarf sich dem konziliaren Urteilsspruch jedoch nicht, sondern appellierte vom Konzil an den Papst, der diese Appellation offensichtlich annahm, wenn sie auch keinen Erfolg hatte. Die Ironie dieses Vorgangs liegt darin, daß die Erzpapalisten Torquemada und Kalteisen dabei wie Büttel des Konzils fungierten, Favaroni also von einem Urteil an den Papst appellierte, das von den Konstrukteuren eines absolutistischen Papsttums vorformuliert worden war¹⁰⁸.

106/ Zur Person vgl. das jüngste Biogramm von Daniela GIONTA: Augustinus Favaroni. In: Dizionario biografico degli Italiani 45 (Roma 1995), S. 447-451 (dort auch weitere Lit.).

107/ Opera inedita historiam XXII sessionis concilii Basiliensis respicientia: Augustini de Roma „Contra quosdam errores haereticorum“ et „Defensorium sacramenti unitatis Christi et ecclesiae“ atque Henrici Kalteisen „Propositiones in condemnatione libelli Augustini de Roma. Hg. von Willigis ECKERMANN. Romae 1978.

108/ Zur Vorgeschichte vgl. ECKERMANN (wie Anm. 107), S. 3-19.

Wie eng die verurteilte Lehre Favaronis mit derjenigen seiner Gutachter verwandt war, zeigt die Beschäftigung Kalteisens mit dem Papstbegriff Favaronis. Dieser hatte in einer der Teilschriften aus seinem Apokalypsenkommentar, betitelt: „De sacramento untatis Christi et ecclesiae sive de Christo integro“, die Behauptung aufgestellt, daß der Papst nicht der *vicarius ecclesiae* sei, insofern die Kirche als *corpus mysticum* gemeint sei, sondern dies nur sei, insofern die Kirche *corpus politicum* sei. Kalteisen hatte mit dieser Position, die auch von einem Konziliaristen hätte unterschrieben werden können, seine Mühe. Einerseits versucht er, wie erwartet, die Gewichte im Sinne des Papsttums zurechtzurücken, indem er eine diffizile Sub-Unterteilung des *corpus*-Begriffs einführt: Er unterscheidet auch innerhalb des *corpus mysticum* wieder zwischen einem Verständnis *stricte* und *large* – innerhalb des ersten hat der Papst die Vollgewalt und die Universalprälatuur, innerhalb des zweiten ist Christus allein das Haupt. Insgesamt ergibt sich damit eine Konstellation, bei der Christus das *caput ecclesiae essentialie* ist, der Papst aber das *caput secundarium sub capite Christo et instrumentale*¹⁰⁹. Nimmt man eine weitere Schrift Kalteisens aus demselben Kontext mit hinzu, in der er – von derselben Stelle bei Favaroni ausgehend (De sacramento 75) – einen Vergleich der Haupt-Funktionen von Christus und Papst ausführt, dann schließen sich folgende Züge an: Christus ist das Haupt der Kirche ohne zeitliche Begrenzung, der Papst jeweils nur in der Zeit seines Pontifikats¹¹⁰; das *corpus Christi politicum* selbst – also die eigentliche Domäne des Papstes – ist identisch mit der Hierarchie und dem rechtlich verfaßten Amtscharakter der Kirche¹¹¹.

Soweit die Position, die Kalteisen in der Auseinandersetzung mit Favaroni einnahm. Interessant ist daran, daß dies eine Kehrseite hat: Der Papst wird als *caput secundarium*, als Haupt der *Ecclesia militans* verstanden, das innerhalb der Hierarchie mit dem Mittel der Universalprälatuur unangefochten Herrschaft ausüben kann; doch ist dies eine Position, mit der auch die Konziliaristen keine Probleme gehabt hätten. Was bei Kalteisen natürlich fehlt, ist die Konzeption eines neuen ekklesiologischen Ortes für das Konzil, doch die Idee vom Papst als *caput secundarium* stellt einen der Grundpfeiler konziliaristischer Ekklesiologie dar – und so verwundert es nicht, daß Kalteisen, schon um ungewollten Assoziationen zu entgehen, diesen Begriff künftig vermied¹¹².

29. Dem Dominikanertheologen und führenden Vertreter papalistischer Positionen mit reichlich Konzilserfahrung in Basel, JOHANNES TORQUEMADA (1388-1468)¹¹³, unterlief kein derartiger Lapsus. Bereits vor seinem Hauptwerk, der „Summa de

109/ KALTEISEN, *Propositio in condemnatione libelli* (wie Anm. 107), S. 99-101.

110/ KALTEISEN, *Propositio nova* (wie Anm. 107), S. 175.

111/ Ebd., S. 177 Z. 32-35.

112/ Vgl. Thomas PRÜGL: Die Ekklesiologie Heinrich Kalteisens OP in der Auseinandersetzung mit dem Basler Konziliarismus. (Münchener Universitäts-Schriften. Kath.-Theol. Fakultät; 40) Paderborn 1995, hier bes. S. 163.

113/ Zur Biographie zuletzt Ansgar FRENKEN: Juan de Torquemada, Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon 12 (1997), Sp. 338-342. Aus der umfangreichen Literatur vgl. hier besonders Karl BINDER: Konzilsgedanken bei Kardinal Juan de Torquemada O.P. Wiener Beiträge zur Theologie; 49) Wien 1976; Ulrich HORST: Grenzen der päpstlichen Autorität. Konziliare Elemente in der Ekklesiologie des Johannes Torquemada. In: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 19 (1972), S. 361-388; HELMRATH, Basler Konzil (wie Anm. 4), S. 440f.

Ecclesia“ von 1449-1453¹¹⁴, stellte er in seiner „Responsio contra errores Basiliensium super potestate papae et concilii“ von 1439¹¹⁵ unmißverständlich die monarchische Struktur der Kirche heraus. Der Papst ist Fürst bzw. Monarch (*princeps sive monarcha*) im Herrschaftsgefüge der Kirche¹¹⁶; der *minister*-Begriff findet sich nur noch in der traditionellen Verwendung im Sinne von Sakramentsverwalter¹¹⁷; der Papst hat die Schlüsselgewalt nicht bloß im Namen der Kirche empfangen und ist auch nicht nur *syndicus, procurator* oder *vices gerens* der Kirche¹¹⁸; schließlich, als argumentatives Finale: Der Papst ist nicht der Stellvertreter der Kirche, sondern Christi, und er empfängt auch nicht von der Kirche seine Amtsgewalt, sondern von Christus, und übt sie über die Kirche selbst aus¹¹⁹. Von hier aus ist es ein Leichtes, die Abhängigkeit der Konzilien vom apostolischen Stuhl zu postulieren¹²⁰ und gegen Konziliarismus wie Hussitismus eine klare Front aufzubauen¹²¹.

Dieser kurze Streifzug durch verschiedene Auffassungen vom Papsttum in ekklesiologischen Konzepten vom Ausbruch des Schismas (1378) bis zum Ende des Basler Konzils (1449) sollte vor allem eines gezeigt haben: Es gab vor einem bestimmten Punkt keine präzise Vorstellung davon, wohin der Papst bei einer Superiorität des Konzils – die sich ja zwangsläufig aus der einmal eingeschlagenen *via concilii* ergab – gestellt werden sollte. Erst in der Epoche des Basler Konzils entwarfen einige Theologen und Kanonisten, auf die hier die Bezeichnung „Konziliaristen“ eingeengt werden soll, ein Kirchenmodell, in dem Papst und Konzil einen festen Platz einnahmen; wobei – und das ist die ekklesiologische Revolution des Konziliarismus – das Konzil prinzipiell über dem Papst angesiedelt ist. Dieser nimmt eine subalterne und ausführende Stellung ein, seine Führungsfunktion ist auf den politisch-rechtlichen Bereich beschränkt.

114/ Gedruckt Rom 1489 u.ö.

115/ Publiziert als: IOANNES DE TORQUEMADA: Oratio synodalis de primatu. Hg. von Emmanuel CANDAL. (Concilium Florentinum; IV 2) Rom 1954.

116/ Ebd., S. 23.

117/ Ebd., S. 39.

118/ Ebd., S. 39.

119/ Ebd., S. 40: (...) *quia papa non ecclesie vicarius, sed Christi, est; non ecclesie vices, sed Christi, gerit in terris; non ab ecclesia potestatem suscepit sed a Christo super ecclesiam, quam gubernandam regendamque suscepit.*

120/ Ebd., S. 62.

121/ Ebd., S. 66ff. Diese Verbindung von Hussitismus und Konziliarismus in den Augen der Gegner hatten die Konziliaristen mit großer rhetorischer Anstrengung zu verhindern gesucht; vgl. hier nur Thomas WÜNSCH: *Ne pestifera doctrina corrumpat gregem dominicum*. Zur Konfrontation zwischen Wyclifismus und Konziliarismus im Umkreis der Universität Krakau in der ersten Hälfte des 15. Jhs. In: ZfO 44 (1995), S. 5-26.

II. A) Die Unterordnung des Papstes nach den Vorstellungen der Konziliaristen

Um welche Art Papst aber handelt es sich im Kirchenverständnis der Konziliaristen? Es erscheint gewinnbringend, zu prüfen, welchen Stellenwert Begriffe wie *minister*, *executor* und *caput civile* in Kontexten außerhalb der Ekklesiologie hatten; denn daß es Metaphern sind, die hier für die Beschreibung der päpstlichen Stellung und Funktion gebraucht wurden, steht außer Zweifel. Bereits im Vorfeld sei vermerkt, daß es sich im Falle des *caput civile* offenbar um eine (wohl aristotelisch fundierte) Neuprägung handelt¹²², denn im Unterschied zu den anderen beiden Begriffen, die bereits den Kirchenvätern geläufig sind, fehlt zu diesem jede Parallele. Da die polnischen Konziliaristen bei der Formulierung des Konziliarismus eine prominente Rolle spielten¹²³, berücksichtigt der folgende Überblick vornehmlich Belege aus polnischen Quellen.

Im kirchlichen Bereich umfaßt der in Polen bereits seit dem Gallus Anonymus (Anfang des 12. Jahrhunderts) belegte Begriff *minister* eine breite Palette von Bedeutungen: Meßpriester und Altaristen, Prediger, Ministranten und Schullehrer, aber auch Mönche oder Vorsteher einer Ordensprovinz konnten damit gemeint sein. Im polnischen weltlichen Schriftgut taucht *minister* seit dem Ende des 13. Jahrhunderts auf, und zwar im höfischen Ambiente als Bediensteter des Fürsten¹²⁴. Ein Blick auf das umfangreiche Lemma des „Novum Glossarium Mediae Latinitatis“ verdeutlicht die Problematik: Die Bedeutung von *minister* ergibt sich eigentlich erst aus der Zuordnung – d.h. wessen „Diener“ ist man? Für sich genommen, sagt *minister* noch nichts über den Rang aus, denn auch Erzbischöfe, Könige und Ordensobere wurden so genannt, ohne daß eine degradierende Tendenz damit verbunden gewesen wäre¹²⁵. Damit könnte verständlich werden, warum es bei der Analyse konziliaristischer Positionen so sehr darauf ankommt, den Bezugspunkt herauszuarbeiten: *minister* ist zwar vom Gebrauchsfeld her ein Abhängiger, aber dies potentiell durchaus in einer Spitzenposition. Entscheidend für die Beurteilung des Papstes ist die Feststellung, ob der Papst gegenüber Christus oder gegenüber dem Konzil ein *minister* ist – und dies hatten die Theoretiker jeweils neu zu definieren, hier war noch nichts verbindlich und eindeutig vorgeprägt.

Etwas anders steht es mit dem Begriff *executor*. Er war – zumindest im polnischen Schriftgut – auf den juristischen Verwendungsbereich begrenzt und brachte unmißverständlich zum Ausdruck, daß hier ein subalternes, ausführendes Organ gemeint war. Neben der Testamentsvollstreckung findet der *executor* seinen Aufgabenbereich

122/ Auch Jan Hus verwandte zur Benennung der speziellen weltlichen Macht den Begriff *civilis*, vgl. František ŠMAHEL: Das Ideal einer gerechten Ordnung und sozialen Harmonie im Werk des Magisters Johannes Hus. In: Jan Hus. Zwischen Zeiten, Völkern, Konfessionen. Hg. von Ferdinand SEIBT et al. (Veröffentlichungen des Collegium Carolinum; 85) München 1997, S. 203-211, hier S. 207.

123/ Vgl. dazu jetzt WÜNSCH (wie Anm. 31), passim.

124/ Słownik łaciny średniowiecznej w Polsce Bd. 6 (1985-92), Sp. 336-338. Für den westlichen Bereich vgl. die kurze Notiz bei Udo WOLTER: Amt und Officium in mittelalterlichen Quellen vom 13. bis 15. Jahrhundert. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung. In: ZRG KA 105 (1988), S. 246-280, hier S. 262.

125/ Novum Glossarium Mediae Latinitatis M-N (1959-1969), Sp. 527-536.

bei der Ausführung von Mandaten aus kirchlichen und weltlichen Verwaltungseinheiten. Ein Papst, dem diese Bezeichnung zugeordnet ist, steht auf einer Stufe mit den Ausführungsgehilfen von Richtern, die in einer Urkunde von 1339 auch als *ministeriales* bezeichnet werden¹²⁶. Das Bild festigt sich bei einem Blick auf die Belege aus dem böhmischen Bereich; der Begriff ist hier sehr viel häufiger zu finden – u.a. für die päpstliche Verwaltungsaktivität –, aber in der Substanz ergeben sich keine Unterschiede zum Bedeutungsfeld in den polnischen Quellen¹²⁷.

II. B) Gesamtvorstellungen von Kirche und Papst

Was bezweckten die Konziliaristen mit solchen Benennungen für den Papst, wie sie gerade vorgestellt wurden? Welche Gesamtvorstellung von Kirche und Papst verband sich damit? Wie hat man sich die Transformation des Papstes von einem souveränen *princeps* zu einem subordinierten *minister* vorzustellen¹²⁸? – Eine befriedigende Antwort darauf ist aus den konziliaristischen Traktaten selbst kaum zu gewinnen, und daß es Erklärungsbedarf gibt, zeigen die vielen Deutungsversuche in der modernen Forschung. Dabei erscheint es etwas vorschnell, den Basler Konziliarismus mit seiner Weiterentwicklung der Repräsentations- und Korporationstheorie als Vorläufer der Demokratie einzustufen (und umgekehrt den Papalismus dieser Zeit mit seiner Hierarchietheorie als Wegbereiter des Absolutismus), wie ANTONY BLACK dies tat¹²⁹.

Vielleicht führt ein anderes Erklärungsmuster weiter, das auf vergleichbaren Erscheinungen in Kirche und „Staat“ des späten Mittelalters basiert. Es fällt auf, daß der Papst in konziliaristischen Traktaten (am deutlichsten bei Benedikt Hesse von Krakau) mit Stellenbeschreibungen versehen wird, die darauf abzielen, seine Führungsfunktion – also insofern er „Haupt“ ist – im Sinne eines Amtes zu definieren. Der Papst, der in der papalistischen Doktrin noch das Haupt der Gesamtkirche, bisweilen sogar mit dieser identisch war, wird nun von der Kirche bzw. ihrer Leitung gleichsam abgekoppelt und in ein „Beamten“-Verhältnis zu ihr gebracht. Die vielen Benennungen, die eine inferiore Stellung des Papstes gegenüber der Kirche zum Ausdruck bringen, sprechen für diese Annahme. Im übrigen wäre auch dies nicht ohne ideengeschichtlichen Vorlauf: Eine durch das römische Recht verursachte Beschränkung des Begriffs *officium* auf die Rechtsprechung kann bereits bei Johannes Andreae (gest. 1348) beobachtet werden¹³⁰ – wenn auch diese Einengung nicht unwidersprochen blieb und nicht speziell auf den Papst bezogen wurde. Der Papst wird in der konziliaristischen Doktrin ein „Beamter“, ein Organ der Kirche, seine Gewalt ist eine – vom Konzil – übertragene. Prinzipiell ist damit die Deszendenzthese eines von oben nach unten absteigenden Herrschaftssystems durchbrochen – wobei

126/ Słownik łaciny średniowiecznej w Polsce Bd. 3 (1974), Sp. 1523 (Beleg aus: Kodeks dyplomatyczny katedry krakowskiej Św. Wacława I. Hg. von Franciszek PIEKOSIŃSKI [Monumenta mediae aevi historica res gestas Poloniae illustrantia; 8] Kraków 1883, S. 215).

127/ Latinitatis mediae aevi lexicon Bohemorum Bd. 2 (1993), S. 520f.

128/ Vgl. BLACK (wie Anm. 47), S. 50.

129/ Ebd.

130/ Vgl. WOLTER (wie Anm. 124), S. 252.

die Aszendenzthese eines von unten nach oben aufsteigenden Herrschaftssystems angesichts des aristokratischen Charakters der mittelalterlichen Konzilien nur mit Einschränkungen an ihre Stelle tritt¹³¹.

Jedenfalls kommt der Papst als Leiter der Gesamtkirche nicht (mehr) in Frage; diese wird durch den Dualismus von *corpus mysticum* und *corpus politicum* in eine weite Ferne gerückt, man könnte auch sagen: mystifiziert. Der Papst bewegt sich – immer in Kontrast zur päpstlichen Monarchie gesprochen – weg von seinem exklusiven Platz an der Spitze der Kirche: Er muß den Zugriff auf die Leitungsebene mit einer weiteren Instanz teilen, und er ist dem mit dem Amtsbegriff verbundenen „Kriterium der Disponibilität des Funktionsträgers“¹³² unterworfen, d.h. durch das Konzil absetzbar. Damit sind zwei wesentliche Aspekte angesprochen: Die (Gesamt-)Kirche wird durch die Betonung einer mystischen, stark christozentrisch geprägten Dimension aufgewertet, die Amtsgewalt des Papstes hingegen spürbar limitiert.

Diese Vereinigung sämtlicher Rechte und Gewalten auf die Gesamtkirche erinnert an eine Konstruktion aus dem weltlichen Bereich: an das Ideologem von der „Krone“ (*corona*), das zuerst in England in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts auftrat und später in Ungarn, Polen und Böhmen rezipiert wurde¹³³. Die Krone repräsentierte die Rechte des Staates, sie galt als *radix omnium possessionum* – und zwar in einer symbolischen Weise, die es verbot, die Krone mit dem König unmittelbar gleichzusetzen¹³⁴. Auch durch den *corona*-Begriff werden damit zwei Dimensionen der weltlichen Sphäre erkennbar, genauso wie bei der Kirche die Sphären des *corpus mysticum* und des *corpus politicum*. Die entscheidende Parallele zwischen *corona* und *corpus mysticum* liegt darin, daß damit ein Machtpotential bezeichnet wird, das (vermittels einer Transformation) zwar in die Verfügungsgewalt eines Monarchen gelangen kann, aber grundsätzlich losgelöst von seiner Person besteht¹³⁵.

Bereits aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts begegnen für Ungarn Belege, die eine Nebeneinanderstellung von König und Krone des Königtums ausweisen (zusätzlich zur Erweiterung der *corona*-Nomenklatur um *sacra*)¹³⁶. Dies signalisiert das Bestehen der Option, daß auch andere Gruppen außerhalb des Königtums auf die

131//Dies eine Modifikation zu der im übrigen sehr schlüssigen Konziliarismus-Definition von Walter ULLMANN: Kurze Geschichte des Papsttums im Mittelalter. Berlin 1978, S. 283.

132/ WOLTER (wie Anm. 124), S. 276.

133/ Vgl. allgemein KANTOROWICZ (wie Anm. 61), bes. Kap. VII.2. – Als beste Information zur ostmitteleuropäischen Ausprägung (die eine neue, quellengestützte Forschungsanstrengung lohnen würde) empfiehlt sich immer noch der Sammelband: *Corona Regni. Studien über die Krone als Symbol des Staates im späteren Mittelalter*. Hg. von Manfred HELLMANN. Darmstadt 1961. Zu einem Spezialfall in der polnischen Entwicklung vgl. Karol GÓRSKI: *The Royal Prussia Estates in the Second Half of the 15th Century and their Relation to the Crown of Poland*. In: Ders.: *Communitas, princeps, corona regni. Studia selecta*. Warszawa 1976, S. 42-56; als Literaturreferat vgl. neuerdings Gottfried SCHRAMM: *Polen – Böhmen – Ungarn: Übernationale Gemeinsamkeiten in der politischen Kultur des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit*. In: *Ständefreiheit und Staatsgestaltung in Ostmitteleuropa. Übernationale Gemeinsamkeiten in der politischen Kultur vom 16.-18. Jh.* Hg. von Joachim BAHLCKE et al. Leipzig 1996, S. 13-38.

134/ Jan DĄBROWSKI: *Die Krone des polnischen Königtums im 14. Jahrhundert Eine Studie aus der Geschichte der Entwicklung der polnischen ständischen Monarchie*. In: *Corona Regni* (wie Anm. 133), S. 399-548 [Orig. poln. 1956], hier S. 407.

135/ Vgl. ebd., S. 418.

136/ Vgl. ebd., S. 428.

„Krone“ zugreifen konnten – und in Polen und Böhmen realisierten dies die Stände im 14. Jahrhundert tatsächlich¹³⁷. In Polen wurde der Begriff der *corona regni* in der Zeit Kasimirs des Großen nach fremdem Vorbild übernommen, wahrscheinlich aus Ungarn¹³⁸. Einen realpolitisch begründeten Wendepunkt in der Entwicklung der Doktrin stellte das von einem Dynastiewechsel beendete Interregnum nach dem Tod Ludwigs von Anjou dar (1382 bis zur Thronbesteigung Wladislaus Jagiellos 1386)¹³⁹, womit eine zeitliche Koinzidenz mit der Herausbildung des Konziliarismus besteht. Im Unterschied zu Ungarn verband sich in Polen – wie in Böhmen – der *corona*-Begriff nicht mit dem materiellen Kleinod¹⁴⁰, was möglicherweise eine Inhaltsverlagerung erleichtert haben mag. Was Polen anbelangt, so wurde dort die Bindung der „Krone“ an den Herrscher und ihre absolutistische Verwendung – die sie ähnlich wie in Frankreich unter der Regentschaft Kasimirs des Großen fand – aufgegeben: Seit der Jagiellonenzeit, und in verstärktem Maße im 15. Jahrhundert, wird die *corona* von den Magnaten und später vom Adel insgesamt für sich reklamiert und für den Ausbau der Teilhabe an der reichsweiten, mit dem König konkurrierenden Herrschaft benutzt¹⁴¹.

Die polnischen Konziliaristen waren Zeitzeugen dieser Entwicklung, die bereits weit fortgeschritten war und mit der Etablierung eines parlamentarischen Systems in ihrem Land parallel verlief. Die Zeitgleichheit von Konziliarismus, nicht-absolutistischer Entwicklung des *corona*-Konzepts und Herausbildung eines mittelalterlichen Parlamentarismus in Polen ist zumindest auffällig. Wechselseitige Beeinflussungen sind denkbar, wenn auch schwer nachweisbar. Immerhin: Wenn in dem Generalsejm von Sieradz, der während der Herrschaftszeit Wladislaus Jagiellos am 25. Januar 1425 zusammentrat¹⁴², die Auffassung vertreten wird, daß der Adel den König bei dessen Krönung als solchen „aufgenommen“ habe (*in regem et dominum principaliter suscepimus*) und dieser für bedeutendere Regierungshandlungen (wie die Verlegung von Bistumsgrenzen) die Zustimmung des Adels einzuholen habe, dann kommt dies strukturell dem Kirchenverständnis der polnischen Konziliaristen erstaunlich na-

137/ Vgl. ebd., S. 439.

138/ Vgl. ebd., S. 484.

139/ Vgl. ebd., S. 514.

140/ Vgl. ebd., S. 547.

141/ Vgl. ebd., S. 547f. Eine vergleichbare Entwicklung machte die Idee von der *corona regni Bohemiae* durch: sie mutierte nach dem Tod Karls IV. „vom Symbol der königlichen Macht zum Attribut des Ständetums“, vgl. ebd., S. 439 (insgesamt zu Böhmen: S. 435-441). Noch unter Karl IV. bezeichnete die *corona Bohemiae* einen Komplex politischen Handelns, der den böhmischen Ständen entzogen blieb, und der seine Bedeutung vor allem hinsichtlich der verfassungsrechtlichen Stellung der Nebenländer entfaltete – vgl. besonders die Arbeiten von Joachim PROCHNO: *Terra Bohemiae, regnum Bohemiae, corona Bohemiae*. In: Prager Festgabe für Theodor Mayer. Hrsg. von Rudolf Schreiber. Salzburg 1953, S. 91-111, hier bes. S. 100f., 105f., 109; Reinhard SCHNEIDER: *Karls IV. Auffassung vom Herrscheramt*. In: HZ Beiheft NF 2 (1973), S. 122-150, bes. S. 129f.; und zuletzt Jörg HOENSCH: *Geschichte Böhmens. Von der slavischen Landnahme bis ins 20. Jahrhundert*. München ²1992, S. 127. Programmatisch für diese das Königtum stützende Auffassung von der *corona* ist die bereits vor seiner eigenen Krönung, im Sommer 1347, entworfene Krönungsordnung Karls IV., siehe die Ausgabe und (vergleichende) Analyse von Josef CIBULKA: *Český řád korunovační a jeho původ*. Praha 1934.

142/ *Codex epistolaris saeculi XV* Bd. 2. Hg. von Anatoli LEWICKI (*Monumenta medii aevi historica res gestas Poloniae illustrantia*; 12) Kraków 1891, Nr. 147 S. 184.

he: Auch dort gibt es einen Herrscher (den Papst), der gewissermaßen als Treuhänder – eben als *minister, executor* oder *caput civile* – das politische Alltagsgeschäft unter den Augen einer Aristokratie (dem Konzil) führt, die in Form eines *concilium* autoritativ, weil prinzipiell übergeordnet, eingreifen kann.

Schrift und Rebellion: Die hussitischen Manifeste aus Prag von 1415-1431¹

KAREL HRUZA (WIEN)

I Einleitung

Auf dem Umschlagtext des englischen Sammelbandes „Literacy and Heresy“ wird die Frage aufgeworfen²: „Did growing literacy in the later medieval period foster popular heresy, or did heresy provide a crucial stimulus to the spread of literacy?“ Diese Frage können Historiker nicht ohne Schwierigkeiten beantworten. Wenn jedoch in einer von Häresie geprägten Zeit bestimmte Quellenarten oder sogar -gattungen neu oder verstärkt in Erscheinung treten, ist eine Verbindung von „neuer Form“ der Schriftlichkeit und Häresie scheinbar gegeben. Scheinbar deswegen, weil es gilt, präzise den Wirkungsfaktor „Häresie“ zu hinterfragen. Die neue Form von Schriftlichkeit, um die es im folgenden geht, sind die „hussitischen Manifeste“, von denen die Gruppe der Prager Manifeste zum Untersuchungsobjekt gewählt wurde. Spätestens seit der von Amedeo Molnár 1980 publizierten Sammlung von 25 „hussitischen Manifesten“ sind diese ein fester Begriff³. Es ist jedoch bekannt, daß Manifeste als Quellengattung, Textsorte oder Kommunikationsmedium nicht untersucht, definiert und in den europäischen Kontext gestellt wurden.

Was ist aber überhaupt ein hussitisches Manifest und wodurch unterscheidet es sich von Urkunden, Briefen und Traktaten? Im folgenden stelle ich einige aus meiner bisherigen Arbeit gewonnenen Beobachtungen zum „hussitischen Manifest“ vor⁴. Molnár hat – nicht nur hussitische – Manifeste aus der Zeit von 1412 bis 1488 aufgelistet. Eine bessere Gruppierung umfaßt Stücke aus der Zeit von 1415 bis 1434, be-

1/ Bei der Suche nach einem Titel inspirierte mich Steven JUSTICE: *Writing and Rebellion*. England in 1381. Berkeley, California 1994.

2/ *Heresy and Literacy, 1000-1530*. Hg. v. Peter BILLER/Anne HUDSON. Cambridge 1994.

3/ Amedeo MOLNÁR: *Husitské manifesty*. Praha 1980.

4/ Eine umfassende Untersuchung der hussitischen Manifeste habe ich in Bearbeitung. Als Vorarbeiten gelten neben vorliegender Studie Karel HRUZA: *Die hussitischen Manifeste vom April 1420*. In: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 53 (1997), S. 119-177, und zu den methodischen Aspekten und einer Definition ders.: „*Audite et cum speciali diligencia attendite verba literi huius*.“ *Hussitische Manifeste: Forschung – Methode – Definition*. In: *Text – Schrift – Codex*. Hg. v. Chris-

ginnend mit den berühmten Protestschreiben des hussitisch gesinnten böhmischen Adels gegen die Verbrennung von Hus und Hieronymus und endend beim Manifest des Jan Roháč von Dubá. Die Anzahl der Stücke wird bei ungefähr 30 anzusetzen sein. Als Manifeste kann man Texte bezeichnen, deren intendierte kommunikative Funktion aus der Vermittlung von subjektivem Gedankengut an ein größeres Publikum, das in seiner Meinung und in seinem Handeln beeinflusst werden sollte, bestand. Manifeste vereinen in verschiedenen Graden appellative beziehungsweise instruktive, deklarative und informative Funktionen, wobei Appell oder Deklaration die dominierende Textfunktion darstellen. Von daher entbehren die Manifeste einer rechtserheblichen Dispositio. Wir können, mit Überschneidungen, zwei Gruppen unterscheiden: Appellative Manifeste und deklarative Manifeste. Dabei ist ein appellatives Manifest immer auch deklarativ, da dem Appell eine Erklärung der eigenen Position, Anklageartikel usw. vorausgehen. Dagegen gibt es Manifeste, die sich auf eine Deklaration beschränken. Allen Manifesten ist gemeinsam, daß sie mehr oder weniger narrativ ihre Themen vermitteln, um bei ihrem Publikum neue „Wahrheiten“ und „Geschichtsbilder“ zu konstruieren. Daß die Manifeste neben Latein auch in den Volkssprachen Deutsch und Tschechisch und zudem anonym verfaßt wurden, überrascht ebenso wenig, wie daß sie mit Elementen der literarischen Rhetorik behaftet sind, da ihr Zweck eine subjektive Stilisierung der Sprache begünstigte, wenn in vielen Fällen nicht sogar zur Voraussetzung hatte.

Unter Aspekten der Diplomatie läßt sich erkennen, daß die angestrebte propagandistisch-agitatorische Funktion die zunächst verwendete Form der Siegelurkunde und schließlich auch des Briefes ungeeignet erscheinen ließ und die Entstehung eines eigenen diplomatischen „Typs ohne feste Form“ bedingt hat⁵. Die Funktion eines Appells und/oder einer Verkündigung ermöglichte den Verfassern eine Art freies Spiel mit den „traditionellen“ Teilen der Urkunde und des Briefes. Es ist – und das sei betont – keine, beispielsweise mit dem klassischen Urkundenformular vergleichbare, Manifestform entstanden. Man hatte die Urkunden- und Briefform verlassen, ohne eine neue Form zu finden, weil man keiner festen Form für Manifeste bedurfte. Daher hatte man auch die Freiheit, immer wieder zu den hergebrachten Teilen und Formeln zurückzukehren, wie etwa das Manifest vom 21. Juli 1431 (M 16) beweist⁶. Die intendierte Funktion der Manifeste führte jedoch zu bestimmten Inhalten der Formeln und zu Gruppierungen von aufeinander bezogenen Textteilen⁷. Der Textumfang der hussitischen Manifeste nahm zu: Waren die frühen Stücke verhältnismäßig

troph EGGER/Herwig WEIGL (Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung Ergänzungsband 35) Wien 1999. Alle in vorliegender Einleitung angeschnittenen Aspekte werden in letztgenannter Arbeit ausführlich problematisiert, weswegen im folgenden auf die entsprechenden Verweise verzichtet wird.

5/ Unter den Prager Manifesten sind die drei frühen Stücke der Universität als Siegelurkunden konzipiert und als Originale oder fragmentarisch erhalten, siehe Kap. II 4.1. Das sind mit einer Protesturkunde des Adels von 1415, vgl. Bohdan ZILYNSKYJ: Stížný list české a moravské šlechty proti Husovu upálení. Otázky vzniku a dochování. In: Folia Historica Bohemica 5 (1983), S. 195-231, die einzigen als Originale überlieferten hussitischen Manifeste, vgl. weiters HRUZA: „Audite ...“ (wie Anm. 4), Kap. II.5.

6/ Zu den „M Nr. N“ gezählten Manifesten siehe die ausführlichen Angaben unten in Kap. II 4.

7/ Siehe unten Kap. II 2.

kurz – eben noch „Urkunden“ oder abschriftlich nur wenige Seiten einer Handschrift –, so erreichten die späteren die Länge eines kurzen Traktats. Diese Manifeste konnten nur in Lagen beziehungsweise als Libell oder als Rotuli, nicht als „Flugblätter“ in Einzelblattform verbreitet werden. Der übliche zeitgenössische Begriff war „littera(e)“ oder „epistola“ beziehungsweise „Brief“; um so wertvoller ist die Aussage des Manifestverfassers Gilles Mersault, der in seinem langen Text (M 11) bemerkte: ... *ego vos scripsi hos presentes rotulos* ... Wenn er ebenso schrieb: *Item scitote, quod presentes littere* ... dann heißt das, daß er seine *littere* in Form von Rotuli verbreitet hat.

Die Manifeste sind schließlich als „Medium“ in den Rahmen der Kommunikationswissenschaft und Publizistik zu stellen. Hierbei sind etwa die sozialen Bezüge einer Kommunikation mittels Manifesten, der Kommunikationsvorgang an sich und die Rezipienten beziehungsweise das Publikum zu problematisieren. Damit ist auch schon knapp das Kriterienbündel umrissen, das für die Erforschung hussitischer und anderer mittelalterlicher Manifeste angewendet werden kann. Das alles aber deutet letztendlich auf ein Forschungsfeld, in welches die Manifestforschung eingebettet werden sollte: „Pragmatische Schriftlichkeit“, „Verschriftung“ und „Verschriftlichung“, und hier im speziellen Fall ein kommunikatives, eine Verschriftlichung einbeziehendes Handeln in politisch-religiösen Konflikten. In solche Konflikte trugen die Manifeste das Element einer programmatischen, politisch-religiösen Aussage oder einer Stellungnahme zu dieser hinein⁸.

II Die Prager Manifeste

1. Allgemeines

Über die „Prager Manifeste“ hat Bartoš 1933 gehandelt. Aus einer „Flut von polemischen Äußerungen und Traktaten, Verteidigungen und Angriffen, Manifesten und Pamphleten“ hob er die Manifeste hervor, „die im Namen der Revolution von der Hauptstadt Prag während des Jahrzehnts 1420-1430 ausgestellt wurden“⁹. Aussteller und Ausstellungsort – soweit faßbar – waren für ihn die zentralen Kriterien, um ein Manifest als „Prager“ zu bestimmen. Schwieriger wird es, wenn diese Angaben fehlen und das Stück nach thematischen und historisch-kontextuellen Kriterien als „Prager“ definiert werden soll. Bartoš beschränkte sich fast ausschließlich auf Angaben zum historischen Kontext der Manifeste. Einen eingehenden Textvergleich hat er nicht geleistet, abgesehen von Hinweisen auf einige Abhängigkeiten unter den Texten. An dieser Stelle möchte ich nun einsetzen und fragen, ob sich – abgesehen von Aussteller und Ausstellungsort – andere verbindende Elemente zwischen diesen Manifesten finden lassen. Insgesamt möchte ich mich dabei auf Elemente beschränken, deren Untersuchung einen Beitrag zur Kenntnis des Phänomens „hussitisches Mani-

8/ Vgl. die Definition eines Manifests bei HRUZA: „Audite ...“ (wie Anm. 4), Kap. III.

9/ František Michálek BARTOŠ: Manifesty města Prahy z doby husitské. In: Sborník příspěvků k dějinám hlavního města Prahy 7 (1933), S. 253-309, Zit. S. 253. Vgl. auch die relevanten Stellen in DERS., Husitství a cizina. Praha 1931.

fest“ liefern kann; das heißt, daß eine ausführliche Diskussion der Ereignisgeschichte und der Textthemen unterbleiben muß¹⁰.

Zu den von Bartoš edierten oder nur diskutierten Prager Manifesten können wir noch weitere reihen, so daß wir 17 Texte untersuchen, die dem Zeitraum von 1415 bis 1431 entstammen. Bei Texten, die weder Aussteller noch Ausstellungsort nennen, wurde anhand anderer Kriterien eine Prager Herkunft oder Beteiligung festgestellt. Daß hierbei in einigen Fällen keine eindeutige Entscheidung zu treffen war, ist in Rechnung zu ziehen. Aufgenommen wurden ebenso die von der Universität Prag ausgestellten frühen Manifeste, während Bartoš seine Prager Manifeste mit dem Stück vom 3. April 1420 (M 4) beginnen ließ und damit indirekt eine Beteiligung der Prager Gemeinden als determinierend für ein „Prager“ Manifest ausgab. Von Bartoš und von Urbánek ist der als Chronist bekannte Lorenz von Březová mit wenig überzeugenden Argumenten als Verfasser der meisten Prager Manifeste in Betracht gezogen worden (M 4-6, 8-12, 14, 17)¹¹. Diese Problematik bedarf einer eingehenden sprachwissenschaftlichen Untersuchung, aber eines wird nach der Lektüre der Texte klar: alle diese zehn Manifeste wird Lorenz nicht geschrieben haben, ebensowenig wie sich feststellen läßt, welche Stücke in den Schreibstuben der Prager Rathäuser hergestellt wurden. Es sei noch angemerkt, daß die Prager Manifeste den Großteil der hussitischen Manifeste überhaupt stellen. Die zweite Hauptgruppe haben wir in den tabaritischen Manifesten zu erblicken, der Rest sind mehr oder weniger vereinzelt Stücke. Von daher ist es legitim, viele Aussagen zu den Prager Manifesten für hussitische Manifeste zu verallgemeinern.

II 2. Textaufbau

Stellen wir an den Anfang einige Beobachtungen zum Aufbau der Stücke. Keines der zur Diskussion stehenden Manifeste hat den gleichen Aufbau wie ein anderes. Vielmehr herrscht unter den wenigen Stücken eine große Vielfalt im Aufbau¹². Dabei

10/ Zur Bedeutung Prags vgl. die relevanten Stellen bei František ŠMAHEL: *Husitská Revoluce 1-4*. (Opera Instituti Historici Pragae A-9) Praha 2 1995/96, hier Bd. 3, mit weiterführender Literatur. Zur Diskussion kommen auch nicht Fragen nach der Überlieferung oder der Aufnahme „zweifelhafter“ Stücke. Als Beispiel sei erwähnt, daß das Prager Schreiben vom 6. Oktober 1419 (Urkundliche Beiträge zur Geschichte des Hussitenkrieges vom Jahre 1419 an 1-2. Hg. v. František PALACKÝ. Prag 1872/73, hier 1, Nr. 4) als (freilich nicht hussitisches) Manifest angesehen werden kann. Siehe auch unten Kap. II 4.6.

11/ Vgl. Rudolf URBÁNEK: *Satirická skládání Budyšínského rukopisu M. Vavřince z Březové z r. 1420 v rámci ostatní jeho činnosti literární*. In: *Věstník Královské české společnosti nauk. Třída Fil.-Hist.* 1951, III. Abh. S. 1-38, hier S. 25ff., und František Michálek BARTOŠ: *Z politické literatury doby husitské*. In: *Sborník historický* 5 (1957), S. 21-67, hier S. 42ff. Relativierend Ferdinand SEIBT: *Hussitica. Zur Struktur einer Revolution* (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 8) Köln/Graz 2 1990, S. 117-124. Pavel SPUNAR: *Repertorium auctorum Bohemorum proventum idearum post universitatem Pragensem conditam illustrans 1-2. Wratislaviae-Warsaviae ... 1985* Wratislaviae-Pragae 1995, hier 2, S. 88, führt alle diese Manifeste bei Lorenz unter „dubia“ an.

12/ Der Aufbau der Stücke: M 1: Inscriptio, Intitulatio, Salutatio, Arenga, Declaratio/Narratio, Datierung. – M 2: Inscriptio, Intitulatio, Salutatio, Arenga, Declaratio, Petitio, Datierung. – M 3: Inscriptio, Intitulatio, Salutatio, Narratio, Arenga, Declaratio, Appell, Declaratio, Datierung. – M 4: Devotio, Salutatio, Inscriptio, Narratio und Klage, Inscriptio, Appell, Austeller, Appell, Datierung. –

lassen sich aber Textabschnitte von logisch aufeinanderbezogenen Teilen erkennen. Wichtig für unser Thema ist zum Beispiel die Folge: Mahnung, Anklageartikel, Schlußfolgerung, Appell (M5), dasselbe ohne vorangestellte Mahnung (M11); oder: Narratio, Declaratio, Anklageartikel, Schlußfolgerung (M10), oder auch nur eine Narratio mit folgender Declaratio (M16). Bei einigen längeren Stücken werden mehrere solcher verschieden aufgebauter Textabschnitte aneinandergereiht, ein Manifest kann dann mehrere erzählende, erklärende, anklagende und appellierende Teile aufweisen (M 6, 7, 12 und 17). Zwei Drittel unserer Stücke enden mit einem Appell, wenn wir nachfolgende Datierungen oder Unterfertigungen beiseite lassen. Wir können zwei Ergebnisse ableiten: 1. Es gab hinsichtlich des Aufbaus keine eigene durchgehend oder auch nur oftmals benutzte Prager Manifestform oder gar ein Prager Manifest-Formular. 2. Die Prager Manifeste zeichnen sich durch eine große Variationsbreite im Aufbau aus, was bestens mit anderen hussitischen Manifesten korrespondiert¹³.

II 3. Textfunktion

Prager Manifeste sind deklaratives und appellatives Schriftgut. Unter ihnen sind sechs, deren Textfunktion mehr oder weniger als rein deklarativ anzusehen ist (M 1, 7, 10, 12, 14 und 16), die restlichen Stücke vereinen deklarative (beziehungsweise informative) und appellative Funktionen in verschiedenen Graden. Ein rein appellatives Prager Manifest, das ohne Darbietung einer wie auch immer gearteten Informationsbasis auskommt, gibt es nicht. Es liegt in der Natur der Sache, daß die Textfunktion mit den transportierten Themen korrespondiert und daß sich demzufolge aus der Analyse von Funktion und Thema Untergruppen innerhalb der Manifeste herausarbeiten lassen, die im folgenden Kapitel vorgestellt werden. Führen wir aber noch einige Beispiele für die Textfunktion an: Deklarativ sind beispielsweise das Universitäts-Manifest vom 11. September 1415 mit einer Ehrenerklärung für Hus und Hieronymus (M 1) und die

M 5: 4 Fassungen. /Intitulatio/, Mahnung, Anklagepunkte, daraus Conclusio, Appell, Datierung, /Unterfertigung/, Beilage (Vier Artikel). – M 6: Devotio, Inscriptio, Arenga, Narratio, Anklagepunkte, Klage, Anklagepunkte, daraus Conclusio, Declaratio (mit Verweis auf Beilage), Petitio, Narratio, Inscriptio, Petitio/Appell, Datierung. – M 7: 4 Fassungen: a) (Dt.) Promulgatio, Narratio, Promulgatio, Declaratio, Conclusio, Declaratio. b) (Lat.) Narratio, Declaratio, Datierung. c) (Tschech.) Promulgatio, Declaratio. d) (Lat. und tschech.) Intitulatio, Promulgatio, Declaratio, Datierung. – M 8: Appell, Narratio mit Klagen und Anklagen, Appell. – M 9: Narratio. – M 10: Narratio, Declaratio, Anklagepunkte, Conclusio. – M 11: Salutatio, Anklagepunkte, Conclusio, Appell, Datierung. – M 12: Inscriptio, Intitulatio, Salutatio, Arenga, Narratio/Anklagepunkte, Ausruf, Klage, Rhetorische Fragen, Schmähung, Narratio, Declaratio, Narratio mit indir. Rede, Declaratio, Datierung. – M 13: Invocatio, Inscriptio, Salutatio, Narratio/Declaratio, Anklagepunkte, Appell. – M 14: Inscriptio, Arenga, Narratio, anklagend und deklarativ. – M 15: Inscriptio, Intitulatio, Salutatio, Arenga/Narratio, Declaratio, Appell. – M 16: Inscriptio, Intitulatio, Salutatio, Narratio, Declaratio, Appell, Datierung, Adresse (vom Kopisten?). – M 17: Declaratio, Arenga, Salutatio, Inscriptio, Appell, Narratio/Declaratio/Appell, Anklagepunkte, Conclusio, Declaratio, Appell, Narratio, Appell/Petitio, Salutatio, Datierung. Die Verwendung der Begriffe der Urkundenlehre dient als Hilfskonstrukt; das heißt, daß beispielsweise mit Arenga ein Textabschnitt bezeichnet wird, der im strengen Sinne keine Arenga darstellen muß, aber noch weniger als Narratio bezeichnet werden kann. Ähnliche Überschneidungen gibt es etwa bei Inscriptio und Promulgationes.

13/ Das zeigt die Durchsicht der von Molnár und von Spunar aufgelisteten Texte.

Manifeste der Vier Hussitischen Artikel von 1420/21 (M 7), deren Hauptanliegen die Verbreitung dieses hussitischen Grundsatzprogramms war. Ein schönes Beispiel für ein hauptsächlich appellatives Manifest ist das Stück vom 5./7. November 1420 (M 11): Anklageartikeln gegen Sigismund folgt eine Ermahnung, sich den Hussiten anzuschließen. Deklarativ-appellativ ist etwa das Manifest vom März 1423 (M 13), wie eine Reihung der relevanten Verben aufzeigt: *Item scitote ... volo ostendere ... Unde scitote ... Vos potestis videre ... Potestis cognoscere ... Sed obedite ...*

II 4. Textinhalt/Thema

Die Texte werden nach inhaltlichen, formalen und funktionalen Kriterien zu sechs Gruppen zusammengefaßt. Daß die Homogenität der Gruppen schwankend ist, muß ebenso wenig hervorgehoben werden wie die Tatsache, daß es keine Manifeste gibt, die identische Themen transportieren und verschiedene Textfunktionen aufweisen. Den Angaben über die Themen stellen wir knappe Informationen über den historischen Kontext der Manifestausstellung zur Seite.

II 4.1. Universitätsmanifeste von 1415 – 1417

Die Reihe der Prager Manifeste eröffnet ein Schreiben der Universität Prag vom 11. September 1415 (M 1)¹⁴. Der Rektor und sämtliche Magistri und Doktoren der Universität bezeugten in Prag *in pleno consilio nostre universitatis studii* allen Gläubigen der katholischen Kirche die Redlichkeit und Ehre des Johannes Hus und des Hieronymus von Prag. Hus war in Konstanz als Ketzer verbrannt worden, während man Hieronymus fälschlicherweise das gleiche Schicksal zuschrieb (... *in Constancia mortem constantissime subiit* ...). Damit ist der Inhalt des Schreibens kein programmatischer, aber die Ehrenerklärung bedeutete in der damaligen Situation ein unzweifelhaftes Bekenntnis zur Reformbewegung und kann in diesem Sinne als „programmatisch“ gedeutet werden. Einige Tage zuvor hatte bereits der reformwillige Adel Böhmens und Mährens mit ähnlichen Manifestationen gegen die Verbrennung der beiden Reformatoren protestiert¹⁵. Das Manifest der Universität bedeutete demnach keinen eigenen, vorpreschenden Schritt, sondern vielmehr den Anschluß an eine ins Rollen gekommene Bewegung. Nach dem tatsächlichen Tod des Hieronymus auf einem Scheiterhaufen in Konstanz im Mai 1416 wurde das Manifest der Universität erneut in Umlauf gesetzt¹⁶.

14/ Vgl. SPUNAR 2 (wie Anm. 11), Nr. 200. Ed. *Fontes Rerum Bohemicarum (=FRB)* 8. Hg. v. Václav NOVOTNÝ. Praha 1932, S. 228-230, die Angaben zu einem Urkundenfragment S. LXIX. Die Fassung vom 23. Mai 1416 auch in Beiträge zur Geschichte der hussitischen Bewegung 5. Hg. v. Johann LOSERTH. In: *Archiv für Österreichische Geschichte* 82 (1895), S. 327-418, hier S. 351-353, Nr. 2.

15/ Zu diesem Manifest siehe ZILYNSKYJ (wie Anm. 5). Zu den Ereignissen vgl. ŠMAHEL 2 (wie Anm. 10), S. 282ff., und wie auch im folgenden die relevanten Beiträge von František ŠMAHEL und Michal SVATOŠ in: *Dějiny univerzity Karlovy I 1347/48-1622*. Hg. v. František KAVKA/Josef PETRÁŇ/Michal SVATOŠ. Praha 1995.

16/ Vgl. MOLNÁR (wie Anm. 3), S. 11. Das könnte Datierungen des Stücks zu 1416 erklären, die aber als Tag den 23. Mai angeben (siehe die Edition), obwohl Hieronymus am 30. Mai den Feuertod erlitt.

Dem Verfasser diente ein gefälschtes Schreiben als Vorlage, das die Universität Oxford angeblich am 5. Oktober 1406 für John Wyclif ausgestellt hatte, um dessen Andenken vor Verleumdungen zu schützen¹⁷. So protestierte die Universität der „Wyclif-Schüler“ Hus und Hieronymus gegen die Verbrennung ihrer „Söhne“ mit der Übernahme eines Schreibens, mit dem scheinbar keine zehn Jahre früher die Universität Oxford für ihren „Sohn“ Wyclif (†1384) eingetreten war. Als mögliche Verfasser wurden Jakoubek von Stržibo oder Johannes von Jesenice in Betracht gezogen, doch konnte die Autorschaft bisher nicht genügend geklärt werden¹⁸. Die Übernahme aus der Vorlage betrifft essentielle Aussagen des Manifests (Adressatenkreis, Kernworte der *Arenga*, *Declaratio*) und determiniert so dessen Charakter und Richtung. Der ältere Text paßte bestens zum beabsichtigten neuen Zweck. Doch behielt sich der Prager Verfasser genügend Raum für selbständige Ausführungen vor, denn mehr als die Hälfte des Textes ist von der Vorlage bis auf zwei Wörter unabhängig. Insgesamt wirkt das Manifest als ein unter dem Eindruck des Unfaßbaren entstandenes Schreiben, das jegliche Aggressivität oder direkte Appelle – wie auch die Vorlage – vermissen läßt. Gegner und Verurteiler von Hus werden namentlich nicht genannt, aber einmal als *tyranni* bezeichnet. Die tadellose Lebensführung der beiden Magistri, vor allem in religiösen Belangen, wird auf komprimierte, emotionale und pathetische Weise dargestellt, wobei der Verteidigung von Hus weitaus mehr Platz eingeräumt wurde, von dem man sich auch wünscht, er möge als Vorbild dienen. Dieser Wunsch ist das einzige appellative Moment des ansonsten deklarativen, mit rhetorischen Stilmitteln versehenen und in gelehrtem Latein geschriebenen Manifests.

Im Jahre 1414 begannen Jakoubek und seine Parteigänger, die Kommunion unter beiderlei Gestalt in Prag zu praktizieren, die schnell an Popularität und Verbreitung gewann¹⁹. Darauf reagierte im Januar 1417 der Prager Erzbischof mit der Verkündigung des vom Konstanzer Konzil erlassenen Kelchverbots. Das erregte den Unmut weiter, auch adeliger Gesellschaftsschichten, die die Kelchkommunion ausübten. Der führende Kopf des Reformadels, der Prager Oberstburggraf Čeněk von Wartenberg, erschien in Prag und versammelte die gemäßigten Magistri. Ergebnis war ein unter Führung des Rektors Johannes „Kardinál“ von Rejnštejn, Johannes von Jesenice und Christian von Prachaticice am 25. Januar im Pfarrhaus des letzteren zu St. Michael (Prager Altstadt) ausgestellt lateinisches Manifest der Universität an alle Gläubigen, das eine deutliche Ablehnung von Ansichten verkündete, wie sie von radikaleren Reformern vertreten wurden (M2)²⁰. Nur mit diesem Schritt der Distanzierung auch von Universitätsangehörigen wie Jakoubek konnten sich die Ausstellerkreise der weiteren

17/ Das Oxforder Schreiben, das spätestens seit 1409 in Böhmen bekannt war, in *Concilia Pragensia 1353-1413*. Prager Synodalbeschlüsse. Hg. v. Constantin HÖFLER. Prag 1862 (ND Wien 1972), S. 53f., und Flacius ILLYRICUS (wie Anm. 24), fol. 366v (ND S. 542). Eine Abschrift des Schreibens befindet sich in einer Handschrift des 15. Jahrhunderts der ehemaligen Prager Universitätsbibliothek (Nationalbibliothek Prag, Cod. XI. E. 3, erstes ungezähltes Papierblatt).

18/ Vgl. Václav NOVOTNÝ in FRB 8 (wie Anm.14), S. LXIX.

19/ Dazu wie auch im folgenden Jiří KEJŘ: Deklarace pražské university z 10. března 1417 o přijímání pod obojí a její historické pozadí. In: *Sborník Historický* 8 (1961), S. 133-156, hier 139ff., MOLNÁR (wie Anm. 3), S. 11f., und ŠMAHEL 2 (wie Anm. 10), S. 295f.

20/ Vgl. SPUNAR I (wie Anm. 11), Nr. 713. Ed. *Documenta Mag. Joannis Hus vitam, doctrinam, causam in Constantiensi concilio actam et controversias de religione in Bohemia annis 1403-1418 mo-*

Unterstützung des gemäßigt-hussitischen Adels sicher sein und wollten sich zusätzlich vor Anschuldigungen, Irrlehren zu teilen, schützen.

Die Aussteller mahnten (... *vos supradictos universaliter singulos et singulariter universos hortamur* ...), daß der Glaube an das Fegefeuer, an Gebete, Fasten, Almosen und Messen für die Toten, an Bilder des Gekreuzigten und seiner Heiligen, an Weihen des Salzes, Wassers, Wachses usw. und an andere, bisher in der Kirche gehaltene Zeremonien dem göttlichen Gesetz entsprechen und daher einzuhalten sind, und warnten vor Irrlehren verbreitenden *dogmatizatores*²¹. Der heiklen in der Diskussion schwebenden Frage der Kinderkommunion enthielt sich das Manifest, stellte aber die Kommunion unter beiderlei Gestalt nicht in Frage. Das Stück läßt sich als ein innerhussitisches, die Parteilagen reflektierendes Dokument bewerten. Es korrespondierte zudem mit dem Inhalt jener Rede, die Johannes von Jesenice am 25. Januar in der Universität hielt. Mündliches und schriftliches Manifest gingen so Hand in Hand²². Nachdem Jakoubek öffentlich gegen eine Bilder- und Heiligenverehrung aufgetreten war, wurde am 7. und 9. Februar von und in der Universität eine veränderte Fassung des Manifests, zudem auch auf tschechisch, ausgestellt. Mag diese Fassung einerseits in ihrem Imperativ gemäßigter sein, so ist andererseits die oben zitierte Schlußbitte ausführlicher gehalten²³. Beide Fassungen sind aber letztendlich ziemlich nüchterne und schmucklose Schriften.

Einen weitreichenden Schritt vollzogen am 10. März 1417 Rektor Johannes „Kardinál“ und die Magistri der Universität Prag mit einem *in plena congregacione magistrorum* ausgestellten Manifest (M 3)²⁴. Allen gläubigen Christen wurde die Kom-

tas illustrantia. Hg. v. František PALACKÝ. Prag 1869 (ND Osnabrück 1966), S. 654-656, Nr. 110 (25. Januar). Eine Originalurkunde liegt im Archiv der Prager Burg, Archiv des Kapitels, Sign. 753 (XXVI 24). Für diesen Hinweis danke ich Michal Svatoš (Prag). Die späteren Fassungen in Loserth 5 (wie Anm. 14), S. 383f., Nr. 18 (7. Februar), und Monumenta Conciliorum Generalium saeculi decimi quinti. Concilium Basilense I. Hg. v. František PALACKÝ/Ernst BIRK. Wien 1857, S. 385 (9. Februar) (beide lat.). Abschriften etwa im Archiv der Prager Burg, Bibliothek des Kapitels, Cod. O 39, fol. 121r-v (lat.), wohl versehentlich zum 7. Februar 1418, und fol. 121v-122v (tschech.) zum 7. Februar 1417. Vielleicht ist auch das Stück vom Januar in einer tschechischen Fassung ausgestellt worden.

21/ *Supplicamus insuper, ut si ad vos dogmatizatores quocumque modo predictorum errorum cum suis falsis sententiis pervenerint, qui contra presentem nostram vellent dogmatizare sententiam, tamdiu illis liberam denegatis audienciam, quamdiu coram nobis non docerent suam sententiam fore iustam.*

22/ Zur Rede des Johannes von Jesenice vgl. SPUNAR I (wie Anm. 11), Nr. 698.

23/ *Supplicamus igitur omnibus Christi fidelibus et exiniuncto caritatis officio prosequentes deprecamur; quatenus huiusmodi questiunculas, que pro suo merito litem generant et sinistras suspiciones preparant, inter fratres tamquam salutis ipsorum minus dignas pretereant sed pocius in illis et aliis ecclesie dignis ritibus colla servitutis et obediencie subiciant et cum sanctorum doctorum testimoniis nobiscum pariter sentiant et concordent. Quod si autem quisquam in anime sue periculum temeritatis impulsus iudicio aliter de hiis sentire vel alios docere voluerit sive publice vel occulte, tamdiu illi liberam denegatis audienciam, quamdiu coram nobis aut coram hiis quibus interest suam non doceret sententiam fore iustam.* Auf den Begriff *dogmatizator* wurde verzichtet. Das ältere Manifest diente zwar als Vorlage, doch fand eine gründliche Redaktion des Textes statt.

24/ Vgl. SPUNAR 2 (wie Anm. 11), Nr. 201, nachzutragen sind Stadtbibliothek Bautzen, Cod. 8° 7, fol. 125r-126r (tschech.) und 126v-128r (lat.), und Bibliothek des Nationalmuseums Prag, Cod. V C 2, fol. 84r-85v (lat.), sowie das unten erwähnte lateinische Original. Edition des lateinischen und tschechischen Stücks bei HRUZA: „Audite ...“ (wie Anm. 4), Kap. IV., nach dem lateinischen Ori-

munion *sub utraque specie panis et vini* als dem Glauben und den Geboten Christi gemäß deklariert²⁵. Die Programmatik der Aussage war so offensichtlich wie brisant. Vorangegangene gewalttätige Aktionen von „Katholiken“ gegen Kelchpriester, Anfragen hinsichtlich der Kommunion und drohender Verlust einer Autorität in religiösen Belangen hatten schließlich die Universität trotz Differenzen unter den Magistri zu dieser einmütigen Antwort veranlaßt, wobei an der Versammlung auch königliche und städtische Amtsträger teilnahmen. Das Manifest machte die Universität endgültig zu einer „ketzerischen“ und rebellischen Institution und zur ersten Universität, die gegen die höchsten kirchlichen Autoritäten Erzbischof, Papst und Konzil eine Reformation unterstützte. In dem Text wurde mit dem Bekenntnis zum Laienkelch der Minimalkonsens unter den Hussiten formuliert: „Die ketzerische Union aus Universität, Reformadel und tschechischen Stadtgemeinden fand längerfristig ihr gemeinsames Programm“²⁶.

Das Manifest erklärt – nachdem erwähnt wird, daß mehrmals von verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen die Frage nach der Kommunion an die Universität herangetragen worden sei – in einem längeren narrativen Abschnitt die Weisung Christi zur Kommunion unter der Gestalt des Brotes und des Weines. Christus habe die Christen zu dieser Kommunion verpflichtet und dies seinen Schülern gelehrt. Anschließend bitten (*deprecamur*) die Aussteller, diese Form der Kommunion auszuüben und mahnen, dem entgegenstehende Weisungen nicht zu befolgen. Das überwiegend deklarative Manifest wirkt nüchtern und gemäßigt, es will aufklären und nicht den Leser emotional erschüttern, daher fehlen die entsprechenden rhetorischen Mittel. Auch dieses Manifest wurde über einen längeren Zeitraum verwendet: Im Juni 1417 wurde es zusammen mit anderen Schreiben am Konstanzer Konzil vorgelegt, um die Anerkennung der Rechtmäßigkeit der Kelchkommunion zu erwirken.

Gemeinsam ist den drei Manifesten der Universität die Form einer Siegelurkunde, allerdings verfügen sie über keine richtiggehende rechtserhebliche *Dispositio*. Wir dürfen diese als erste Gruppe von frühen Prager Manifesten bestimmen, wobei das Stück von 1415 nur deklarativen Charakter trägt, während die zwei Stücke von 1417 zusätzlich in Bitten oder Mahnungen gekleidete Handlungsanweisungen transportieren.

nal im Archiv der Karlsuniversität Prag, Sign. I/72 (siehe auch die Abbildung in *Dějiny Univerzity Karlovy I* [wie Anm. 24], S. 98), und nach dem tschechischen Original in *Třeboň, Státní oblastní archiv, Historica 189*. Die älteren Editionen sind *Ioannes Cochlaeus: Historiae Hussitarum libri duodecim ... Mainz 1549*, S. 159-161 (lat.); [Matthias Flacius ILLYRICUS,] *Ioannis Hus, et Hieronymi Pragensis confessorum Christi historia et monumenta ... 2. Nürnberg 1558 (ND 1715) fol. 364r-v (ND S. 539f.)* (lat.); *Magnum oecumenicum Constantiense concilium ... Tom. 3. Hg. v. Hermann von der HARDT. Frankfurt a. M./Leipzig 1698. Sp. 761-766* (lat.); *Archiv český, čili staré písemné památky české i moravské 3. Hg. v. František PALACKÝ. Praha 1844, S. 203-205, Nr. 11* (tschech.).

25/ Zu den Ereignissen vgl. KEJŘ (wie Anm. 19), S. 147ff., und ŠMAHEL 2 (wie Anm. 10), S. 295ff. Schon die Adelsversammlungen von 1415 hatten der Universität bei „Versagen“ der kirchlichen Entscheidungsträger eine Entscheidungsbefugnis in Glaubensfragen zugebilligt. Jakoubek hat vermutlich am Konzept des Manifests mitgewirkt. Hermann v. d. Hardt verweist beim Abdruck der lateinischen Version auf Ähnlichkeiten zu dessen Schriften, siehe die Angaben zu M 3. Die Problematik der Kinderkommunion erscheint nicht im Manifest.

26/ ŠMAHEL 2 (wie Anm. 10), S. 297. Übersetzt v. Verf.

II 4.2. Kriegsmanifeste von 1420/21

Diese größte Manifest-Gruppe umfaßt acht Manifeste und beginnt mit dem ersten richtiggehenden, da für die Stadt sprechenden, „Prager“ Manifest. Das vom 3. April 1420 stammende und in tschechischer Sprache verfaßte Stück ist Ausfluß einer durch die Breslauer Kreuzzugsverkündigung vom 17. März veranlaßten Versammlung der Alt- und Neustädter Prager Gemeinden, an der auch Geistliche und Universitätsmagister teilnahmen (M 4)²⁷. Dieser Ausstellerkreis wird im Text zwar nicht angeführt, kann aber als solcher ebenso wie der Ausstellungsort erschlossen werden. Den Adressatenkreis haben wir in den hussitischen städtischen Räten und Gemeinden zu sehen. Das Manifest hat eine deutliche Stoßrichtung: gegen das damals bereits beendete Konstanzer Konzil als angeblichen Nährboden allen Übels, so etwa der aufgewiegelten Deutschen oder des Kreuzzugs, der eine auf dem Kelchverbot des Konzils beruhende Verketzerung Böhmens zur Voraussetzung hatte. Der Text verschont einerseits Sigismund, ruft andererseits jedoch zum Kampf gegen die Kreuzfahrer auf, zu welchem Zweck die Angesprochenen „zwei oder mehr der Älteren“ ihres Rates und ihrer Gemeinde zu einer Versammlung entsenden sollten²⁸. Bemerkenswert an einigen Manifesten dieser Zeit ist bekanntlich die Äußerung eines tschechischen nationalen Bewußtseins, welches besonders sichtbar in diesem Stück als empfundene Bedrohung einer Vertreibung und Vernichtung der „tschechischen Zunge“ artikuliert wurde²⁹. Den Grund für ihre Verfolgung sahen die Aussteller in der bei ihnen praktizierten „göttlichen Wahrheit des Empfangs des Leibes und des Blutes Christi unter beiderlei Gestalt“, ein Element, das in fast allen späteren Manifesten wiederkehren wird. Das appellative Manifest, vermutlich unter Beteiligung hussitischer Priester und Prediger konzipiert, ist von einer bilderreichen und emotionsgeladenen Sprache bestimmt, sein programmatischer Inhalt ist dagegen gering. Ob das nur einmal überlieferte Stück größere Verbreitung gefunden hat, kann bezweifelt werden. Bei der Konzeption des unten diskutierten lateinischen „Venedig-Manifests“ hat es aber als eine der Vorlagen gedient.

Das nachfolgende Manifest ist unter programmatischen Aspekten ebenso bedeutsam wie als Vorlage für mehrere spätere Manifeste und Programme. Ausgestellt auf der Prager Burg von einer zunächst von gemäßigt-hussitischen hohen Adeligen beherrschten Versammlung, der sich die Prager Städte anschlossen, haben sich zwei deutsche und zwei tschechische Fassungen mit Datierungen zum 18., 19. und

27/ Vgl. SPUNAR 2 (wie Anm. 11), Nr. 208. Ed. Hruza: Manifeste (wie Anm. 4), S. 162-166, mit Übersetzung ins Deutsche und Angabe älterer Editionen. Zu den Ereignissen ebd. S. 123ff. und Petr ČORNEJ: Bitva na Vitkově a zhroucení Zikmundovy křížové výpravy v létě 1420. In: Husitský Tábor 9 (1986-1987), S. 101-152, hier S. 109ff.

28/ HRUZA: Manifeste (wie Anm. 4), S. 165f.

29/ Zum mittelalterlichen tschechischen Nationalbewußtsein verweise ich nur auf SEIBT (wie Anm. 11), S. 102ff.; František ŠMAHEL: The Idea of a „Nation“ in Hussite Bohemia. In: *Historica* 16 und 17 (1969), S. 143-247 und S. 93-197, und Rainer Christoph SCHWINGES: „Primäre“ und „sekundäre“ Nation. Nationalbewußtsein und sozialer Wandel im mittelalterlichen Böhmen. In: *Europa Slavica – Europa Orientalis. Festschrift für Herbert Ludat zum 70. Geburtstag*. Hg. v. Klaus-Detlev GROTHUSEN/Klaus ZERNACK. Berlin 1980, S. 490-532. Siehe weiters HRUZA: Manifeste (wie Anm. 4), S. 127, Anm. 24, und S. 130, Anm. 30.

20. April 1420 erhalten (M 5)³⁰. Hintergrund der möglicherweise durch das Manifest vom 3. April veranlaßten Versammlung waren von König Sigismund und dem Kreuzfahrerheer zu erwartende kriegerische Repressionen³¹. Zum Manifest vom 3. April bestehen nach Thema und Form keine direkten Verbindungen. Das neue Stück ist programmatischer in seinem politisch-religiösen Thema und kühler in seinen Emotionen. Adressaten des Manifests waren politisch bestimmende, auch nicht hussitische Gruppen des Königreichs Böhmen, das heißt zuvorderst der Adel und die Städte, wobei die Unterschiede zwischen den deutschen und tschechischen Fassungen die Nationalität der anvisierten Adressatenkreise widerspiegeln. Eines der deutschen Stücke ist an die böhmische Stadt Kadaň adressiert, von der eine Antwort überliefert ist, das andere ist in Ansbacher „Kriegsakten“ erhalten geblieben. Zu beachten ist schließlich ein Komplex von Fehdeansagen, der mit dem rebellischen Verhalten der Manifestaussteller in Wirkungszusammenhang gebracht werden kann³². Ob aber der Zuzug von hussitischen Hilfskontingenten nach Prag als Reaktion auf das Manifest stattfand, muß offenbleiben.

Die Legitimation für ihr politisches Handeln leiteten die Aussteller von ihrer Bindung an eine transpersonal aufgefaßte böhmische Krone, einer Wählbarkeit des böhmischen Königs, einem Widerstandsrecht und ihrer Zugehörigkeit zur tschechischen „Zunge“ ab. Das läßt sich bedenkenlos mit ständisch-adeligen Positionen in Übereinstimmung bringen, die auch in einigen der unten angeführten Anklageartikel aus einem staatsrechtlichen Bereich anklingen. Einziger Angriffspunkt des Manifests ist König Sigismund: Es wird gemahnt, ihm, der sich als rechtmäßiger Nachfolger seines verstorbenen Halbbruders Wenzel sah, nicht (als König von Böhmen) zu huldigen, da er ein derber Feind der tschechischen „Zunge“ und Krone sei. Damit kehrt in dem Stück das nationale Element wieder, welches aber bei den tschechischen Texten stärker im Vordergrund steht als in den deutschen. Zur Unterlegung der Mahnung wird ein Katalog von zehn Anklageartikeln präsentiert³³. Den programmatischen Inhalt des Manifests erblicken wir in den je nach Fassung auf einem „Zettel“ beigelegten oder in den Manifesttext inkorporierten Vier Hussitischen Artikeln, die in einer ersten „offiziellen“ Fassung in knappster Form ohne determinierende Autoritäten publiziert

30/ Vgl. SPUNAR 2 (wie Anm. 11), Nr. 209, nachzutragen sind Österreichische Nationalbibliothek Wien, Cod. 4557, fol. 200r-201r (tschech.), und Universitätsbibliothek Leipzig, Cod. 1091, fol. 210v-212r (dt.). Ed. HRUZA: Manifeste (wie Anm. 4), S. 166-177 (tschechisch und deutsch), mit Angabe älterer Editionen. Das Manifest erlangte die Aufmerksamkeit der Chronisten, siehe Lorenz von Březová in *Fontes Rerum Bohemicarum* 5. Hg. v. Josef EMLER/Jan GEBAUER/Jaroslav GOLL. Prag 1893, S. 364, und Aeneas Silvius Piccolomini, der einige der Anklagepunkte anführt und die Prager Bürger als eigentliche Akteure ansieht, in *Aeneae Silvii Historia Bohemica*. Hg. v. Dana MARTÍNKOVÁ/Alena HADRAVOVÁ/Jiří MATL (*Clavis Monumentorum Litterarum* 4, *Fontes rerum Regni Bohemiae* I) Prag 1998, S. 114.

31/ Vgl. ausführlich wie auch im folgenden HRUZA: Manifeste (wie Anm. 4), S. 132ff., ŠMAHEL 3 (wie Anm. 10), S. 37f., und ČORNEJ (wie Anm. 27), S. 109ff.

32/ Ein Manifest könnte auch nach Bautzen geschickt worden sein, wofür eine Stelle im Schreiben des Legaten Fernando, Bischof von Lugo, an die Hussiten vom Juni (?) 1420 spricht, siehe PALACKÝ, Beiträge 1 (wie Anm. 10), S. 33-37, Nr. 34: *Nam ut in quibusdam vestris literis ad marchionatum et civitatem Budissinensem vestro sigillo sigillatis nuper legimus ...* Zu der Fehde vgl. HRUZA: Manifeste (wie Anm. 4), S. 137-140.

33/ 1. Verketzerung Böhmens. 2. Kreuzzugsverkündigung in Breslau (17. März 1420). 3. Ketzerverbrennung in Breslau. 4. Verbrennung von Hus. 5. Morde an Hussiten durch Einwurf in Kuttenger Bergwerksschächte. 6. Entfremdung der Markgrafschaft Brandenburg. 7. Entfremdung der bran-

wurden: 1. Kommunion unter beiderlei Gestalt. 2. Freie Predigt von Gottes Wort. 3. Vorbildlichkeit der Geistlichen gemäß dem Gebot Christi und seiner Apostel. 4. Wohlergehen der böhmischen Gemeinde und des Königreichs³⁴.

Mit diesem Manifest wurde ein Dokument geschaffen, das in den nachfolgenden Monaten als Gerüst für weitere Propagandaschriften gedient hat und als wichtige Komponente hussitischer Propagandatätigkeit der Jahre 1420 und 1421 zu werten ist. Wie wir noch zeigen werden, darf es als Manifestation einer breiten politischen und religiösen, von den städtischen und adeligen Hussiten längerfristig getragenen „öffentlichen Meinung“ gelten.

Vom 10. Juli 1420 stammt ein an die April-Manifeste formal und thematisch angelehntes lateinisches Stück, das an den Dogen und andere Herren von Venedig adressiert ist (M 6)³⁵. Es entstand im vom Kreuzfahrerheer belagerten Prag vor dem entscheidenden Gefecht am Vítkov-Berg vom 14. Juli. Ob es jemals von einem Boten nach Venedig gebracht und schriftlich beantwortet wurde, ist vorläufig nicht auszumachen, aber höchstwahrscheinlich wurde es als Reaktion auf den am 9. Juli erfolgten Zuzug Herzog Albrechts V. von Österreich und seiner Kontingente vor Prag verfaßt³⁶. Sein Ziel war, den Dogen zu einem militärischen Eingreifen gegen den mit Sigismund verbündeten Albrecht zu bewegen³⁷. Um den Adressaten zu überzeugen, werden dem als *potissimus hostis* und *crudelis emulus* der Krone und des Königsreiches Böhmen und *intollerabilis persecutor* der böhmischen *lingua* angegriffenen Sigismund – der sich schlimmer als ein Tyrann (*verius tyranno*) aufführe – neun aus dem Manifest vom 18.-20. April übernommene und ausführlicher gestaltete und in manchen Details anders lautende Anklageartikel vorgeworfen. Aus ihnen resultiert für die Aussteller, daß Sigismund als König von Böhmen inakzeptabel sei, wobei ein früheres Wohlwollen nicht verschwiegen wird³⁸. Man hoffte auf die Einsicht des Dogen: ... *cupientes vos sincere noscere nec aliud a vobis narrantibus credere, quia in corde nostro* ... Geschickt vereinigen sich in diesem zweifelsohne zu den anspruchsvollen Stücken gehörenden Manifest deklarative und appellative Momente.

Wieder ist der Grund für die Verfolgung der Böhmen die Praxis der Kelchkommu-

denburgischen „Neumark“. 8. Unrechtmäßige Bischofseinsetzung in Olmütz. 9. Beraubung und Tötung von Breslauer Bürgern. 10. Bündnis mit Herzog Johannes von Bayern. Vgl. HRUZA: Manifeste (wie Anm. 4), S. 143ff.

34/ Zu den Vier Artikeln vgl. Luboš LANCINGER: Čtyři artikuly pražské a podíl universitních mistrů na jejich vývoji. In: Acta Universitatis Carolinae. Historia Universitatis Carolinae Pragensis Tom. 3, Fasz. 2 (1962), S. 3-61, hier S. 16.

35/ Vgl. SPUNAR 2 (wie Anm. 11), Nr. 210. Ed. BARTOŠ: Manifesty (wie Anm. 9), Anlage II (lat.) und Korrekturen bei Molnár (wie Anm. 3), S. 253, vgl. auch S. 19ff.

36/ Der Zuzug der Herzöge von Österreich: ... *duces Austrie presertim in huiusmodi regni destruccionem adducens* [Sigismund], *Pragensem circumvallavit capitalem civitatem* ... Zum Boten heißt es: *Responsoque vestro benigno nuncium per presentem cupimus literatorie consolari*. Der Text ist nur in einer Budapester Handschrift überliefert, siehe Spunar 2 (wie Anm. 11), Nr. 210. Zu den Ereignissen vgl. Petr ČORNEJ, Tajemství českých kronik. Cesty ke kořenům husitské tradice. Praha 1987, S. 111-147; Ders. (wie Anm. 27) und ŠMAHEL 3 (wie Anm. 10), S. 46f.

37/ ... *vestre virtutis victoriosum brachium in nostrum presidium velitis suscitare et auxilium ferendo exercitus vestros in Austriam ac ceteras terras ducum Austrie destinare* ...

38/ ... *ipsum in regem et dominum nostrum, quamvis voluimus potius habuisse semiherdem et in hoc totaliter fuimus proposito, tamen iam nolumus et reniteri cogimur, ymni tot causis obstantibus nec tenemur nec debemus*.

nion, wieder werden die Vier Artikel in knapper Form und derselben Reihenfolge wie im April präsentiert, wieder ist eine national determinierte Argumentation anzutreffen, die schon in der Arenga als *cura patrie* beherrschend ist³⁹. Von Interesse ist weiters die Bemerkung, daß den Böhmen von Sigismund keine *audiencia* gewährt wurde, der zweite in den Manifesten immer wiederkehrende Vorwurf, der bereits im Manifest vom 3. April anklingt. Der Text weist übrigens direkte Übernahmen oder weitgehende Anlehnungen von diesem Manifest auf und enthält dadurch einige emotionsgeladene Passagen⁴⁰. Nicht unterschlagen werden soll, daß das Manifest für die angestrebten Informationszwecke bereits nicht mehr ausgereicht hat, denn beim dritten hussitischen Artikel steht *prout in cedula presentibus interclusa talia clarius declarantur*.

In diese Manifestgruppe müssen wegen inhaltlicher Verbindungen auch die zwei jeweils in Tschechisch und in Latein überlieferten, in Prag entstandenen Spott- und Anklageschriften „Slyšte, nebesa!“ / „Audite, celi!“ und „Nedávno před ...“ / „Nuper coram ...“ einbezogen werden, erstere zum 20. Juni und 20. Juli, die zweite nach dem 28. Juli 1420 zu datieren (M 8 und 9)⁴¹. Da es sich nicht um Manifeste im eigentlichen Sinn handelt, können wir uns mit wenigen Hinweisen begnügen. Die Texte wurden in der kriegerischen Situation des Sommers 1420 geschrieben und richten sich kompromißlos gegen den angeblich von der römischen Kirche und insbesondere vom päpstlichen Legaten Fernando beziehungsweise vom Konstanzer Konzil verführten

39/ Damit entsprachen die Vier Artikel nicht der etwa gleichzeitig in anderen Manifesten ausgeschickten Fassung, siehe unten Kap. II 3. Die Arenga ist beachtenswert: *Cum inter singulas humanorum actuum curas, quibus mortalium genus premitur et ruinatur, una potissima, que omnes simul complectitur titulos graciaram, sit cura patrie, quam quia nobilissimi quique semper amaverunt gloriosoque certamine dulcissimam vitam, res atque corpora pro carissima salute patrie opposuerunt, felices, ymmo post mortem illustrem sempiterni nominis apud posteros extendunt memoriam, et ex adverso, qui patriam neglexerunt, infames, extorres et degeneres ipso nomine cum vita caruerunt ...*

40/ Übernommen wurde die Klage: *O malum, o plus quam malum! Quis te videt et non indignatur? Quis notat et non contristatur? Quis aspicit et non lacrimatur ...* Vgl. HRUZA: Manifeste (wie Anm. 4), S. 164. Eine Anlehnung ist die Äußerung von Vertreibungängsten: *... si deberet [Sigismund] totum regnum Boemie penitus destruere et in flammis convertere et alienigenas in loca predictorum superinducere ...* Zur Forderung nach einer Anhörung vgl. Franz MACHILEK: Die hussitische Forderung nach öffentlichem Gehör und der Beheimstener Vertrag von 1430. In: Husitství – Reformace – Renesance. Sborník k 60. narozeninám Františka Šmahela. Hg. v. Jaroslav PÁNEK/Miloslav POLÍVKA/Noemi REJCHRTOVÁ. Praha 1994, S. 503-527.

41/ M 8: Vgl. SPUNAR 2 (wie Anm. 11), Nr. 186. Ed. Husitské skladby Budyšínského rukopisu. Hg. v. Jiří DAŇHELKA mit einer Einleitung von Josef MACEK. Praha 1952, S. 167-173 (lat.) und S. 23-31 (tschech.). M 9: Vgl. Spunar 2, Nr. 187, beim Bautzener Codex fehlt versehentlich die Signatur 8^o4 und das Datum ist auf „post 28. VII.“ zu korrigieren, da der Text Sigismunds am 28. Juli 1420 vollzogene Krönung zum König von Böhmen kritisiert. Ed. Husitské skladby, S. 173-178 (lat.) und S. 32-40 (tschech.). Zu diesen Texten vgl. Urbánek (wie Anm. 11); Bartoš (wie Anm. 11), S. 47ff., und Ferdinand SEIBT: Slyšte nebesa. Eine hussitische Propagandaschrift. Zuletzt in: Hussitenstudien. Personen, Ereignisse, Ideen einer frühen Revolution. Festgabe zum 60. Geburtstag von Ferdinand Seibt (Veröffentlichungen des Collegium Carolinum 60), München ²1991, S. 17-25. Alle drei Studien sind überholt. Weiters John KLASSEN: Images of Anti-Majesty in Hussite Literature. In: Bohemia 33 (1992), S. 267-281. Der bereits von den damaligen Kopisten verwendete Begriff „Satire“ kann durchaus im Sinne einer „strafenden Satire“ verwendet werden, vgl. Sachwörterbuch der Literatur. Hg. v. Gero von WILPERT. Stuttgart ⁷1989, S. 809ff. Einer der Kopisten schrieb: *Satira id est carmen detractorium aut reprehensorium ...* Siehe SPUNAR 2, Nr. 187. Die Bezeichnung als „Manifest“, etwa bei Seibt, geht am Kern vorbei, da die Texte primär keine Handlungsanweisungen und keine programmatischen Inhalte vermitteln, vgl. HRUZA: „Audite ...“ (wie Anm. 4), Kap. II.

Sigismund, dessen Bösartigkeit entlarvt werden sollte. Die tschechischen und lateinischen Fassungen unterscheiden sich, zumindest haben wir nicht wortgetreue Übersetzungen vor uns⁴². In „Audite, celi!“ spricht die böhmische Krone Gott als Weltenrichter an und klagt gegen Sigismund, belastet diesen unter anderem mit Anklageartikeln der besprochenen April- und Juli-Manifeste, und fleht um ihre Erlösung von diesem König. Hier findet sich auch die bekannte Beleidigung Sigismunds als Drache der Apokalypse: *Hic est, ut conico, draco ille magnus et ruffus septem capitum, decem armatus cornibus ac septem diadematibus coronatus, qui illi fetose insidians puerpere fetumque ipsius generosum cupit ingluvioso ore vorare*. In „Nuper coram ...“ klagt die böhmische Krone vor Gott den direkt angesprochenen Sigismund an. Zurückhaltung war hierbei nicht Ziel des Verfassers: *Sed tu [Sigismund], instar aspidis surde et aures suas obturantis, arguentem non audiens et tamquam asinus, positus ad liram, non intelligens castigantem et veluti dormiens, crapulatus a vino, tractus non sentiens ac vulneratus non dolens ...* Die Anklageartikel sind andere als bei „Audite, celi!“, die nationale Komponente einer Bedrückung der tschechischen „Zunge“ kehrt wieder. Während „Audite, celi!“ direkte thematische Verbindungen zu unserer Manifestgruppe aufweist, sind diese bei „Nuper coram ...“ in viel geringerem Maße vorhanden. Beide Texte sind insgesamt bissig, ernst und sehr beleidigend und damit deutlich einer politischen Schmähpropaganda zuzurechnen. Dieser Natur gemäß sind sie stark mit rhetorischen, vor allem Emotionen ausdrückenden Elementen behaftet.

Zu dieser Manifestgruppe gesellt sich auch die lateinische Antwort eines Pragers aus der unmittelbaren Zeit nach dem 14. Juli 1420 (M 10) auf die fingierte, vermutlich im September 1419 entstandene antihussitische Sigismund-Urkunde des Kaspar von Lewbicz⁴³. Dem Verfasser hat Kaspars Schreiben – was wörtliche Übernahmen und eine Wendung beweisen – vorgelegen⁴⁴. Er hat es allem Anschein nach als eine tatsächliche Schmähschrift Sigismunds angesehen, zumindest fehlen Hinweise darauf, daß er es als Schreiben eines Dritten erkannt hätte. Ob das Prager „Gegenmanifest“ überhaupt verbreitet wurde, läßt sich nicht belegen, es entsteht aber der Eindruck, daß es nur in Verbindung mit seinem Gegenpart zu lesen gedacht war und zudem kaum in größeren Stückzahlen in Umlauf gebracht wurde. Auch an eine Übungsarbeit oder ein Konzept wäre zu denken.

Der erste Textabschnitt knüpft mit wörtlichen Wiedergaben an den Anfang der an-

42/ Vgl. SEIBT (wie Anm. 41), S. 18f. Ob wie ebd. postuliert „Audite celi!“ eine propagandistisch abgeschwächte Fassung von „Slyšte nebesa“ darstellt, wäre nochmals in einer beide Satiren und verwandte Texte berücksichtigenden, auch ansonsten wünschenswerten Untersuchung zu prüfen.

43/ M 10: Vgl. SPUNAR 2 (wie Anm. 11), Nr. 203, zum September 1420 (?). Ed. PALACKÝ, Beiträge 2 (wie Anm. 10), S. 525-527, Nachtrag Nr. 3 B. Die Urkunde von Lewbicz, der Kanzleiregistrator Wenzels IV. gewesen war, ebd., S. 523-525, Nachtrag Nr. 3 A, vgl. SPUNAR 2, Nr. 481, nachzutragen ist Öffentliche Bibliothek der Universität Basel, Codex A II 34, fol. 317r-v. Daß der Verfasser ein Prager war, beweist u. a. die Stelle *quendam zelatorem veritatis de civitate nostra, nomine Krasam* [ein Prager Bürger] ... Auch entsteht der Eindruck, die Autorschaft einer Einzelperson, vielleicht einer kleinen Gruppe, sicher aber nicht einer Versammlung zuschreiben zu können. Die Datierung des vermutlich durch die Belagerung der Stadt veranlaßten Schreibens in die Wochen nach dem 14. Juli 1420, dem Schlachtensieg am Vítkov-Berg oder dem Zerfall des Kreuzzugsheeres, ergibt sich aus der Schlußpassage über die Rettung der Prager (siehe unten). Zu den Stücken auch MOLNÁR (wie Anm. 3), S. 16f.

44/ *Ad subscriptam autem litere nobis directe copiam respondere cupientes ...*

geblichen Sigismund-Urkunde an. Auf die Frage nach den wahren Ursachen der herrschenden Mißstände, die Sigismund den Pragern vorgeworfen hatte (... *nobis frequenter ascribit, quod propter abstractionem nostram ab obediencia Romane ecclesie orta sunt talia bella, secte, rixe, sediciones, vastaciones etc. erroresque in terra Bohemie*), folgt die Antwort: Nach Erläuterung der eigenen Position zu den Vier Artikeln und einer *ecclesia primitiva* werden Sigismund, dessen Bössartigkeit man sich nicht erklären kann (... *quo spiritu ductus, quove fretus consilio nescimus ...*), Anklageartikel zur Last gelegt, von denen drei aus anderen Manifesten dieser Gruppe bekannt sind, während die anderen wertvolle Informationen über die damaligen Ereignisse bieten⁴⁵. Die Anklagen sollten den Leser bekehren, aber ihre Aufzählung mündet nicht in eine Handlungsanweisung, sondern in eine kraftlose Schuldzuweisung an Sigismund und der etwas trocken und knapp wirkenden Feststellung, Gott habe die Prager vor dem König errettet⁴⁶.

Damit trägt das Manifest einen passiven Charakter und appelliert nüchtern an die besonnene Einsicht. Am meisten kränkelt es aber an einer fehlerhaften Kausalkette: Der Autor rechtfertigt die den Pragern in Kaspar's Schreiben vorgehaltenen „Untaten“ als historisch auf den „Untaten“ Sigismunds beruhend. Nur: die von Kaspar angeführten Vorwürfe haben konkret die Ereignisse des Sommers (bis Anfang September) 1419 zum Gegenstand. Die Prager Antwort führt dagegen „Untaten“ Sigismunds an, die erst seit Ende 1419 geschehen waren. So hat der Autor paradoxerweise die Vorvergangenheit aus der Vergangenheit kausal abgeleitet. Durch diesen Fehler in der inneren Logik war das Manifest kaum geeignet, den Hussiten skeptisch gegenüberstehende Leute von der Unschuld der Prager zu überzeugen.

Anlaß zum chronologisch nachfolgenden Stück gab die für die Hussiten siegreiche Schlacht bei Vyšehrad gegen Kontingente Sigismunds. Das tschechische und deutsche Manifest der Prager und einiger Adelige ist zum 5. und 7. November 1420 datiert (M 11)⁴⁷. Die Adressaten sind Angehörige des böhmischen Adels, wie uns der Chronist Lorenz berichtet⁴⁸. Zielscheibe des Manifests ist wieder Sigismund, Feind des Königreichs, der Krone und der „Zunge“ Böhmens, gegen den erneut Anklage-

45/ Übernommen wurden die Punkte 2., 3. und 5. der Manifeste vom 18.-20. April, siehe oben Anm. 33. Des weiteren wird berichtet über eine Prager Gesandtschaft nach Brünn zu Sigismund (Dezember 1419), dessen falsche Versprechungen, Befestigungen in Prag, Sigismunds Einfall nach Böhmen und die Belagerung Prags sowie die den Pragern unter anderem vom Magdeburger Erzbischof versprochene (Mai 1420 in Kutteneberg) und schließlich vereitelte öffentliche Anhörung.

46/ Das Ende des Textes: *Iam ergo ex isto quilibet sane mentis intelligere potest, quare talia evenerunt, que nobis serenitas regis Sigismundi ascribit, quia non per nos, sed per eius crudelem invasionem regni, qui etiam matres cum filiis voluit ut alter Herodes occidere et mactare: sed deus omnipotens, iustus iudex, talia fieri non permisit, sed nos de manibus suis eripuit et liberavit.*

47/ Vgl. SPUNAR 2 (wie Anm. 11), Nr. 211. Ed. FRB 5 (wie Anm. 30), S. 445 (5. November, tschech.); Eberhart Windeckes Denkwürdigkeiten zur Geschichte des Zeitalters Kaiser Sigismunds. Hg. v. Wilhelm ALTMANN. Berlin 1893, S. 136-138 (7. November, dt.). Die Fassungen haben untereinander geringe Abweichungen, zudem ist das deutsche Stück mit einer Unterfertigung versehen: Neben sechs der siegreichen hussitischen Adeligen noch Bürgermeister, Rat und Gemeinde der Prager Alt- und Neustadt und andere Ritter, Knechte, Landleute, Städte und Gemeinden, *die sich zu der ordenung gotes neigent.*

48/ Zu den Ereignissen vgl. ŠMAHEL 3 (wie Anm. 10), S. 53ff. *Pragenses post victoriam circa Wýssegradum hanc scribunt et dirigunt ad barones Boemie literam*, bemerkte Lorenz von Březová bei der Abschrift des Manifests, vgl. FRB 5 (wie Anm. 30), S. 445. Nach Windecke wurden

artikel ins Feld geführt werden⁴⁹. Interessant ist beispielsweise die Verbindung einer Unterdrückung der tschechischen „Zunge“ und einer Schreckensvision der Vertreibung der Tschechen und der Anzahl der in der Schlacht gefallenen böhmischen Adligen auf Sigismunds Seite, eine Argumentation, die besonders die anvisierten heimischen adeligen Adressaten aufrütteln sollte⁵⁰. Zu den Feinden der Tschechen werden neben den Deutschen noch die Ungarn gereiht, beide Völker ziehe Sigismund den Tschechen vor, wie überhaupt in diesem Manifest die nationale Komponente dominierend hervortritt⁵¹. Aus der Anklage resultiert ein dringlicher Appell, sich im schwelenden Konflikt den Hussiten anzuschließen, damit Gottes Gebote nicht von Sigismund unterdrückt werden, der die Böhmen *in sine ketzerige, die zü Costenz ist verlautmeret, wil bringen*. Das Stück ist gemäß seinem historischen Kontext auch mit Elementen einer Kriegspropaganda beziehungsweise eines Schlachtaufrufs behaftet⁵². Die Verbindungen zu den Manifesten vom 18.-20. April sind unübersehbar, doch enthält das primär appellative November-Manifest keine direkte programmatische Aussage und ist in einem emotionsgeladeneren Stil verfaßt.

Das letzte Manifest dieser Gruppe stammt vom 8. Februar 1421 (M 12)⁵³. Adressiert an *prestantissimi domini virique toto orbe spectabiles universi*, wurde es in Prag von den *magistri civium, consules et scabini ac universalitas civium Maioris et Nove civitatis Pragensis* ausgestellt und ist damit ein Prager Manifest im besten Sinne. Verfaßt wurde es vermutlich aus Anlaß einer Heerfahrt, die die Prager zu Anfang des Februar unternahmen und sollte sowohl die Feinde entlarven als auch das eigene Handeln rechtfertigen. Aufschlußreich für das Selbstverständnis der Aussteller ist die

Exemplare der deutschen Fassung an Herren und Fürsten, an die Stadt Kadaň, die zum zweiten Mal als Adressat eines Manifests erscheint, und andere Städte verschickt, vgl. Windeckes Denkwürdigkeiten (wie Anm. 47), S. 136.

49/ Von den oben in Anm. 33 genannten Artikeln werden angeführt der 1. und 2. Dazu kommen die aus den April-Manifesten und anderen Stücken bekannten Klagen: Krieg gegen Böhmen, Bedrückung der tschechischen „Zunge“, Vertreibung der Böhmen und Verweigerung einer öffentlichen Anhörung.

50/ ... *wie er [Sigismund] die behemschen zungen mit aller grusamkeit undertrucken moge, in aller der cristenheit der ganzen welt mit unschuldlicher lesterung müge verdilgen und die herren in diesem lande möchte verdilgen und usz den behemschen steten die Behemer usztriben und mit den uszlueten die stete möchte besetzen, also er daz an Allerheiligentag verwiset und zü Proge hat bewiset [Schlacht vor Vyšehrad], do er herren, ritter und knecht der behemschen zungen hat verreiter geheissen und hat sie an die spitzen geschicket und hat sie nit wollen entretten* [in der tschechischen Fassung mit Lehnwörtern: ... *i napřed jest šikova! a jich retovatí nechtě aneb nesměje ...*] und was doch mechtig genüg. Doselb er me danne funfthundert der namhaftigsten hat umb die helsebracht.

51/ ... *do er [Sigismund] sprach, das er Ungerlant geben wolt darumbe, das in Behemerlant kein Behem were.*

52/ ... *Ouch wissent, das wir nü zu felde ziehen zü beschützung der ordenung gotes und zü ere der behemschen zungen und des gemeinen nutz. Darumbe, werdent ir nicht sin zü velde, do wir sin werdent, so halten wir es dafür, das ir uch ouch wider die ordenung gotes und die behemschen zungen und den gemeinen nütz wollent setzen.*

53/ Vgl. Spunar 2 (wie Anm. 11), Nr. 212. Ed. PALACKÝ, Beiträge 2 (wie Anm. 10), S. 487-493; Bartoš: Manifesty (wie Anm. 9), Anlage IV. Bisher ist nur eine Überlieferung bekannt. Gemäß seinem Inhalt könnte das Manifest einige Monate früher entstanden sein, vielleicht nicht allzu lange nach den in ihm beschriebenen Verhandlungen über die Vier Artikel Ende Juli 1420. Zu den Umständen der Ausstellung vgl. ŠMAHEL 3 (wie Anm. 10), S. 69f., und ČORNEJ (wie Anm. 27), S. 136, der ebenfalls einen früheren Termin der Abfassung annimmt, vgl. auch MOLNÁR (wie Anm. 3), S. 23f.

Arenga⁵⁴. Während Sigismund in dem Stück in den Hintergrund tritt, bilden das primäre Angriffsziel das Konstanzer Konzil und zuvorderst der Legat Fernando, der direkt angesprochen wird: *Cuius draconis et bestie, tu, o Fernando, merito pendula, que honesta nescit officia, cauda censeris ... Quis te docuit imprimis homines extinguere et demum illos audire? Dampnare ante, quam incipia iuris incipere?* Die Anklagepunkte werden in eine Narratio, die eine geraffte hussitische Sicht der damals jüngsten Geschichte reflektiert, eingebunden, die in Klagen und Schmähungen übergeht⁵⁵. Einen Abschnitt von mehr als einem Drittel des gesamten Textumfangs verwendet der Verfasser für die protokollartige und mit direkter Rede versehene Schilderung einer Diskussion zwischen hussitischen und „katholischen“ Gelehrten über die Vier Artikel, die zu diesem Anlaß in kurzer Form und in der Reihenfolge vom Juli 1420 inseriert werden. Die Diskussion hatte bereits Ende Juli 1420 auf der Prager Kleinseite stattgefunden und eine gewisse Annäherung, freilich keine Einigung gebracht, denn zur Enttäuschung der hussitischen Seite wagten deren Disputationspartner keine Entscheidungsfindung bei der Frage der Kommunion⁵⁶. Nach der Erklärung der eigenen, vergeblichen Bemühungen um eine friedliche Konfliktlösung wird am Schluß des Manifests die eigene felsenfeste Märtyrerhafte Position offenbart⁵⁷.

54/ Sie folgt auf die oben genannte Inscriptio. *Quamvis inter tot immanes salvatoris offensas inter totque christianissimi regni Boemie atroces calumpnias, quas humanum cor totum flebile cernit et audit, positi simus, tamen ad reprimendum sinistras, querulas et hostiles linguas, ultima arma maiorum, quibus sepe iustorum subtitetur iusticia et purissima veritas depravatur, indignum censuimus eciam hac vice reticere, sed potius pro lege domini, quam collimus, et pro nostri innocencia, quam adhuc domino donante tenemus, digne cogimur advocare et patrocinia iusticie ad orbem exponere et plane deducere in medium universis.*

55/ Es sind mehrheitlich die aus den April-Manifesten bekannten Punkte (vgl. oben Anm. 33): Das Konstanzer Konzil habe die von Gott eingeführte Kommunion unter beiderlei Gestalt in unrechtmäßiger, die Böhmen mißachtender Vorgehensweise als Ketzerei verurteilt und befohlen, die Böhmen als Ketzer zu verbrennen. Zum *inexorabilis executor* wurde Sigismund eingesetzt, der sich Fernandos, *legatus quidem non Christi ... sed nuncius Antichristi*, bediente, der in Breslau den Kreuzzug verkündete, ein großes Heer gegen die unschuldigen Böhmen führte, die mit Hilfe Gottes dieses übermächtige, durch unredlichste Ablässe verführte Heer der Könige und Fürsten besiegten und weiterhin besiegen, das die einfachen Bauern *nudo odio linguagii barbari* gnadenlos mordete. Das gegen die Böhmen erhobene Kreuz sei das des Antichristus, die („katholische“) Kirche verteidige ihre unrechtmäßigen weltlichen Reichtümer und ihre weltliche Herrschaft. Eine Anhörung sei von Sigismund und 24 Herren versprochen, schließlich aber nicht gewährt worden: ... *qui cum se inferiores cernerent deumque plus posse in togatis quam regem in armatis conspicerent et effectu probarent, mox audienciam, quam a multis annis nobis, licet ardentem petentibus, iniuste denegabant, necessitati offerabant, non voluntati, falsitati potius, quam promovende veritati*. Erst jetzt, nach Krieg und vielen Toten, wolle Fernando verhandeln. Dem folgt die Schilderung der unten erwähnten Diskussion.

56/ ... *magistri nobis responderunt: Non expedit nobis vobis in hac materia, a concilio iam determinata, disputare, cum unum super omnia sit argumenta: Concilium sic decrevit, ergo sic est tenendum. Ac si eciam vestris vinceremur argumentis in tantum, ut consciencia nostra immobiliter dictaret, quod plene probastis, contra tamen ecclesiam non auderemus consentire*. Zu den Verhandlungen im Juli 1420 vgl. ŠMAHEL 3 (wie Anm. 10), S. 48, und ČORNEJ (wie Anm. 27), S. 135ff. Das Manifest ist hierzu die wichtigste Quelle. Sein Verfasser ist höchstwahrscheinlich Teilnehmer oder zumindest Zeuge der Zusammenkunft gewesen. Zu den Vier Artikeln dieses Manifests vgl. LANCINGER (wie Anm. 34), S.27f.

57/ *Et sicut tunc, ita nunc, probare exoptamus, si est dumtaxat, qui magistraliter cum nostris magistris velit confligere, et quod verum est, non armis, sed argumentis extorquere ...* Die Schlußmani-

Unter Verwendung des Instrumentariums der Urkundenteile schrieb der Verfasser ein ausgesprochen narratives, ausgeschmücktes und rhetorisch ausgefeiltes Manifest. Seine Funktion ist eine deklarativ-überredende und paßt bestens zum Anlaß der Ausstellung. In seinem Gesamtentwurf wirkt es aber unfertig. Der Verfasser hat keine uns bekannte Vorlage benutzt, freilich war ihm der Kanon der Anklagen gegen Sigismund und das Konstanzer Konzil vertraut, ob aus Manifesten oder als damaliges Allgemeingut einer hussitischen „öffentlichen Meinung“ sei dahingestellt. Es handelt sich um ein eigenständiges, sowohl die Enttäuschung der hussitischen Seite als auch deren Standhaftigkeit dokumentierendes Schreiben, das keine größere Verbreitung gefunden hat.

Hinzuweisen bleibt noch auf weitere Quellen propagandistischen Charakters des Jahres 1421: Der Beschluß des hussitischen Landtags von Časlav und eine mit diesem in Verbindung stehende „Wahlkapitulation“. Beide sind trotz der führenden Rolle Prags zur Zeit des Landtags zwar nicht als Prager Manifeste zu bewerten, entstanden aber unter Prager Teilnahme. Die Inhalte können einerseits eine Verwandtschaft zu den oben behandelten Manifesten nicht leugnen, reflektieren andererseits offensichtlich adelig-ständische Positionen. Der Beschluß vom 7. Juni 1421 proklamiert die Vier Artikel, lehnt Sigismund („Mörder der Ehre und von Leuten tschechischer Zunge“) als König und als Erben der böhmischen Krone ab und regelt die Regierung des Königsreichs und eine hussitische Kirchenordnung⁵⁸. Die an Sigismund adressierte „Wahlkapitulation“ führt einen Katalog mit fast vollständig aus älteren Schriftstücken bekannten Anklageartikeln, auf diese sich beziehende und zu erfüllende Bedingungen und ein Bekenntnis zu den Vier Artikeln an. Eine Antwort des Angeklagten ließ übrigens nicht lange auf sich warten⁵⁹.

Fassen wir zusammen: Wir können eine zweite Gruppe von appellativen und/oder

festation: Ideo more veterum sanctorum, persepe iniuste oppressorum, prono corde et affixis celo oculis dominum Ihesum Christum, principem fortissimum humiliter invocantes et ipsum testem fidelem, quod puram veritatem gerimus et habemus, quinymmo ipsos magistros ex adverso, qua confessione et iure nulla est probacior, testes assumentes, ipsam invictam veritatem tenere proponimus et per vitam et mortem deo donante tenebimus inconcusse et contra quemcunque hominem ad extremas vires postenus defendemus, firmiter et constanter credentes, quod si omnia celestia, terrestria et inferna cum toto mundo obsisterent, felices triumphos preconis exornatos et premiis, pro benedicta veritate referemus.

58/ Zum Landtag und der Problematik der Quellen vgl. ŠMAHEL 3 (wie Anm. 10), S. 82ff., zu Prag auch S. 348, Anm. 169 und 170. Weiters auch Ivan HLAVÁČEK, Husitské sněmy. In: Sborník historický 4 (1956), S. 71-109, hier S. 78f., Anm. 27. Zu den Vier Artikeln LANCINGER (wie Anm. 34), S. 28f. Die tschechische Prager Fassung des Beschlusses in Archiv český 3 (wie Anm. 24), S. 226-230, Nr. 24, die etwas kürzere des Adels in FRB 5 (wie Anm. 30), S. 486-488. Vgl. auch SPUNAR 2 (wie Anm. 11), Nr. 207.

59/ Daß der Text den Charakter einer Wahlkapitulation trägt, ist kaum beachtet worden. Siehe FRB 5 (wie Anm. 30), S. 489-491 und 492f., und Archiv český 3 (wie Anm. 24), S. 230-233, Nr. 25 und 26 (alle tschechisch). Die Kapitulation auch bei COCHLAEUS (wie Anm. 24), S. 202-205 (lat.). Die Fassungen der Kapitulation weichen voneinander ab: Die tschechische Fassung wirkt unfertig, weist 14 Anklageartikel auf, spricht Sigismund direkt an, handelt aber gleichzeitig stellenweise von ihm in der dritten Person und stellt auch mehrmals die Bedrückung der tschechischen „Zunge“ in den Vordergrund. Bei der lateinischen, geschlossener wirkenden Fassung werden 17 Anklageartikel aufgelistet, durchgehend die dritte Person verwendet und das Argument der „lingua“ nur einmal angeführt. Eine ähnliche Differenzierung bezüglich der nationalen Komponente ist bei den Manifesten vom 18.-20. April 1420 zu beobachten, siehe oben.

deklarativen Prager Manifesten abgrenzen, die für die zuvorderst von kriegerischen Handlungen erschütterte Zeitspanne von April 1420 bis Februar 1421 wichtige Exponenten einer hussitischen Propagandaaktivität darstellten. Ihre verbindenden Merkmale sind: Vehemente Gegnerschaft gegenüber dem Konstanzer Konzil und Sigismund, Anklageartikel mit dessen „Untaten“, Klage über keine öffentliche Anhörung, eine mehr oder weniger ausgeprägte nationale Komponente, die eigene Position wird – falls vorhanden – programmatisch in den knapp formulierten Vier Artikeln umrissen. Wie noch Quellen des Landtags von Časlav bezeugen, stellte der Inhalt dieser Manifeste einen ziemlich stabilen Konsens innerhalb der hussitischen Parteiuengen der Jahre 1420 und 1421 dar. Wir dürfen ihn von daher als Kern einer hussitischen, politisch-gesellschaftlichen öffentlichen Meinung dieser Zeit qualifizieren. Aufgrund des historischen Kontexts und der kämpferischen Inhalte der Stücke ist eine Bezeichnung als „Kriegsmanifeste“ durchaus angebracht.

II 4.3. Manifeste der Vier Hussitischen Artikel von 1420/21

Einen weitere gewichtige Gruppe bilden Texte vom Juli 1420, deren überragende Bedeutung in der erstmalig richtiggehend ausführlichen und programmatischen Deklaration der Vier Artikel zu erblicken ist. Mindestens vier Fassungen dieses Manifests sind in deutscher, tschechischer und lateinischer Sprache vorhanden (M 7)⁶⁰. Als Aussteller wird Prag in zwei, als Ausstellungsort in einem Text genannt, und in einem Fall spricht der Text für die *obec česká* (tschechische Gemeinde). Lorenz von Březová nennt als Verfasser die *magistri Pragenses* (der Universität). Der deutsche Text nennt in einer Narratio unmißverständlich den Anlaß der Verkündigung: Die unwissenden, von der (katholischen) Geistlichkeit verführten Belagerer Prags sollten ihr durch Lügen begründetes Handeln und die wahrhaftigen Ansichten der Belagerten erkennen. Erst die bis zur Vernichtung der physischen Existenz reichende Kriegssituation des Sommers 1420 zwang die hussitischen Reformatoren, den Kern ihres Reformprogramms schriftlich in eine propagandataugliche Form zu bringen, nämlich in einzig der Programmverkündigung dienende Manifeste. Dabei muß angemerkt werden, daß die Vier Artikel einige Wochen vor ihrer Propagandaver-

60/ Vgl. SPUNAR 2 (wie Anm. 11), Nr. 206 (ohne Angabe der Handschriften) und 207. Ed. a) BARTOŠ: Manifesty (wie Anm. 9), Anlage I (dt. mit lat. Textstelle), *Articuli sectatorum Hussitarum, missi per ipsos marchioni Missenensi in exercitum ante Pragam*; b) Cochlaeus (wie Anm. 24), S. 198-201 zu 1421 (lat.), BARTOŠ: Manifesty (wie Anm. 9), Anlage III (lat.); c) Archiv český 3 (wie Anm. 24), S. 213-216 (tschech.); d) FRB 5 (wie Anm. 30), S. 391-395 zu 1421 (lat. und tschech.) *Quapropter magistri Pragenses conscriptis IV articulis cum eorum probacionibus in latino, theutonico et bohemico ad exercitum direxerunt sub hac, que sequitur, forma*. Die Nennungen der Empfänger durch die Kopisten bestätigt ein Eintrag in einem Bibliothekskatalog der Kartause St. Salvator bei Erfurt: *Articuli wlgariter positi sectatorum Hussitarum, missi per ipsos marchioni Missensi in exercitu ante Pragam*, siehe Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz II. Hg. v. Paul LEHMANN. München 1928, S. 265. Ebd. S. 266: *Epistola hereticorum Bohemorum presertim Pragensium* [!], *in qua falsissime narratur ut patet in fine eius*. Eine Diskussion der Textdatierungen unterbleibt an dieser Stelle, vgl. BARTOŠ: Manifesty (wie Anm. 9), S. 261f. Vermutlich gab es eine ältere ausgeschickte Redaktion der Artikel vom Juni, die sich aus einem Antwortschreiben des Legaten Fernando erschließen läßt, siehe PALACKÝ, Beiträge 1 (wie Anm. 10), S. 33-37, Nr. 34, und LANCIER (wie Anm. 34), S. 18. Bekannt ist die Formulierung vom 27. Mai 1420 in FRB 5 (wie

öffentlichung zuerst zu „innerhussitischen“ Zwecken ausdiskutiert und festgehalten wurden.

Unterschiede zwischen den Fassungen gibt es sowohl beim Aufbau als auch beim Thema, doch hängen alle Texte voneinander ab. Grundtenor der Manifeste ist die Erklärung dessen, wofür man kämpft: die Vier Artikel in der Reihenfolge 1. Freie Predigt von Gottes Wort im Königreich Böhmen. 2. Kommunion unter beiderlei Gestalt. 3. Armut der Kirche ohne Ausübung weltlicher Herrschaft. 4. Bestrafung tödlicher und insbesondere öffentlicher Sünden. Im Vergleich zu früheren Redaktionen ergaben sich Veränderungen in der Reihenfolge und der Inhalte, zuvorderst beim vierten Artikel. Bei dieser Manifestgruppe gingen die Verfasser daran, die Vier Artikel ausführlich mit Autoritäten der Bibel, der Kirchenväter und jüngerer Kirchenlehrer zu untermauern. Beim zweiten und dritten Artikel führte dies zu langen, mit Zitaten und Verweisen richtiggehend vollgestopften Absätzen⁶¹. Gut zwei Drittel des Textumfangs sind den Artikeln gewidmet, ein essentieller Unterschied zu früheren und auch späteren Manifesten.

Während einige Fassungen eine *Intitulatio*, eine *Promulgatio*, eine *Narratio* und eine *Inscriptio* aufweisen, beschränkt sich eine Fassung ausschließlich auf die Verkündigung der Artikel. In objektiver Form beginnt der Text mit *Isti sunt sacre scripture quatuor articuli ...*, nach der Präsentation der Artikel folgt nur noch eine subjektive Schlußbemerkung und die unvollständige Datierung. Die Schlußbemerkung korrespondiert wie die Artikel aber mit den entsprechenden Teilen der anderen Fassungen. Diese rein deklarative, fast schon plakative Fassung ist für den Manifestforscher von erheblichem Interesse; es ist aber zu fragen, ob sie nicht als Werk eines Kopisten anzusehen ist, das nicht für eine öffentliche Publikation gedacht war. Abschließend können wir eine dritte Gruppe von Prager Manifesten ausmachen: Programmatische, primär deklarative, weniger rhetorisch ausgefeilte und kämpferische, nicht beleidigende und ohne das nationale Element auskommende Schreiben, die den zweiten Strang hussitischer Propagandaaktivitäten von 1420 bilden und sich geradezu komplementär zur oben beschriebenen zeitgleichen Gruppe der Kriegsmanifeste fügen⁶².

Anm. 30), S. 374, dazu LANCINGER, S. 17.

61/ Es ist hier nicht der Platz, auf die Problematik der Vier Artikel einzugehen, so daß auf die weiterführenden Arbeiten verwiesen sei: LANCINGER (wie Anm. 34), S. 18ff. mit Erklärung der Artikel und zur Verfasserfrage. Neuestens weitaus präziser und ausführlicher ŠMAHEL 2 (wie Anm. 10), S. 94-113, der den Funktionswandel der (besser „hussitischen“ als „Prager“) Artikel von einem anfänglichen Kompromiß- und Minimalprogramm zum hussitischen Maximalprogramm ausleuchtet. Weiters interessant David R. HOLETON: The Bohemian Eucharistic Movement in its European Context. In: *The Bohemian Reformation and Religious Practice I*. Hg. v. dems. Prag 1996, S. 23-47, und Helena KRMIČKOVÁ: Studie a texty k počátkům kalicha v Čechách. Brno 1997. Ältere Arbeiten sind Mathilde UHLIRZ: Die Genesis der vier Prager Artikel. In: *Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien, Phil.-Hist. Kl.* 175 (1914), S. 3-98; František Michálek BARTOŠ: Do čtyř pražských artykulů. In: *Sborník příspěvků k dějinám hlavního města Prahy* 5 (1932), S. 481-591, und Jiří KEJŘ: Čtyři pražské artikuly z konce července 1420. In: *Jihočeský sborník historický* 21 (1952), S. 13-18;

62/ Nicht zu den Prager Manifesten haben wir jenes im Umkreis Václav Korandas konzipierte oder von ihm selbst verfaßte „taboritische“ Stück vom 25. Mai 1430 zu zählen, das nach einer in Eger geplanten Unterredung entstand, vgl. ŠMAHEL 3 (wie Anm. 10), S. 225, und unten Kap. II 5. Gleich den Stücken vom Juli 1420 propagiert es aber die Vier Artikel unter ausführlichster Anführung von Autoritäten, mit Unterschieden zur unten erwähnten gleichzeitigen Prager Deklaration (M 15), wobei die Artikel kausal verbunden werden und das ganze ein geschlossenes Programm bildet. Der

II 4.4. Manifest des Gilles Mersault von 1423

Zu den bekanntesten hussitischen Manifesten zählt das in der Nacht zum 10. März 1423 von Gilles Mersault, einem Handwerker und Schreiber aus Tournai (heute Belgien), dort in zahlreichen Exemplaren verbreitete narrative und appellative Schreiben (M 13)⁶³. Mersault hatte vermutlich zweimal das hussitische Böhmen aufgesucht und Gefallen an den dortigen revolutionären Veränderungen gefunden. Seine – bereits zweite – Manifestaktion bezahlte er mit einem Tod als Ketzer. Der anonym an die Bürger von Tournai gerichtete aufrüttelnde, verhältnismäßig lange Text von hohem Niveau ist kein „Prager“ Manifest, reflektiert aber die Prager Situation aus der Sicht eines ausländischen „Sympathisanten“, der über die Böhmen in der dritten Person spricht. Übergehen wir thematische Vergleiche – etwa der ausführlich dargebotenen Vier Artikel – und erwähnen nur, daß Mersault einen facettenreichen Augenzeugenbericht abgibt: So versichert er, daß die praktische Umsetzung der Vier Artikel gelungen sei und berichtet über öffentliche Predigten auf Tribünen, Bibeln in der Volkssprache, die Abschaffung der Prostitution, des Glücksspiels und weltlicher Gesänge, den Übergang des Besitzes Geistlicher in das Eigentum der Stadt und die Armut der hussitischen Priester und verweist schließlich auf die „Gesetzwidrigkeit“ der Kommunion *sub una specie panis*.

Weiters vertritt Mersault eine „taboritische“ Position gegen *images* und *sculpturas* unter Anführung von Autoritäten, eigentlich ein fünfter Artikel, erläutert die fast weltbeherrschende *fornicatio spiritualis*, den status der *ecclesia antichristiana*, nennt dazu Prophezeiungen, die ihren Untergang voraussagen, geht auf Meßfeier, Paradies und Hölle (*tenete solum duas vias, paradisum et infernum*), Papstverehrung (*quod unus solus deus debet adorari et non papa, qui est homo mortalis sicut nos*) und anderes ein. Und schließlich: Bücher werden versteckt, um nicht die Wahrheit über die Kirche ans Licht gelangen zu lassen, wie Mersault auch sagt: *Igitur potestis videre clare, quod sepe maledicitis vobis errando in latino hoc, quod non intelligitis. Propterea orate solum pater noster in vestro communi idiomate, sicut Ihesus Chrisus nos docet ...* Das Angriffsziel des Manifests nennt Mersault unumwunden: *Vos potestis videre per has presentes scripturas omnia mala mundi esse in supradicta ecclesia presenti antichristiana et opera ipsius omnino contraria omnibus sanctis scripturis*.

Schlußbemerkung diente jene unserer Prager Verkündigungsmanifeste vom Juli 1420 als Vorlage. Ich erblicke in diesem sehr systematisch angelegten Manifest die Summe der gewissenhaft vorbereiteten Diskussionsgrundlage der hussitischen Delegation. Zum Manifest vgl. SPUNAR 2 (wie Anm. 11), Nr. 215. Ed. Martin REINHART: Anzayung wie die gefallene Christenheit widerbracht müg werden in iren ersten standt in woelchem sie von Christo vnnnd seinen Aposteln erstlich gepflantz vnnnd auff gebawet ist. Vor hundert jaren beschriben vnd yetzt aller erst gefunden vnd durch den druck an tag geben. 1524 (eingesehen wurde das Exemplar der Österreichischen Nationalbibliothek Wien). Dazu vgl. Siegfried HOYER: Martin Reinhart und der erste Druck hussitischer Artikel in Deutschland. In: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 18 (1970), S. 1597-1615, hier S. 1607ff.

63/ Ed. BARTOŠ: Manifesty (wie Anm. 9), Anlage V, nach einer heute Pariser Handschrift. Zur Sache ebd. 269f. (von Bartoš durchaus berechtigt als „vermutlich das interessanteste Manifest der hussitischen Revolution“ bewertet), und ausführlich DERS., Husitství (wie Anm. 9), S. 184ff., und ŠMAHEL 4 (wie Anm. 10), S. 121f. In jener Nacht sollen an ca. 80 Stellen Propagandaschriften angebracht worden sein. Ob es sich um eine so große Zahl von Mersaults langem Manifest handelte, wäre zu hinterfragen.

Gegen diese Kirche, berichtet er, kämpften die Böhmen und Prager, um die *ecclesia apostolica* wiederherzustellen, und zu demselben Kampf ruft er die Bürger auf⁶⁴. Den Historikern hat Mersault jedenfalls das faszinierendste hussitische Manifest hinterlassen.

II 4.5. Manifeste von 1430

Zehn Jahre nach dem Erscheinen der vielfältigen Stücke von 1420/21 schrieb man in Prag wieder Manifeste, wobei nur wenige Verbindungen zu ihren Vorgängern zu erschließen sind. Vermutlich nach dem Ausfall einer zum 23. April 1430 geplanten Anhörung der Hussiten in Nürnberg und vor Mitte Mai wurden zwei undatierte, an die gesamte Christenheit gerichtete und vom Formular wie vom Thema her differierende Stücke verfaßt, die einander inhaltlich jedoch ergänzen (M 14 und 15)⁶⁵. Dazu weisen Aufbau und das hohe Niveau der Sprache auf denselben Verfasserkreis hin. Der Verantwortliche für das Übel innerhalb der Christenheit ist in beiden Texten derselbe: der Klerus der katholischen Amtskirche. Im ersten, rein deklarativen Manifest, in dem weder Aussteller noch Ausstellungsort angeführt werden, wünschen die Hussiten in einer Narratio, die gesamte Christenheit solle sich zu den – inhaltlich nicht erläuterten – Vier Artikeln (*quatuor infringibiles veritates*) bekennen, klagen über die Kreuzfahrer und sehen Gemeinsamkeiten zwischen sich und dem Volk der Makka-bäer (*nos ... ad modum ille fidelis milicie dei populus Machabeorum formidantes ...*). Weiters erklären sie die eigenen Kriegsfahrten als Vergeltung und berichten über die Verhandlungen mit Markgraf Friedrich von Brandenburg (Februar 1430 zu Beheimstein) und die geplante, nicht vollzogene Anhörung in Nürnberg, wobei das Scheitern nicht den gesprächsbereiten Hussiten anzulasten sei. Das Manifest schließt mit einem

64/ Aufschlußreich ist die am Manifestende vom sich der Gefahr bewußten „Revolutionär“ angebotene Vorgehensweise, der sich erst ans Tageslicht traut, wenn ihm ein größeres Auditorium sicher ist: *Fratres mei carissimi ... si placet vobis oboedire his supradictis veritatibus aut amplioem de eis habere declarationem aut scire multas alias necessarias vobis, quas propter certas occupationes non potui his intus scribere amplius, scire de statu, vita et conversatione supradictorum Bohemorum et Pragensium, hoc sit signum inter vos et me: Ponite unum schaffaudum in vestro magno foro et communitate ibi congregata, cum dei auxilio apparebo, sustinens has presentes veritates contra quoscumque volentes sustinere aut contradicere illis ...*

65/ Vgl. SPUNAR 2 (wie Anm. 11), Nr. 213 und 214. Ed. BARTOŠ: Manifesty (wie Anm. 9), Anlage VI und VII. Beide sind nur einmal und nacheinander in derselben Handschrift überliefert. Ob die Stücke verbreitet wurden, ist durchaus fraglich, zumindest haben die anderen Manifeste der Jahre 1430 und 1431 nicht nur eine breitere Überlieferung, sondern auch schriftlichen Wiederhall ausgelöst. Zu den Ereignissen und Manifesten vgl. BARTOŠ: Husitství (wie Anm. 9), S. 220f.; MOLNÁR (wie Anm. 3), S. 25f.; Šmahel 3 (wie Anm. 10), S. 222ff., und MACHILEK (wie Anm. 45), S. 520ff. Nach einer geplanten und wieder nicht erfolgten Unterredung zwischen Markgraf Friedrich von Brandenburg und einer hussitischen Delegation in Eger wurde zum 25. Mai ein taboritisches Manifest verfaßt, siehe oben Anm. 67. Ich neige dazu, unsere beiden zusammengehörenden, bisher nur in den Mai und indirekt nach dem Vorfall zu Eger gesetzten Manifeste (zuletzt ŠMAHEL S. 225) nach dem 23. April 1430, an welchem Tag die Nürnberger Anhörung hätte stattfinden sollen, und vor Mitte Mai zu datieren: Im ersten Stück wird das Scheitern der Nürnberger Anhörung erwähnt, es scheint sogar direkt unter diesem Eindruck verfaßt worden zu sein. Die geplatzen, für die zweite Hälfte des Mai geplanten Gespräche in Eger kommen dagegen nicht vor. Insgesamt sind die hussitischen Manifeste der Jahre 1430 und 1431 ein bisher ungenügend erforschtes Problem, auf das ich im Zuge meiner künftigen Arbeit genauer eingehen möchte.

Vorschlag zu Friedensgesprächen über die Vier Artikel⁶⁶. Das aufklärerische Moment des Stücks zeigt sich beispielsweise im folgenden Satzanfang: *Hec ideo vestris oculis et auribus innotescimus, ut totus orbis terrarum luculenter agnoscat, quia causam nostram et eius merita pandere toti ecclesie catholice ab inicio semper fuimus et summus parati, dummodo nobis data audientia fraterna ...* Das Manifest verkündet Kampfbereitschaft und feste Überzeugung, ist aber im Grunde eine ausgestreckte Hand: Ziel ist es, in Gesprächen einen Weg zur friedlichen Lösung des Konflikts zu finden.

Das zweite, deklarativ-appellative Manifest verfügt über die Intitulatio *Magister civium, consules, iurati totaque communitas unacum clero civitatis Pragensis* und erklärt als komplementäres Gegenpart zum ersten programmatisch die Grundsätze der Prager Hussiten. Schön bezeugt die Arenga die aufklärerische Absicht des Schreibens⁶⁷. Das dargebotene gemäßigt-hussitische Programm besteht aus dem Bekenntnis zu den durch die Apostel, Athanasios und das Konzil zu Nikaia begründeten Glaubenssätzen, zu den sieben Sakramenten und zu drei Orten für die Seele nach dem körperlichen Tod: *celum, purgatorium* und *infernum*. Dem folgt: *omnemque huius catholice fidei eciam in quocunque puncto adversarium pertinacem utpote hereticum et erroneum detestamur*. Zu diesem „katholischen“ Glaubensbekenntnis reiht sich aber die Erklärung des unerschütterlichen Glaubens an die ausführlich durch Autoritäten unterlegten, in einer ziemlich selbständigen Redaktion dargebotenen *quatuor ... infringibiles veritates*⁶⁸. Am Schluß appellieren die Aussteller, die Wahrhaftigkeit ihres Programms zu erkennen und bitten um Stellungnahmen: *Vestrum circa premissa animum per vestras signatas epistolas nos insinuari cupimus etc. salvo iure addendi, corrigendi, minuendi, mutandi, ut est iuris etc.*

Diese beiden Stücke sind als Gruppe der letzten eigenständigen Prager Manifeste der Revolutionszeit bestimmbar. Das eine offenbart einen geschichtlichen Rückblick und fordert eine Anhörung, das andere serviert das zu debattierende religiöse Programm. Beide dienten zwar Deklarationen der Prager, sollten aber durchaus als Sprachrohr der hussitischen Böhmen überhaupt verstanden werden, wobei das adelig-ständische Element ebenso wie das nationale fast vollkommen verschwunden war⁶⁹. Wichtig ist aber eine andere Funktion: Diese Manifeste waren nicht als Propaganda-

66/ ... *si illas benedictas quatuor a domino veritates scripturis sacris sanctorumque doctorum sententiis sufficienter probaverimus, eas studiose acceptent, prosequantur fideliter et deservent unacum populo, ipsorum regimini commendato. Quodsi in probacione defecerimus, volumus ab eis melius et sanius edoceri et edocti emendanda emendare, corrigenda corrigere et restaurare collapsa. Constantier presumimus, quod per utramque hanc viam propiciante domino pax et veritas reddetur dissensionibus ecclesie, odiis, rixis et iniuriis omnimode propulsatis.*

67/ *Ut nostre credulitatis effulgeat sinceritas ac perinde cause equitas pateat, innocencie reveletur candor iusticie quoque rectitudo pandatur, quas hactenus dei et nostrorum hostium contexerat dolus ... quo siquidem patefactionis huiuscemodi ministerio de cordibus fidelium odii evellatur radix, scandali extirpetur fomentum, litium eliminetur materia bellorumque inquieta rabies, res, populos ac regna demoliens, comodiosius sopiatur sicque germinet fides, pax pullulet, oriatur concordia fraterneque caritatis fervor domino largiente succrescat, de fidei nostre pura veritate summariam vobis in hiis scriptis offerimus rationem.*

68/ Zum Programm des Manifests vgl. LANCINGER (wie Anm. 34), S. 39.

69/ Es heißt im ersten Stück nur: ... *illam crucem ... contra nos ... non ut pater, sed ut truculentus hostis erexit [Romanus antistes]*.

pamphlete angelegt, sondern als eine Art „rotes Telephon“, um einen unterbrochenen Dialog zwischen den Kriegsparteien, der erste Chancen zu Verhandlungen eröffnet hatte, fortzusetzen. Sie gehören damit in den Bereich diplomatischer Korrespondenz.

II 4.6. Manifeste von 1431

Diese Gruppe umfaßt die letzten zwei Manifeste der Revolutionszeit, die in gewissem Maße als „Prager“ betitelt werden können. Es handelt sich um Schreiben, die entweder mit Prager Beteiligung für das ganze Königreich Böhmen sprechen wollten oder vermutlich eine Prager Umarbeitung eines ursprünglich taboritischen Stücks darstellen. Das erste ist ein deklarativ-appellatives Stück der politisch bestimmenden Gruppen des Königreichs Böhmen vom 21. Juli 1431, das *circa limites regni Bohemie* in der Erwartung des Einfalls der Kreuzfahrer des vierten Kreuzzugs verfaßt und wörtlich an die gesamte Christenheit, faktisch an Nürnberg und andere Reichsstädte und an die kriegführenden weltlichen Gegner gerichtet wurde (M 16)⁷⁰. Vielleicht hatte ein Schreiben des den Kreuzzug organisierenden Kardinallegaten Cesarini einen Anlaß geboten, zumindest beantwortete dieser sogleich das Manifest. Im diesem wurden die vier *infringibiles veritates* in knappster Form dargeboten, über die berichtet wird, man habe sie zur Überzeugung der Christenheit bereits schriftlich verbreitet: ... *plures per nonnullas Christianitatis regiones epistolas, solidis scripturarum auctoritatibus easdem in veritate fulcientes, transmisimus*. Nach dem Verweis auf die eigenen, von den Prälaten der Amtskirche vereitelten Bemühungen um eine Anhörung, dem Wunsch nach Reform der ganzen Kirche und Angriffen auf die herrschende Schlechtigkeit derselben, folgt abschließend der Appell, der Leser möge Einsicht in den wirklichen Stand der Dinge nehmen, nämlich daß er gegen die wahren Lehren Christi kämpfe.

70/ Vgl. SPUNAR 2 (wie Anm. 11), Nr. 217, nachzutragen ist Universitätsbibliothek Erlangen, Cod. 680 (olim?), fol. 222r. Ed. Monumenta Conciliorum I (wie Anm. 20), S. 147f.; aus anderer Überlieferung PALACKÝ, Beiträge 2 (wie Anm. 10), S. 228f., Nr. 751. Die Intitulatio: *Barones, nobiles, milites, clientes, rectores communitatum, prefecti urbium, iudices, consules, iurati, cives, totaque communitas Bohemie gentis, in regno Bohemie pariter et marchionatu Moravie constituti*. Die Siegelankündigung: ... *sub sigillo communi omnium adherencium evangelice veritati*. Zum Programm des Manifests LANCINGER (wie Anm. 34), S. 40f., zu den Ereignissen Šmahel 3 (wie Anm. 10), S. 240f., mit Angaben zu den Schreiben Cesarinis. Zu den Adressaten heißt es abschriftlich (PALACKÝ, Beiträge. Kopistenvermerk zu dem Manifest?) *Norenbergensibus et aliis civitatibus imperialibus presentetur*. Die Inscriptio lautet *Universis et singulis Christi fidelibus, regibus, ducibus, marchionibus, comitibus, baronibus, nobilibus, militibus, clientibus, civibus et omnis status ac condicionis hominibus*. Einen textimmanenten Hinweis, daß das Stück auch an die Heerführer der Kreuzzugsarmee gerichtet war, gibt der Schlußappell: *Que omnia iusta et rationabilia suprascripta vos, viri illustres et nobiles, animo diligenti pensate, et catholice discutite, si in adiutorio sceleratorum huiusmodi clericorum, et temerario ac erroneo ausu de veritatibus omnipotentis dei sencientium, in voluptatibus huius seculi et meretricio sicut in sterquilinio tacencium, vestras animas, corpora pariter et personas in bellicosis periculis salubriter morti exponetis, contra iustissimas per nos vobis crebro oblatas Christi Ihesu equitates*. Die Nennung der Reichsstädte als Adressaten unterstreicht ihre Rolle als Nachrichtenzentren, was besonders für Nürnberg gilt, vgl. Miloslav POLÍVKA: Role říšského města Norimberka pro získávání zpráv o husitských Čechách: In: K počtě Jaroslava Marka. Sborník prací k 70. narozeninám prof. dr. Jaroslava Marka. Hg. von Lubomír SLEZÁK/Radomír VLČEK. Praha 1996, S. 169-180, und DERS., Nürnberg und die böhmischen Städte in der Hussitenzeit. In: Medaevalia Historica Bohemica 2 (1992), S. 101-117, hier S. 113ff.

Das zweite Stück ist eine in den November 1431 datierte Umarbeitung eines taboritischen Manifests von 1430 (M 17)⁷¹. Ein konkreter Anlaß für die Texterstellung ist nicht auszumachen, jedenfalls wollten die nach ihrem Selbstverständnis für das ganze Land Böhmen sprechenden Aussteller einen weiten Horizont hussitischen, gegenüber dem Inhalt der taboritischen Vorlage freilich gemäßigten, „Denkens“ ihrem Publikum präsentieren. Aufgrund dessen wurde eine Prager Beteiligung bei der Redaktion vermutet. Eine eigens für Basel bestimmte deutsche Fassung wurde gemäß den Kopisten tatsächlich während der Weinachtsfeiertage 1431 am Basler Rathaus angeschlagen, zudem spricht der Text weltliche Entscheidungsträger an⁷². Offensichtlich ist das Ziel zu erkennen: Die weltlichen Gastgeber des Konzils sollten antiklerikal beeinflußt werden, ja, die Bürger wurden sogar gewarnt: ... *cum diligencia custodiatis uxores et filias vestras, quod non verencudentur in honore ipsarum et mundicia, sicut heu multifarie factum fuit Constancie*. Der umfangreiche Text beginnt plakativ mit *Christus regnat, Antichristus destruetur!* Nach Arenga und Salutatio folgt ein die Adresse enthaltender Appell: *Et vos communitas tota, divites et pauperes, audite et cum speciali diligencia attendite verba litere huius, que vobis est transmissa pro parte territorii Boemie*. Das rhetorisch ausgezeichnete und programmatische Manifest will über die Ansichten der Hussiten aufklären und bittet um eine friedliche Zusammenkunft, um einen Kampf *armis spiritualibus*, der den Hussiten nicht zugestanden wird – das alles aber mit der ausdrücklichen Hervorhebung einer andauernden militärischen Kampfbereitschaft. Da aber zum Zeitpunkt der Veröffentlichung die Böhmen die Einladung zum Basler Konzil bereits erhalten hatten, war dieser Punkt obsolet geworden⁷³.

Bei den stellenweise als Reaktion auf antihussitische Vorwürfe und nicht immer mit Darlegung der eigenen Position problematisierten Programmpunkten und auch

71/ Vgl. SPUNAR 2 (wie Anm. 11), Nr. 218. Ed. Monumenta Conciliorum I (wie Anm. 20), S. 153-170 (lat.). Das ursprüngliche Stück war in deutscher Sprache, vermutlich mit einigen lateinischen Stellen. Zu klären ist noch das genaue Verhältnis zum Text bei Windeckes Denkwürdigkeiten (wie Anm. 47), S. 300-309 (dt.). Vgl. zum Stück František Michálek BARTOŠ: Táborský manifest z r. 1430, jeho texty a ohlas. In: Časopis národního muzea 102 (1925), S. 73-77, hier S. 75f.; Ders., Husitství (wie Anm. 9), S. 227f., mit der Annahme, Peter Payne könnte der Redaktor sein; ausführlich Jaroslav PROKEŠ: Táborské manifesty z r. 1430 a 1431. In: Časopis Matice Moravské 52 (1928), S. 1-38, hier S. 6ff., der das Stück für „taboritisch“ hielt. Dagegen betonte Josef PEKAŘ: Český manifest křesťanstvu z listopadu r. 1431. In: Český časopis historický 34 (1928), S. 370-382, ähnlich wie bereits Bartoš, es spreche für das gesamte hussitische Böhmen mit Prag an der Spitze; MOLNÁR (wie Anm. 3), S. 31f., und zuletzt ŠMAHEL 3 (wie Anm. 10), S. 248, sprechen von einem Stück der Taboriten. Eine Edition, die das Verhältnis der Texte von 1430 und 1431 klärt, strebe ich an, vgl. vorläufig die Textvergleiche bei PROKEŠ, S. 13ff.

72/ *Item predicti Bohemi proxima septimana post festum Martini 1431 scripserunt literas in teutonico valde longas, quarum copia (!) infra festa natalia fuit reperta affixa in pretorio civitatis Basiliensis*. So Johannes von Ragusa zu diesem Manifest, siehe Monumenta Conciliorum I (wie Anm. 20), S. 149. Mit weltlichen (städtischen) Adressaten korrespondieren einige Textstellen, so etwa ... *hoc vobis optamus pro salute, honorabiles, providi, dilecti domini et cives!* Oder *Si vero vestri episcopi et doctores dicant, quod hoc non spectet ad laicos ...* Am Ende des Schreibens steht *Hec litera est vobis directa de tota terra Bohemie*.

73/ Das und die Stelle *Nos percepimus, quod celebrari debet unum concilium in civitate vestra Basiliensi ...* gibt einen Hinweis, die Entstehung des Stücks einige Monate vor den November, vielleicht in die Zeit des Februar zu legen, als das bei Windecke überlieferte, sehr ähnliche deutsche Manifest in Nürnberg König Sigismund und Fürsten übergeben wurde, vgl. PROKEŠ (wie Anm. 71), S. 6ff., und HRUZA: „Audite ...“ (wie Anm. 4), Kap. II.3.

Angriffszielen der langen Narratio begnügen wir uns mit einer kurzen Zusammenfassung. Gerichtet ist das Schreiben wiederum gegen die Amtskirche mit dem Papst an der Spitze als eigentlichem *manifestus hereticus*, *princeps hypocrisis* und *supremus antichristus*. Abgelehnt wird das Ablaßwesen, der „katholische“ Glaube an das Fegefeuer, an die Heilige Jungfrau Maria und an die Heiligen, die Oboedienz gegenüber dem Papst und das Klosterwesen. Erläutert wird eine *ecclesia militans*, die einer traditionellen, keinesfalls sozialrevolutionären Vorstellung einer funktionalen Dreiteilung der Gesellschaft folgt⁷⁴. Dem schließen sich 20 Artikel *in quibus episcopi, prelati et presbyteri errant* an, unter anderem mit dem Vorwurf der Simonie, Zölibatsverletzung, Hochmut, Bestechlichkeit, Wucher und Verlogenheit. Von besonderem Interesse ist ein in gewissem Gegensatz zur dargebotenen Idee einer *ecclesia militans* stehender sozial brisanter Artikel zur Zehntabgabe sowie ein anderer zu Verboten, Bibeln in Volkssprachen zu übersetzen oder diese von Laien lesen zu lassen⁷⁵. Im letzten, langen Artikel findet sich ein verbaler Angriff auf den Feind der verketzerten Hussiten, auf die Inquisition, die in den Manifesten ansonsten keine Erwähnung fand⁷⁶. Gegen den beschriebenen Status wird als Heilmittel das Programm der knapp formulierten Vier Artikel angeboten⁷⁷. Am Schluß steht eine Reihe von Bitten – unter anderem das Manifest zu lesen, es beim Abschreiben nicht zu verändern und *quod iam inter nos et vos cessarent ista latrocinia et occisio et sanguinis effusio, et firmaretur una unio sancta et divina*.

In den beiden Manifesten von 1431 wird ein großer Bogen gezogen, um die Unhaltbarkeit der von der katholischen Kirche verantworteten Mißstände aufzuzeigen. Deutlich kommt dabei das Selbstverständnis der Aussteller zur Geltung: Mit Gottes Hilfe haben sie ihre Gegner militärisch besiegt und sind im Besitz von „unzerbrechbaren Wahrheiten“. Bewußt sandte man diese Stücke an weltliche Machthaber, um sie zu überzeugen, und bewußt wählte man Zielorte, von denen man wußte, daß dort angelangte Informationen weitergeleitet würden.

74/ Zum dritten Stand: *Tercia pars militantis ecclesie est communis populus, qui est divisus in plura manualia artificia. Hec est infima pars et fundamentum, et sustenat duas alias partes in necessitatibus corporalibus ... Tercia pars voluntarie debet secundum testamentum dei servire aliis duabus partibus.*

75/ Zur Zehntabgabe: *... quod ipsi recipiunt decimam ab hominibus, et volunt illam habere de iure, et predicant et dicunt, quod homines eis teneantur dare decimas. Et in hoc ipsi dicunt falsum, et non possunt probare ex novo testamento, quod Christus dominus noster preceperit dare decimas ... Verum in veteri testamento fuit unum preceptum dare decimas. Sed ex hoc non possunt ipsi probare, quod populus Christianus ad hoc obligetur; quia preceptum veteris legis de decimis cessavit in passione Christi, sicut preceptum circumcisionis finibatur. Ex his est manifestum, quod decima et circumcisio simul cessarunt.*

76/ Hier nur zwei Sätze: *Verum dum homo iustus venit in potestatem eorum, tunc oportet, quod sit hereticus eorum, eciam si coram deo nullus sit ... Et ad hec facienda eligunt ipsi unum et ut plurimum de ordine Predicatorum, quem nominant magistrum hereticorum, qui potius nominaretur factor hereticorum, quia ipse non convertit hereticis, sed de bonis hominibus ipse facit hereticos, sicut ipse unus existit.*

77/ Vgl. auch LANCINGER (wie Anm. 34), S. 41.

II 5. Adressaten und Publikum

Eine herausragende Bedeutung kommt bei Manifesten der Frage nach ihren Adressaten und ihrem Publikum zu. Wie wir gesehen haben, werden in den Texten die Adressaten selten genau oder gar nicht angeführt, meistens werden nur allgemeine Anreden verwendet, beispielsweise: „Weise Männer und liebe treue Freunde“ (M 4), „Allen gläubigen Christen“ (M 4), „Allen Gläubigen und Getreuen des Königreiches Böhmen“ (M 7, 12) oder: *Pro notificatione et iustificatione nostre cause coram omni populo christiano* (M 14). Weiter helfen die Chronisten oder Kopisten, die beim Abschreiben der Stücke Kommentare beifügten, so daß wir erfahren können, wohin die Manifeste wirklich gelangt sind, oder wer zumindest als Zielgruppe anvisiert wurde. Ist die Angabe *Epistola subscripta ... ad diversa regna et provincias ... destinata* (M1) noch sehr weit gefaßt, so gibt es präzisere Lokalisierungen⁷⁸: An das im Sommer 1420 vor Prag liegende Heer des Markgrafen von Meissen (M 7), an die Bürger von Kadaň (M 5 und 11), von Nürnberg und von Reichsstädten (M 16) und von Basel (M 17) oder an Heerführer (M 16). Die richtiggehend adressierten Stücke gingen an den Dogen und die Bürger von Tournai (M 6 und 13). Dies offenbart, in welchen Kreisen die Prager Manifeste gelesen und kopiert wurden und auch verstanden werden konnten: In städtischen Führungsschichten und beim Adel. Daß Manifeste in die Hände (höher gebildeter) Geistlicher gelangten, muß nicht hervorgehoben werden. Dies sind aber auf hussitischer Seite auch die Ausstellerkreise. Zieht man den Schwierigkeitsgrad einiger Stücke und auch die Länge der Texte hinzu, so wird ersichtlich: Manifeste waren Propaganda für politisch einflußreiche und für gelehrte Kreise. Dieses Fazit ist bewußt pointiert ausgedrückt, um hussitische Manifeste nicht als Massenpropagandamittel im heutigen Sinne oder auch nur im Sinne des 16. Jahrhunderts mißzuverstehen. Auch die doch geringe Anzahl der hussitischen Manifeste (ca. 30) bekräftigt das⁷⁹. Dem steht nicht entgegen, daß die Verfasser „alle“ ansprechen wollten: ... *et optaremus, quod hoc audirent omnes, qui hoc audire appetere* (M17).

Die Aussteller bemühten sich beim anvisierten Publikum um eine weitestgehende Verbreitung ihrer Meinung, die *ad orbem exponere et plane deducere in medium universis* werden sollte (M 12). Es konnte aber auch heißen: *vobis ... transmissimus unam literam, quam debebatis legisse coram omnibus, quod non fecistis* (M 17). Es genügte Schweigen, um die Verbreitung zu verhindern. Um dem entgegenzuwirken, wurden mehrmals schriftliche Antworten gefordert. Und schließlich: Der Schwierigkeitsgrad der Texte war ihren Verfassern bekannt: So wird mehrmals gebeten, das Manifest *propter eius longitudinem* dennoch zu lesen und einmal, es beim Abschreiben nicht zu verändern (M 17). Sie wußten zudem, daß mit dem Medium „Manifest“ nur eine gewisse Bandbreite der aus ihrer Sicht zur Überzeugung der Gegenseite notwendigen Informationen transportiert werden konnte, denn mehrmals steht, daß *causa brevitate* (M 13) die Dinge nicht genauer dargelegt werden können. Manifeste galten den Hussiten nicht als Ersatz für die geforderte öffentliche Anhörung.

78/ Das Zitat stammt aus der Überschrift zu M 1 im Cod. 4936, f. 257v, der Österreichischen Nationalbibliothek Wien. Ähnlich lautet ein Vermerk einer Brünner Handschrift, vgl. SPUNAR 2 (wie Anm. 11), Nr. 200.

79/ Es ist bekannt, daß beispielsweise im Reich die Zahl der Flugschriften des 16. Jahrhunderts in die Tausende geht.

III. Resümee

Unter den sechs Gruppen von Prager Manifesten bilden vier deren eigentlichen Kern: Die Universitätsmanifeste, die „Kriegsmanifeste“ und die Manifeste der Vier Hussitischen Artikel von 1420/21 und die Manifeste von 1430. Eine wirklich großangelegte Propagandaaktivität mit Manifesten entfaltete die Stadt jedoch nur in den Jahren 1420 und 1421, denn einen ähnlichen Ausstoß an Manifesten und „flankierenden“ Schriften hat es weder in den Jahren davor noch danach gegeben. Zieht man einen Bogen zwischen den Gruppen, so bleibt zu konstatieren: Im Laufe von 16 Jahren hat sich der Horizont der problematisierten Themen beträchtlich erweitert. Ging es anfänglich um punktuelle Themen, so wichtig und programmatisch diese in der jeweiligen Situation auch waren, bieten die späten Stücke ein weitgespanntes Panorama hussitischen Denkens zu religiösen, sozialen und politischen Grundsatzfragen. Damit korrespondieren die Ausstellerkreise: Standen hinter den frühen Manifesten einzelne Institutionen oder mehrere Gruppierungen, so war man bemüht, die späten Manifeste als Plattform für das ganze Land Böhmen zu nutzen. Zudem gingen die frühen Stücke sowohl an die Gegner oder „Unentschlossenen“ als auch in das eigene Lager, während die späten Manifeste mit dem Charakter einer diplomatischen Korrespondenz primär das antihussitisch gesinnte Ausland aufklären wollten und Gesprächsbereitschaft signalisierten. Eines aber haben alle Prager Manifeste gemeinsam: Sie sind schriftliche Erzeugnisse von Konfliktsituationen, gekennzeichnet von Erklärungsbedarf, Appellen, Forderungen und Bitten, aber auch von Emotionen und Beleidigungen. Und: Sie waren rebellische Propagandaschriften gegen die höchsten geistlichen und weltlichen Gewalten Papst, Konzil und König.

Kehren wir zur Ausgangsfrage zurück: Ist Häresie mit dem Aufkommen der Manifeste in Verbindung zu bringen? Ich wage die Antwort: Es geht um die religiös-gesellschaftliche Ausnahmestellung, in welche Häresie Gruppen und den einzelnen zwangsweise versetzt. Diese veranlaßt sie zur Kreation einer bestimmten Schriftlichkeit, den Manifesten. Nicht die Häresie an sich, sondern die von ihr bewirkte soziale „Krisenstellung“ der Häretiker gibt den entscheidenden Antrieb. Dem kann man freilich entgegenhalten: Ist der Häretiker, der von der Rechtmäßigkeit seines als „evangelische Wahrheiten“ ausgegebenen Reformprogramms makkabäisch felsenfest überzeugt ist, nicht gerade deswegen angetrieben, dieses mit Manifesten zu verteidigen und zu propagieren? Die Frage ist demnach: Welche anderen, nicht durch Häresie bedingten Krisensituationen führten zu einem Ausstoß von Manifesten? Erst eine Studie, die spätmittelalterliche Propaganda beziehungsweise Manifeste aus dem europäischen Raum zusammenstellt und vergleichend ihre Ursachen darlegt, wird eine Antwort bringen.

Eine diffamierte Emanzipation Petr Chelčickýs Zeugnis und Urteil über den hussitischen Dissent – die Aussagekraft einer „vernachlässigten“ Quelle

KRISTA FEIGL-PROCHÁZKOVÁ (Wien)

Der Diskurs über den Ursprung des böhmischen Pikarentums und über dessen Intention innerhalb der hussitischen Bewegung kreist unweigerlich um die Frage, inwiefern die „pikardische Ketzerei“ mit der Lehre des Freien Geistes verknüpft war, bzw. diese unter der Fassade einer theologischen, auf die Eucharistie zentrierten Abweichung selbst darstellte. Leider kann man in den bisher vorliegenden Abhandlungen des Themas mehr spekulative Deutungen als analytische Arbeit finden, von der Vernachlässigung vieler in Frage kommenden Quellen ganz abzusehen. Tomáš Štítýný liefert uns z. B. einen bis jetzt von den Hussitologen unbeachteten Beleg dafür, daß der Begriff „pikhart“ bereits zu Ende des 14. Jahrhunderts neben der Form „beghart“ als Schmähwort im Umlauf war: *Sie lachen ihn (= den Frommen) und seine guten Werke aus, als Bekharten oder Pikharten ihn nennend oder andere schimpfliche Bezeichnungend ihm gebend*¹. Der „Pikhart“ war also offensichtlich bereits im vorhussitischen Böhmen im Bewußtsein der Menschen ein konkret belegter Begriff, was vielleicht Laurentius von Březová nicht bekannt war, der Historiker verstrickt sich aber ohne diese Kenntnis in müßige Hypothesen bezüglich der Genese des Wortes und dessen Inhalt². Da Versuche, die von Laurentius erwähnte und mit dem Jahr 1418

1/ Tomáš ŠTÍTNÝ: Řeči besední. Zit. aus Pariser Manuscript 58^a in: Jan GEBAUER: Slovník staročeský (I) Praha ²1970, S. 33.

2/ Die Angabe bei Laurentius siehe: Vavřinec z Březové Husitská kronika. In: Fontes rerum Bohemiarum (weiter nur FRB) (V). Hg.v. Jaroslav GOLL. Praha 1893, S. 430f. Dobrovský und nach ihm Palacký erkannten im Grunde richtig, daß „pikhart“ oder „pikard“ „beghardus“ heißt, siehe: Josef DOBROVSKÝ: Geschichte der böhmischen Pikarden und Adamiten. In: Abhandlungen d. böhm. Gesellschaft d. Wissenschaften (IV) Praha 1788, S. 304; František PALACKÝ: Dějiny národu českého v Čechách a v Moravě (III) Praha ⁴1939, 342 unten. Bartoš wendete sich gegen diese Deutung mit der fälschlichen Behauptung: „Es gibt bis zum Jahre 1418 keinen Beleg für die Gleichung „pikhart“-„beghard“. Siehe in: František Michálek BARTOŠ: Žižka a pikarti. Ze studií o Žižkovi. In: Kalich IX. Hf. 3-4 (1924), S. 104. Nichtsdestotrotz konnte Bartoš durchaus schlüssig die hypothetische Anwe-

von Prag aus einsetzende „Pikarden“-Mission auf eine konkrete Gruppierung der europaweit verzweigten Bewegung des Freien Geistes zurückzuführen, nicht ausreichend beweiskräftig sind, und die weitere Verbreitung dieser ideologisch auffälligen Unterströmung bis zum Ausbruch der taboritischen Krise und zum angeblichen Auftreten des sog. Adamitentums weitgehend unerschließbar ist, bleibt nur noch ein Weg, auf dem man zu neuen Erkenntnissen gelangen könnte. Ich meine die Suche nach den morphologischen Indizien; d. h. nach jenen Details in den Quellenaussagen, die bereits irgendwo im Zusammenhang mit den Manifestationen der sog. Häresie des Freien Geistes überliefert werden, bei denen man aber eindeutig ausschließen kann, daß sie dem hussitischen Dissent unterschoben wurden, um ihm einen häretischen Hintergrund zu verschaffen.

Eine solche Analyse setzt ein neues methodisches Konzept voraus, mit dessen Hilfe zuallererst statuiert werden muß, was die Häresie des Freien Geistes als ein Anschauungssystem an sich überhaupt ist und weiters als einen mentalitätsgeschichtlichen Trend charakterisierbar und identifizierbar macht. Auf dem herkömmlichen Weg der bloß deskriptiven Quellenarbeit sind allerdings keine aussagekräftigen Resultate zu gewinnen; die Untersuchung ist notwendigerweise um den hermeneutischen Aspekt zu erweitern, was wiederum nach einem soliden fachüberschreitenden Background, v. a. im Bereich der Philosophiegeschichte und der vergleichenden Religionswissenschaft, verlangt. Ich will in diesem Zusammenhang nicht näher auf meine diesbezügliche Forschungsarbeit eingehen, die komplexerweise in meiner Dissertation vorliegen wird. Erwähnt sei nur, daß es mir dank eines interdisziplinären Zuganges gelang, die geistige Tradition der Bewegung der Brüder und Schwestern des Freien Geistes bis in die Spätantike zurückzuverfolgen und ihr gnostisches Substrat unter formalen Aktualisierungen in nachprüfbaren methodischen Schritten aufzudecken. Dies brachte den Vorteil mit sich, einen Verifizierungsschlüssel im Bezug auf die mittelalterlichen Quellen mit ihrem uneinheitlichen Informationsgehalt zu bekommen.

Betreffend die hussitischen Quellen wurden aus dieser Grundlagenforschung neue Kriterien erworben, nach denen authentisch freigeistige Motive von denen mit ungewisser bzw. hybrider Provenience unterscheidbar sind. Es handelt sich ersichtlicherweise um jene Motive, die eben ausnahmslos ein entsprechendes Fundament in der gnostischen Urvariante der Lehre haben.

In diesem Beitrag werde ich die vergleichende Untersuchungsarbeit an einem homogenen Quellenmaterial manifestieren, dessen informatives Potential bisher bei weitem nicht erschlossen wurde. Auf Petr Chelčický als mehr oder weniger direkte Informationsquelle bezüglich des taboritischen Dissents, nahm und nimmt man kaum Rückgriff, und wenn, dann nur selektiv und ohne kontextuelle Einbettung. Immer wieder zitiert werden Passagen aus der Replik an Nikolaus Biskupec, welche den

senheit freigeistiger Proselyten aus Tournais in der inkriminierten Zeit in Prag bekräftigen und diese also als die „Pikarden“ bei Laurentius von Březová identifizieren, was meines Erachtens in keinem Widerspruch dazu steht, daß die Anhänger der Bewegung des Freien Geistes, die nach meinen Recherchen spätestens seit dem Anfang des 14. Jahrhundert in Böhmen immer wieder in Erscheinung traten, unabhängig von der eventuellen Ausgangsregion der Sektierer von 1418 „Pikarden“ genannt wurden. Vgl. ferner: František Michálek BARTOŠ: *Pikardi a Pikarti*. In: derselbe: *Husitství a cizina*. Praha 1931, S. 176-208. In der neueren Fachliteratur wird das etymologische Problem nicht mehr separat behandelt.

persönlichen Kontakt Chelčickýs mit dem „Pikarden-Apostel“ Martin Húška implizit hervorbringen, dessen Konzeption des Abendmahls und ein Bekenntnis zu seiner chiliastischen Hoffnung präsentieren, sowie Chelčickýs Aussage über die zügellose Praxis unter den Taboriten beinhalten³. Angesichts der Tatsache also, daß die einschlägige Fachliteratur von Chelčickýs Schriften in diesem Zusammenhang entweder gar keinen, oder keinen weiterführenden Gebrauch macht, erübrigt es sich auch, im Rahmen dieses Beitrags auf die Literatur einzugehen. Denn es geht in dem hier präsentierten Ausschnitt aus meiner Doktorarbeit nicht darum, die fachliche Polemik über das Wesen des böhmischen Pikarentums und dessen freigeistige Symptomatik auszubreiten, sondern zu zeigen, wie ergebnisreich es sein kann, wenn man eine „vergessene“ Quelle, eine bis jetzt ausgebliebene Grundlagerecherche und ein exaktes Vergleichsverfahren zusammenbringt. Es war ja gerade die methodische Vorarbeit, die mich auf Chelčický im gegebenen Zusammenhang aufmerksam machte und in seinen Zeugnissen zusätzlich ein besonderes Verifizierungsinstrument finden ließ. Chelčický ist nämlich ein singular glaubwürdiger Berichterstatter, was „verdächtige“ Erscheinungen in dem taboritischen Umkreis vor, während und nach dem Ausbruch der „pikardischen Krise“ betrifft, was nicht zuletzt auch zu einer Verifizierung jener Motive führt, die im Standartrepertoire der Häresie des Freien Geistes erscheinen und nicht als unumstritten angesehen werden.

Denn Chelčický wäre es sicher lieber gewesen, wären die Taboriten, die er *immer mehr liebte als andere Priester* und mit denen er persönliche Kontakte pflegte, was die Lehre und die Lebenspraxis betrifft, intakt und integer geblieben. Der überparteiliche Reformdenker und inspirierte theologische Autodidakt, der nur das selbst Erfahrene weitergibt bzw. die Gegenpartei auffordert, sich des gleichen zu erinnern, steht über jedem Zweifel, in verleumderischer bzw. politisch-propagandistischer Absicht anhand einschlägigen Materialien (Inquisitionsprotokolle etc.) fiktives Zeugnis über das geistige Klima und die Dissent- Tendenzen in Tábor und dessen Umkreis abzugeben⁴. Das Faktum, daß seine Aussagen im sachlichen Detail immer wieder mit anderen Quellenüberlieferungen korrespondieren, bei denen man eine absichtliche Propaganda nicht so kategorisch ausschließen kann, ist zwar forschungsmäßig besonders aufschlußreich, übersteigt aber gleichzeitig den hier verfolgten Problemaspekt⁵. Dementsprechend wird auch auf die adäquaten Zitate aus den Hussitica verzichtet.

Was die formale Seite des nächsten, inhaltlichen Abschnitts betrifft, werden die zitierten Stellen aus Chelčický Schriften (das Gros davon aus der oben erwähnten Republik an Nikolaus Biskupec) in ihrem jeweiligen Kontext präsentiert. Es folgen die zu

3/ Siehe u. a.: BARTOŠ: *Žižka a Pikarti* (wie Anm. 2), S. 101, 103 u. 104; Josef MACEK: *Tábor v hussitském revolucním hnutí*. (II) Praha 1955, S. 73.

4/ Petr Chelčický: *Replika proti Biskupcovi*. In: Petr Chelčický: *Drobné spisy*. Hg. v. Eduard PETRŮ. Praha 1966, S. 132-210, hier S. 205. Wegen des Umfangs der Literatur, die zu Schriften, Ideen und Person Petr Chelčickýs vorliegen, verweise ich allgemein auf den Verzeichnis biographischer Werke über Petr Chelčický in: Eduard PETRŮ: *Soupis díla Petra Chelčického a literatury o něm*. Praha 1957, S. 186; aus späteren Monographien siehe u. a.: František Michálek BARTOŠ, *Petr Chelčický*. Praha 1958; Alois MIKA: *Petr Chelčický*. Praha 1963.

5/ Gemeint ist hier insbesondere die für viele Historiker immer noch ob ihres Wahrheitsgehalt disputable Nachricht Žižkas nach Prag, die ein adamitisches Credo beinhaltet, in: Vavřinec z Březové (wie Anm. 2), S. 517- 520.

vergleichenden Zitate, die das gnostische und freigeistige Ideengut zutage legen und meine interpretative Auswertung. Man hat es hier mit weitgehend stabilen Motivkreisen, Argumenten und Bildern zu tun, die sowohl separat als auch im Gesamtkomplex nicht auf eine bloße Parallelität der Anschauungen, sondern auf eine ideologische Kontinuität hinweisen. Entsprechend dem Überblickscharakter dieses Beitrags, übertrage ich die Originaltexte einheitlich ins Deutsche bzw. greife auf eine bereits vorliegende deutsche Übersetzung zurück.

Irgendwann in der ersten Hälfte des Jahres 1421 entsteht der Traktat Über den geistigen Kampf, die wahrscheinlich früheste Schrift Peter Chelčickýs. Das paulinische Thema der Verführung auf Abwege des Glaubens und der christlichen Lebensethik, die dem großen Widersacher anzulasten ist, entfaltet hier Chelčický mit einem aktuell-kritischen Bezug auf die krisenhaften Phänomene seiner Gegenwart. Neben jenen Mißständen, die der hussitischen Bewegung zum Ansporn dienten, setzt sich Chelčický aber auch mit den Fehlritten innerhalb des Hussitentums selbst auseinander. ...zu unserer großen Beschämung und Trauer müssen wir über unsere Brüder bekennen, wie sie vom Satan schlau betrogen werden und von der hl Wortverkündung abgegangen sind in sonderbare und unerhörte Ansichten und Taten⁶. Mit diesen Worten wird eine Passage eingeleitet, die unmißverständlich die exzentrischen Prediger unter den Taboriten betrifft. Während die ersten zwei Verfehlungen, die ihnen Chelčický anzulasten weiß, nämlich das selbstgerechte Agieren im eschatologischen Kampfszenarium und die im verborgenen gezeichnete eucharistische Häresie, also den Chiliasmus und das Pikardentum im engeren Sinn, zur Zeit der Verfassung bereits skandalisiert genug waren, liefert der dritte Vorwurf den zeitlich frühesten Hinweis auf zusätzliche, freigeistig anmutende Komponenten innerhalb des taboritischen Dissents⁷. Chelčický erwähnt hier einige, die mit der Hl. Schrift alles zu begründen pflegen, was ihren eigenen Ansichten entspreche. Die Worte der Bibel biegen sie zu dem, was in ihrem eigenen Gesichtskreis liegt: ...zum Essen und auch anderen Freiheiten des Körpers, und es scheint ihnen, daß sie sich nach dem wahren Sinne der Schrift richten⁸. Auf einer anderen Stelle derselben Schrift, wendet sich Chelčický in direkter Rede gegen jene, die sich weigern gegen Fleisch und Blut zu kämpfen und ermutigen dazu, frei zu sein, dem eigenen Körper an Genüssen zu geben, was er verlangt⁹. Der inhaltliche Zusammenhang,

6/ Petr Chelčický.: O boji duchovním a trojím lidu. Hg. v. Kamil KROFTA. Praha 1911, S. 27.

7/ Die durchaus typische Verknüpfung chiliastischer Motive mit dem freigeistigen Gedankengut im Rahmen der mittelalterlichen Häresie, wobei der Chiliasmus als die Vorbereitungsstufe in dem Missionsvorgehen oder Manifestation der Bewegung des Freien Geistes zu erkennen ist, behandle ich eingehend in meiner Dissertation. Dort findet sich auch eine sachliche, breitere Polemik mit Töpfer, der diesbetreffend eine oberflächliche und auf falschen inhaltlichen Prämissen basierende Studie verfasste: Bernhard TÖPFER: Hoffnungen auf Erneuerung des paradisischen Zustandes (status innocentiae). Ein Beitrag zur Vorgeschichte des hussitischen Adamitentums. In: Eschatologie und Hussitismus. Hg. v. Alexander PATŠOVSKÝ und František ŠMAHEL. (Historica, Series Nova, Supplementum I) Praha 1996, S. 169-184. Richtige Grundeinsicht in das Problem der „dreistufigen taboritischen Häresie“, nämlich: Chiliasmus, Eucharistieablehnung, Lehre des „Freien Geistes“, findet man dagegen bereits in der vielzuwenig beachteten früheren Studie Kaminskys: Howard KAMINSKY: K dějinám chiliastického Tábora. O traktátu Ad occurrendum homini insano. In: Československý časopis historický 8 (1960), S. 895-904.

8/ Chelčický (wie Anm. 6), S. 29.

9/ Chelčický (wie Anm. 6), S. 8.

sowie die Übereinstimmung in den Objekten der Berichte ist offensichtlich. Die ideologische Zuordnung stützt sich auf dem folgenden Vergleich:

*Sie gebrauchen das Alte und das Neue Testament. ... Wenn ein Wort zum Abbild ihrer Begierde passend gemacht werden kann, dann sagen sie, daß es aus dem Geist der Wahrheit geredet ist*¹⁰. Dies berichtet Epiphanius, der Bischof von Salamis im vierten Jahrhundert in seinem Panarion über die gnostische Sekte der Nikolaiten, deren Proselyten er selbst in Ägypten begegnete.

*Die guten Menschen sind nicht verpflichtet zu schuften, sondern frei zu sein und zu schauen, wie gut und lieblich Gott ist*¹¹. *Freiheit, physische Schonung und Wohlergehen schaffen im Menschen den Platz für den Hl. Geist*¹². Mit diesen Ansichten präsentierte sich im 13. Jahrhundert die Häresie des „Neuen Geistes“. In der Konstitution Ad nostrum qui Clemens V. aus dem Jahre 1312, wird auch das wichtige Argument gegen einen hedonistischen Charakter der Lehre geliefert:

*Der Mensch braucht nicht zu fasten oder zu beten, nachdem er einen derartigen Grad an Vollkommenheit erreicht hat; denn dann ist die Sinnlichkeit so vollkommen dem Geist und der Vernunft unterworfen, daß der Mensch dem Leib alles frei zugestehen kann, was ihm gefällt*¹³. Die zwei Jahre vorher in Paris hingerichtete Marquerite Porète konnte es dichterischer sagen:

*Die befreite Seele gibt der Natur ohne Gewissensbisse, was sie verlangt; aber die Natur ist so wohl geordnet durch die Umformung in die Einheit der Minne..., daß die Natur nichts fordert, was verboten ist*¹⁴.

*Ich gehöre zur Freiheit der Natur und was meine Natur wünscht, befriedige ich*¹⁵, erzählt in den 70er Jahren des 14. Jahrhunderts Johannes von Brün dem Prager Inquisitor Gallus von Neuhaus.

Betrachten wir den ungefähren Zeitpunkt der Niederschrift, steht es außer jeden Zweifel, daß Chelčický hiermit nicht auf ein sektiererisches Mikroklima der im März 1421 aus Tábor vertriebenen oppositionell gewordenen Radikalen anspielt, die sich ja erst im Herbst desselben Jahres, und zwar in dem Bericht deren Liquidators Žižka, in der freigeistigen Staffage präsentieren werden. Chelčický berichtet vielmehr über etwas, was bereits in Tábor vor oder während des offenen Ausbruchs der „pikardischen Ketzerei“ Anfang des Jahres 1421 vor sich ging. In vier Jahren, in seiner Rep-

10/ Epiphanius, Panarion XXVI 6,1f. Zit in: Die Gnosis (I). Zeugnisse der Kirchenväter. Hg. v. Werner FOESTER. Zürich 1969, S. 409.

11/ Als 17. Satz unter: Nota XXIX articulos de heresi novi spiritus. U. a. in: Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters II. Dokumente vornehmlich zur Geschichte der Valdesier und Katharer. Hg. v. Ignatius v. DÖLLINGER. München 1890, S. 394; Kleine Abhandlungen zur mittelalterlichen Geschichte. Gesammelte Berliner Akademieschriften 1882-1897. Hg. v. Wilhelm WATTENBACH. In: Opuscula academica I. Leipzig 1970, S. 244, Anm. 2.

12/ Satz 28., Wie Anm. 11. Bei Preger aus anderem Codex als 121. Satz den 97 Sätzen der *Compiatio de novo spiritu* des Albertus Magnus eingereiht: Wilhelm PREGER: Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter I. Leipzig 1874, S. 471.

13/ Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Hg. v. Heinrich DENZINGER/Neubearb. v. Peter HÜNERMANN. Freiburg im Breisgau/Basel/Rom/Wien 371991, S. 388.

14/ Marquerite Porete: Le miroir des simples âmes. In: Il movimento del Libero Spirito. Testi e documenti. Hg. v. Romana GUARNIERI. In: Archivio italiano per la storia della pieta 4. Rom 1965, S. 353ff, hier S. 376.

15/ WATTENBACH (wie Anm. 11), S. 533.

lik gegen Nikolaus Biskupec wird Chelčický die Mentalität des „Nichtleidenwollens“ als ein bleibendes Motiv des theologischen Denkens taboritischer Provenience anprangern und eine intentionelle Kontinuität zwischen den im Frühjahr 1421 ausgegrenzten Pikarden, namentlich dem Prediger Martin Húška als deren Leitfigur, und den aktuellen doktrinellen Entwicklungen in Tábor, wie sich diese in den Eucharistietraktaten Johannes Němec von Saaz, Nikolaus von Pelhřimov und anderer seit 1422 offenbarten¹⁶. Wichtig ist, daß Chelčický hier anders als noch im Jahre 1421 den unmittelbaren ideologischen Zusammenhang zwischen dem theoretischen Standpunkt der mehr oder weniger radikalen Ablehnung der Realpräsenz im Altarsakrament und der Entdeckung der diesseitigen Dimension in dem religiös-ethischen Imperativ erblicken wird. Eine solche Einsicht wurde ihm erst durch die Kenntnis der weiteren Geschichte der taboritischen Ortho- wie Heterodoxie ermöglicht. Dementsprechend irreführend und anachronistisch ist auch die Angabe Urbánek, laut der sich die zuletzt zitierte Stelle im Chelčický Traktat Über den geistigen Kampf auf die Adamiten bezieht¹⁷. Dadurch, daß Urbánek die Aussage Chelčickýs, die vor der Mitte des Jahres 1421 entstand, mit Referenzen aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts vergleicht, in denen die böhmischen Pikarden bereits durch das adamitische Phänomen vorbelastet und mit ihm essentiell verknüpft erscheinen, suggeriert er ein Kontinuum der Erscheinungs- und Wahrnehmungsform der „pikardischen Häresie“, das es nicht gegeben hat und übersieht auch die eigentliche informative Relevanz Chelčickýs in Betreff der Lokalisation und der Datierung der ersten Manifestationen des freigeistigen Ideengutes im Rahmen der Hussitischen Revolution.

Die „Freiheiten des Körpers“ als gottgefällig zu bejahen; der körperlichen Natur Achtung und nicht Verachtung zu zollen und dies aus dem religiösen Verständnis heraus, war und ist für den durch die Erbsündenlehre konditionierten christlichen Glauben ein unverständliches Paradigma. Selbst die MystikerInnen die die Schwelle des exoterischen Glaubensgebäudes überschritten haben, schreckten, solange sie noch als christlich zu bezeichnen sind, vor solchen Konsequenzen zurück. Dies läßt sich erkennen bei Eckhart wie Ruysbroeck, um zwei Gestalten der mittelalterlichen Mystik zu nennen, die beide mit der Lehre des Freien Geistes nicht nur gut vertraut waren, sondern zu dieser auch eine, nicht unbedingt gewollte Affinität entwickelten

Die Vorstellung, daß das irdische Los des Menschen nicht primär durch die Sünde determiniert und auf die jenseitige Satisfaktion hin konzipiert ist, sondern auch eine eigene Finalität hat, wurde von den Hütern des „wahren Glaubens“ kaum je als Frucht der religiösen Indifferenz oder Laxheit mißverstanden. Chelčický beteuert auch ausdrücklich, daß die verfehlten Brüder selbst glauben, daß sie hierin rechtgläubig, also im Besitz der Wahrheit sind, was klarerweise eine etwas andere Einstellung ist, als wenn man auf eigene Verantwortung einem Laster frönt. Im Endeffekt kam es natürlich für den Reformmoralisten Chelčický, wie schon für den frühchristlichen Asketen Epiphanius auf das gleiche hin. Denn nicht nur der sexuelle Trieb, sondern jedes

16/ Nikolaus Biskupec wendete sich in einem Traktat Anfang des Jahres 1421 gegen Petr Kániš, der neben Martin Húška zu den radikalsten Proponenten der pikardischen Eucharistie-Auffassung zählte und im April des gleichen Jahres unter den Opfern des ersten Straffzuges Žižkas war. Vgl. dazu u. a. Rokycanas Zeugnis zit. bei: Zdeněk NEJEDLÝ: Prameny k synodám strany pražské a tábořské v letech 1441-1444. Praha 1900, S. 150f.

17/ Rudolf URBÁNEK: Věk poděbradský. (České dějiny III. 3) Praha 1930, S. 624, Anm.2.

physische Bedürfnis ist gemäß dem christlichen Selbstentsagungs- und Selbstdisziplinierungsethos nur als bewußtes Zugeständnis an die fleischliche Natur bzw. in Anbetracht seiner finalen Funktion und nicht darüber hinaus oder sogar genußorientiert zu befriedigen. Diese Besinnung auf die körperliche Natur und das Postulat derer uneingeschränkten Befriedigung hat aber in der gnostisch-freigeistigen Tradition eine notwendige Voraussetzung, nämlich die, daß der Mensch erstmals überhaupt zu seinem innersten natürlichen Wesen vordringt und dieses in sein Bewußtsein voll integriert. In diesem innigsten Bereich angelangt, kommuniziert nämlich der Mensch mit nichts anderem als mit der göttlichen Essenz in sich. Da öffnet sich die Quelle der unbeirrbareren ewigen Tugend, die alle ethischen Satzungen, die für die „unerwachten“ Menschen mit deren verzerrt wahrgenommenen Trieben ein notwendiges Regulativ bilden, außer Kraft setzt. *Sie sagen, wir seien von der Welt und für uns seien die Enthaltensamkeit und gute Taten notwendig, ..., für sie, die sich Pneumatiker und Vollkommene nennen, nicht*; gibt Irenaeus die Gedanken der Valentinianer wieder¹⁸. Und ähnliches kann er auch den Anhängern des Karpokrates anlasten: *Sie sagen, daß die Seele Jesu in den jüdischen Traditionen erzogen worden sei, habe sie aber verachtet und deshalb Kräfte bekommen, durch die sie die Leidenschaften, die den Menschen zur Züchtigung anhaften überwand. ... Sie sind so sehr in Maßlosigkeit enthemmt, daß sie alles Beliebige, was nur gottlos und unfrohm ist, in der Gewalt zu haben und ausüben zu können angeben. Sie sagen böse und gute Werke gäbe es nur nach menschlicher Ansicht... Sie würden durch Glauben und durch Liebe gerettet. Das übrige, da es gleichgültige Dinge sind, sei nach der Meinung der Menschen teils gut, teils böse, nichts aber sei von Natur aus böse.*¹⁹ Die Naassener beriefen sich auf alte Mysterien, in denen Wissen vermittelt wurde *von der seligen, zugleich verborgenen und offenkundigen Natur*, worunter sie das gleiche verstanden, was der Evangelist mit dem gesuchten Himmelreich im Menschen (Luk. 17,21) meinte. Der gnostische Philosoph Monomois gab Einleitungen zu einer solchen Suche in seinem Brief an Theophrast: *Unterlasse es, nach Gott zu suchen und nach der Schöpfung und dergleichen, suche dich selbst von dir aus und lerne, wer der ist, der einfach alles in dir sich zu eigen macht und sagt: mein Gott, mein Nus, meine Seele, mein Körper und lerne, woher das Betrübte sein und das Sichfreuen, das Lieben und das Hassen, das Wachen ohne es zu wollen und das Schlafen ohne es zu wollen, .. kommt. Und wenn du das sorgfältig überlegst, wirst du dich selbst in dir finden, das Eine und das Viele, wie jener Strich, und du wirst von dir selbst den Ausweg finden*²⁰. Was Monomois unter dem Begriff „Strich“ verstand, erhellt uns ein anderes Zitat Hippolithos: *...Der Menschensohn ist das eine Iota, der eine Strich, von oben geflossen, voll, alle Menschen erfüllend...*²¹. In der gnostischen Schrift Megale Apophasis, die Simon von Gittai zugeschrieben wird, ist die göttliche Natur im Menschen wie folgt beschrieben: *Ein Haus nennt er diesen Menschen, der aus Blut geworden ist; es wohne in ihm die unendliche Kraft, die er die Wurzel des Alls nennt*. Wenn der Mensch diese Kraft durch die Erfüllung seiner sexuellen Funktionen aktiviert, kann er selbst zum *Ort des Herren*

18/ Irenaeus: Adversus haereses I 6,4. Zit. in: Die Gnosis (wie Anm. 10), S. 402.

19/ Irenaeus I 25, 1-5 (wie Anm. 18), S. 50-52.

20/ Zit bei: Hippolyt: Refutatio VII 15,1. In: FOERSTER (wie Anm. 10), S. 323.

21/ Hippolyt: Ref. VII 13,4. (wie Anm. 10), S. 321.

werden, *in dem das Wort entsteht*²². Das, was die Gnostiker die *Kraft* genannt hatten, ist auf dem mittelalterlichen Ideenhorizont zum Geist geworden, der sich allmählich gemäß dem formalen Eklektizismus, wessen sich jede Gnosis gerne bedient, als der paulinische „Geist der Freiheit“ oder der „Freie Geist“ etablierte²³. Das Ziel und der Weg scheinen dagegen die gleichen geblieben zu sein: Der Prozeß der inneren Läuterung, die stufenweise Einweihung und am Ende der neue, vollkommene Mensch, der sich wie auch bei den dualistisch konzipierten Deszendent- Systemen der Gnosis „gut“ und „vollkommen“ zu nennen hatte. Bereits Hildegard von Bingen warnte in den 60er Jahren des 12. Jahrhunderts vor Ketzern, die nach einer Zeit strenger Kasteiungen die volle Freiheit ihrer Natur auslebten und behaupteten, Gott sei immanent²⁴. Nach der Lehre der Amalrikaner, mit denen die massenhafte Verbreitung der freigeistigen Ideen im Abendlande einsetzt, sei Christus in keiner anderen Weise Gott gewesen als jeder Mensch und der Zeugungsakt selbst habe die Macht, die Taufe vorwegzunehmen. Mit dieser Erkenntnis, die ihnen als die Offenbarung des Geistes galt, sei schon die wahre leibliche Auferstehung eingetreten²⁵. Petr Chelčický wird in seiner Abhandlung *Berichte über die Sakramente* in den 30er Jahren des 15. Jahrhunderts, also gute zwei Jahrhunderte später, die Verbreitung des gleichen Gedankens für Böhmen bezeugen: *Und verschiedene Dinge reden die Leute über die Taufe, behauptend, daß die Guten keiner Wassertaufe bedürfen, wenn sie den Hl. Geist ohne diese haben oder empfangen können. Wiederum, daß Kinder, wenn sie heiligen Menschen geboren werden, selbst heilig sind und keine Taufe brauchen*²⁶.

Über die Amalrikaner am Anfang des 13. Jahrhunderts hinaus bleibt dieses komplexe Motiv als der essentielle Gedanke der inzwischen „institutionalisierten“ Häresie des Freien Geistes: *Wer von Gott in sich weiß, der trägt seinen eigenen Himmel in sich*²⁷. *Der Gute wird mit dem Leib zum Gott*²⁸. *Die Essenz Gottes ist meine Essenz und meine Essenz ist die göttliche Essenz*²⁹. *Die Gnade Gottes wirkt im Menschen auf dem natürlichen Wege*³⁰. Der Schwester Katrei in der berühmten pseudoeckhartischen Schrift kam die Erleuchtung: *daß Christus in nature ist. ... Gott ist ein Wort, Himmelreich ist auch ein Wort. ... Hölle ist nichts anderes denn ein Wesen, was hier der Leute Wesen ist....*³¹.

22/ Hippolyt: Ref. VI 9,5, 17,5-7 (wie Anm. 10), S. 326, 334.

23/ Vgl.: *Wo aber der Geist des Herren ist, da ist Freiheit*. (2. Korintherbrief 3,17).

24/ Siehe: J. – P. MIGNE: *Patrologia Latina* CXC VII, 232; Vgl. Zitat bei: Norman COHN: *The Pursuit of the Millennium*. London 1957, S. 153-155.

25/ Aus den Referenzen Caesarius von Heisterbach: *Dialogus miraculorum et historiarum memorabilium* (XII. 5,22) zit. u. a. in: Preger (wie Anm. 12), S. 176 u. 178.

26/ Petr Chelčický: *Zprávy o svátostech*. In: Petr Chelčický: *Zprávy o svátostech. O rotách českých. O nejvyšším biskupovi Pánu Kristu*. Mit Einleitung und Anmerkungen v. Amedeo MOLNÁR. Hg. v. Milan OPOČENSKÝ. Praha 1980, S. 3-94, hier S. 27.

27/ Caesarius von Heisterbach: *Dialogus miraculorum*. (I) Hg. v. Strange. Köln 1851, S. 304.

28/ 37. Satz der *Compilatio de novo spiritu*. In: PREGER (wie Anm. 12), S. 464.

29/ *Tractatus quidam continens determinationes magistri Henrici de Campo contra quosdam articulos erroneos contentos in duobus libellis compertis apud quendam Begardum reclusum circa Renum*. In: GUARNIERI (wie Anm. 14), S. 463

30/ Guarnieri (wie Anm. 14), S. 463.

31/ Zit. nach: *Tractate Meister Eckharts*. Hg. v. Anton BIRLINGER. In: *Alemannia. Zeitschrift für Sprache, Literatur und Volkskunde des Elsasses und Oberrheins* III (1875), S. 15-45, hier S. 24, 26 u. 27.

Die gnostische Botschaft über das latente Gott- bzw. Christussein des Menschen, oder unter einem anderen Aspekt: über die göttliche Essenz alles Lebendigen, welche unter den Brüdern und Schwestern des Freien Geistes innerhalb des christlichen Abendlandes des Hoch- und Spätmittelalters eine massenfähige Wiederbelebung erfuhr, ist beim näheren Betrachten nicht eigentlich pantheistisch, sondern panentheistisch und antropantheistisch fundiert: *Der vollkommene Mensch ist mehr als die Schöpfung, man kann mit Recht sagen: Er ist Gott und Mensch. Auf diese Weise gehört ihm alles, was ist. Der Mensch ist nicht geschaffen, sondern er ist von Ewigkeit her und in alle Ewigkeit lebendig. So wie der Mensch nicht bar des Gottes sein kann, kann Gott nicht des Menschen bar sein*³². *Denn ohne mich kann Gott nichts wissen, wollen und tun*³³. *Sie sagen aber, es sei dieselbe Seele in die Lebewesen: wilden Tiere, Fische, Schlangen und Menschen hineingesät, wie in Gemüse, Bäume und Gewächse*³⁴. *Gott ist führwahr in jedem Stein und in jedem Glied des Leibes ebenso wie in der Abendmahlhostie*³⁵. *Jedes erschaffene Ding ist göttlich*³⁶. In einer philosophisch exakten Form scheint ein solches Gotteskonzept bei David von Dinand vorzuliegen. Die Pariser Synode verurteilte 1209 seine Schrift *De tomis*, mit dem Argument, es sei hierin die Häresie Alexanders von Aphrodisias wiederaufgegriffen werden. Diesem Philosophen zufolge seien nun *materia prima*, Gott und Nus einerlei Substanz³⁷. Was soviel heißt, daß jenseits aller Determinierung alles auf ein primordiales Eins zurückzuführen ist, egal ob man es Kraft, Sein oder Leben bezeichnet. Meister Eckhart wußte die gleiche ontologische Idee besonders prägnant auszudrücken, womit er uns auch den Schlüssel zum Verständnis einiger freigeistigen Topoi vermachte: *Gott fließt in alle Kreaturen und bleibt doch unberührt von ihnen allen*³⁸. Er habe nämlich *alle Seine Werke aus dem Wesen und in das Wesen, das allen Sachen Wesen gibt, gewirkt*³⁹. Aber: *Ehe die Kreaturen waren, war Gott noch nicht Gott; er war vielmehr, was er war. ... Als ich aus freiem Willenentschluß ausging und mein geschaffenes Sein empfang, da hatte ich einen Gott. ... und ich war Ursache meiner selbst und aller Dinge; wäre aber ich nicht, so wäre auch Gott nicht...*⁴⁰. Denn: *Der Vater gebiert seinen Sohn ohne Unterlass. Und ich spreche mehr: er gebiert mich seinen Sohn und denselben Sohn. Ich spreche mehr: er gebiert mich nicht allein seinen Sohn, sondern er gebiert mich sich und sich mich und mich sein Wesen und seine Natur*⁴¹.

Wurde hiermit das metaphysische Fundament ins Visier genommen, kann man

32/ GUARNIERI (wie Anm. 14), S. 463.

33/ Ruysbroeck: Werken (IV) Mechelen 1934, S. 42.

34/ Epiphanius: Panarion XVI 9,5 (wie Anm. 10), S. 411.

35/ *Errores sectae hominum intelligentiae et processus factus contra fratrem Wilhelmum de Hinder-nissem...* (= „Kamerijker Protokoll“ von 1411). In: *Corpus documentorum inquisitionis haereticae pravitatis Neerlandicae* (I). Hg. v. Paul FRÉDÉRICQ. Gent / S Gravenhage 1889, S. 269-279, hier S. 274.

36/ 76. Satz der *Compilatio de novo spiritu*. In: Preger (wie Anm. 12), S. 467.

37/ Vgl. die Kritik der Lehre Dinants bei Albertus Magnus: *Summa part. I. 6,29*, wiedergegeb. in: PREGER (wie Anm.12), S. 188f.

38/ Zit bei: PREGER (wie Anm.12), S. 398.

39/ Zit. bei PREGER (wie Anm. 12), S. 397.

40/ Aus Predigt 32, zit. aus: Meister Eckehart: *Deutsche Predigten und Traktate*. Hg. v. J. QUINT. München 1970, S. 309.

41/ Aus Predigt 65, zit. bei PREGER (wie Anm. 12), S. 443f.

nicht außer Acht lassen, daß dies nicht das ganze theoretische Gerüst ist, auf dem die Anschauungswelt der monistischen Gnostiker und deren freigeistigen Erben aufgebaut wurde. Der eigentlich okkulte und dementsprechend notorisch mißverständene Aspekt in diesem System war seine sexuelle Komponente. Der Sexualität kommt nämlich auf diesem Horizont der Erkenntnis zweierlei Funktion zu, eine demonstrative und eine instrumentelle. Die Entdeckung der göttlichen Natur der Körperlichkeit rehabilitiert auf der ersten Ebene die diffamierte Geschlechtlichkeit, reinigt sie von den Attributen des Schmutzigen und Bösen und erkennt in ihr den autonomen Ausdruck des göttlichen Gesetzes. Darüber hinaus ist sie aber auch das Feld der fort-dauernden Initiation und Bereich der sakralen Handlung. So wie Chelčický das Essen im Zusammenhang mit den *anderen Freiheiten des Körpers* erwähnt, evoziert das die gnostische Tradition des „Liebesmahls“, die innerhalb der Bewegung des freien Geistes immer wieder auftaucht, verschlüsselt in den religiösen Symbolen, was sich mißverständlicherweise als blasphemische Topoi und Rituale der Freigeister durch die mittelalterlichen Quellen zieht und die kritisch arbeitenden Historiker allzuleicht zu Zweifeln an eine je real gegebene sexuelle Komponente in der Lehre des Freien Geistes verleitet⁴². Die Beweise dafür, daß es eine solche doch gab, diese allerdings – zumindest ihrer Intention nach – mit einem Libertinismus nicht zu tun hatte, liegen nach meinem heutigen Forschungsstand in den Quellen selbst⁴³.

Uns interessiert aber jetzt, wie die beiden oben angesprochenen Motive, nämlich Gott als Stoff des Seins und dessen Greifbarkeit im Menschen bei Chelčickýs weiteren Zeugnissen über den hussitischen Dissent zu Wort kommen.

Aber sowie ihr nicht wollt daß gehalten und geglaubt wird, der Leib Christi sei im Sakrament des Brotes substantiell präsent, wollt ihr auch nicht, daß man an die Gaben Christi in dem geheiligten Brot glaubt. Deswegen sagt ihr, daß Christus mehr und

42/ Über eine sehr wörtlich genommene Praxis des „Liebesmahls“ berichtet erstmals Clemens Alexandrinus in seinen *Stromata* III,2 im Bezug auf die Karpokratianer; siehe: Die Gnosis (wie Anm. 10), S. 56. Den wahren Kern dieses Berichtes, sowie dessen Varianten aus dem Mittelalter und der frühen Neuzeit bezweifeln nicht wenige Häresiologen, ohne daß sie sich zuallererst mit dem Problem der Optik, die solchen Referenzen zugrunde liegt, auseinandersetzen: „Der Behauptung des Chronisten, eine erotische Orgie sei mit der Feier verbunden gewesen, sollte man geringeres Gewicht zumessen. Solche Geschichten sind seit der Frühzeit der Kirche zur Diskreditierung von Minderheitsgruppen verbreitet worden; doch findet man in den Unterlagen nichts, was ihre Berechtigung erhärten würde, und das trifft sogar auf die Jünger des freien Geistes zu. (Norman COHN: Das Ringen um das Tausendjährige Reich. Revolutionärer Messianismus im Mittelalter und sein Fortleben in den modernen totalitären Bewegungen. Bern/München 1961, S. 170. Alexander Patschovsky kennt im Bereich des Mittelalters „keine Quellen kultischer Unzucht“ vor dem 14. Jahrhundert und neigt dazu, ihr Auftauchen im wesentlichen zeitpsychologisch (= Obsessionen und Suggestionen als Grundlage des mittelalterlichen „Ketzerbildes“) zu erklären. Die Tatsache, daß er selbst den Begriff „Unzucht“ bedenkenlos gebraucht, bezeugt allerdings seinen eigenen Unwillen, sich mit den überlieferten „uralten Klischees“ mentalitätsgeschichtlich auseinanderzusetzen. Vgl. v. a. : Alexander PATSCHOVSKY: Freiheit der Ketzer. In: Protokoll über die Arbeitstagung des Konstanzer Arbeitskreises für mittelalterliche Geschichte e. V. vom 7. 4. – 10. 4. 1987 auf der Insel Reichenau. Thema: Die abendländische Freiheit vom 10. zum 14. Jahrhundert. Der Wirkungszusammenhang von Idee und Wirklichkeit im europäischen Vergleich I. Konstanz 1987, S. 84-94, hier S. 93. Die unkritischste Skepsis kennzeichnet die interpretatorische Position LERNERS: *The Heresy of the Free Spirit in the Middle Ages*. Berkeley 1972, durchgehend.

43/ Es kann nicht oft genug darauf hingewiesen werden, daß in diesem Fall die Häresieforschung die Gnosisforschung miteinbezieht.

vollkommener im gläubigen Menschen anwesend ist... Eine solche Rede zeigt, daß Christus so vollkommen im gläubigen Menschen durch viele Gaben anwesend sei, daß dieser (Mensch) nicht noch mehr davon brauchen und auch ihn (=Christus) nicht wo anders suchen könne, weil er bereits in diesem wohnt und alles auf die rechte Art und Weise bewirkt⁴⁴.

In dieser Passage aus der *Replik gegen Nikolaus Biskupec* präsentiert uns Chelčický die Hauptaussage, die er den Eucharistietraktaten taboritischer Provenience entnommen hat. Darüber zu spekulieren, auf welche Grundannahme eine solche Sakramentalisierung des Menschen zurückzuführen ist, ist überflüssig. Chelčický bietet uns weiter im Text ausreichende Beweise dafür, daß hier keine bloße Mißinterpretation des Wyclif vorlag (wie er es übrigens selbst glaubte), sondern daß die Argumente wider die Realpräsenz letztendlich doch dem oben erörterten panentheistischen Konzept zugerechnet werden müssen:

Aber einer von euch, euer eigener Jünger, bei euch in der Kirche auf dem Stuhl, vor den Menschen, in betreff dessen, daß der Teufel ein beseeltes und lebendiges Wesen ist, sagte: lieber würde ich vor dem Teufel knien als vor der Hostie⁴⁵.

Hier kündigt sich die bereits bekannte Idee „des göttlichen Stoffes in der Natur“ an, die alle Geschöpfe im Unterschied zu Dingen per definitionem und naturaliter zu Sakramentalien macht. Dasselbe Gedanke wird von Chelčický noch präziser wiedergegeben, was auch die ideologische Zuordnung nur noch sicherer macht:

Also, wenn sie (= die Menschen) Christus deswegen anbeten sollten, weil er wesensmäßig im Sakrament präsent ist, dann sollten sie wegen eben der gleichen Sache jedes Ding anbeten. Denn Gott, der größer ist als das Leib Christi, ist viel mehr präsent in jedem Geschöpf, als es der Leib Christi in der Hostie ist. ... Dementsprechend ist Christus mit diesen Gaben (= als Sakrament) nicht in dem Brot, sondern in gerechten Menschen anwesend. Und zweitens, daß Gott mehr anwesend ist in jedem Geschöpf, als es Christus in dem Sakrament ist, weil Gott in jedem Geschöpf substantiell anwesend ist, Christus aber ist nicht im Sakrament durch das Wesen seines Körpers anwesend, und somit auch weder mit dem Körper selbst noch mit den Gaben. ...und weil nach eurer Schrift jede Kreatur Sakrament heißen kann, ...denn alles Geschaffene ist Zeichen des Schöpfers und Gott ist durch sein Wesen präsent in jedem Geschöpf, wobei dieses Geschöpf Zeichen des unsichtbaren Schöpfers ist, diesen in sich innehabend, ...dann ist jedes Geschöpf höheres (sakramentales) Zeichen als das Zeichen des Brotes und des Weines⁴⁶.

Weitere Kommentare zu dem vorgelegten Material erübrigen sich. Aus dem Vergleich geht klar hervor, daß das pikardische Phänomen innerhalb der hussitischen Theologie, egal ob in seiner radikaleren oder gemäßigeren Manifestation, mit dem Gedankengut des Freien Geistes essentiell und nicht bloß akzidentiell bzw. kontextuell vernüpft war. Mit anderen Worten: die beiden „häretischen“ Tendenzen scheinen zwei Ausdrucksweisen oder Stufen der gleichen Unterströmung innerhalb der Revolution zu repräsentieren, die offensichtlich, wie wir noch sehen werden, in dem taboritischen Umfeld auch nach der scheinbaren ideologischen Spaltung 1421 und fol-

44/ Chelčický (wie Anm. 4), S. 149.

45/ Chelčický (wie Anm. 4), S. 156.

46/ Chelčický (wie Anm. 4), S. 168f.

genden Liquidierung der Extremisten am Leben gehalten wurde. Bevor wir uns mit den *absonderlichen Zügellosigkeiten* der Taboriten befassen werden, die Chelčický als Konsequenz der antisakramentalen Propaganda der Prediger sieht und für die er dementsprechend die geistliche Führung mehr oder weniger direkt verantwortlich macht, ist es sinnvoll, uns die *Replik gegen Nikolaus Biskupec* überhaupt in ihrem Entstehungskontext anzuschauen.

Die Schrift wurde 1425 als die komplexe, endgültige Antwort oder Stellungnahme in einem bereits bestehenden Konflikt verfaßt. Chelčický begegnet uns hier als jemand, der Anschuldigungen erhebt und gleichzeitig sich für seine Kritik zu rechtfertigen hat. Gleich am Anfang der Schrift wendet er sich an Nikolaus von Pelhrimov mit dem Vorwurf einer unangemessenen Reaktion, die offensichtlich dem ersten kritischen Brief Chelčickýs galt. Nikolaus Biskupec soll Chelčický einer verleumderischen und feindseligen Einstellung beschuldigt haben, was dieser entschieden von sich zurückweist und Biskupec daran erinnert, daß sein Schreiben ausdrücklich die Bitte beinhaltet, die Kritik nicht als Bosheit zu betrachten. Gerade dies dürfte aber passiert sein, was Chelčický der Charakterschwäche seines Gegenübers zuschreibt: *Denn es fällt dir leichter, die Schuld bei mir als bei dir selber zu suchen*⁴⁷. Die Kontroverse dürfte von beiden Seiten mit einer ziemlichen Portion an Emotionen entflammt sein, da sich Chelčický veranlaßt sieht, darauf hinzuweisen, daß er eben nicht als Judas, sondern diskret und persönlich seine Meinung äußerte und Biskupec nicht verriet und ihm auch nicht *mit gewissen Menschen drohte*⁴⁸. Daß die ganze Angelegenheit damit anfang, als Chelčický im Jahre 1422 von den Taboriten kontaktiert und für ihre aktuellen Entwürfe bezüglich der Eucharistie-Lehre gewonnen werden sollte, erfahren wir im zweiten Kapitel:

Dann sagst du noch, daß du eher ans Sterben gedacht hättest, als daß ich mit anderen von uns dir so hinterlistig alle die Schriften entlockt hätte, mit der Folgegeschichte, die bereits offenbar ist. Wiederum war es nicht mein Herzanliegen, damit ich deswegen mit dir tückisch in Beziehung getreten wäre, damit ich dich bittend und die Schriften von dir ertbetend, um als Feind dir dann entgegen zu treten. Darum, erinnere dich gut, daß nicht ich, sondern du in Kontakt mit mir getreten bist. Und ich weiß noch heute nicht warum. Jetzt, ich glaube drei Jahre sind es, als du mit dem Priester Lukas in Vodňany warst, und mich holen ließt und fragtest, sitzend auf dem Teichdamm, was ich über euch zu hören bekomme, wie ihr über den Leib Christi denkt. Und ich sagte, daß ich von einigen höre, ihr vertretet das richtige, und von den anderen, daß ihr das falsche vertretet. Und du sagtest, du standest da nie negativ und hältst dich an die Lehre, und daß du das Anliegen und die Mühe hattest, von dem Sakrament falsche, menschliche Grübeleien fernzuhalten. Und vieles wurde damals darüber geredet und es hat mir gefallen.

Dann, nach einer längeren Zeit wiederum hast du mich gerufen, damit ich zu euch komme. Da hast du wieder viel über das gleiche gesprochen, du weißt bei wem und mit wem. Und die Rede, die ihr an mich gerichtet habt, hat mir gefallen. Und ich habe dich gebeten, es für mich zu verfassen, nicht mit der Absicht, dich zu verraten, oder mich gegen dich zu erheben, nachdem ich es dir entlockt hätte, sondern um es als wahre Lehre mir zunutze zu machen. ... Aber als ich in deinen Schriften etwas anderes

47/ Chelčický (wie Anm. 4), S. 132.

48/ Chelčický (wie Anm.4), S. 132.

vorfand, als du mir vorher dargelegt hattest ... habe ich es so erörtert, wie es sich meinem Glaubensverständnis eröffnet. Und du wirfst mir vor, daß ich Unrecht begangen habe, deine Schriften dem Sinn nach veränderte, einige übergehend, den anderen etwas zufügend und aus einigen falsche Schlußfolgerungen ziehend, die weder deine Schriften noch deine Rede beinhalten. Sowas ist mir nicht in den Sinn gekommen, deine Worte so umzudrehen, damit sie eine andere Bedeutung bekommen; sie haben eben diese schon inne. ...⁴⁹.

Aus dem Situationsrahmen heraus, in den Petr Chelčický sich selbst nicht nur unverschuldet hineinmanövriert, sondern auch noch ungerechterweise verleumdnerischer Absichten beschuldigt sieht, tischt er Altes wie Aktuelles auf und läßt nicht daran zweifeln, daß er jetzt wesentliche Zusammenhänge zwischen der Vergangenheit und Gegenwart in Tábor – zwischen öffentlichen Schmähungen des Altarsakraments und der spitzfindigen Demontage der Realpräsenz erkennen kann. Ist diese Schrift auf der ersten Ebene eine theologische Widerlegung jener Eucharistielehre, die Chelčický aus den oben angesprochenen Schriften (=Traktaten Nikolaus von Pelhřimov und Johannes Němec von Saaz) herauszulesen glaubt, ist sie in ihrem Grundanliegen ein Vorwurf, adressiert an die geistliche Führung Tábers, welche vollen Bewusstseins die „pikardische Ketzerei“, die sie 1421 selbst in ihren eigenen Reihen denunzierte, in ihrem theologischen Sublimat am Leben erhalten will und nicht einmal den Anstand hat, sich vor dem ehemaligen Intimus dazu zu bekennen.

Chelčickýs Theologisieren erreicht nicht das formale Niveau jener Materialien mit denen er sich auseinandersetzt, worüber er sich übrigens auch im klaren ist. Es dünkt ihm, daß die Taboriten-Theologen Wyclifs Konsubstantiationsgedanken mißinterpretieren und holt sich auch bestätigende Erklärungen von Jakobellus von Mies⁵⁰. Es ist im großen und ganzen mehr seine Intuition als eine sorgfältige Analyse, die ihn dazu führt, in den ihm zur Verfügung gestellten Eucharistie-Schriften trotz aller gegensätzlichen Beteuerungen eine stillschweigende Restauration der offiziell verurteilten und eliminierten pikardischen Ideen zu erkennen und diese als das eigentliche Vehikel der unter den Taboriten nach wie vor praktizierten „Ketzerien“ zu identifizieren: *...denn es war in Böhmen nie so eine Lästerung zu hören, wie seit dem Augenblick, als ihr und eure Jünger unter das Volk das Zeichen und die sich mehrenden Reden über den Götzendienst (= Kommunion, bzw. sakramentale Ehrerbietung) gebracht habt. So stecken bis zum heutigen Tag im Munde vieler Benennungen wie Schmetterling, Grammeln und Götze, und solche Lästere ließen das (=sakramentale) Zeichen Tod als Götze fallen und wendeten sich der widerwärtigen und unbändigen Unzucht zu, welche wir heute kennen und über sie Bescheid wissen. Und sie loben euch vor uns, ihr seid die tapferen Priester; da ihr darüber als über die päpstliche Götze predigt, und dies könnt ihr eben noch nicht so richtig offen wegen Teufelsanbeter und Götzendiener. Hättet ihr es dürfen, dann erst würdet ihr den Treuen die große Wiederlichkeit offenbaren, die auf dem Heiligtum aufgestellt wurde. ... Und insbesondere die unzüchtigen Lästere freuen sich darüber; was eurerseits zur Schmähung des Sakraments geredet wird⁵¹.*

Die hierin implizierte Behauptung Chelčickýs, daß die Häresie im taboritischen

49/ Chelčický (wie Anm. 4), S. 133f.

50/ Vgl.: Chelčický (wie Anm. 4), S. 185.

51/ Chelčický (wie Anm. 4), S. 153f.

Umkreis bis zur Zeit der Verfassung nicht ausgerottet wurde und dementsprechend offensichtlich mit den im Frühjahr 1421 ausgegrenzten Elementen nicht stand und fiel, kommt einige Zeilen weiter in der Schrift offen zum Ausdruck, erweitert um interessante Details:

*Und solche, nachdem sie Morde verübt und dem Sakrament gegenüber gelästert hatten, flüchteten sich in abscheulichen Unzuchtthaten in die Wälder und Verstecke, sodaß schließlich einige von ihnen auf einer Insel und auch anderswo niedergemetzelt wurden. Und einige lästern noch jetzt ... und einige sehen in der eigenen Unzucht das wahre Essen des Leibes Christie. Und für diese ist die Hostie ein Symbol, und wenn sie über die Unzucht sprechen wollen, reden sie einfach von der Hostie und so verstehen sie einander*⁵². Das Kammerijker Protokoll aus dem Jahre 1411 zählt unter die Ketzereien der Sekte der homines intelligentiae folgende Praxis: *Ingleichen schufen sie untereinander eine eigene Ausdrucksweise, worin sie den Akt geschlechtlicher Vereinigung „Freude des Paradieses“ oder mit einem anderen Namen die „Emporhebung“ nennen. Und derart sprechen sie von solch wollüstigem Akt zu anderen, die es nicht verstehen, in gutem Sinne*⁵³. *Allerdings dann die unzüchtigen Lästerner, die eure Grübeleien über das Sakrament teilen und sich mit eurem guten Wort trösten wenn sie sich treffen, lästern über das Altarsakrament. Solche nennen ihre eigene Perversion „Taten der Nachfolge Christi“, „Liebe Gottes“, „Zusammenkunft der Heiligen“, „Abendmahl“; wenn sie bei der Fresserei und beim Suff, beim Kuschneln und anderen wohlüstigen Trieb beisammen sind ... und solche Widerwärtigkeiten und Wollustthaten nennen sie nach außen „Essen des Leibes Christi“*⁵⁴.

Die Nikolaiten dürften in einer tantristischen Manier laut Epiphanius ihre eigenen Geschlechtssekrete für den *Leib Christi* halten⁵⁵. Hippolyt berichtet in seiner *Refutatio* über die simonianischen Gnostiker: *Ja, sie preisen sich selbst glücklich wegen dieser (sexuellen) Vereinigung und sagen, das sei die vollkommene Liebe und das Allerheiligste*⁵⁶. Den Brüdern und Schwester des Freien Geistes war dasselbe die sepharische *Liebe* und *Christerie*⁵⁷. Betont sei an dieser Stelle, daß die Zeugnisse Hippolyts über die zeitgenössischen Häresien (= *Refutatio* V – X) dem Mittelalter unbekannt waren, was ihnen auch im Rahmen meines Untersuchungssystems einen ganz besonderen Stellenwert verleiht.

Chelčický war natürlich außerstande, die kirchlich-christliche Optik des Sexuellen – sei es intellektuell, sei es instinktiv gewesen – zu überschreiten, welche den Schöpfungsauftrag nicht ohne „Befleckung“ erfüllen ließ, und damit ein fatales Bewußtseinsdilemma konstruierte. Dementsprechend weicht auch sein moralisches Urteil und seine negativ selektive Wortwahl von dem nicht ab, was wir sonst bei den stereotypen Ketzerreferenzen gewohnt sind: *Und das hat sicher bereits alles Maß überschritten. ..., wenn sie den unzüchtigen und körperlichen Begierden huldigen, um*

52/ Chelčický (wie Anm. 4), S. 156f.

53/ *Errores sectae ...* (wie Anm. 35), S. 272.

54/ Chelčický (wie Anm. 4), S. 207.

55/ Vgl.: Epiphanius: *Panarion* XXVI 4,7 (wie Anm. 10), S. 407.

56/ Hippolyt: *Ref.* VI 19,5 (wie Anm. 10), S. 44.

57/ Angeführte Beispiele aus: Das Brüsseler Protokoll von 1336 über die Irrlehren der freigeistigen Mystikerin Bloemaardine. In: Frédéricq (wie Anm. 53), 185f, hier 186; Johannes Nider: *Formicarius* (III) Straßburg 1517, Kap. 5.

über jene, die ihre Widerwärtigkeiten hassen, sagen zu können: *Blind sind sie, verstehen nicht das Essen des Leibes Christi. Solche aber haben ihre miesen Wollüste als das Licht des göttlichen Tages und den Weg des neuen Lebens, welches sich ihnen durch den Glauben geöffnet habe*⁵⁸. Wie bereits in dem oben besprochenen Traktat aus dem Jahre 1421 ist es auch diesmal für Peter Chelčický die Strategie der Hölle, Gläubige auf Abwege und ins Verderben zu führen. In seinem zeitlich aktuellen Beitrag zum glaubenspolitischen Diskurs innerhalb des Hussitentums der 30er Jahre des 15. Jahrhunderts, den *Berichten über die Sakramente*, wiederholt Chelčický, ohne dabei auf eine konkrete Gruppierung mit dem Finger zu zeigen, einige schon in der Replik vorgekommenen Details: *Es gibt noch eine andere Seite und Ursache, weswegen einige zügel- und ordnungslose Menschen die Ehe verschmähen, ob der unmäßigen Lüsterheit, die sie die Freiheit der Söhne Gottes und das neue Leben nennen durch Konsumation mehrerer Frauen durch einen Mann und mehrerer Männer durch eine Frau*⁵⁹. *...der Teufel kleidet sie (= die Absonderlichkeit) in die geistige Liebe und Freiheit der Söhne Gottes, damit auf diesen Weg die unmäßige Lästerung auf den Namen Herrn Gottes falle*⁶⁰. Bereits den Anhänger Prodikos wurde zugeschrieben: *Sie wollen aber von nichts beherrscht werden und meinen, in der Liebe zur Lust, sie seien schon Herren des Sabbats und über alle Geschlechter als Königskinder erhaben. König sei, sagen sie, das ungeschriebene Gesetz...*⁶¹. Die mittelalterlichen Adepten des Freien Geistes gewannen durch die körperliche Vereinigung ihre Unschuld zurück; zwischen zwei „vollkommenen“ Individuen kam es dabei zu der Kumulation des Geistes; kein Libertinismus und keine Unmoral lagen in der Überzeugung, *daß der natürliche Geschlechtsakt in einem Sinne vor sich gehen könne, daß er das gleiche wert sei wie ein Gebet vor Gott*⁶². Authentische Bekenntnisse dieser Art liegen vor, sie fallen oft im Ballast von Verhörstereotypen und Abschreibautomatismen seitens der Referenten der Skepsis und dem mangelnden Interesse heutiger Interpreten zum Opfer⁶³. Eine solche Quelle, wie sie konkret Peter Chelčický darstellt, kann uns als unüberschätzbare Verifizierungsinstrument dienen.

58/ Chelčický (wie Anm. 4), S. 207f.

59/ Chelčický (wie Anm. 26), S. 62.

60/ Chelčický (wie Anm. 26), S. 62.

61/ Clemens Alexandrinus: Stromateis III 4. Zit. in: (wie Anm. 10), S. 402f.

62/ Siehe: *Errores sectae...* (wie Anm. 35), S. 277. Es ist schwer, sich in N. COHN hineinzudenken, der sehr wohl belesen in den Quellen, die Brüder und Schwester des Freien Geistes mittels einer Kapitelüberschrift in seinem Buch (s. Anm. 42) als „eine Elite der amoralischen Übermenschen“ bezeichnete. Die Sichtweise H. KAMINSKY geht in diesem konkreten Punkt, abgesehen von seinem ansonsten exzellenten Analysieren, in eine ähnliche Richtung, wenn der Quasi-Tantrismus der Freigeister nicht ohne Belustigungseffekt als „Sexspiele“ abgetan wird; siehe: Howard KAMINSKY: *The Spirit in the Hussite Revolution*. In: *Millennial Dreams in Actions*. Hg. v. Sylvia L. THURPP. Mouton/The Hague 1962, S. 166-186, hier S. 181f; derselbe: *A History of the Hussite Revolution*. Berkeley/Los Angeles 1967, S. 429f.

63/ Zu den besonders aussagekräftigen Quellen gehört das Protokoll jenes Verhörs, welches in Erfurt 1367 von Walter Kerling mit einem gewissen Johannes Hartmann geführt wurde. Obwohl nach den Clementinen fortgeführt wurde, scheint es Hartmann ein Anliegen gewesen zu sein, den Inquisitor über das Verlangte hinaus in die Anschauungswelt der „Häresie des Freien Geistes“ richtig einzuweißen. In: WATTENBACH (wie Anm. 11), S. 260-265, hier v. a. S. 263.

Resümee

Die konsequenteste Auslegung der paulinischen Worte, nach denen der Gläubige Tempel des Hl. Geistes sei, ging im Mittelalter signifikanterweise nicht von den Scharen jener aus, die, egal mit welchem Akzent und Schicksal, für eine religiöse Erneuerung auftraten⁶⁴. Denn das besondere Verständnis des religiösen Mysteriums, von welchem ich hier rede, bedeutete eine ziemliche Demontage des Glaubensgebäudes und dessen Ersetzung durch eine „frohe Botschaft“ über die Tilgung der Sünden, die leibliche Auferstehung inmitten des Lebens und das Königreich Gottes als eine andere, gegenwärtig erfahrbare Dimension der menschlichen Existenz. Hinter solchen Motiven, die von außen her gesehen, ein zum Teil mystisches, zum Teil spekulatives Fundament hatten, verbarg sich in Wirklichkeit eine esoterisch-gnostische Tradition, die auf einem unbekanntem Weg etwa parallel mit der neomanichäischen Mission und der jüdischen Esoterik das Abendland erreichte. In dieser ideengeschichtlich rekonstruierbaren Tradition stand die einzige massenfähige emanzipatorische Häresieströmung des Mittelalters, die Bewegung des Freien Geistes.

Die Lehre des Freien Geistes repräsentierte ein weitaus größeres Wagnis und gleichzeitig eine potentiell größere Bedrohung für jenen Zusammenhalt, den man schematischerweise als den Geist des Mittelalters zu bezeichnen pflegt, als die Erlösungsalternative der Katharer. Denn die Botschaft des Freien Geistes intendierte nicht wie die dualistische Spätform der Gnosis den Ausstieg der unsterblichen Seele aus der materiellen Verstrickung – aus dem metaphysisch inszenierten „Fall“, sondern die Emanzipation von der „Falle“ des supranaturalistischen Mythos, welches die befreiende Erfahrung der ewigen Epiphanie im Makro- wie im Mikrokosmos hindert.

Aus dieser Perspektive repräsentierte auch der symptomatisch nachgewiesene frei-geistige Trend innerhalb der hussitischen Bewegung deren revolutionärste Idee und Kraft. Um die historische Reputation des taboritischen Radikalismus zu retten, ist es dementsprechend auch weder notwendig noch der Realität gerecht, peinliche Abgrenzungen zwischen den Pikarden und Adamiten zu konstruieren, denn: „Selbst die abartigste religiöse Spielart darf verlangen, daß man sie ihrer ursprungsreinen Intention, nicht aber ihrer vielleicht unsauber mißbrauchten Manifestation gemäß bewertet⁶⁵.“

„Angesichts dessen, daß Martínek (=Húska) die freie Liebe nicht predigte, und daß verwirnte Nachrichten über die taboritischen Adamiten erst seit dem Frühjahr des Jahres 1421 begonnen haben aufzutauchen, scheint das südböhmische Sektierertum des Freien Geistes und Körpers der letzte Ausläufer des Chilismus nach der Vertreibung der Pikarden aus ihrer Heimatfestung zu sein. ... daraus folgt noch nicht, daß die übertriebenen Überlieferungen über sexuelle Orgien und blutrünstige Rasereien der taboritischen Auswürflinge einen ausnahmslos wahren Kern hätten. Gleichfalls abwegig wäre es allerdings, im Adamitentum eine künstlich erzeugte Fiktion zu sehen, mit deren Hilfe das „bürgerliche“ Tábor die Liquidierung seines Armen- Flügels und des revolutionären Vortrupps verschleierte. Mehr als eine Andeutung des möglich

64/ Siehe: I. Korintherbrief 6,19; Römerbrief 8,11.

65/ Wilhelm FRAENGER: Hieronymus Bosch, Dresden 1975, S. 121.

Gewesenen kann man nicht erwarten, denn das Adamitentum hinterließ kein authentisches Selbstzeugnis⁶⁶. Diese Zusammenfassung des aktuellen Forschungsstandes aus der Feder des František Šmahel, ist nicht, wie mein Beitrag hoffentlich im Grundriß anzudeuten vermochte, das letzte Wort der Geschichtswissenschaft.

Da in diesem kurzen Beitrag nur die Demonstration eines effizienten methodischen Verfahrens und nicht dessen vollständige Durchführung unternommen werden konnte, hätte eine wenn auch partielle Bezugnahme auf andere hussitische Quellen den inneren Aufbau auseinandergebracht. Dementsprechend mußten viele nicht unwesentliche Vergleichsmerkmale, die eben konkret beim Zeugnis Chelčickýs nicht vorkommen, wie Postulat und auch Praxis der Gütergemeinschaft oder die Ablehnung des Herrschaftsprinzips und des Priesteramtes, beiseite gelassen werden. Die Perspektive, glaube ich, konnte nichtdestotrotz zum Ausdruck gebracht werden: Nicht bloß eine unverkennbare Affinität, sondern eine klare Identifizierung des hussitischen Pikardentum als einer geschichtspolitisch einmalig positionierten Manifestation der „Häresie des Freien Geistes“.

Die ideengeschichtliche Analyse selbst führt natürlich nicht unmittelbar zur Lösung vieler offener realgeschichtlicher Fragen, die sich um die ideologische Krise in Tábor mitsamt ihrer Vor- und Nachgeschichte scharen. Ihre Wirkungskraft besteht aber darin, etablierte Deutungsmodelle zu hinterfragen, und willkürlich – da subjektiv – gesetzte Kriterien für die Unterscheidung zwischen den „Braven“ und den „Schlimmen“ unter den Andersdenkenden nicht nur auf der Bühne der Hussitischen Revolution zu relativieren. In diesem Sinne schließe ich mit folgendem Zitat:

Und andere dann an gar nichts glauben; weder an Gott, noch an Christus, noch an die Hölle, noch an die Sünde, nicht einmal an das Gewissen und die Bibel, alles haben sie verleumdet ... und einige unter ihnen stehen bloß auf die Unzucht... Und das, sagen sie, sei das vollkommene Leben... Und einige unter ihnen begehen diese Sünden nicht und reden etwas über die Gerechtigkeit und prophezeien, daß erst irgendetwas Wahres in Erscheinung treten wird, und daß das Volk irgendwie gut sein wird. Aber sie alle gemeinsam, zuallererst ihre Priester, verderben das Opfer Gottes und bemühen sich mit allen Kräften, es vollständig zu vernichten.⁶⁷

66/ ŠMAHEL: Husitská revoluce (2) Praha 1993, S. 133. Die in der zit. Passage angedeutete Kritik gilt dem interpretativen Ansatz Maceks; siehe: Josef MACEK: Tábor v husitském revolučním hnutí (2). Tábor chudiny venkovské a městské. Praha 1955, v. a. S. 325-331.

67/ So charakterisierte Chelčický wahrscheinlich noch vor der Schlacht bei Lipany 1434 die vierte (=häretische) „Rotte“ zwischen den zeitgenössischen ideologischen Fraktionen; siehe: Petr Chelčický: O rotách českých. In: (wie Anm. 26), S. 99.

Frauen und Krieg in Chroniken über die Hussitenkriege

PAVLÍNA RYCHTEROVÁ (Praha – Konstanz)

*Temporibus illis Bohemorum femine tantum
ut quasi desevierunt in Dei populum,
quantum sexus ipse virorum¹.*

Wenn wir versuchen, ein Gesamtbild aus Einzelereignissen zu formen, über die wir nur wenige Informationen besitzen, müssen wir der Quellenkritik besondere Aufmerksamkeit schenken; allzuleicht kommen wir sonst über mehrere Fehldeutungen von Einzelereignissen zu einem Ergebnis, das bei genauerer Untersuchung wie ein Kartenhaus zusammenbricht. Einen solchen Charakter hat das folgende Thema – Frauen und Krieg –, das einen empfindlichen Punkt unseres kulturellen Selbstverständnisses berührt. Wie der mittelalterliche Geschichtschreiber in einem bestimmten historischen Kontext mit einem solchen Thema zurecht gekommen ist, versucht meine Untersuchung darzustellen. Dabei bin ich mir darüber im klaren, daß ein solcher Versuch aufgrund der geringen Menge überlieferter Informationen nur einen hypothetischen Charakter haben kann. Wenn allerdings schon nicht endgültige Antworten, so hoffe ich doch mindestens einige neue Fragen der historischen Forschung bieten zu können, der die Frage nach der Rolle der Frauen in den Hussitenkriegen nicht unbekannt ist.

Schon 1915 sammelte die Pionierin der ‚Gender Studies‘, Jarmila Čísařová-Kolářová, eine Fülle von Belegen zur Rolle der Frau in der hussitischen Bewegung und Revolution, ohne diese allerdings kritisch zu sichten und zu werten². Auf ihre Arbeit bezog sich unter anderem Josef Pekař, der in seinem umfangreichen Opus „Žižka und seine Zeit“ mehrere wichtige Beobachtungen zur Rolle der Frauen gemacht hat³. Auch František Šmahel hat Čísařová-Kolářovás Belegsammlung für seine „Hussitische Revolution“ ausgewertet⁴.

1/ Ludolf von SAGAN: Tractatus de longevo schismate. Vgl. Beiträge zur Geschichte der hussitischen Bewegung III. Der Tractatus de longevo schismate des Abtes Ludolf von Sagan. Hg. v. Johannes Loserth. In: Archiv für österreichische Geschichte 60 (1880), S. 345-561, hier S. 500.

2/ Jarmila KOLÁŘOVÁ-ČISAŘOVÁ: Žena v hnutí husitském. Praha 1915.

3/ Josef PEKAŘ: Žižka a jeho doba. (1-4) 2. Aufl. Praha 1992, hier Bd. 4, S. 290.

4/ František ŠMAHEL: Husitská revoluce. (1-4) 2. Aufl. Praha 1995-1996, hier Bd. 2, S. 37-41.

Im Zuge der Konjunktur historischer Frauenforschung wurden die Hussitinnen neu entdeckt, wie etwa die Arbeiten von John Klassen⁵ oder Jana Nechutová⁶ aus dem letzten Jahrzehnt zeigen. In den trotz aller Aufmerksamkeit nicht allzu zahlreichen Arbeiten zum Thema gilt in der Regel der Anteil der Frauen an der hussitischen Bewegung im Vergleich zu anderen religiösen Bewegungen des Mittelalters als einzigartig⁷. Das dürfte allerdings übertrieben sein, wie schon Šmahel angemerkt hat⁸ und wie es auch aus anderen Arbeiten zur historischen Frauenforschung hervorzugehen scheint⁹. So figurieren in Religionskriegen Frauen bereits über dreihundert Jahre vor den Hussitenkriegen, will man den Berichten über den ersten Kreuzzug Glauben schenken¹⁰. Im Albigenserkreuzzug kämpften, wie man liest, Katharinerinnen an der Seite ihrer männlichen Glaubensgenossen. So soll der Führer des katholischen Kreuzzugheeres, Simon von Montfort, am 25. Juni 1218 bei der Belagerung von Toulouse von einem Stein auf den Tod verletzt worden sein, den Frauen mit einer Wurfmaschine von den Mauern geschleudert hatten. Diese Frauen treten hier allerdings nur in einer der zwei ältesten zeitgenössischen narrativen Quellen zu Montforts Kreuzzug auf die Bühne der Geschichte, nämlich in dem *Chanson de la croisade contre les Albigeois*¹¹, der von einem glühenden Anhänger der Albigenser verfaßt wurde. Der zweite Zeitszeuge, Pierre des Vaux-de-Cernay, Autor der *Historia Albigensis*, die die Person und die Taten des Simon von Montfort verherrlicht, beklagt ausführlich den Tod seines Helden, ohne in diesem Zusammenhang auch nur eine einzige Frau zu erwähnen¹².

Megan McLaughlin¹³ spricht von einer „military preparedness“ der Frauen des mittelalterlichen Europa, die nicht unterschätzt werden dürfe – wobei sie meint feststellen zu können, daß Frauen auf dem Schlachtfeld nur in der Defensive, in der Regel aber nicht im Angriff tätig gewesen seien; habe es keine Notwendigkeit zur Verteidigung mehr gegeben, seien sie zur „normalen“ Aktivität zurückgekehrt¹⁴. Es habe also im mittelalterlichen Europa keine weiblichen Soldaten gegeben, keine Frauen, für die

5/ John KLASSEN: Women and Religious Reform in Late Medieval Bohemia. In: Renaissance and Reformation V/4 (1981), S. 203-221. DERS.: Válčící dívky jako reflexe české středověké společnosti. In: Mediaevalia Historica Bohemica 5 (1998), S. 119-133.

6/ Jana NECHUTOVÁ: Frauen um Hus. Zu den frauenfeindlichen Satioren der Hussitenzeit. In: Jan Hus. Zwischen Zeiten, Völkern, Konfessionen, München 1997. Hg. v. Ferdinand SEIBT, München 1997, S. 73-79.

7/ Wie etwa CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ (wie Anm. 2), S. 191-193, oder KLASSEN 1998 (wie Anm. 5), S. 203, 219.

8/ ŠMAHEL (wie Anm. 4), S. 37.

9/ Vgl. etwa Hans Werner GOETZ: Frauen im frühen Mittelalter. Frauenbild und Frauenleben im Frankenreich. Weimar/Köln/Wien 1995, S. 53 und 340.

10/ Vgl. Regine PÉRONOUD: Frauen zur Zeit der Kreuzzüge. Pfaffenweiler 1993 (= La femme au temps des croisades. Paris 1990), S. 23, 28-30, 41-42 usw.

11/ Chanson de la croisade contre les Albigeois. Hg. v. Eugène MARTIN-CHABOT. (1-3) Paris 1931-1957, hier Bd. 3, S. 206-209.

12/ Petri Vallium Sarnaii Monachi Hystoria Albigensis. Hg. v. Pascal GUÉBIN/Ernest LYON. (1-3) Paris 1926-1939, hier Bd. 2, S. 315.

13/ Megan McLAUGHLIN: The Woman Warrior: Gender, Warfare and Society in Medieval Europe. In: Women's Studies 17 (1990), S. 193-209.

14/ McLAUGHLIN (wie Anm. 13), S. 197.

der Krieg der zentrale Lebensinhalt gewesen wäre¹⁵. Das gilt so letztlich auch für die hussitischen Frauen, auch wenn gelegentlich von ihrer Teilnahme an Stadteroberungen berichtet wird¹⁶. Natürlich wird über Frauen nicht nur als Mitkämpferinnen, sondern – und das in viel stärkerem Maße – als Opfer von Kriegshandlungen berichtet, wie uns zahlreiche mittelalterliche narrative Quellen über Kriegshandlungen berichten¹⁷. Mit der Einzigartigkeit der hussitischen Kämpferinnen, beziehungsweise Opfer, wäre demgemäß nicht viel Staat zu machen. Was ist nun überhaupt von den Nachrichten über Frauen im hussitischen Religionskrieg zu halten? Was wir über die unterschiedlichen Schicksale von Frauen in den Hussitenkriegen wissen, beziehen wir im wesentlichen aus den Berichten der Chronisten. Mich interessiert im folgenden die Frage, welchen Charakter die Informationen der Chronisten über Frauen in den Hussitenkriegen haben. Hans Werner Goetz und Gert Melville haben zu Recht unterstrichen, daß auch für den mittelalterlichen Geschichtsschreiber die Auswahl der Informationen und ihre Anordnung zu einem historiographischen System von entscheidender Bedeutung waren¹⁸. Ich frage also im folgenden danach, welchen Prinzipien der Auswahl und der Anordnung die Berichte über Frauen in der Chronistik zu den Hussitenkriegen unterliegen. Welche Frauen wurden wie und warum dargestellt? Es sei als erstes bemerkt, daß uns keine identifizierbaren weiblichen Persönlichkeiten in der besagten Chronistik gegenüberreten, sie bleiben stets anonym und spielen immer eine Nebenrolle, kein Chronist schrieb zu den Hussitenkriegen *Res gestae clararum feminarum* oder *De claris mulieribus*. Wenn in den Chroniken Frauen auftreten, wurden sie von den Chronisten wegen bestimmter Eigenschaften als erinnerungswürdig eingestuft, wegen Eigenschaften, die mit ihren geschlechtsspezifischen Rollen zusammenhingen und/oder dem Geschichtskonzept des jeweiligen Chronisten dienten. Um daher die Informationen über Frauen auf ihre Faktizität überprüfen zu können, müssen die geschlechtsspezifischen Rollenkonzepte für Frauen innerhalb der Chroniken rekonstruiert und auf ihre topischen Elemente untersucht werden¹⁹.

15/ Das gilt anscheinend zwei Jahrhunderte später nicht mehr, wie eine Reihe von Belegen über weibliche Soldaten beweisen, die R. Dekker und L. van de Pol in einer wichtigen Monographie gesammelt haben. Vgl. Rudolf. DEKKER / Lotte van de POL: Frauen in Männerkleidern. Weibliche Transvestiten und ihre Geschichte. Berlin 1990.

16/ Die absolute Mehrheit der Belege betrifft die Jahre 1414-1422, nämlich die Anfänge der Bewegung und der offenen Revolution. Vgl. dazu zum Beispiel KLASSEN 1981 (wie Anm. 5).

17/ Vgl. zum Beispiel: Hans Peter DUERR: Obszönität und Gewalt. Der Mythos vom Zivilisationsprozeß. Frankfurt/Main 1995, S. 391-399; oder unlängst Gabriela SIGNORI in ihrem Vortrag „Frauen, Kinder, Greise und Tyrannen. Geschlecht und Krieg in der Bilderwelt des späten Mittelalters“ während des letzten deutschen Historikertags in der Sektion „Texte, Rituale, Bilder. Wirklichkeitsbezug und Wirklichkeitskonstruktion politisch-rechtlicher Kommunikationsmedien in Stadt- und Landesgesellschaften des späten Mittelalters“, Frankfurt/Main, September 1998.

18/ Hans Werner GOETZ: Von der *res gesta* zur *narratio rerum gestarum*. Anmerkungen zu Methoden und Hilfswissenschaften des mittelalterlichen Geschichtsschreibers. In: Revue Belge de Philologie et d' Histoire 67 (1989), S. 704. Unter derselben Fragestellung wurden auch die antike Historiographie untersucht. Aufschlußreich sind in diesem Zusammenhang zum Beispiel die Studien von Clarence W. MENDEL: Der dramatische Aufbau von Tacitus' Annalen (1935). In: Tacitus. Hg. v. Viktor PÖSCHL. (Wege der Forschung 97) Darmstadt 1986, S.449-512. und Erich BURCK: Wahl und Anordnung des Stoffes; Führung der Handlung. In: Wege zu Livius. Hg. v. Erich BURCK. (Wege der Forschung 132) Darmstadt 1987, S. 331-351.

19/ Zur Diskussion über die literarische Topik sehr anschaulich Lothar BORNSCHEUER: Bemerkungen zur Toposforschung. In: Mittellateinisches Jahrbuch 11 (1976), S. 312-320. Mein Verständnis des

Im folgenden kann ich natürlich die Frage, welche Rollen die Frauen in der Chronistik zu den Hussitenkriegen spielen und wie diese einzuschätzen sind, nicht abschließend klären, will aber immerhin erste Anstöße für eine Diskussion geben. Ich möchte dabei auf einige auffällige Elemente hinweisen und versuchen, die Unterschiede in ausgewählten Chroniken zu deuten. Für meine Fragestellung habe ich mich im wesentlichen auf drei Chroniken konzentriert, die von zeitgenössischen Autoren verfaßt wurden, etwa denselben Zeitraum beschreiben und ungefähr denselben Umfang haben sowie in ihrem Wahrheitsanspruch als Zeitzeugen und in ihrem literarischen Qualitätsanspruch vergleichbar sind. Dabei unterscheidet sich allerdings die Einstellung der Autoren zu den Ereignissen fundamental. Ausgewählt habe ich die Chroniken des Ludolf von Sagan, des Eberhardt Windecke und des Laurentius von Březová, also einen engagierten Vertreter der katholischen Sache, einen in Glaubensfragen eher indifferenten Anhänger Kaiser Sigismunds und ein Mitglied des gemäßigten Prager Flügels der Hussiten.

Der schlesische Abt Ludolf von Sagan schrieb seine mit theologischen Exkursen angereicherte Chronik mit dem Titel *Tractatus de longevo scismate* von 1417 bis 1422²⁰. Sie behandelt neben der Geschichte des großen abendländischen Schismas auch die Vorkommnisse in Böhmen in den Jahren 1415-1422, also die ersten Jahre nach dem Ausbruch der hussitischen Revolution. Ludolf, seit den 1380er Jahren Mitglied und seit 1394 Abt des Augustinerchorherrenstiftes im schlesischen Sagan, studierte Anfang der 1370er Jahre in Prag. Seine Erlebnisse während seiner Prager Studienzeit dienen ihm in seiner Chronik als positive Kontrastfolie zu der von ketzerischem Verfall geprägten Gegenwart. Die zentrale Lichtgestalt ist ihm Kaiser Karl IV. im scharfen Kontrast zu dessen Sohn Wenzel. Ludolf vertrat eine streng katholische Position, dabei bleiben Papst und Römischer König nicht von seiner Kritik verschont, das Hussitentum erscheint ihm als Folge des Mißstandes in der Kirche, ansonsten aber entwickelt er für hussitische Anliegen keinerlei Verständnis. Vielmehr verabscheut er die Hussiten und polemisiert heftig gegen sie.²¹

Begriffs stützt sich vor allem auf F. Graus' Überlegungen, vgl. František GRAUS: Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit. Praha 1965, S. 74. Graus stellt sich auch die wichtige Frage nach dem Sinn des Erkennens von *Topoi* für die Wertung einer Quelle, Ib., S. 74-75: „*Topoi*, genauso wie Themen, die allgemein verbreitet sind, lassen keine gegenseitige Abhängigkeit erkennen. (...) Ebenso darf uns die Feststellung eines *Topos* nicht dazu verleiten, die Nachricht oder Behauptung, die topisch dargestellt ist, einfach a limine als „unhistorisch“ zu verwerfen. Einige Berichte jedoch können auch rein „unhistorisch“ eben nach dem Klischee erfunden sein. Die *Topoi* selbst ermöglichen uns diesbezüglich keinerlei Unterscheidung.“ Dieser Feststellung kann man nur zustimmen. Allerdings befreit sie uns nicht von der Notwendigkeit, festzustellen zu versuchen, welchen Charakter die uns überlieferten Berichte haben und zu überprüfen, wie weit man vor allem den narrativen Quellen Glauben schenken darf. Meine Untersuchungen habe ich im Bewußtsein der Ambivalenz der erreichten Ergebnisse durchgeführt.

20/ Das Werk hat Johannes LOSERTH (wie Anm. 1) herausgegeben, wobei er die umfangreichen dogmatischen und apologetischen Exkurse in der Regel ausgelassen hat. MACHILEK (wie. Anm. 21, S. 3) hält deshalb Loserths Edition für „besonders unglücklich, da dadurch <=> durch die erwähnten Auslassungen> der Charakter des Werkes als einer Traktatschrift verwischt wird und der Torso weiterhin den Eindruck einer rein annalistisch-chronikalischen Quelle vermittelt.“ In der folgenden Untersuchung werde ich mich auf die chronikalischen Teile konzentrieren, ohne dabei deren Stellung im Gesamtkonzept außer acht zu lassen.

21/ Zum Leben und Werk des Ludolf von Sagan ausführlich Franz MACHILEK: Ludolf von Sagan und seine Stellung in der Auseinandersetzung um Konziliarismus und Hussitismus. (Wissenschaftliche

Der Meißner Bürger Eberhart Windecke, ein theologischen Fragen gegenüber desinteressierter Laie, schrieb zwar keine hussitische Chronik, behandelte aber die Hussitenkriege in seinen bis 1443 reichenden, wohl bald danach abgeschlossenen „Denkwürdigkeiten zur Geschichte des Zeitalters Kaiser Sigismunds“²². Als Sigismunds Finanzberater kannte er die böhmischen Länder und als einer seiner engeren Mitarbeiter zeigt er sich trotz gelegentlicher, allerdings nie hussitenfreundlicher Kritik an seinem Herrn als engagierter Verfechter von Sigismunds Sache. Insgesamt bleibt er aber ein nüchterner Beobachter, wie etwa an seinen Kommentaren zu Sigismunds erfolglosen Kreuzzügen gegen die Hussiten deutlich wird, die er in der Regel ähnlich wie das folgende Beispiel formuliert: *In dem selben jore machtent die fürsten herrn und stete ein ander reise gon Behem uf die Hussen und ketzer; es ging aber leider ubel, als du harnoch hören wurst*²³.

Der Kleriker und Universitätsgelehrte Laurentius von Březová²⁴ ist der bedeutendste Historiograph des gemäßigten Prager Flügels der hussitischen Bewegung. Seine Chronik, für die Jaroslav Goll den Titel *Chronicon Hussitarum* etablierte²⁵, gilt als die wichtigste narrative Quelle zu den ersten Jahren der offenen Revolution; sie behandelt die Jahre 1414-1421. Die genaue Abfassungszeit der Chronik ist umstritten, als Eckdaten dafür sind die Jahre 1422 und 1437 in der Diskussion²⁶. Für unseren Kontext ist allerdings nur wichtig, daß Laurentius sein Werk vermutlich mit einigen Jahren Abstand zu den Ereignissen verfaßt hat. Als erfahrener Literat gab er seinem unvollendeten Opus eine klare Struktur, er komponierte die Ereignisse kunstvoll im Sinne seiner Interpretation der Verhältnisse. Der Abwehrkampf gegen Sigismund ist dabei für ihn von ebensolcher Bedeutung wie die Polemik gegen die radikalen Taboriten. Seine Berichte schätzt die historische Forschung als bedeutende Schilderungen eines Augenzeugen, der zwar sicher seine starke Parteilichkeit nicht verleugnet, dem wir aber dennoch eine Reihe von wertvollen einzigartigen Detailinformationen verdanken²⁷.

Untersuchen wir nun, wie diese unterschiedlichen Persönlichkeiten die Frauenrollen in den Hussitenkriegen darstellen und werten.

Materialien und Beiträge zur Geschichte und Landeskunde der Böhmisches Länder. Herausgegeben vom Collegium Carolinum und der Historischen Kommission der Sudetenländer; Heft 8) München 1967. Eine anregende Neueinschätzung von Ludolfs Hauptwerk bei PEKAŘ (wie Anm. 3), Bd. 1, S. 63-70.

22/ Eberhart Windeckes Denkwürdigkeiten zur Geschichte des Zeitalters Kaiser Sigismunds. Hg. v. Wilhelm ALTMANN. Berlin 1893. Zum Autor und Werk auch PEKAŘ (wie Anm. 3), Bd. 1, S. 149-154.

23/ Denkwürdigkeiten (wie Anm. 22), S. 205.

24/ Zu Laurentius' Person und Werk vgl. Marie BLÁHOVÁ: Mistr Vavřinec z Březové a jeho dílo. In: Vavřinec z Březové, Husitská kronika. Praha 1979, S. 305-316, 380-389.

25/ Jaroslav GOLL: Mistr Vavřinec z Březové a jeho spisy. In: Fontes rerum bohemicarum V. Hg. v. Josef EMLER. Praha 1893, S. XXXIII.

26/ BLÁHOVÁ (wie Anm. 24), S. 310-311.

27/ Dazu zum Beispiel František PALACKÝ, Würdigung der alten böhmischen Geschichtschreiber. Praha 1830, S. 210; GOLL (wie Anm. 25), S. XXXIV; PEKAŘ (wie Anm. 3), Bd. 1, S. 37-58; Petr ČORNEJ: Tajemství českých kronik. Cesty ke kořenům husitské tradice. Praha 1987, S. 38-39, 49; Marie BLÁHOVÁ: Česká historiografie v husitské revoluci. In: Husitství – Reformace – Renesance II. Sborník k 60. narozeninám Františka Šmahela. Hg. v. Jaroslav PÁNEK / Miloslav POLÍVKA / Noemi REJCHRTOVÁ. Praha 1994, S. 441.

Die Chronik Ludolfs von Sagan umfaßt insgesamt 227 Kapitel. 160 davon gelten den Hussiten, und von diesen widmete er eines den hussitischen Frauen. Dieses Kapitel trägt den sprechenden Titel *De crudelitate et temeritate mulierum in Bohemia*²⁸. Ludolf hat sie an den Anfang der zweiten Hälfte des Traktates eingereiht, die er anfang zu schreiben, um die weiteren Vorgänge in Böhmen nach dem Ende des Großen Abendländischen Schismas und nach dem Ausbruch der offenen hussitischen Revolution zu schildern und wo er vor allem gegen die hussitische Irrlehre polemisierte. Die ersten Kapitel gelten deshalb besonders den abscheulichen Taten der böhmischen Ketzer und der weiteren Verbreitung ihrer Lehre. Die grausamen Ketzerinnen sind in diesem Zusammenhang nur als eines von mehreren signifikanten Beispielen der unerhörten Vorgänge in Böhmen zu betrachten. Die Zusammenfassung diverser weiblicher Untaten in einem Kapitel kann man dann auch für einen Ausdruck des polemischen Charakters von Ludolfs Werk halten²⁹. Ludolf schildert die Hussitinnen mit Abscheu und Entsetzen als wütende Bestien, die jede Scham und Zurückhaltung abgelegt hätten und bewaffnet mit ihren männlichen Glaubensgenossen in die Schlacht gezogen seien³⁰, und er äußert den Wunsch, Gott möge dereinst ihr Verhalten bestrafen³¹. Ludolf beschreibt keine konkreten militärischen Aktionen unter weiblicher Beteiligung, sondern berichtet allgemein über kriegerische Hussitinnen als typisches Phänomen der hussitischen Ketzerei.

Seine Schilderung entspringt wohl dem Charakter der nach Sagan gelangten Informationen über die Hussitinnen: Gerüchte und unkonkrete Schauergeschichten. Er weiß, daß die Hussitinnen schon zu Lebzeiten König Wenzels aktiv waren, er nennt ihre Übeltaten: nämlich Predigt, Verwüstung von Kirchen und Klöstern sowie insbesondere Teilnahme an Kriegsoperationen³². Ludolfs allgemeine Schilderung der kriegerischen Hussitinnen stimmt in hohem Maße mit der mancher katholischer Theologen überein, wie z.B. Andreas' von Brod³³, und auch der von Theologen der utraquistischen Partei, so etwa Jakobellus von Mies, der sich mit ähnlichen Vorwürfen wie Ludolf gegen die Anhängerinnen der taboritischen und Prager radikalen Theologen wandte³⁴. Lu-

28/ LOSERTH (wie Anm. 1), S. 500-501.

29/ Zur Struktur des zweiten Traktatteils vgl. auch MACHILEK (wie Anm. 21), S. 162-194.

30/ LOSERTH (wie Anm. 1), S. 500: *Temporibus illis Bohemorum femine tantum aut quasi deseuerunt in Dei populum, quantum sexus ipse virorum. Oblite namque nonnullae earum muliebris modestie, pudoris et verecundie virorum eciam bellancium et ad campos progrediencium immiscuere se cetibus et obsidentes in Christo credencium civitates et castra expugnaverunt illa, sicut et ipsorum virorum impiorum maledicta caterva.*

31/ LOSERTH (wie Anm. 1), S. 501: *Visita, mi domine, bestias istas peregrina veste indutas in virga iuste indignacionis tue ...*

32/ LOSERTH (wie Anm. 1), S. 500-501.

33/ Traktát mistra Ondřeje z Brodu O původu husitů. Visiones Ioannis, archiepiscopi pragensis, et earundem explicaciones (alias tractatus De origine Hussitarum). Hg. v. Jaroslav KADLEC. Tábor 1980, S. 22: *... et breviter dicendo erant ibi homines de omni malorum genere eciam cum mulieribus congregati venientesque gregatim ad vilas et oppida bonos et probos homines, qui sectam illorum noluerunt accipere, gravissime devastabant, et quandoque femine tales graviora crudelioraque quam viri seu milites faciebant. Poterat illud verbum: „Femina res fragilis, res pavida, res puerilis“ in hoc veraciter commutari: „Femina res flebilis, res perfida resque crudelis, semper prona rei, que prohibetur ei.“*

34/ Jakoubek ZE STRÍBRA: Výklad na Zjevení sv. Jana. Hg. František ŠIMEK. (1-2) Praha 1932, hier Bd. 1, S. 571: *I pokládá se v knihách Jozue I., aby bojoval s boží pomocí proti nepřátelům božím*

dolf wertete wie die genannten Theologen das Verhalten der hussitischen Frauen vom Standpunkt der von der kirchlichen Tradition definierten weiblichen Verhaltensrolle und inkriminierte ihren in seinen Augen verbrecherischen Verstoß gegen die für Frauen verbindliche Bescheidenheit, Schamhaftigkeit und Zurückhaltung³⁵. Daß hussitische Kriegerinnen in männlicher Tracht kämpften, ist ihm ein wesentliches Indiz dafür, daß sie dem Teufel verfallen waren³⁶.

Derartige Kriegerinnen in männlicher Kleidung beziehungsweise Rüstung und mit kurzgeschnittenen Haaren schildert nicht nur Ludolf; solche *viragines* beschreibt auch der Markgraf von Meißen in seinem Brief an den Herzog von Bayern: 156 derartig aufgemachte Frauen seien von Sigismunds Ungarn gefangengenommen³⁷. Der Markgraf bezeichnet sich allerdings nicht als Augenzeugen, sondern berichtet nur vom Hörensagen. Andreas von Brod erzählt in seinem Traktat *De origine Hussitarum* von einer *virago*, die als bewaffnete Reiterin an der Schlacht teilnahm und erst nach ihrer Verwundung als Frau enttarnt wurde³⁸. Ähnliches berichtet Martin Talayero in seiner Verteidigung Kaiser Sigismunds von mehreren Frauen³⁹.

Es gibt im böhmischen Bereich ein älteres Beispiel für das Motiv der verkleidet kämpfenden und nach ihrem Tod in der Schlacht enttarnten *Virago*, das mehrmals mit interessanten Sujetänderungen überliefert wird und das zeigt, daß dieses Motiv nicht erst mit den Hussitinnen aufkam. So berichtet Cosmas von Prag in seinem *Chronicon Bohemorum* vom Anfang des 13. Jahrhunderts von einer solchen *Virago*⁴⁰, seine Ge-

a aby tu nebyvaly ženy a děti. Jako kněžm nesluší světských obchoduov a bojuov provoditi, tak i ženám, kteréž také provozují ukrutenství nad chudými a laupie a pále. Tuto slyšíme z zákona, že nemají na vojny pojímány býti. Nebo velmi neslušný jest, jako svini pancieř, tak ženě boj. A ačkoli někteří vymlauvají je pro něco dobrého, však žalují na ně neřádové jejich. Ib., Bd. 2, S. 257: A žen veliký hauf rozsievá bludy najhoršie po království, a tak skrz to pohlavie také rozvázána jest moc šatanova.

35/ Vgl. Anm. 30.

36/ LOSERTH (wie Anm. 1), S. 500: *Assumptis ut estimo telis et armis claves forte detulerunt Herculis, non caruerunt omnino gladiis, gestaverunt lapides et instrumenta noxia ad interfectionem et dampnificationem valencia et veste virili se circumdantes et per consequens maledictionem sicut vestitum induentes synagogam illam sathane vehementer auxerunt.*

37/ Josef PEKAŘ: Zprávy pramenů o boji na hoře Vítkově 14. července 1420. Praha 1926, S. 1: *... que monsigneur le roy dez romains envoya les hungrez ver lez heritez lez Praga enpiez les chartreurs et les [des?] dits heritez en occirent plus de cent, et prirent CLVI Femmes qui avoient rogniez leur cheveux come homes et avoient ceinstez espees et pierres en leur mains et hoseaulz chaissez entre icelles partie furent aize [arze?].*

38/ Traktát (wie Anm. 33), S. 23: *Nam veridico percepi relatu, quod quedam wiclefica femina virilibus armis et vestibus induta, more clientis insidens equo, manu lanceam gerens quendam strenuum militem invasit, qui reputans virum militarem in se irruere fortiter eidem se opposuit, quam vulneratam letaliter e sella proiecit. Potitus igitur victoria dum miles spolia capere vellet – alias voluisset – quam prius clientem aut militarem estimabat, depositis armis illius et vestibus reperit mulierem.*

39/ Johannes HOLNSTEINER: Ein neues Dokument zur Hussitengeschichte. In: Festschrift zu Ehren Emil von Ottenhals (Schlern-Schriften 9.) Innsbruck 1925, S. 70: *Invenisses absque dubio multa corpora feminea duris confecta vulneribus passim et ubique per campos saltusque iacencia.*

40/ Kosmův letopis český. Hg. v. Josef EMLER. In: Fontes rerum bohemicarum II. Cosmae chronicon cum continuatoribus. Hg. v. Josef EMLER. Praha 1874, S. 20-21 und 23-24: *Interea quaedam mulier, una de numero Eumenidum, vocans ad se privignum, qui iam iturus erat ad proelium. (...) [Et] inquit (...) „Scias Boemorum strigas sive lemures nostras praevaluisse votis Eumenides, unde nostris*

schichte übernimmt Anfang des 14. Jahrhunderts der sogenannte Dalimil, der Autor der alttschechischen Reimchronik⁴¹. Auf Cosmas stützen sich zwei Hofchronisten Karls IV., Johannes von Marignola⁴² und Přibík Pulkava⁴³; Dalimils Version übernehmen zuerst die deutschen Übersetzungen seiner Chronik aus der Mitte des 15. Jahrhunderts⁴⁴, schließlich in der Mitte des 16. Jahrhunderts der tschechische Chronist Václav Hájek von Libočany⁴⁵. Alle Erzählungen unterscheiden sich in Details voneinander; die auffälligste Motivänderung ist die folgende: Während Cosmas nur die Möglichkeit als fantastisch (*res similis fictae*) bezeichnet, daß jemand in der Schlacht seine eigene Frau töte, ohne es zu merken, und die Rolle der Frau als Kriegerin nicht problematisiert, bemüht sich Dalimil, das Verhalten der Ehefrau Strabas zu erklären (sie kämpfte gegen ihren nichttschechischen Mann, weil sie ihrer Prager Sippe helfen wollte). Wir können uns nur fragen, ob sich in dieser Motivänderung nur der betonte Nationalismus Dalimils⁷ äußert oder ob Dalimil hier angesichts der veränderten gesellschaftlichen Haltung gegenüber weiblicher Teilnahme am Kampf Rechtfertigungsbedarf sah⁴⁶.

usque ad unum interfectis dabitur Boemii victoria. Hanc tu, (...) quem in primo congressu interficis tibi adversantem, utramque sibi abscidens aurem, mitte in tuam bursam, et (...) fugam sed accelera, atque ita tu solus vix effugies.“ (...) *Isque dum iussa peregrit novercae praepeti elapsus fuga, dumque concitus veniret ad domum, ecce uxor sua plangebatur defuncta. Quam ut videret vir suus, dum discooperuisset faciem eius, res similis fictae, visum est funus habere in femineo pectore vulnus et abscisas aures. Tunc vir recolens, quod factum fuerat in proelio, protulit aures de bursa cruentis cum inauribus, atque recognovit hanc fuisse in specie illius, quem adversantem occidit in bello.*

41/ Staročeská kronika tak řečeného Dalimila. Hg. v. Jiří DAŇHELKA / Karel HÁDEK / Bohuslav HAVRÁNEK / Naděžda KVÍTKOVÁ. (Texty a studie k dějinám českého jazyka a literatury 4-5) (1-2) Praha 1988, hier Bd. 1., S. 272, 278: *V Lučšě také bieše baba / ta jmieše pastorka, jemuž diechu Straba. / Ta baba pastorku povědě: / (...) „Synku, když vendeš v Styrsko u boj, / prvý, ktož tě potká, tomu stój. / Daj jemu oščepem malú sotku / a nečiň jemu nic živótku! / Obě jemu uší urež / a schovati jí nehřeš. / Když přizeneš na své dráhy, / tehdy poznáš všě své vrahy.“ / (...) Ze všěch ujide jediný Straba / tú radú, již bieše jemu dala baba. / A když uteče z toho bojě, / jakž přijide do svého domu a ssěde s svého oře, / [uzřě], že jeho žena duši běře, / a což dosiehne, to vše zděře. / Uzře u nie oščepovú ránu, / již pozna u boji ot sebe dánú. / Poče sě velmi diviti. / Vecě: „Tiemto sě chci lépe ujistiti.“ / Uzřě, že uší nejmětieše, / an v tobolcě jě jmětieše. / I je sě k hlavě jitej měřiti. / Přiměřiv vecě: „Musím tomu věřiti, / že na mě má žena u boj vyjěla / a ta mě jieti chtěla. / To jest byla pro to zděla: / neb jest mezi Pražany přátela jměla. / I chtěla jim pomáhati / a muži sě chtěla posmievatí.“*

42/ Kronika Jana z Marignoly. Hg. v. Josef EMLER. In: *Fontes rerum bohemicarum* III/4-6. Praha 1882, S. 527, 528.

43/ Kronika Pulkavova. Hg. v. Josef EMLER. In: *Fontes rerum bohemicarum* V Praha 1893, S. 14.

44/ Di tutsch kronik von Behemlant. Hg. v. Josef JIREČEK. In: *Fontes rerum bohemicarum* III/1-3. Praha 1878, S. 40, 42; Die pehemische Cronica dewcz. Hg. v. Josef JIREČEK. Ib., S. 264.

45/ Václava Hájka z Libočan Kronika česká I. Úvod. R. 644-904. Doba pohanská. Hg. v. Václav FLAJSŠANS. Praha 1918, S. 305-306 und 311-312.

46/ McLAUGHLIN (wie Anm. 13), S. 195 beobachtete eine Änderung in der gesellschaftlichen Wahrnehmung weiblicher Krieger seit dem 11. Jahrhundert, die sie so charakterisierte: „Most of the women warriors (...) were described by the chronicles who recorded their deeds in similar terms. Usually they elicited from the writer a reference to similar anomalies in classical literature or the Bible, which could provide precedents for their behavior. In any case, women's participation in warfare seemed to cry out for some kind of explanation. It could no longer be accepted without further comment, for it seemed somehow contrary to nature.“ Einen ähnlichen Prozeß hat auch Betty BANDEL bei den englischen Chronisten festgestellt, vgl. Betty BANDEL: *The English Chroniclers' Attitude toward Women*. In: *Journal of the History of Ideas* 16 (1995), S. 113-118.

Mit den oben genannten Beispielen soll nicht behauptet werden, daß die hussitischen *viragines* nur als literarisches Motiv existiert hätten, doch ist festzuhalten, daß das Motiv bekannt war und damit in Überlegungen über topische Elemente der Chronistik miteinzubeziehen ist.

Ludolf selbst greift auf topische Elemente der biblischen Tradition zurück, er schließt sein Kapitel über die hussitischen Kriegerinnen mit alttestamentarischen Beispielen gewalttätig gegen ihre Feinde kämpfender Frauen: Judith und Deborah sind ihm Kämpferinnen für die gerechte Sache, Athalia und Jezabel für die ungerechte und damit stehen die Hussitinnen in ihrer Tradition⁴⁷. Jezabel, ein allgemein gern verwendeter biblischer Typ für die verkommene Frau, diente auch anderen Gegnern der Hussiten gerne als Modell für die Hussitinnen. So bezeichnete etwa 1417 ein anonym Autor die Husgönnerin Anna von Mochov als Jezabel⁴⁸, und Stefan von Dolein⁴⁹ wie Jakobellus von Mies⁵⁰ schimpften über die „hussitischen bzw. taboritischen Jezabelen“. Abgesehen von seinem Kapitel über die hussitischen Kriegerinnen beschäftigt sich Ludolf nicht mit Frauen. Weibliche Opfer der Hussiten interessieren ihn nicht, er beklagt nur gemeuchelte Mönche und Kleriker⁵¹, von den zahlreichen Berichten anderer Autoren über unter den Hussiten leidende Frauen, Jungfrauen und Kinder findet sich bei ihm keine Spur.

Ganz anders sind die Gewichte in Windeckes Denkwürdigkeiten verteilt. Aus seinem Bericht verschwinden die kämpfenden Hussitinnen völlig, von den weiblichen Anhängern des Johannes Hus thematisiert er nur die unzüchttreibenden Adamitinnen⁵². Viel wichtiger sind Windecke die weiblichen Opfer der Hussiten. Wiederholt berichtet er über die hussitischen Untaten, durch die bei der Eroberung verschiedener Städte Frauen und Kinder zu Tode kamen⁵³. Ohne Zweifel ist es üblich, daß bei

47/ LOSERTH (wie Anm. 1), S. 501: *Femineo quidem sexui ius non aufero vim vi repellendi aut in necessitatis articulo se et sua defendendi, sed aliud est defendere sua, aliud invadere aliena, aliud proprietate et catholica fide aliis bellum indicere vel per adversarios indictum suscipere, aliud per bellum et prelium perversos et incredulos presertim contra christicolas adiuvaré. Constat etenim laudari Deboraham et Judith pugnantes pro Dei populo, Athaliam vero que occidit omne semen regium et Jezabel interimementem prophetas domini subiacere obprobrio sempiterno.*

48/ *Tu, saevissima Jezabel, / justum virum ut Abel / plebanum persequeris, / qui a te contumelias / patitur in Usk ut Helias, / in inferno torqueberis.* Vgl. Documenta Mag. Joannis Hus. Hg. v. František PALACKÝ. Praha 1869, S. 697.

49/ Stephan von Dolein: Werke. Hg. v. Leopold WYDEMANN. In: Thesaurus anecdotorum novissimus 4. Hg. v. Bernhard PEZ. Augsburg 1723, S. 534, 538.

50/ PEKAR (wie Anm. 3), Bd. 4, S. 198.

51/ LOSERTH (wie Anm. 1), S. 461, 472-473, 492-493, 495.

52/ Denkwürdigkeiten (wie Anm. 22), S. 128-129: *So verhetzten sie jung manne und junge wiber domite, wanne sie hielten kein ce nit: iederman nam dem andern sin wip sin dochter sin swester und tribent do ir unkuscheit mit einander, als die unvermunftigen tiere. das was den jungen lüten gar eben. (...) Do hetten ein teil einen sitten und ein ketzerige an in, das sie nackent gingent beide frowen und manne, also Adam und Eva in dem paradise hetten geton, und slüfent in die löcher, die sie in die berge machten. do sie inne logent und wanne sie ire ketzrige triben wolten, do sprach eins züm andern: "gip mir durch got mins libes notturft". der und ander ketzerige tribent sie so vil, die man nit alle geschriben noch gesagen kan.*

53/ Denkwürdigkeiten (wie Anm. 22), S. 120: *... do zugen die Behemschen ketzer noch zu dem Deutschen Brot und gewonnen die stat und brantent die und slügen doinne zu tode manne kinder wiber jung und alt ... lb., S. 197-198: ... und er [Žižka] zog uf den Kutenberg und gewan in und ver-*

Kriegsoperationen die Zivilbevölkerung in Mitleidenschaft gezogen wird, aber bei Windecke wird in der Schilderung der zivilen Leiden deutlich, daß sie einem expliziten Interesse des Chronisten unterliegen. Er schildert sie so oft und in stets derselben Weise, daß sie stereotyp wirken. Damit praktiziert er dieselbe interessengeleitete Auswahl wie Ludolf, nur mit einem anderen Schwerpunkt. Auffällig ist bei den zeitgenössischen Chroniken auch, daß nach ihrer Darstellung immer nur die von ihnen abgelehnte Partei Frauen und Kinder tötete und Jungfrauen vergewaltigte, in Windeckes Schilderung also nur die Hussiten, bei Laurentius von Březová nur Sigismunds Soldaten⁵⁴.

Warum Windecke die kämpfenden Hussitinnen nicht erwähnt, ist schwierig zu beantworten. Die Berichte darüber waren weithin bekannt, wie etwa Monstrelets Burgundische Chronik aus den vierziger Jahren des 15. Jahrhunderts im Bericht zum Jahr 1422 zeigt⁵⁵. Auch kann man nicht behaupten, daß sich Windecke nicht für Frauen interessierte; allerdings treten mit Ausnahme von Jeanne d'Arc⁵⁶ alle geschilderten Frauen in Situationen mit sexueller Konnotation auf. So berichtet er von einem Kardinal, der von König Sigismund verstoßen wurde, weil er einer Frau die Brüste abschneiden ließ⁵⁷, dichtet zur Warnung für die männliche Jugend über die Rolle der Huren auf dem Konstanzer Konzil⁵⁸ und schildert die Unzucht der böhmischen Adamiten beiderlei Geschlechts⁵⁹. Da derb-saftige Klatschgeschichten Windecke sehr anzogen, verwundert es, daß er über die hussitischen Mannweiber nichts berichtet.

Ein komplexeres Bild als die beiden vorangegangenen Werke bietet die Chronik des Laurentius von Březová. Gleich am Anfang seiner Chronik, wo Laurentius über die Einführung des Laienkelches 1414 handelt, treten Frauen auf⁶⁰. Der Autor betont,

brant den ouch wol daz meist teil und det ouch darnoch vil grossen schaden, wann er do erslahen ließ jung und alt man und wip ... Ib., S. 201: *... doch hetten die Hussen der Cristen erslagen wol zweitusent menschen jung und alt wip und kint und do grossen jamer gestalt.* Ib., S. 218: *... do kam botschaft, das die Hussen und Wicklouffen und ketzer zu Behem hatten gewonnen die stat Michelsperg – und dotten die frouwen und kinder ein teil, und vil güter lút wurden gefangen und erslahen ...* Ib., S. 226: *... do zugent die Hussen gon Dachauwe und gewonnet es und branten es und slugen die burger wiber und kinder alle zu tode.*

54/ Vgl. Anm. 87.

55/ La chronique d'Enguerran de Monstrelet en deux livres avec pièces justificatives 1400-1444. Hg. v. L. DOUET – D'ARCO. (1-6) Paris 1867 [Nachdr. London 1975], hier Bd. 4, S. 86-87: *... Et pour vray, iceulx mauldis hérétiques estoient si obstinez en leurs erreurs qu'ils ne craignoient nolz martires dont on les feist mourir. Et mesmement se desguisoient, armoient, les femmes, ainsy que dyables, pleines de toutes cruaultez, et en furent trouvées plusieurs mortes et occises çs dessusdiz rencontres.*

56/ Denkwürdigkeiten (wie Anm. 22), S. 245-260.

57/ Denkwürdigkeiten (wie Anm. 22), S. 343: *... und also kam do einer, der do pfliget einen keiser zu kronen, und frogete do den keiser, ob er ein eekint were und ein fromer man und herre were, als das danne billichen ist und sin sol. do sprach der keiser „jo; aber du bist nit frome und toiglichen dem keiser sin crone ufzusetzen, wanne du hast einer frouwen ire prust abgesnitten. also wart der selbige entsatz und wart ein ander von dem bobest und keiser gemacht.*

58/ Denkwürdigkeiten (wie Anm. 22), S. 280-282.

59/ Vgl. Anm. 52.

60/ Vavřince z Březové Kronika husitská. Hg. v. Jaroslav GOLL. In: Fontes rerum bohemicarum V. Praha 1893, S. 329-330: *...communio eucharistie sub utraque specie (...) tanto amplius invalescebat et augmentabatur in populo fidei ac devoto sexus utriusque ad tantum, quod infra duos annos non solum in duabus aut tribus ecclesiis presbiteri Magistro Johanni Hus adherentes, (...) libertatem predicandi et, sicut permittitur, populum communicandi habebant, ...*

daß bei allen wesentlichen Ereignissen der hussitischen Geschichte stets eine Volksmenge – bzw. ausdrücklich eine Volksmenge beiderlei Geschlechts – beteiligt gewesen sei (anfängliche Versammlungen auf den Bergen⁶¹, Gründung Tabors⁶², Vorbereitungen zum Krieg mit König Sigismund⁶³, Auseinandersetzung mit König Wenzel⁶⁴, die Unruhen in Prag⁶⁵, Feier der Siege über König Sigismund⁶⁶ usw.). Damit ist auch die Beteiligung von Frauen für ihn immer ein wesentlicher Beweis der unbedingten Unterstützung des Volkes für das Reformprogramm. Diese Unterstützung legitimiert das Reformprogramm in seinen Augen, da das hussitische Volk für ihn die Qualität der Urgemeinde besitzt. An mehreren Stellen gewinnen Frauen bei Laurentius nicht nur als Teil einer Volksmenge beiderlei Geschlechts Bedeutung, stets bleiben sie jedoch namenlos.

Dabei spielt das Konzept der Chronik eine wichtige Rolle. Wie schon Pekař festgestellt hat⁶⁷, wird die Chronik von zwei Leitmotiven getragen: zunächst der Abwehrkampf der jungen utraquistischen Gemeinde gegen König Sigismund, dann die Zersplitterung der Bewegung in einen gemäßigten und einen radikalen Zweig. Die zweite Hälfte der Chronik, deren Schwerpunkt die Schilderung der fehlerhaften, bzw. verbrecherischen Handlungen der taboritischen Radikalen ist, wird mit einem Traktat über die Taboriten eingeleitet⁶⁸, den Laurentius hinter den Abzug der Taboriten aus Prag nach der gewonnenen Schlacht auf dem Wittkau eingereiht hat. Der viel wichtigere spätere hussitische Sieg über Sigismund bei Vyšehrad⁶⁹ verliert dagegen bei Laurentius unter dem Eindruck der Gefahr aus den eigenen Reihen dramaturgisch an Be-

61/ FRB V. (wie Anm. 60), S. 344: ... *tunc Wicleffiste et alias Hussite nuncupati, cum populo sexus utriusque ex diversis regni Bohemie partibus*, ... Ib., S. 345: *In festo autem sancte Marie Magdalone magna multitudine populi sexus utriusque et eciam parvulorum ad prefatum montem congregata de diversis regni prefati partibus, ultra quam XL millia personarum sacramento corporis et sanguinis domini sub utraque specie, panis scilicet et vini, secundum tradicionem Christi et praxim ac observanciam primitive ecclesie magna communicaverunt cum devocione* ... Ib., S. 347: *Item (...) multitudo magna populi sexus utriusque de Praga et diversis regni partibus ad montem Krzikonum prope Ladwy confluit* ...

62/ FRB V. (wie Anm. 60), S. 357: *Fratres prefati Thaborienses (...) cum uxoribus et pueris ad ipsum (Thabor) transferunt montem* ...

63/ FRB V. (wie Anm. 60), S. 362: ... *fossata magna et profunda circa Wyssegradum et Botiecz usque ad flumen se extendencia pro defensa civitatis ex parte Wyssegradi fodiunt et laborant diligenter cum uxoribus suis, puellis et pueris*, ...

64/ FRB V. (wie Anm. 60), S. 345: *Quam ob rem rex Bohemie Wenceslaus multum est turbatus, se de regali solio deici timens et expavescens, Nicolaumque de Hus in locum sui substitui suspicando, quem ante ea die quadam ad sanctum Apollinarem cum sua consistens curia et magna populi sexus utriusque multitudine, inermi tamen, circumseptus pro libertacione communionis utriusque speciei tam ad adultos quam ad parvulos ex parte ipsius multitudinis proloquentem de Praga banniverat.*

65/ FRB V. (wie Anm. 60), S. 347: *Item (...) monasterium Predicatorum in Pieska funditus per communem populum utriusque sexus est dirutum et combustum, religiosus aliquibus monasterii ipsius captivatis.*

66/ FRB V. (wie Anm. 60), S. 442: *Item (...) tota quasi communitas Pragensis facit cum sacramento duplici corporis Christi solempnem processionem cum viris et mulieribus, (...) mulieres autem sequentes viros et suum presbiterum sub celo regine preparato* ...

67/ PEKAŘ (wie Anm. 3), Bd. 1, S. 38-58.

68/ FRB V. (wie Anm. 60), S. 400-431.

69/ Zur Bedeutung der Schlachten bei Wittkau und Vyšehrad vgl. Petr ČORNEJ: *Bitva na Vítkově a zhrucení Zikmundovy křížové výpravy v létě 1420*. In: *Husitský Tábor 9 (1986-1987)*, S. 101-150

deutung. Unter diesem Aspekt sollte man auch die herausragende Bedeutung der Schlacht auf der Wittkau in der Chronik betrachten.

Die Schilderung der Schlacht ist in dieser Hinsicht besonders aufschlußreich: Eine ungerüstete Kämpferin soll mit zwei Gefährtinnen und wenigen Männern die Kreuzfahrer aufgehalten haben, bis der hussitische Priester mit dem Leib Christi und weiterem Entsatz eintraf. Die besagte herausragende Kämpferin wird trotz nur rudimentärer Bewaffnung ihrer Aufgabe gerecht, sie hält die Moral ihrer wenigen Gefährten aufrecht und stirbt, kurz bevor die Hussiten die Schlacht auf wunderbare Weise gewinnen. Die Schilderung der Schlacht zeigt die literarische Meisterschaft des Laurentius, ihm gelingt es, eine eindrucksvoll-spannende Szenerie aufzubauen, in der selbst der Heerführer Žižka in tödliche Gefahr gerät und erst im letzten Moment gerettet wird⁷⁰.

Über die Schlacht auf dem Wittkau berichten zahlreiche Quellen, die oft chronologisch näher zu dem Ereignis standen als die Chronik des Laurentius⁷¹. Doch hat die Schlacht nur bei Laurentius eine solche herausgehobene Bedeutung; auch berichtet keine andere Quelle über die unbekanntete Verteidigerin des Wittkau. Petr Čornej, der sich mit topischen Elementen in anderen Teilen von Laurentius' Chronik befaßte⁷², vermutete daher ohne weitere Begründung, daß auch die unbekanntete Kämpferin ein literarisches Produkt sein könnte⁷³. Sucht man nun nach Vorlagen für die Rolle der Wittkau-Verteidigerin, so reichen die nicht nur bei Ludolf von Sagan, sondern auch im hussitischen Schrifttum beliebten weiblichen Idealkämpferinnen wie Deborah und Judith⁷⁴

und Ferdinand SEIBT: Vom Vítkov bis zum Vyšehrad. Der Kampf um die böhmische Krone 1420 im Licht der Prager Propaganda. In: Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 94 (1974), S. 89-117 (= Hussitenstudien. Personen, Ereignisse, Ideen einer frühen Revolution. München 1987).

70/ FRB V. (wie Anm. 60), S. 388: *Misneses vero cum suis et sibi VII vel VIII milibus iunctis equestres montem ascendunt et cum impetu et tubicenis pretactum ligneum invadunt propugnaculum fossatam et turrim vinee obtinentes. Et cum murum ex terra et lapidibus factum vellent ascendere, due mulieres cum una virgine et forte cum XXVI viris, qui pro tunc in propugnaculo remanserant, viriliter lapidibus et cuspidibus resistentes defendebant, telis enim et pixidum pulvere carentes. Una itaque ex pretactis mulieribus, licet inermis, virorum vincebat animum nolens a loco suo pedem retrahere: „Antichristo, inquit, non licet fideli christiano cedere.“ Et sic animose pugnans interfecit spiritum exalavit. Ziska quoque veniens et ipse prostratus fuisset, nisi sui cum trituris eum de hostium manibus eruissent. Et cum iam tota quasi civitas de perdicione formidaret, oraciones et lacrimas cum parvulis fundens solum auxilium de celo prestolabatur, advenit interim presbiter cum corporis Christi sacramento et post eum quinquaginta forte sagittarii et ceteri rustici inermes cum trituris, et inimici viso sacramento et audito campanule sono magnoque populi clamore vehementi timore prostrati terga vertunt cicius fugientes, alter alterum cupiens in cursu prevenire. Quo impetu se continere non valentes multi de rupe alta decedentes colla confringunt, plurimis per insequentes cesis, sic quod infra spacium unius hore CCC fere fuere interempti aliis letaliter vulneratis et abductis.*

71/ Zum Beispiel das Bericht des Markgrafs von Meißen, vgl. PEKAŘ: Zprávy (wie Anm. 37), S. 1.

72/ ČORNEJ (wie Anm. 27), S. 42.

73/ ČORNEJ (wie Anm. 27), S. 142.

74/ Diese verglichen die hussitischen Schriftsteller gerne mit der Stadt Prag, bzw. dem Land Böhmen, wie zum Beispiel in dem Lied „Erhebe dich, Prag“, vgl. Husitské písně. Hg. v. Jiří DAŇHELKA. Praha 1952, S. 180-181: ... *Nerodiž se báti krále uherského, / ještož jest na mále cti i chvály jeho, / nebž bude přemožen od lidu pokorného. / Judith, vdova, Oloferna mocného / přemohlaž jest pokorú života svého / a jeho mečem sžala hlavu v stanu jeho. / Protož sobě zvol krále šlechetného, / ještož by byl přítel zákona božieho, / až by porazil Oloferna ukrutného / ...*

für die topische Komposition nicht aus. Denn die Wittkaukämpferin stirbt heldenhaft, Judith und Deborah, denen sie als Gotteskämpferin gleicht, überleben aber. Gehen wir nun davon aus, daß Laurentius Vergils Aeneis kannte, so findet sich dort eine Person, deren Geschichte sich als weitere Vorlage für die Komposition der Schlacht auf dem Wittkau eignet: Die Volskerprinzessin Camilla, die auf der Seite des Turnus in der Begleitung dreier Gefährtinnen kämpft und in der Schlacht heldenhaft umkommt⁷⁵.

Die heldenhafte Verteidigerin des Wittkau stellt bei Laurentius den einzigen Fall einer positiv gedeuteten militärischen Rolle der Frauen dar, sie symbolisiert zugleich den Höhepunkt der gemeinsamen hussitischen Abwehr äußerer Gefahren. Ganz andere Züge hat der Chronist im folgenden Teil der Chronik den kämpferischen Taboritinnen zugeschrieben, die in seiner Schilderung immer mehr verrohen. Sie beginnen mit der Verwüstung von Kirchen und Klöstern⁷⁶, bald züchtigen und berauben sie die

75/ Virgil Aeneid, Book XI. Hg. v. K. W. GRANSDEN. (Cambridge Greek and Latin Classics) Cambridge University Press 1991, S. 59-65 (Vers 11.648-11.835), mit Kommentar, S. 20-25 und 124-139. Die Verse 11.664-11.698 schildern die Tapferkeit und die Kampfkunst Camillas. Auf dem Höhepunkt ihres Kampferfolges verhöhnt sie den von ihr getöteten Ornytus: *siluis te, Tyrrhene, feras agitare putasti? / aduenit qui uestra die muliebribus armis / uerba redargueret. nomen tamen haud leue patrum / manibus hoc referes, telo cecidisse Camillae.* (11.686-11.689). Diese Schmähere bildet natürlich keine inhaltliche Parallele zu dem Ausruf der Wittkau-Verteidigerin (*Antichristo, inquit, non licet fidei christiano cedere*, vgl. Anm. 70), allerdings steht ihre Plazierung in der Schilderung und ihre Bedeutung für den dramatischen Aufbau der Szene der Plazierung und der Bedeutung des Ausrufs der Wittkau-Verteidigerin in der Schilderung des Laurentius meines Erachtens sehr nahe. – KLASSEN 1998 (wie Anm. 5), S. 121-124 zieht auch die tschechischen literarischen Vorbilder der hussitischen Frauen ganz allgemein heran. Dabei untersucht er die von COSMAS (wie Anm. 40, S. 16-17), DALIMIL (wie Anm. 41, S. 161-246) und bei deren Nachfolgern überlieferte Erzählung über den legendären Krieg der tschechischen Frauen mit den Männern. Klassen benutzt unter anderem Dalimils ausführliche Bearbeitung der Erzählung des Cosmas als einen Beweis dafür, daß in der tschechischen Gesellschaft die Gleichberechtigung der Frauen weiter gediehen gewesen sei, als in jeder anderen des mittelalterlichen Europa. Abgesehen von den methodischen Problemen, einem literarischen Motiv Informationen über die realen Verhältnisse abzugewinnen, würde das genannte Motiv und seine Wandlungen eine eingehendere Analyse verdienen. Ich gehe auf die Erzählung im folgenden nicht näher ein, weil ich auf keine Indizien gestoßen bin, die mich dazu berechtigen würden, zwischen ihr und bei Laurentius überlieferten Motiven eine Parallele zu ziehen.

76/ FRB V. (wie Anm. 60), S. 364: *Item hiisdem diebus ad instignacionem sacerdotum suorum Thaborite multitudine clientum rusticorumque ac mulierum communioni calicis favencium necnon et garcionum, quos fundibularios seu praczatas vulgari boemico nuncupabant, ipsis de die in diem accrescentibus multa mirabilia et inaudita ac toti regno Bohemie multum scandalosa exercebant, presertim in districtibus Bechinensi et Plznensi, ecclesias, monasteria et domos plebanorum exurendo, castra et castella seu propugnacula expugnando et comburendo.* Ib., S. 373: *Item (...) mulieres Thaborienses claustrum monialium ad sanctam Katherinam in Nova civitate Pragensi destruunt et evertunt tecta primum deiciendo.* Ib., S. 389: *Item (...) Coranda, proprie et insane mentis presbiter, coassumptis sororibus de Plzna presumptuose ecclesiam sancti Michaelis Antique civitatis equester et cum mulieribus Thaboriensium intravit, (...) mandavit omnes sedes tam presbiterorum quam communis populi confringere asserens valere pro tutela et munitione novi propugnaculi in monte Witkonis erecti. (...) quia pauci valde asseres in montem sunt delati, sed omnes quasi ad sanctum Ambrosium a sororibus Thaboriensium sunt exusti.* Ib., S. 449: *Et cum ad locum deputatum pervenissent et presbiteri Pragensium in ornato officiare cepissent, accurrunt quidam de numero Thaboritarum, fratres et sorores, et in presbiterum irruunt: „Ad quid, inquit, tibi sunt hee plaste, depone et te Christo et eius apostolis in missando conforma, alias distrahemus tibi tua omnia ornamenta“.*

Frauen in den eroberten Städten⁷⁷ und schließlich gehen sie ein paar Kapitel später dazu über, wehrlose Gefangene zu töten⁷⁸.

Über weibliche Beteiligung an der Eroberung von Chomutov (Komotau) berichten auch andere Zeitgenossen⁷⁹, darüberhinaus bietet nur der Autor der zeitgenössischen Magdeburger Schöppenchronik weitere Detailinformationen zu Frauen, die allerdings in den Einzelheiten nicht mit Laurentius' Informationen übereinstimmen⁸⁰. Deshalb sollten wir uns die Fragen stellen: Zeigt sich in Laurentius' Schilderung der entfeselten Taboritinnen nur der in Kriegen nicht seltene Prozeß zunehmender Verrohung der involvierten Parteien? Oder will der Autor hier veranschaulichen, daß es bald zu schlimmsten Taten wie dem geplanten Mord führen wird, wenn man beginnt, in weniger schlimmen Fällen grundlegende Normen zu überschreiten?

Auffällig ist an Laurentius' Darstellung auch, daß er über direkte Teilnahme von Frauen an einer Schlacht nur anlässlich der Verteidigung des Wittkau berichtet. Bei Laurentius ziehen die Frauen mit den männlichen Soldaten mit, in die Schlacht sind sie aber in der Regel nicht involviert, sie greifen erst nach dem Sieg ein und malträtiert die Besiegten. Ihr Handeln hat also Rache- und Züchtigungscharakter. Dagegen sprechen andere Berichte ausdrücklich über in der Schlacht mitkämpfende Hussitinnen⁸¹. So erzählt der schon genannte Autor der Magdeburger Schöppenchronik, daß bei der Eroberung von Komotau bei den hussitischen Angreifern bewaffnete Frauen mitkämpften, Andreas von Regensburg läßt Frauen beim Angriff der Hussiten auf

77/ FRB V. (wie Anm. 60), S. 451: *Et cum seniores ex cuneo deputati mulieribus dicerent, quod induerent se suis omnibus vestibus et de castello recederent non timentes vestium spoliacionem, cum ergo pluribus se induissent tunicis et de castello descenderent, sorores Thaboritarum eas expectantes omnes arripientes vestibus melioribus exuunt viliora dimittendo, omniaque earum secreciora loca manibus percurrentes thesaurus inquirunt et reperiunt, nedum in auro et argento pecunias, verum et in capitibus crinalia et cingulos argenteos sub vestibus in cinctura, que omnia sorores tollunt hortantes easdem ablatiis rebus, se ut eorum iungant societati legem dei tenendo.*

78/ FRB V. (wie Anm. 60), S. 477: *Thaboritarum vero inique mulieres horrendum ibidem scelus commiserunt, mulieres enim et virgines viros suos et parentes deflentes extra civitatem deduxerunt promittentes eis salvas abire, que cum extra civitatem devenirent, eas vestibus spoliand et pecuniis aliisque rebus ablatiis in quodam tugurio vinee includentes ignis voragine consumunt, nec pregnantibus parcunt, ut livorem sue iniquitatis augmentent.* Besondere Aufmerksamkeit verdient in diesem Vorfall die Bemerkung, daß die Taboritinnen nicht einmal mehr schwangere Frauen schonten. Bei Laurentius demonstrieren die gemeichelten schwangeren Frauen die besondere Unmenschlichkeit ihrer Peiniger – in dieser Rolle treten sonst Sigismunds Soldaten auf (vgl. FRB V. (wie Anm. 60), S. 511).

79/ Zum Beispiel die sogenannte „Chronik der Prager Universität“, deren Hauptquelle allerdings Laurentius' Werk war, vgl. FRB V., S. 581; Chronik des sogenannten alten Prager Kollegiaten, vgl. *Kronika starého kollegiata Pražského*. In: *Fontes rerum bohemicarum VII. Drobnější kroniky a zprávy k dějinám českým*. Hg. v. Josef EMLER. S. 28. (Dieser Band wurde nicht offiziell herausgegeben); Die Magdeburger Schöppenchronik, in: *Die Chroniken der deutschen Städte vom 14. bis ins 16. Jahrhundert 7. Die Chroniken der niedersächsischen Städte, Magdeburg I. Göttingen 1869*, S. 356.

80/ Magdeburger Schöppenchronik (vgl. Anm. 79), S. 356: *Dar na in dem palmendage togen se vor Cuntawe und wunnen de stad mit dem slote und doden dar inne wol veir schock dusescher manne de gude cristene weren, und de behmischen ketttersvruwen, de mit den mannen gewapent to velde togen, schantfleckeden de duseschen vruwen in Cuntawe und sneden on af de vlechten und deiden de bruste.*

81/ Vgl. oben: Andreas von Brod, Jakobellus von Mies, Ludolf von Sagan, Monstrelets' Chronik usw.

Horšovský Týn (1422) mitwirken⁸². Auffällig ist hier, daß wir Berichte über in der Schlacht mitkämpfende Frauen fast nur bei den Gegnern der Hussiten bzw. Taboriten finden, die verständlicherweise Interesse daran hatten, die hussitischen (taboritischen) Heere als einen perversen, gesetzlosen Haufen zu schildern.

Bei Laurentius ist hier noch hervorzuheben, daß die aus der Bahn geratenen Taboritinnen ihr positives Gegenbild in den frommen Prager Frauen des gemäßigten hussitischen Flügels finden, die aus eigenem Antrieb und mit großem persönlichen Mut von den altstädtischen Ratsherren verlangen, gegen die Vertreibungen der gemäßigten Priester durch die Anhänger der Taboriten einzuschreiten⁸³. František Šmahel sieht in persönlicher Sympathie des Laurentius den Grund dafür, daß er in seiner Chronik den Prager Frauen soviel Aufmerksamkeit schenkt⁸⁴. Das mag eine Rolle spielen, wichtiger scheint mir aber die Funktion, die die Prager Frauen in Laurentius' Dramaturgie haben (außerdem stellt die Chronik des Laurentius die einzige Quelle für den genannten Vorfall dar): Die blutdürstigen Taboritinnen und die unzüchtigen Adamitinnen⁸⁵ stellen die negative Entartung der hussitischen Bewegung dar⁸⁶, dagegen verkörpern die Prager Frauen das positive Ideal der ehrbaren, tugendhaften und tapferen Frauen, die die wahren Anhängerinnen des Kelches sind.

Häufig schildert Laurentius Frauen als die gefolterten und vergewaltigten Opfer von Kriegshandlungen⁸⁷. Diese unschuldigen Opfer wecken nicht nur Empörung über

82/ Andreas von Regensburg, Sämtliche Werke. Hg. v. Georg LEIDINGER. (Quellen und Erörterungen zur bayerischen und deutschen Geschichte. Neue Folge Band 1) München 1903, S. 303 (*Diarium sexennale*) und S. 373 (*Chronica Hussitarum*).

83/ FRB V. (wie Anm. 60), S. 497-499: *Videntes itaque hec devote in domino virgines, vidue ac in matrimonio constitute, quod prefati consules tot et tanta malorum semina surda quasi pertranseunt aure, spiritu sancto instignate omnes fideliter veritati servientes convocant et in pretorium pariter ascendunt et consulibus in scripto querelam proponunt. Et hanc una ex eis virgo in manu literam tenens legebat de verbo ad verbum sub hac forma, que sequitur ...*

84/ ŠMAHEL (wie Anm. 4) Bd. 2, S. 40, Anm. 113.

85/ FRB V. (wie Anm. 60), S. 474-476, 517-520. Die erste Beschreibung der sexuellen Ausschweifungen der Adamiten wird in die Schilderung der Belagerung von Komotau eingegliedert. Die Szene der Ermordung der Komotauer Frauen durch Taboritinnen (Blutausch-Exzeß) folgt unmittelbar nach ihm. Eine anregende neue Deutung des Adamitenbildes hat A. Patschovsky beigebracht, vgl. Alexander PATSCHOVSKY: Der taboritische Chiliasmus. Seine Idee, sein Bild bei den Zeitgenossen und die Interpretationen der Geschichtswissenschaft. In: Häresie und vorzeitige Reformation im Spätmittelalter. Hg. v. František ŠMAHEL (Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 39). München 1998, S. 169-195, vor allem S. 183, 185, 189.

86/ Hier sollte man auch die Anhängerinnen der Prager Radikalen, vor allem des Predigers Jan Želivský nennen. Diese werden von Laurentius stets in Beziehung zu den Taboritinnen gesetzt, d.h. er schildert sie als wilde Frauen, die von der „taboritischen Irrlehre angesteckt wurden,“ vgl. FRB V. (wie Anm. 60), S. 424: *Premissis itaque erroneis hereticis atque scandalosis doctrinis multorum corda non solum Thaboriensium, sed et Pragensium fuerant infecta, et presertim plurium sororum, quas begutas nominare solemus. ...* Dazu auch PEKAR (wie Anm. 3), Bd. 1, S. 40.

87/ FRB V. (wie Anm. 60), S. 376: *Lunenses itaque quidam a communitate directi simulate veritatis servientes se regi subdiderunt et gentes ipsius sine communitatis consensu in civitatem intrare permiserunt. Que autem abhominaciones in virginibus ac coniugatis, (...) per gentes nefarias preffatis regis Hungarie Sigismundi illate, abhominabile et absurdum est scribere. Ib., S. 382: ... condolentes etiam cordialiter virginum ac mulierum violacionibus turpius, que eisdem per veritatis emulos tam regnicolas quam extraneos violenter inferebantur ... Ib., S. 390: *Item Theutonici (...) in vindictam suorum interfectorum statim in crastino exurunt circumquaque villas et castella mulieres cum parvulis, quos rapere poterant, inhumane ad instar gentilium in ignem proicientes ... Ib., S. 433: *In die ta-***

ihre Peiniger, sondern dienen auch als Argument für die gerechte Sache der Hussiten: den Widerstand gegen ihren König Sigismund. Mit der Mißhandlung von Frauen und Kindern durch den jeweiligen Gegner argumentieren beide Seiten, Katholiken wie Hussiten, bei Laurentius fällt auf, daß er, wenn er konkret wird, nur Sigismunds Ungarn, nicht aber deutsche Kreuzfahrer als Vergewaltiger bezeichnet⁸⁸. Wie weit hier ein nationales Klischee mitspielt, vermag ich nicht zu beurteilen. Die Ungarn als Frauenschänder findet man auch in der zeitgenössischen Chronik des sogenannten Prager Kollegiaten⁸⁹. Hussitische Krieger, und dann auch nur eine kleine Schar von ihnen, bezichtigt Laurentius nur einmal, Vergewaltigungen begangen zu haben. Mit diesen und anderen Sünden erklärt er, warum eine Schar Prager Hussiten aufgrund eines göttlichen Strafgerichts die Schlacht bei Brück verlor⁹⁰.

Anhand der drei erörterten Beispiele wollte ich demonstrieren, wie unterschiedlich Darstellung und Informationsgehalt zeitgenössischer Autoren zu ein und demselben Thema sein konnten. Wir müssen uns deshalb fragen, was wir überhaupt über die Rolle der Frauen in den Hussitenkriegen sagen können? Ihre aktive genauso wie passive Erscheinung trägt in den uns überlieferten Quellen stark topischen Charakter, der aber nun unterschiedlich einzustufen ist. So können wir die Wittkau-Verteidigerin ohne weiteres als dramaturgisch wichtige fiktive Figur einschätzen, dagegen müssen

men (...) villas cum pluribus mulieribus et pueris in confinio Boleslaviensi [Sigismundus] cum suis Ungaris ad terrendum inhumaniter combussit ... Ib., S. 491: *Item (...) duces Slezie (...) regnum Bohemie (...) intraverunt et plures utriusque sexus homines inhumane interfecerunt et fere XL pueros dextro pede et sinistra manu aut sinistro pede et dextra manu truncarunt et quibusdam eciam et nasos ad hec absciserunt.* Ib., S. 511: *Item pretacti Misnenses Theutonici (...) Bielinam civitatem (...) circumvallant in circuitu castella et villas devastantes, rusticis, mulieribus minime parcentes, plurimas namque mulieres pregnantes inhumane perimerunt.* Weitere Beispiele, Ib., S. 516, 528, 531 Die einzelnen Beschreibungen zeichnen sich durch gleiche oder ähnliche wertende Attribute (*inhumane, inhumaniter* usw.) und einen konkreten Verursacher (meistens König Sigismund) aus und bekommen dadurch einen typisierenden Charakter. Laurentius konnte ähnliche Situationen durchaus unterschiedlich beschreiben, wie folgendes Beispiel zeigt, vgl. FRB V. (wie Anm. 60), S. 432: *Item eodem tempore (...) de castro Pragensi de pixide magna unum virum et quinque mulieres uno ictu interfecerunt in circulo Antique civitatis, de quorum numero fuit una mulier pregnans, cuius puer de matrice evolutus adhuc vivus fuit baptisatus.* Es folgen keine weiteren Klagen über die Feinde, der eigentliche Verursacher (König Sigismund) wird nicht genannt und man findet auch keine wertenden Attribute (der Bericht steht ohne Kommentar innerhalb der Schilderung der hussitischen Vorbereitungen für die Erstürmung des Vyšehrad). Laurentius wurde offensichtlich von der Kuriosität des Falles angezogen, wie auch andere Zeitzeugen (denselben Fall beschreibt auch die sogenannte „Fortsetzung des Beneš Minorita“, vgl. MHB IV. Hg. v. Gelasius DOBNER., S. 70) und schrieb ihm deshalb keine signifikante Bedeutung zu.

88/ FRB V. (wie Anm. 60), S. 443: *... cui [domino Victorino Boczkoni] innumera dampna per combustionem villarum Hungari de Nymburg intulerunt, qui non solum spoliantes, sed virgines et mulieres violantes et demum corrumpentes interfecerunt.* Ib., S. 465 *... qui [rex] (...) gravia per combustionem et rerum ablacionem intulit dampna; nec hiis contenti Ungari, sed et virgines et mulieres inpudice violarunt* (Es handelt sich anscheinend um den gleichen Vorfall wie im bereits S. 443 gegebenen Bericht); Ib., S. 513: *Item eodem eciam tempore iussu Sigismundi regis Pipa Galicus cum multitudine Ungarorum Moraviam subintravit (...) Et factum est, quod nulli parcentes villas et opida combusserunt, virgines violarunt ac inhumane homines utriusque sexus parvulis non parcentes, quos ceperunt, combusserunt aut ferro perimerunt.*

89/ FRB VII. (wie Anm. 79), S. 29.

90/ FRB V. (wie Anm. 60), S. 506: *... Sed quia ab exercitu multa opera fiebant non christiana, taceo nam de mulierum oppensione, sed narro de inhumana erga quosdam captivos persecucione ...*

wir meines Erachtens in dem Fall der anderen Kriegerinnen, wie auch weiblichen Opfer anders handeln.

Erstens sollten wir nur mit Vorsicht von den Berichten über hussitische Kämpferinnen auf die Einzigartigkeit der Frauenrolle und die Emanzipation der Frau in der hussitischen Bewegung schließen. Zu oft werden die von Zeitgenossen überlieferten, dramaturgisch attraktiven Geschichten ohne das nötige Maß an Kritik von Historikern übernommen – bezeichnend ist zum Beispiel die schon genannte Beschreibung des Todes von Simon de Montfort⁹¹. Nicht nur populärwissenschaftliche Publikationen, sondern auch fachwissenschaftliche Untersuchungen führen die Version des Autors des *Chanson* als eine Tatsache auf, ohne daß sie auf den bestehenden ideologischen Hintergrund hinweisen⁹². Die Bedenken über den Realitätsbezug der Berichte über weibliche Krieger im hussitischen, bzw. taboritischen Heer rühren vor allem von zwei Beobachtungen her. Erstens stammen die Berichte fast ausschließlich von den Gegnern der Hussiten, bzw. Taboriten, und dem entspricht auch ihr Charakter: Die überwiegende Menge der konkreten Berichte spricht von weiblicher Beteiligung an der Erstürmung von Städten – das sich so ergebende Bild der Hussitinnen (Taboritinnen), das noch durch die Berichte über ihre Mißhandlungen der wehrlosen Zivilbevölkerung ergänzt wird, wirkt viel negativer und abschreckender als zum Beispiel Berichte über den defensiven Kampf der Frauen gegen gerüstete männliche Soldaten, über den uns unsere parteiischen Berichterstatter, sieht man von der Schlacht auf dem Wittkau ab, denn auch nichts erzählen.

Die Berichte aller Seiten über weibliche Kriegsoffer hatten nun fast alle die Funktion, in der erste Linie die besondere Grausamkeit des Gegners zu illustrieren und die Gerechtigkeit der eigenen Sache zu unterstreichen. Daher berichten die Chronisten nur von gegnerischen Massakern an Frauen, die Heere der eigenen Partei werden in der Regel derartiger Untaten nicht angeklagt.

Auf der anderen Seite liefern uns die Quellen keine eindeutigen Beweise dafür, daß die offensichtlich topisch geprägten Berichte nur ein Produkt der Fantasie und/oder der politischen Absichten der Berichterstatter sind. Hier bleibt unsere Untersuchung notwendigerweise auf halbem Wege stecken. Angesichts der Vielfalt der Berichte muß man jede generalisierende These mit einem Fragezeichen versehen. Eine vollkommene Bestreitung des Wahrheitsgehalts der Berichte kann uns genauso in die Irre führen wie ihre unkritische Annahme. Festzuhalten ist: Die zeitgenössischen Chronisten und Kontroverstheologen bemühten sich sicher nicht um unparteiische Objektivität, ebensowenig aber lebten sie in einer der Realität völlig entzogenen Welt der politischen Propaganda. Jeder einzelne Bericht ist daher in seinen topischen Partien sorgfältig auf das Verhältnis zwischen dramaturgischer Funktion und faktischer Plausibilität zu prüfen.

91/ Siehe oben, S. 2.

92/ Vgl. zum Beispiel Y. DOSSAT: Simon von Montfort und der Albigenserkreuzzug. In: Lexikon des Mittelalters VI., München/Zürich 1993, Sp. 802 f.

Gottesfürchtig und um das Wohl der Familie besorgt. Stadtbürgerinnen in ihren Testamenten des hussitischen Zeitalters*

THOMAS KRZENCK (Leipzig)

Das Bild der Frau in den spätmittelalterlichen Städten ist gekennzeichnet durch zahlreiche Gegensätze – diese Tatsache gilt auch für das von sozialen Erschütterungen und politischen Umwälzungen geprägte Königreich Böhmen im 15. Jahrhundert¹. Betrachtet man, zunächst landschaftsübergreifend, die Situation der Frau von den Gesetzen und Regeln her, die das überlieferte Quellenmaterial dominieren, so lebten die Städterinnen ein Leben voller Beschränkungen und Hindernisse, die sie im Schoße der Familie unter dem mehr oder minder strengen Regiment des Familienoberhaupts festhielten. Ausschließlich Witwen besaßen damals eine gewisse Selbständigkeit, nur sie konnten sich an den Angelegenheiten außerhalb des Hauses beteiligen. Von der Ausübung bestimmter Handwerke waren sie allerdings ausgeschlossen. Ziehen wir hingegen Bittschriften, Testamente, Schenkungsurkunden und Briefe heran, so erhalten wir ein ganz anderes Bild von Frauen, die außerhalb des Hauses allein oder in Zusammenarbeit mit ihrem Mann tätig waren und die ihren Fähigkeiten gemäß versuchten, ihr irdisches und jenseitiges Leben zu planen².

Die hier erwähnten Testamente und ihre Aussagekraft im Hinblick auf die Stellung der Stadtbürgerin im Böhmen des 15. Jahrhunderts sollen im Mittelpunkt der nachfolgenden Ausführungen stehen³. Wenngleich an dieser Stelle keine Rezeption der internationalen Forschung zur Bedeutung und den vielfältigen Aussagemöglichkeiten spät-

* Der Aufsatz stellt die überarbeitete und um eine zweisprachige Edition von acht Frauentestamenten erweiterte Fassung meines Kolloquiumsbeitrags dar.

1/ Vgl. hierzu als Einführung František ŠMAHEL: *Husitská revoluce*, Bd. 4, Praha ²1996, Kap. 8.

2/ Ich beziehe mich bei dieser knappen Charakterisierung auf Grethe JACOBSON: *Kirstine Buddes, Else Vessels und eine unbekannt Sattlerwitwe – Dänische Städterbürgerinnen im 15./16. Jahrhundert*. In: *Fürstinnen und Städterinnen. Frauen im Mittelalter*. Hg. v. Gerald Beyreuther/Barbara Pätzold/Erika Uitz. Freiburg/Basel/Wien 1993, S. 159f. Zur Situation der Stadtbürgerin im spätmittelalterlichen Böhmen demnächst Thomas KRZENCK: *Die Stadtbürgerin* (im Druck).

3/ Der Autor hat sich bereits in mehreren Studien mit dieser Problematik unter verschiedenen Aspekten befaßt. Vgl. hierzu Thomas KRZENCK: *Böhmische Bürgertestamente aus der Hussitenzeit*. In: *Bo-*

mittelalterlicher Bürgertestamente geplant ist, muß aber zumindest darauf verwiesen werden, daß in den zurückliegenden drei Jahrzehnten, nach dem wegweisenden Aufsatz Ahasvers von Brandt⁴ zahlreiche Abhandlungen zum sozial- wie kulturgeschichtlich gleichermaßen relevanten Charakter dieser ungemein wichtigen Massenquelle des Spätmittelalters sowie eigenständige Editionen erfreulicherweise zugenommen haben⁵.

Doch wenden wir uns nun unserem Untersuchungsraum zu. Die Erschließung und Auswertung der in erfreulichem Umfang überlieferten Quellengruppe steht hier noch am Anfang, wobei der vor einem bestimmten Zeugenkreis (ursprünglich den *totpet-leut*) von einem Notar aufgezeichnete letzte Wille des Erblassers, der selbstredend über eine *testamenti factio* verfügen mußte, primär für die Mittel- und Oberschichten des Stadtbürgertums aufschlußreich ist⁶. Die Testamente wiesen dabei die Form einer Siegelurkunde auf, deren Inhalt wurde anschließend zumeist, der größeren Rechtssicherheit wegen, noch einmal in einem Stadtbuch verzeichnet.

Die Frage, ob sich in den untersuchten Frauentestamenten in irgendeiner Weise die Ereignisse der hussitischen Revolution unmittelbar reflektieren, muß dabei – um keine allzu großen Hoffnungen zu wecken – weitgehend negativ beantwortet werden. Wenn überhaupt, findet sich höchstens der Hinweis auf kriegerische, unsichere und todbringende Zeiten. Ende 1428 etwa verfaßte eine gewisse Anna, Gemahlin des Prokop von

hemia Bd. 34/1 (1993), S. 7-28. DERS.: Böhmisches Bürgertestamente des 15. Jahrhunderts. Das Beispiel der Prager Neustadt. In: Husitství – Reformace – Renesance. Festschrift für František Šmahel zum 60. Geburtstag. Hg. v. Jaroslav PÁNEK/Miloslav POLÍVKA/Noemi REJCHRTOVÁ, Praha 1994, Bd. 2, S. 627-648. DERS.: Tábor und der Alltag im hussitischen Böhmen. Reflexionen auf der Grundlage überlieferter Bürgertestamente. In: Husitský Tábor, Bd. 11 (1994), S. 29-37. DERS.: Prager und Pilsener Frauentestamente im der Hussitenzeit im Vergleich. In: Mediaevalia Historica Bohemica, Bd. 4 (1995), S. 265-278. DERS.: Prager Frauentestamente des 15. Jahrhunderts. In: Documenta Pragensia, Bd. 13 (1996), S. 69-79. Darüber hinaus arbeitet der Vf. zur Zeit an einer zweisprachigen Auswahl-Edition böhmischer Bürgertestamente des 15. Jahrhunderts. Zu dem entsprechenden Regestenverzeichnis vgl. DERS.: Böhmisches Bürgertestamente des 15. Jahrhunderts. Regestenverzeichnis. In: Archiv für Diplomatik, Bd. 44 (1998), S. 141-186.

4/ Ahasver von BRANDT: Mittelalterliche Bürgertestamente. Neuerschlossene Quelle zur Geschichte der materiellen und geistigen Kultur. In: Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, Bd. 3 (1973) [Nachdruck in: Lübeck, Hanse, Nordeuropa. Gedächtnisschrift für Ahasver von Brandt. Hg. v. Klaus Friedland und Rolf Sprandel, Wien 1979, S. 336-358].

5/ Ich verweise exemplarisch auf Paul BAUR: Testament und Bürgerschaft. Alltagsleben und Sachkultur im spätmittelalterlichen Konstanz (=Konstanzer Geschichts- und Rechtsquellen, Bd. XXXI), Sigmaringen 1989 (hier auf S. 14-35 ein Forschungsüberblick bis zum Ausgang der achtziger Jahre); Gerhard JARITZ: Die realienkundliche Aussage der sogenannten „Wiener Testamentsbücher“. In: Das Leben in der Stadt des Spätmittelalters (=Veröffentlichungen des Instituts für mittelalterliche Realienkunde Österreichs, Nr. 2), Wien 1997, S. 171-190; K.-Rutt ALLIK: Revaler Bürgertestamente aus dem 15. Jahrhundert. In: Zeitschrift für Ostmitteleuropa-Forschung, Bd. 46/2 (1997) S. 178-204, Brigitte KLOSTERBERG: Zur Ehre Gottes und zum Wohl der Familie – Kölner Testamente von Laien und Klerikern im Spätmittelalter [=Kölner Schriften zur Geschichte und Kultur, Bd. 22], Köln 1995, und Linda GUZZETTI, Venezianische Vermächtnisse. Die soziale und wirtschaftliche Situation von Frauen im Spiegel spätmittelalterlicher Testamente (=Ergebnisse der Frauenforschung, Bd. 50), Stuttgart/Weimar 1998. – Hinsichtlich eigenständiger Editionen vgl.: Die Wiener Stadtbücher 1395-1430. Teil 1: 1395-1400. Hg. v. Wolfgang BRAUNEDER und Gerhard JARITZ [=Fontes rerum Austriacarum, 3. Abteilung, 10. Bd.], Wien/Köln 1989, und Lüneburger Testamente des Mittelalters 1323-1500. Bearb. v. Uta REINHARDT, Hannover 1996.

6/ Vgl. diesbezüglich: Das Altprager Stadtrecht. Hg. und bearb. v. Emil Franz RÖSSLER, Prag 1845, hier S. 43.

Olschan, ihren letzten Willen in tschechischer Sprache, worin sie eingangs betonte, daß sie zwar *nicht körperlich krank sei, sich aber dennoch in diesen kriegerischen und unsicheren Zeiten* fürchte und daher ihr Geschäft zu Papier bringen wolle⁷. Einen Sonderfall stellen die von Kuttengerinnen in den Jahren nach 1421, also nach der Flucht und Vertreibung von katholischen Bürgern deutscher Zunge aus dem Montanzentrum Böhmens, im Iglauer Exil verfaßten Testamente dar, die das Festhalten am zurückgelassenen Besitz – ungeachtet der veränderten politischen Verhältnisse – erkennen lassen⁸. Hinsichtlich direkter Anspielungen auf die politischen und konfessionellen Zustände im Lande im Gefolge der Hussitenkriege finden wir in Männertestamenten mitunter wesentlich eindeutiger Formulierungen in der Arenga der jeweiligen Testamente; deren prozentualer Anteil freilich bleibt im Hinblick auf die Zahl der überlieferten letztwilligen Verfügungen gering. In mehreren Testamenten vertriebener bzw. geflohener Kuttenger zum Beispiel werden Legate getätigt, unabhängig der Tatsache, daß sich die Besitzverhältnisse in Kuttenberg in der Zwischenzeit zuungunsten der bisherigen deutschen Eigentümer radikal gewandelt hatten. Mitunter findet sich hier der direkte Hinweis, erbrechtliche Bestimmungen sollten dann in Kraft treten, wenn *ein gemeiner christlicher Frieden* wieder hergestellt sei⁹. Dabei schwang die Hoffnung mit, dies würde in nicht allzu ferner Zukunft geschehen. 1428 traf einer der neuen Hausbesitzer tschechischer Zunge im wirtschaftlich darniederliegenden Kuttenberg, ein gewisser Ondřej [=Andreas] Češř, die Festlegung, einer der Söhne des Testierers solle vom väterlichen Erbe ausgeschlossen werden, wobei eine endgültige Entscheidung dem städtischen Rat überlassen bliebe, der gemäß der *lex Dei* handeln solle¹⁰. Ein letztes Beispiel für den unmittelbaren Widerhall der hussitischen Revolution mag eine erbrechtliche Bestimmung im Testament des Pilsener Bürgers Ondřej von Přivětice verdeutlichen, der einem Verwandten eine bestimmte Bargeldschaft zu vermachen gedachte, jedoch einschränkend hinzufügte, dies solle nur unter der Voraussetzung erfolgen, daß dieser Verwandte vom hussitisch-taboritischen Glauben abrücken und wieder in den Schoß der katholischen Kirche zurückkehren würde¹¹.

Der ursprünglich auf die Jahre 1419-1436 eingegrenzte Untersuchungszeitraum soll angesichts dieser Tatsachen auf das gesamte hussitische Jahrhundert ausgedehnt werden! Trotz dieser im Hinblick auf die eigentlich geplante Themenstellung gemachten Einschränkungen gewähren die von mir seit längerer Zeit erforschten Quellen, die in absehbarer Zeit in einer zweisprachigen Auswahl edition vorgelegt werden sollen, mannigfaltige Einblicke

- etwa in wirtschaftliche und soziale Beziehungen,
- in religiöse Bindungen,
- in das Familienleben der Testierer(Innen),
- sowie in die materielle Kultur und Lebenshaltung¹².

7/ Archiv český, Bd. 26, S. 8.

8/ Zum Hintergrund demnächst meine Studie „... *qui futurum christiane religionis et catholicae fidei ibidem fuerint*.“ Mähren als Exilland und Durchgangsstation. Kuttenger Deutsche und deren Schicksal auf der Grundlage überlieferter Bürgertestamente.

9/ Vgl. z. B. das lateinische Testament des Wenzel Goppold aus Kuttenberg, abgefaßt in Iglau, der sein Haus in Kuttenberg mit eben diesen Worten vermacht [Stadtarchiv Iglau, Ms. III, fol. 70-71].

10/ Bezirksarchiv Kuttenberg. Liber hereditatum antiquus, fol. 1^r.

11/ Stadtarchiv Pilsen, Ms. 22 468, fol. C 19.

12/ Ich greife bei dieser Schwerpunktsetzung zurück auf von BRANDT (wie Anm. 4), S. 338.

Mit darin einzuordnenden Fragen des Alltagslebens, von Hausrat, Kleidung und Schmuck, den karitativen Stiftungen, praktiziertem Recht und geistlichen Institutionen, werden Problemkreise beleuchtet, die zugleich auch die Personen-, Rechts- und Kulturgeschichte der betreffenden Städte erhellen.

Werfen wir zunächst einen Blick auf die quantitative Überlieferung. Innerhalb des bislang weitgehend noch nicht edierten Quellenmaterials nehmen weibliche Testierer, Bürgerinnen, Witwen oder Einwohnerinnen, einen beachtlichen Platz ein. Dies gilt in erster Linie für die böhmische Landesmetropole Prag (Prager Alt- und Neustadt) sowie für Pilsen, wo die große Zahl überlieferter Bürgertestamente auch eine serielle Auswertung gestattet. Für die westböhmische Bastion des Katholizismus verweise ich in diesem Zusammenhang auf die gründliche Studie von John Martin Klassen zum Komplex der Seelgerätschaften, worauf wir an anderer Stelle noch zu sprechen kommen¹³. Zunächst zu Prag. Für die Prager Neustadt, in der das handwerkliche Milieu dominierte, liegen zwei eigenständige Testamentsbücher vor, die den Zeitraum 1436-1494 erfassen und mehr als 1300 letztwillige Verfügungen verzeichnen. Allein der *Liber testamentorum* mit der Signatur 2094 beinhaltet für die Jahre 1455-1494 948 letztwillige Verfügungen, die als *kšaft* (=Geschäft) oder in der lateinischen Bezeichnung als *testamentum* gekennzeichnet sind¹⁴. Hiervon entfallen auf

männliche Testierer	716 Geschäfte	= 75,5%
weibliche Testierer	232 Geschäfte	= 24,5%

Wenn wir diesen Anteil weiblicher Testierer von knapp einem Viertel in den durch die Forschungen ermittelten prozentualen Anteil der Frauentestamente in einigen europäischen Städten im 15. Jahrhundert einordnen ergibt sich folgendes Bild¹⁵:

Avignon	36,8 %
(Dänemark)	5,3 %
Kornneuburg	32,9 %
Köln	52,9 %
Konstanz	32,9 %
Stralsund	13 %
Wien	25 %
Lüneburg (1323-1500)	20,8 %

Prag reiht sich, wohlgermerkt auf der Grundlage einer einzigen, zweifellos jedoch aussagekräftigen Handschrift, in dieser Übersicht im Mittelfeld ein, und ist wohl am ehesten mit Wien gleichzusetzen.

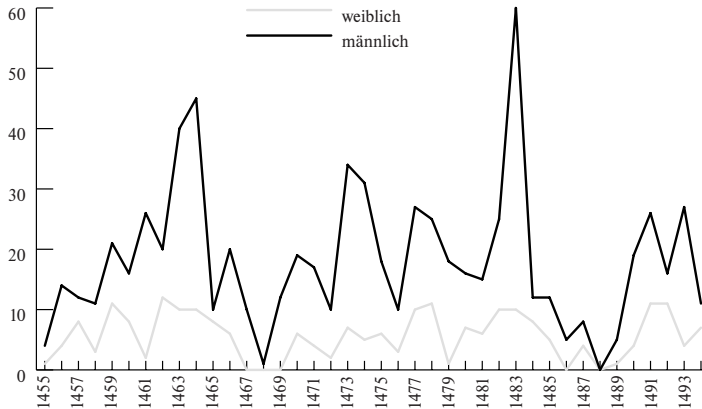
13/ John Martin KLASSEN: Gifts for the Soul and social Charity in Late Medieval Bohemia. In: Materielle Kultur und religiöse Stiftung im Spätmittelalter [=Veröffentlichungen des Instituts für mittelalterliche Realienkunde Österreichs, Bd. 12], Wien 1990, S. 63-81.

14/ Ich beziehe mich dabei auf eigene, bislang unveröffentlichte Quellenstudien im Prager Stadtarchiv.

15/ Diese Übersicht fußt auf BAUR (wie Anm. 5), S. 64. Den Anteil von Frauen in Stralsund habe ich um zwei Prozentpunkte nach unten korrigiert (vgl. diesbezüglich Johannes SCHILDHAUER: Hanses-tädtischer Alltag. Untersuchungen auf der Grundlage der Stralsunder Bürgertestamente vom Anfang

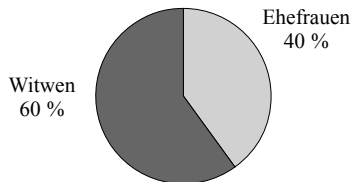
Die nachfolgende Graphik verdeutlicht die Überlieferung männlicher und weiblicher Testamente in der genannten Handschrift pro Jahr.

Überlieferung männlicher und weiblicher Testamente in der Handschrift Ms. 2094 (Prager Neustadt)



140 (= 60,3%) der weiblichen Testate stammen wiederum von Witwen! Im nachfolgenden Schaubild ist dies graphisch verdeutlicht.

Prozentuales Verhältnis zwischen Witwen und Ehefrauen



Bei der Analyse der Handschrift 2094 konnten überdies bislang 82 Berufsgruppen eindeutig identifiziert werden. Zum übergroßen Teil handelt es sich dabei allerdings naturgemäß um männliche Erblasser, die die breite, bereits von Tomek ermittelte Skala von Berufen in wesentlichen Zügen widerspiegelt; bei den weiblichen Testierern überwiegen in diesem Zusammenhang Handwerkerwitwen, was ebenfalls nicht überrascht¹⁶. 15 testierenden Bäckern steht dabei allerdings nur eine einzige Bäckerin gegenüber, neben fünf Kaufleuten finden wir die gleiche Anzahl von Frauen, die diesen Beruf ausübten bzw. von ihren verstorbenen Ehemännern übernommen hatten.

des 14. bis zum Ausgang des 16. Jahrhunderts [=Abhandlungen zur Handels- und Sozialgeschichte, Bd. 28], Weimar 1992, S. 14. Für Venedig ergibt sich auf der Grundlage von GUZZETTI (wie Anm. 5) für das 14. Jahrhundert ein Anteil von 55 Prozent (ebd., S. 21).

16/ Vgl. Václav Vladivoj TOMĚK: *Dějepis města Prahy*, Bd. 2, Praha ²1892, S. 383-385.

Im Testamentsbuch mit der Signatur 2096 fällt auf, daß die annähernd 30 letztwilligen Verfügungen für das Jahr 1439 den sonst üblichen Überlieferungsrahmen von nur wenigen Testamenten pro Jahr sprengen¹⁷. Nehmen wir hier das chronikalische Material (in diesem Falle die Alten Böhmisches Annalen) zu Hilfe, scheint diese Zahl verständlich, wütete doch im besagten Jahr in Böhmen erneut für mehrere Monate eine Pestepidemie, zu deren prominentesten Opfern im übrigen der oberste Legat des Baseler Konzils in Böhmen, Philibert de Coutances, zählte¹⁸. Stellvertretend für die erwähnten Testamente sei auf den letzten Willen einer gewissen Barbara, Tochter eines ehemaligen Torwächters König Wenzels IV., verwiesen, die in der Arenga ihres tschechischen Testaments betont: *Wenngleich ich bereits körperliche Schmerzen in mir verspüre, weiß ich dennoch nicht, was mir in dieser todbringenden und gefährvollen Zeit geschieht, in der kein sterblicher Mensch mit seinem Leben vor dem Tode sicher sein und jede Stunde, heute, morgen oder übermorgen, ihn Krankheit ereilen kann*¹⁹. Die 1439 ausgefertigten Testamente lassen auf der anderen Seite, obwohl auch hier mitunter ein besonderer wie Alberto Tenenti registrierter „senso della morte“ erkennbar ist, nur bedingt die für andere Landschaften in Pestzeiten nachgewiesene gesteigerte Bereitschaft zu frommen und karitativen Stiftungen erkennen²⁰. Gerade in Pestzeiten schnellte ansonsten erfahrungsgemäß die Bereitschaft zu testamentarischen Stiftungen in allen sozialen Schichten in die Höhe – dies dokumentieren unter anderem die Bürgestamente in Lübeck, aber auch die Rechnungen von S. Germain-l’Auxerrois in Paris, aus denen der gesteigerte Wunsch nach Begräbnis in der Kirche hervorging²¹. Einer Studie über letztwillige Verfügungen aus der Gegend von Avignon zufolge wurden im Laufe des 14. Jahrhunderts darüber hinaus die Begräbnisvorkehrungen immer aufwendiger²². Davon kann bei den von uns betrachteten Testamenten keine Rede sein. Lediglich das tschechischsprachige Testament der vermögenden

17/ Ähnliche Gründe für eine quantitative Zunahme der Testamentserrichtung ließen sich für die Jahre 1464 (56 Geschäfte) und 1483 (71 letztwillige Verfügungen) aus der Handschrift 2094 anführen. Hier wird somit die in der Forschung aufgedeckte Wechselbeziehung von Krisenzeiten und erhöhter Testierbereitschaft deutlich sichtbar.

18/ Zu Pestepidemien in Böhmen im Spätmittelalter (bis zum Beginn des 15. Jahrhunderts) vgl. Eduard MAUR: Přispěvek k demografické problematice předhusitských Čech (1346 až 1419). In: AUC-Phil. et Hist. 1 (1989), S. 7-71. Zur Schilderung der besagten Pestepidemie zwischen Juni und November 1439 in narrativen Quellen vgl. Ze starých letopisů českých. Hg. v. Jaroslav PORÁK/Jaroslav KAŠPAR, Praha 1980, S. 138.

19/ Stadtarchiv Prag, Ms. 2096, fol. 65^v-66^r.

20/ Tenenti hatte bereits vor vier Jahrzehnten bei seinen Untersuchungen für das 14. Jahrhundert den Eindruck gewonnen: „Nello stesso periodo in cui il mito della gloria si impone come rinnovato ideale di sopravvivenza, il senso della morte subisce un’alterazione profonda e decisiva.“ In: Alberto TENENTI: Il senso della morte e l’amore della vita nel rinascimento (Franca e Italia) [=Studi e Ricerche 5, Torino 1957, Bd. 48], S. 48.

21/ Zu Lübeck vgl. Hildegund HÖLZEL: „... pro salute anime mee ... ordino testamentum meum ...“ Studien zur Lübecker Kirchengeschichte im 14. Jahrhundert. In: Zeitschrift des Vereins für Lübeckische Geschichte und Altertumskunde, Bd. 70 (1990), S. 27-59, hier S. 45-48. Zu Paris siehe Michèle MOLLAT, Notes sur la mortalité à Paris au temps de la Peste Noire d’après les comptes de l’oeuvre de Saint-Germain-l’auxerrois. In: Moyen Age 69 (1963), S. 505-527. Zum allgemeinen Zeitgefühl und zu Forschungstendenzen auch Joachim WOLLASCH: Hoffnungen der Menschen in der Zeit der Pest. In: Historisches Jahrbuch, Bd. 110 (1990), S. 23-51.

22/ Jacques CHIFFOLEAU, La compatibilité de l’au-delà: Les hommes, la mort e la religion dans la région d’Avignon à la fin du Moyen Age (vers 1320 vers 1480). In: Collection de l’École Française de

Kaufmannswitwe Alžběta aus der Prager Neustadt vom September 1439 weist eine Fülle von Stiftungen ad *pias causas* aus: An mehrere Prager Kirchen und Klöster werden Geldlegate vermacht, in denen an Fastentagen dafür Vigilien gehalten und an bestimmten Tagen Seelenmessen gelesen werden sollen. Darüber hinaus sollen Arme und Bedürftige jährlich mit einer festgeschriebenen Menge an Tuch bedacht werden *zum eigenen Seelenheil und dem der bereits verstorbenen Familienangehörigen sowie anderer Christenmenschen*²³. Mit der Bestellung von Messen zum Seelenheil sorgte die Testiererin nicht nur für ihr eigenes individuelles Totengedächtnis, sondern für das Gedenken derjenigen, die einst mit ihr zusammen einer Gemeinschaft angehört hatten. Deutlich tritt damit die Gemeinschaft der Lebenden und Toten hervor²⁴.

Besonders umfangreich fallen derartige Bestimmungen auch im allerdings drei Jahre später verfaßten Testament der Dorothea, Witwe des Mälzers Jakob Šilhavý, Mitbürgerin der Prager Neustadt, aus²⁵. In dieser letztwilligen Verfügung werden neben Geldbeträgen für verschiedene geistliche Institutionen auch mehrere Leuchter und Tücher für vier Gotteshäuser erwähnt. Aus dem Erlös für Haus und anderen Besitz sollten, im Falle des frühzeitigen Hinscheidens des Sohnes Petřík, darüber hinaus zwei Ballen grauen Tuches an arme Schüler *pro milý bůh* gekauft werden. Alle diese Bestimmungen lassen sich in den Bereich von Stiftungen ad *pias causas* einordnen. Diese Stiftungen zugunsten kirchlicher und karitativer Einrichtungen und geistlicher Personen kommen, wie in der Forschung immer wieder detailliert für verschiedene Untersuchungsgebiete herausgearbeitet worden ist, in den meisten Testamenten vor, auch in unserem Betrachtungsraum, wobei für das katholische Pilsen ein wohl höherer quantitativer wie qualitativer Anteil zu veranschlagen ist als in der utraquistischen Landesmetropole Prag²⁶. Das Hauptmotiv für derartige Legate ad *pias causas* ist dabei in der *expressis verbis* zum Ausdruck gebrachten Sorge um das eigene Seelenheil zu suchen. Im Glauben an die sühnende Kraft ihrer guten Werke bedienten sich die Gläubigen, wie Brigitte Klosterberg konstatierte, ihres Testaments, um einen Teil ihres Vermögens Kirchen, Klöstern oder Spitälern zu stiften²⁷. Die inhaltliche Spanne derartiger Seelgeräte läßt sich dabei wie folgt auflisten:

- Bauspenden,
- Zahlungen an Personen,
- Meß- und Gebetsstiftungen,
- Liturgica,
- Armenspenden und Almosen,
- Bruderschaftsabgaben,
- Begräbnisbestimmungen,
- Wallfahrtsausrichtungen²⁸.

Rome, Bd. 47, Roma 1980, S. 126-149. Zu den italienischen Städten Arezzo, Assisi, Florenz, Perugia, Pisa und Siena im 14. und 15. Jahrhundert unter dieser Fragestellung vgl. Samuel K. COHN, Jr.: *The Cult of Remembrance and the Black death*. Baltimore and London 1992 (Paperbacks edition 1997).

23/ Stadtarchiv Prag, Ms. 2096, fol. 60^r-61^v.

24/ Vgl. KLOSTERBERG (wie Anm. 5), S. 256.

25/ Stadtarchiv Prag, Ms. 2094, fol. 100^r-100^v.

26/ Für Pilsen vgl. KLASSEN (wie Anm. 13).

27/ KLOSTERBERG (wie Anm. 5), S. 94.

28/ Vgl. hierzu Marianne RIETHMÜLLER: *to troste miner sele*. Aspekte spätmittelalterlicher Frömmigkeit im Spiegel Hamburger Testamente (1310-1400), Hamburg 1994, S. 167.

Für alle diese Bereiche bieten die von uns untersuchten Testamente in jeweils unterschiedlicher Quantität und Qualität Beispiele, wie auch aus den im Anhang wiedergegebenen Testamenten, die als exemplarisch für das überlieferte Quellenmaterial aus Böhmen und Mähren angesehen werden dürfen, ersichtlich wird. Darüber hinaus belegen diese Beispiele, daß es eine enge Verbindung von Gemeinnutz und Eigennutz gab. Zweifellos leisteten karitative Spenden einen Beitrag zu einer sich ausbildenden und allmählich institutionalisierenden städtischen Armenfürsorge, bildeten sie in der Regel eine Art „Nebeneinkünfte der Armen“²⁹. Eine besondere Rolle nahmen in den letztwilligen Verfügungen in der Prager Neustadt dabei zweifellos Legate für das 1364 gegründete, in den Hussitenkriegen darniederliegende und erst zu Beginn der vierziger Jahre des 15. Jahrhunderts reaktivierte Spital unterhalb des Vyšehrad ein, bei dessen Besitzstandwahrung und – ausdehnung gerade testamentarische Vermächtnisse eine nicht unwesentliche Rolle spielten³⁰. Auf der anderen Seite würdigten reiche und vermögende Bürger und Bürgerinnen mit derartigen Legaten die Existenz der namenlosen Armen vorwiegend aus eigennützigen Motiven. Die Angst vor Sündenstrafen und vor dem Tod sowie die Ungewißheit über das eigenen Seelenheil bildeten zusammen elementare Bestandteile der spätmittelalterlichen Frömmigkeit, die in den Testamenten, trotz vieler Stereotypen in entsprechenden Formulierungen, unseres Erachtens durchaus auch Rückschlüsse auf die jeweilige subjektive Religiosität der Testiererin erlauben, zumal die große Zahl überlieferter Frauentestamente Differenzierungen in entsprechenden Legaten sichtbar werden läßt³¹. Eine wesentliche Rolle spielt in diesem Komplex auch die Frage der Memoria, und zwar sowohl in Bezug auf die korporativ-genossenschaftliche Jenseitsvorsorge als auch im Hinblick auf die individuelle Memoria³².

Für die Prager Altstadt, in der mit wechselndem Erfolg die bürgerliche Oberschicht ihren Einfluß in Politik und Wirtschaft geltend machte, liegt zwar kein eigenständiges Testamentsbuch vor (die Handschrift 2119 zum Beispiel zählt seit 1945 bedauerli-

29/ Michel MOLLAT: Die Armen im Mittelalter, München 1984, S. 242. Zu Fragen der städtischen Armenfürsorge in Deutschland vgl. Thomas FISCHER: Städtische Armut und Armenfürsorge im 15. und 16. Jahrhundert. Göttingen 1979.

30/ Vgl. diesbezüglich Bohdan ZILYNSKYJ: Špitály Nového Města pražského v pohusitské době (do roku 1518). In: Documenta Pragensia, Bd. VII/1 (1987), S. 91-105. Zilynskyj konnte nachweisen, daß allein in den Jahren 1451-1500 in Testamenten das Spital unterhalb des Vyšehrad 79 Mal Erwähnung fand, wobei zumeist Bargeld gestiftet wurde.

31/ Der Autor widerspricht damit der von Gerhard Theuerkauf geäußerten Meinung, der dies anhand des Hamburger Quellenmaterials bezweifelte (vgl. Gerhard THEUERKAUF, Die Interpretation historischer Quellen. Schwerpunkt: Mittelalter. Paderborn/München/Wien/Zürich 1991, S. 125). Wenn Testiererinnen bei Stiftungen ad pias causas Luxusgegenstände an Kirchen vermachten, sich um das Wohl ihres Pfarrers als geistlicher Vertrauensperson sorgten, arme Witwen unterstützten oder forderten, Familienangehörige sollten auf Wallfahrt nach dem Tod der Erblasserin gehen, deutet dies unseres Erachtens partiell durchaus auf geschlechtstypische Eigenschaften hin. Hierzu zählen des weiteren Beispiele einer besonderen Marienverehrung, wie sie in einigen Pilsener Testamenten erkennbar wird.

32/ Zur Rolle Bedeutung der Memoria zuletzt Otto Gerhard OEXLE: Memoria als Kultur. In: Memoria als Kultur [=Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 121]. Hg. v. Otto Gerhard Oexle, Göttingen 1995, S. 9-78 (hier S. 50). Des weiteren vgl. Thomas SCHILP: Memoria in der mittelalterlichen Stadtgesellschaft. In: Lectiones eruditorum extraneorum in facultate philosophica Universitatis Carolinae Pragensis factae, fasciculus 5 (1998), S. 27-58.

cherweise zu den nicht geringen Prager Deperdita), doch weist das Memorialbuch (Signatur 992) – wie Bohdan Zilynskij zu Recht feststellte – insbesondere für die Jahre nach 1465 mehr und mehr den Charakter einer derartigen Quelle auf, die annähernd 100 letztwillige Verfügungen enthält, wobei das älteste Testament in das Jahr 1407 zurückreicht, während das jüngste von 1480 stammt³³. Die vor dem Ausbruch der hussitischen Revolution im Sommer 1419 aufgezeichneten Testamente wurden dabei, soweit es sich um Bürger(innen) deutscher Zunge handelte, in lateinischer oder deutscher Sprache verzeichnet; mit den gravierenden politischen Umwälzungen am Beginn der hussitischen Revolution und der Vertreibung bzw. Flucht der Prager Deutschen wandelt sich auch die Sprache der Testamente: Nunmehr finden wir in der böhmischen Landesmetropole ausschließlich letztwillige Verfügungen in lateinischer und tschechischer Sprache, wobei der Anteil letzterer stetig zunahm³⁴.

Unter dem Aspekt der erwähnten Frömmigkeit gilt es zu erkunden, ob diese in deutschsprachigen Testamenten weiblicher Testierer vor 1419 größer gewesen ist als in tschechischsprachigen nach 1419. Diese Frage läßt sich vermutlich nicht eindeutig beantworten, zumal die überlieferte Zahl der erstgenannten Gruppe gering ausfällt. Die Witwe Agnes, die 1403 ihr *lestes geschoft* errichtet, ordnete darin u.a. an, sechs Schock Groschen für eine tägliche Messe in der Katharinenkapelle zu St. Ägidii zu verwenden, wobei diese Messe keinen Tag versäumt werden dürfe³⁵. Ihre Standesgenossin Agnes vermachte zwei Jahre später in ihrem letzten Willen u.a. dem Kloster zu St. Anna, in dem ihre gleichnamige Tochter lebte, verschiedene Zinseinkünfte³⁶. Ähnliche Verfügungen, etwa an verschiedene geistliche Institutionen in der Landesmetropole, lassen sich auch in den tschechischsprachigen Testamenten aus späterer Zeit nachweisen. Besonders reichhaltig fielen diese im Testament der Altstädter Bürgerin Johanka Prhošová im Jahre 1473 aus, die ihrer Pfarrkirche St. Valentin einen Ewigzins, ein Ewiglicht, mehrere Luxusgegenstände sowie zwei Bücher – ein Antiphonar und ein Missale – vermachte³⁷.

Neben diesen frommen Stiftungen und Armenspenden, nehmen Bestimmungen über zu vererbenden Besitz und Kleidung einen zentralen Platz in den Altstädter Testamenten ein. Eine gewisse Margreth etwa – ich zitiere – *etwan des Andres gewantsneiders Burgers der Grossen stat zcu Prage witibe*, die 1413 testierte, ernannte, da sie *mit krankem leibe* darniederlag, zuerst ihre Testamentsvollstrecker und bestimmte sodann (der Hauptinhalt ihres Testament), ihrer Schwiegertochter Brigitta nach dem Tode ihres Gemahls die 150 Schock Groschen, ihre Morgengabe, auszubeh-

33/ Zu den Altstädter Deperdita vgl. Rostislav NOVÝ: *Soupis městských knih českých od roku 1310 do roku 1526*. In: *Acta Universitatis Carolinae, Phil. et Hist.* 4 (1963), hier S. 151. Zur Beschreibung der Handschrift Ms. 992 im Stadtarchiv Prag vgl. Bohdan ZILYNSKYJ: *Rukopis 992 v Archivu hlavního města Prahy (k problematice jeho ediční zpřístupnění)*. In: *Seminář a jeho hosté* [Festschrift zum 60. Geburtstag von R. Nový]. Hg. v. Zdeněk Hojda u. a., Praha 1992, S. 89-94, hier S. 91.

34/ Deutschsprachige Testamente finden sich nach 1419 nur noch in katholischen Städten wie etwa Eger, Aussig, Graupen oder Brünn. Dies wird u.a. in meiner in Vorbereitung befindlichen zweisprachigen Auswahledition mit weitgehend bislang nicht edierten Quellen zum Ausdruck kommen.

35/ *Libri erectionum archidioecesis pragensis saeculo XIV. et XV.* Hg. v. Clemens BOROVY, Pragae 1875ff. Hier Bd. 1, S. 576.

36/ Zentrales Staatsarchiv Prag, D – St. Anna – 52, Inv.-Nr. 1124.

37/ Stadtarchiv Prag, Ms. 992, fol. 264r.

zahlen³⁸. Immer wieder erscheint in den Frauentestamenten auch Haus- und Grundbesitz, wobei wir im Vergleich zu Männertestamenten – übereinstimmend mit den Feststellungen, die Loose anhand der Lübecker und Hamburger Testamente des 14. Jahrhunderts und Baur auf der Grundlage des Konstanzer Materials trafen, – konstatieren dürfen, daß

- beide Geschlechter im allgemeinen Gut gleicher Qualität vererbten,
- in weiblichen Testamenten ebenso über Renten- und Grundbesitz verfügt wurde
- und Frauen Männern in dem Bemühen, in ihren Testamenten sorgfältig-buchhalterisch Schulden und Außenstände zusammenzustellen, in nichts nachstanden³⁹.

Diese Feststellungen gelten selbstredend nicht allein für die Prager Altstadt, sondern für ganz Prag und darüber hinaus für andere Städte⁴⁰.

Bei Pilsen beziehe ich mich hier auf die von Josef Strnad um die Jahrhundertwende im Urkundenbuch dieser königlichen Stadt edierten Testamente sowie die von mir bei meinen Archivstudien für meine eigene Edition aufgenommenen letztwilligen Verfügungen weiblicher Testierer⁴¹. Auch hier spielten Stiftungen ad pias causas eine wichtige Rolle. Die in den Testamenten verzeichneten Seegerätschaften stehen dabei häufig an erster Stelle im Testament, also noch vor den Legaten für Familienmitglieder und Freunde, was freilich im Hinblick auf das katholische Milieu Pilsens nicht verwunderlich erscheint. Damit in Zusammenhang stehen auch Vorkehrungen für das eigene Begräbnis, Sachspenden an die namenlosen Armen und Geldlegate zur Reparatur kirchlicher Gebäude, wie John Martin Klassen feststellte: „Gifts for the soul (pro remedio animae or za duše) an acts of mercy included the costs of burial and funeral preparations and associated rituals as well as separate donations to feed and clothe the poor and repair material structures of town and church“⁴².

Gerade das Pilsener Quellenmaterial erlaubt uns in diesem Zusammenhang, die von Gerhard Jaritz als Gradmesser der Entwicklung einer materiellen Kultur sowohl von Stifter(innen) als auch von Bestifteten betrachteten „Objektstiftungen“ näher zu untersuchen und die „Wechselwirkung von Bedürfnisstrukturen“ (→Heilsbedürfnis weckt Fürbittebedürfnis, →initiiert Stiftungsbedürfnis und →führt zur Überprüfung der materiellen Bedürfnisse der zu Bestiftenden) zu verfolgen⁴³. Bei den in Pilsen auch und gerade von Frauen durch Stiftungen ad pias causas bedachten geistlichen

38/ Stadtarchiv Prag, Ms. 992, fol. 242^r. Um eine Vorstellung von dem doch sehr hohen Geldbetrag zu erhalten, sei darauf verwiesen, daß – wenn wir den Berechnungen Glauben schenken dürfen – ein Paar Männerschuhe 1412 vier Groschen kosteten und für das Anfertigen dreier Mäntel 40 Groschen Lohn gezahlt wurden! Zu diesen Angaben vgl. auf der Grundlage der Berechnungen von Tomek und Graus *Dějiny Prahy 1. Od nejstarších dob do sloučení pražských měst* (1784). Hg. v. Jan VLK u. a., Praha 1997, S. 149.

39/ Vgl. BAUR (wie Anm. 5), S. 67, und Hans-Dieter LOOSE: Erwerbstätigkeit der Frau im Spiegel Lübecker und Hamburger Testamente des 14. Jahrhunderts. In: Zeitschrift des Vereins für Lübeckische Geschichte und Altertumskunde, Bd. 60 (1980), S. 9-20.

40/ Vgl. im Anhang etwa das Testament der Magdalena Kernyn.

41/ Josef STRNAD: *Listář královského města Plzně*, Bd. 1 (1300-1450), Plzeň 1891, Bd. 2 (1450-1526), Plzeň 1905.

42/ KLASSEN (wie Anm. 13), S. 65.

43/ Gerhard JARITZ: Seelgerätschaften als Indikator der Entwicklung materieller Kultur im Spätmittelalter. In: *Materielle Kultur und religiöse Stiftung* [=Veröffentlichungen des Instituts für mittelalterliche Realienkunde Österreichs, Bd. 12], Wien 1990, S. 16.

Institutionen der Stadt handelte es sich neben der 1297 begonnenen und am Ende des 15. Jahrhunderts vollendeten Hauptkirche St.Bartholomäus vornehmlich um das Schwarze (Dominikaner-), das Graue (Franziskaner-) Kloster sowie das Spital der heiligen Maria Magdalena. Die erstgenannten Kircheneinrichtungen wurden dabei auch mit Kelchen, Ornaten und Bargeldschaft bedacht. Aus Testamenten Pilsener Bürgerinnen wird darüber hinaus deutlich, daß reiche Patrizierfamilien Kleinkunstwerke, und zwar Marienbilder, in ihrem Haus aufbewahrten und entsprechend verehrten⁴⁴. Die Witwe Adlička führte in ihrem 1451 errichteten tschechischsprachigen Testament u.a. ein *in Silber gefaßtes Bild der Gottesmutter* auf, über das die von der Erblasserin eingesetzten Testamentsvollstrecker wachen sollten, wobei *expressis verbis* hinzugefügt wurde, dieses Bild von Zeit zu Zeit an die Hauptkirche St.Bartholomäus auszuliehen⁴⁵. Ähnlich äußerte sich 1495 die Fleischerwitwe und Bürgerin Katharina Smilová, die bestimmte, ein *in Silber gefaßtes Bild der Jungfrau Maria* sollte eben diesem Gotteshaus übergeben werden⁴⁶. Als weitere Möglichkeit konnte eine Testiererin die Anschaffung oder Herstellung eines für den Stiftungsempfänger relevanten Objektes in Erwägung ziehen. Marketa Berbetová etwa ordnete in ihrem Testament 1453 u.a. an, vier Schock Groschen an den Andreas-Altar in der Bartholomäuskirche zu geben, der von der Erblasserin einst gestiftet worden war⁴⁷. Memoria steht somit im Dienste von Gemeinwohl und Öffentlichkeit.

Daneben spielen zu vererbendes Hab und Gut eine wichtige Rolle. Am 5. August 1487 ließ der Pilsener Bürger Sigmund Adam aus Tepl in Anwesenheit von königlichem Richter, Bürgermeister und zweier Schöffen seinen letzten Willen aufsetzen. Er verschrieb dabei sein gesamtes Gut, das auch Landbesitz in Tepl sowie Bargeld umfaßte, seiner Gemahlin Barbara und seinen beiden, namentlich nicht genannten Kindern zu gleichen Teilen. Sollte, so Sigmund Adam, Gott der Herr eines seiner Kinder nicht am Leben erhalten, dann fiel dessen Erbteil an das andere Kind. Sollte auch dieses sterben, möge der ursprünglich den Kindern zustehende Erbteil je zur Hälfte an die Gemahlin des Testierers sowie an kirchliche Institutionen gehen⁴⁸.

Sieben Jahre später, am 18. Juli 1494, verfaßte die Gemahlin des in der Zwischenzeit verstorbenen Sigmund Adam, Barbara, ihr eigenes Testament⁴⁹. Aus ihrem Besitz vermachte sie zunächst u.a. dem Schwarzen Kloster in Pilsen für Baumaßnahmen fünf Schock Groschen und dem Maria Magdalena geweihten Spital einen Schock Groschen. Aus den weiteren Ausführungen geht auch hervor, daß die Testiererin ein zweites Mal geheiratet hatte: In den einzelnen Legaten ist die Rede von einem gewissen Jan („ihrem Gemahl“), des weiteren erscheinen als Erbberechtigte die beiden

44/ Das silberne Kleinbildwerke gewöhnlich im Auftrag eines Stifters für eine bestimmte Kirche angefertigt wurden und daß sich im Laufe des 15. Jahrhunderts im häuslichen Bereich die Zahl von Kleinbildern sprunghaft vermehrte, darauf hat anhand deutscher und skandinavischer Quellen Max Hasse verwiesen. Vgl. DERS., Kleinbildwerke in deutschen und skandinavischen Testamenten des 13., 14. und frühen 15. Jahrhunderts. In: Niederdeutsche Beiträge zur Kunstgeschichte, Bd. 20 (1981), S. 60-72.

45/ Vgl. STRNAD 2 (wie Anm. 40), S. 1.

46/ Ebenda S. 335.

47/ Ebenda S. 9f.

48/ Ebenda Bd. 2, S. 254.

49/ Ebenda Bd. 2, S. 328f.

Töchter Katharina und Marketa, wobei die Letztgenannte der Ehe mit dem verstorbenen ersten Gemahl der Testiererinnen entstammte. Marketa erhielt u.a. einen zum Zeitpunkt der Abfassung des Testaments bei einem Juden mit Namen Mechl hinterlegten Perlenkranz, 25 Schock Groschen Barschaft, einen goldenen Ring, ein grünes Tuch, einen roten Hut, verschiedene Schleier sowie einen kurzen Mantel. In ähnlicher Weise wurden auch die zweite Tochter Katharina sowie der Gemahl Jan bedacht. Das im Testament des Sigmund Adam namentlich nicht genannte Kind, ein Junge, hieß, wie wir nun in der letztwilligen Verfügung der Barbara Adamova erfahren, Fencl; dieser Sohn aus erster Ehe sollte aus dem väterlichen Erbe mit Landbesitz bedacht werden.

Die hier exemplarisch behandelten Frauentestamente aus Prag und Pilsen erscheinen unseres Erachtens in zweierlei Hinsicht als signifikant, und zwar sowohl im Hinblick auf die äußere Form, Formular und Aufbau der Testamente (also *Invocatio*, *Intitulatio*, *Sana-mente-Formel*, *Arenga*, *Dispositio* etc.) als auch hinsichtlich der erbrechtlichen und inhaltlichen Festlegungen. Die regen Testieraktivitäten von Frauen in Pilsen und Prag sind ein beredtes Zeugnis dafür, daß diese sich – vornehmlich, wenn sie sich im Witwenstand befanden – auch einer wachsenden Testierfreiheit bedienen konnten. Das ursprüngliche, territorial weit verbreitete Drittelerbrecht, wie es noch in einer entsprechenden Bestimmung des Prager Stadtrechts aus dem Jahre 1380 hervortritt, beginnt mit der Zeit langsam in den Hintergrund zu treten⁵⁰. Bei kinderlosen Ehen kann aufgrund freier testamentarischer Verfügung der Eheleute oder des Ehemannes die überlebende Ehefrau in wachsendem Maße ein halbes oder das gesamte Erbe antreten und darüber wiederum testamentarisch frei verfügen. Dorothea, Witwe des Goldschmieds Pešek und Bürgerin der Prager Altstadt, vermachte so 1425 ihr gesamtes Hab und Gut, einschließlich bestimmter Zinseinnahmen, da ihre Ehe offenbar kinderlos geblieben war, nahen Verwandten⁵¹. Mitunter gab es auch diese nicht mehr, so daß die Erblasserin, wie etwa 1431 eine gewissen Katharina in der Prager Altstadt, auch Dienstpersonal an herausragender Stelle in der *Arenga* ihres Testaments bedachte⁵².

Das Minimum, das jede Ehefrau beim Tod ihres Mannes beanspruchen konnte, war die Auszahlung ihrer Mitgift und der Gelder und Werte, die ihr Ehemann ihr als *donatio propter nuptias* versprochen hatte. Da es im Interesse des Ehemannes lag, daß seine Frau als Witwe in dem bewährten Familienverband eingegliedert blieb, gewährte er ihr – wie etwa 1431 der Egerer Bürger Thomas von Alberneuth oder ein Jahr später der Altstädter Bürger Mařík Brnieř – Wohnrecht in dem Haus, das sie gemeinsam bewohnten⁵³. Er entzog ihr damit zwar Besitzrechte an dem Haus, bot ihr aber dafür einen Ersatz, den sie mit Recht beanspruchen und auf den sie sich ihren Kindern gegenüber berufen konnte. Waren die Familienverhältnisse gespannt und in irgendeiner Weise schwierig, verpflichtete der Testator die Kinder, die das elterliche Haus erben sollten, ausdrücklich dazu, das Wohnrecht der Mutter zu achten und zu schützen. Dieses Schutzes bedurften insbesondere diejenigen Ehefrauen, die selbst nur geringfügige oder unregelmäßige Einkünfte hatten und deren Hauptfunktion in

50/ Vgl. RÖSSLER (wie Anm. 6), S. 41.

51/ Stadtarchiv Prag, Ms. 992, fol. 99^v.

52/ Ebenda, Ms. 992, fol. 147^v.

53/ Zu Thomas von Alberneuth: Bezirksarchiv Eger, Urkunden – Nr. 410. Zu Mařík Brnieř: Stadtarchiv Prag, Ms. 992, fol. 146^v-147^r.

der Führung des Haushalts lag. Wahrscheinlich vermachten darum viele Testatoren ihrer Frau den Hausrat, über dessen Gebrauch und Handhabung sie im täglichen Leben ohnehin zu bestimmen hatte!

Ausdruck der wachsenden, von der Familie auf die Frau übergehenden Verantwortung ist zweifellos auch die Übertragung der Vormundschaft über Kinder, Enkel, in entfernteren Verwandtschaftsverhältnissen stehende und fremde Personen, wofür sich in den überlieferten Quellen zahlreiche Beispiele finden lassen⁵⁴. So schärfte etwa der Prager Bürger Janek von Podgistbie 1426 seiner Gemahlin Anička ein, sich um die Erziehung der beiden Töchter Janka und Anička zu kümmern⁵⁵. Derartige Aufgaben konnten im übrigen auch weiter delegiert werden. So bestimmte 1450 ein gewisser Nikolaus Sedlář in seinem Testament u.a., daß anstelle seiner verstorbenen Gemahlin Eliška die Nachbarin Machna Duchková, eine Freundin der Verstorbenen, sich der Tochter Zuzanna in besonderer Weise annehmen solle⁵⁶. Die Aufforderung an den Sohn oder die Tochter, der Mutter Gehorsam entgegenzubringen, konnte mitunter so weit gehen, daß den Minderjährigen mit Enterbung gedroht wurde, sollten sie den gutgemeinten Weisungen der Mutter nicht folgen. Mit einer derartigen Drohung stützte der Testator seine Frau in ihrer Rolle als Erziehungsinstanz und -autorität!

Wir haben, ich komme nun zum Schluß, hier in nuce einige, wenngleich relevante Fragen hinsichtlich der überlieferten Frauentestamente zumindest umrissen und angedeutet. Sie bedürfen, vor dem Hintergrund einer breiten internationalen Forschungsliteratur, einer weiteren intensiven Beschäftigung. Feststeht, daß Frauen aus den städtischen Mittel- und Oberschichten bei der Errichtung von Testamenten und der sich hier widerspiegelnden Erbrechtspraxis zunehmend Bedeutung erlangen, ohne daß freilich die hierarchischen Familien- und Gesellschaftsstrukturen durchbrochen werden. Einen festen Platz nehmen Stadtbürgerinnen in der Stiftungspraxis ein. Den üblichen Rahmen im Stiftungsumfang sprengte dabei offenkundig die Pilsener Bürgerin Anna Černochová in den sechziger Jahren des 15. Jahrhunderts: Die reiche Witwe, deren Gemahl wiederholt als Ratsherr in den städtischen Quellen Erwähnung findet, ließ die Wände der Barbarakapelle im Pilsener Franziskanerkloster prachtvoll mit Fresken ausmalen – zur Ehre Gottes und zur eigenen Memoria⁵⁷!

Was die Testamente anbelangt, bewegten sich Städterinnen – um auf den Titel meines Beitrags zurückzukommen – zwischen zwei Bezugssystemen: Zur Ehre Gottes stifteten sie in kleinerem oder größerem Umfang, entsprechend ihrer sozialen Stellung und gemäß der gegebenen Möglichkeiten, Bargeld oder Sachlegate. Zum Wohl der Familie trafen sie Regelungen, die der Wahrung des Familienvermögens dienten, wodurch sie einen nicht geringen Beitrag zur sozialen Repräsentation dieser (ihrer) Familie leisteten.

54/ Übergreifend hierzu, vornehmlich anhand obersächsischer Beispiele Erika UITZ, Zur Darstellung der Stadtbürgerin, ihrer Rolle in Ehe, Familie und Öffentlichkeit in der Chronik und in den Rechtsquellen der spätmittelalterlichen deutschen Stadt. In: Jahrbuch für Geschichte des Feudalismus, Bd. 7 (1983), S. 130-156; hier S. 136.

55/ Stadtarchiv Prag, Ms. 992, fol. 70^r.

56/ Josef TEIGE: Základy starého mstopisu pražského, Bd. 2, Prag 1915, S. 230f.

57/ Vgl. Miroslav ŠVAB: Nápisy u fresk v kapli sv. Barbory františkánského kláštera v Plzni. In: Minulostí západočeského kraje, Bd. 27 (1981), S. 187-199.

Anhang

(Die hier bis auf das Testament der Pilsener Bürgerin Žofka Maršová und der Magdalena Kernyn aus Graupen erstmals edierten letztwilligen Verfügungen, reflektieren eine jeweils individuelle Lebenssituation von weiblichen Angehörigen aus dem stadtbürgerlichen Milieu, doch zeigen sie trotz der unterschiedlichen geographischen Herkunft – Pilsen, Prag, Graupen und Wodnian – zahlreiche Übereinstimmungen im formalen Aufbau der Testamente, aber auch im Hinblick auf die darin festgehaltenen Bestimmungen. Bei der Wiedergabe der überlieferten Texte wurde eine größtmögliche Vorlagentreue angestrebt. Die bedeutet u. a., daß auch moderne diakritische Zeichen entsprechend der originalen Textvorlage wiedergegeben werden, also č = cz, ř = rz, š = ss, ž = z, ě = ie/e).

1. *Testament der Pilsener Bürgerin Žofka Maršová, 31. Juli 1424* (*Stadtarchiv Pilsen, Ms. 22 468, fol. 52*)

My Waczlaw Rychartz, Mikulass Coranda toho času purkmistr a Petr Hnilice, consele prziseznij a miesstienee z Noweho Plznie, wyznawame tiemto listem obecnie a swiedzecze przedewsssem, ze pocztiva zena pani Zoffka Marssowa, nassie spolumiestska, w nemoczy leczeczy, aczkoliwiek na tiele nemoczna, ale gsuczy proto przy dobiem rozumu a przy cieie pamieti, przed nami nas k sobie przywolawssy a przyprosiwcij, poslednie swe wzkazanie gessto gest tomu chtiele, aby po gegie smrti plnu mocz mielo, a zadnij swarowe ani sudowe mezy gegimi przatiely abt sie nedieli, vczinila gest tuto mieru. Nayprwe gest vczinila a posadila mocneho poruczniaka wsseho sweho zbozie domu, kteryz zde v miestie gma na rohu lezenim wedle Waczlawa Kostralowa domu z gedne strany i gineho zbozie mowiteho y nemowiteho, na hotowiznie, na dluziech, kterym koliwiek hmenem moz gmenowano byti, bud mnoho nebo malo, opatrneho muze Olbrama Suseda nasseho mileho, gemu toho nad gine dovffagicz a poruczgicz wedle rozkazanie k gehu swiedomi y k gehu dussi. Z kterehozto statku rozkazanie takto gest vczinila a przykazala, aby przedepsany Olbram porucznik na kazde suche dnij chuddym lidem w sspitalu zde v miestie obied podobny dal a ten den na wssake suche dnij lazny chudym zgednal, aby sie zmyli a ktomu na kazdy rok geden slad tym chudym do sspitala aby dal ku piwu. A to wiecznie aby Olbram y gehu diediczy y buduczy gehu tu pamatku czinil na ty czasy bez obmesskanie na wssaky rok wiecznie za gegie przedkuow dussy a ktomu take gednu w rocze na kazde leto ten den przed swatym Girzym mssy zpiewanu zadussnij a v weczer wigilie za gegie dussy y gegich przedkuow wiecznie w sserem classterze poruczniaky byla czyniena bez obmesskawanie a gestby zeby Olbram zssel z tohto swieta, tehdy ty sluzby a pamatku wiecznu gehu diediczowe magi naplniti. Pakliby diediczy wssichni gehu ssesly alle magi to obgednati, aby poniech tij ktow wtom domu sedu to rozkazanie wzdy wiecznie czynili a toho neopusstieli, dale gest rozkazala, aby Marzyk Pekarz nasseho miasta wzdy nakazde leto weprs kupil, a toho chowal do czsu kdyzby czas byl zabiti, a ten weprz chudim do sspitalu zde v miestie dal. A to tak dluho czinil s swiedomim, azby ten dluh kteryz gest gie dluzen vplnie splnil. Toho swrchupsany Olbram gegieho rucha ma rozdati, nayprwe Kaczy diewcze postelnie rucho, na kteremz gest diewka taz lehala a ktomu plasst czrny. Item kniezy Gyndrzi-

chowí sukni czrnu mechelsku. Item Skrzeklowe wssiedni plasst, a druhy swateczny czrny. Item kniezy Molesskowi koziech beranczij. Item Maretie Ownierzie sukni czrnu. Item deset kop gross. dluhu v Sigmunda Sukennika to gma Olbram wzieti a vcziniti s tiem iakoz mu gest poruczila, kterehozto porucznika nyzadny ziwy czlowiek ni swieczky ani duchowni nema wnieczemz hyndrowati ani gemu przykazati, nebo zadne moczy nema proti niemu mieti wswietskem ani duchownim prawie. Toho na swiedecztwie wieczne peczeti nassie kuprosbie pani Zoffky Marossowe ktomuto listu gsu przywiesseni. Genz gest dan po Bozím narozenie leta Tissiczeho a cztrmczietnieho ten pondieli po S. Jacubu.

(Wir Wenzel, Richter, Nikolaus Koranda, zur Zeit Bürgermeister, sowie Peter Hnilice, beisitzende Schöffen und Bürger von Neu-Pilsen, bekennen mit diesem Schreiben und legen vor allen Zeugnis ab, daß die ehrenwerte Frau Žofka Maršová, unsere Mitbürgerin, krank darniederliegt; wengleich sie körperlich krank, doch vor uns bei gesundem Verstand sowie bei vollem Bewußtsein ist, hat sie uns zu sich gerufen und gebeten, um ihren letzten Willen zu errichten, damit nach ihrem Tode darum kein Zweifel entstehe und keinerlei Zwist und Streit unter ihren Freunden ausbreche; und zwar soll folgendes bedacht werden. Zuvorderst hat sie den ehrenwerten Olbram, unseren lieben Nachbarn, dem sie vor allen anderen Menschen besonderes Vertrauen schenkt, zu ihrem rechtmäßigen Testamentsvollstrecker all ihrer Güter bestimmt, nämlich des Hauses, welches ihr hier in der Stadt gehört, gelegen an der Ecke neben demjenigen Wenzel Kostrats, sowie des weiteren ihrer übrigen beweglichen und unbeweglichen Sachen, an Bargeld oder Schulden, wo auch immer dies aufgeführt werden könnte, egal, ob es viel oder wenig sei. Von diesem Besitz hat sie bestimmt und geboten, daß der genannte Olbram, ihr Testamentsvollstrecker, zu jeden Fastentagen armen Leuten im städtischen Spital ein Essen reiche sowie an diesem Tag den Armen ein Bad ermögliche, damit sie sich reinigen könnten; dazu sollen diese Armen im Spital auch Malz für die Bierherstellung erhalten. Fortan sollen Olbram und seine Nachfahren ihr, Žofka, dadurch gedenken, ohne Versäumnis auf ewige Zeiten für ihre Seele und diejenige ihrer Vorfahren beten und dazu einmal im Jahr am Vortag zu St. Georg eine Seelenmesse lesen und am Abend sollen die Testamentsvollstrecker fortan für ihre Seele und diejenige ihrer Vorfahren eine Vigil im Grauen Kloster abhalten, und zwar ohne Versäumnis. Und sollte Olbram von dieser Welt gehen, dann mögen seine Nachfahren diese Dienste verrichten und ihr, Žofka, ein bleibendes Andenken wahren. Für den Fall, daß alle seine Nachfahren versterben, ihre Aufgaben freilich erledigt haben, dann mögen diejenigen, die dann in ihrem Haus wohnen werden, dieses Gebot fortan erfüllen und nicht davon Abstand nehmen; des weiteren hat Žofka geboten, daß der Bäcker Mařík in Pilsen jeden Sommer ein Schwein kaufe, dieses füttere, bis die Zeit des Schlachtens herannahe, um es dann den Armen im Spital hier in Pilsen zukommen zu lassen. Und dies soll er solange tun, bis die Schulden, die er bei Žofka hat, vollständig beglichen seien. Der erwähnte Olbram soll ihre Wäsche verteilen; zunächst erhalte die Magd Kača das Bettzeug, auf dem sie geschlafen hat sowie den schwarzen Mantel. Item dem Priester Heinrich den schwarzen Mechelner Rock. Item der Skřklová den Alltagsmantel sowie einen zweiten, den schwarzen Hochzeitsmantel. Item dem Priester Moleš den Lammpelz. Item Mareta Ownierz einen schwarzen Rock. Item zehn Schock Schuld bei Sigmund dem Tuchmacher, die soll Olbram nehmen und sie dergestalt verwenden, wie ich ihm dies aufgetragen habe; diesem Testamentsvollstrecker soll kein lebendiger Mensch, weder Laie noch Geistlicher, daran hindern noch ihm Befehle erteilen, da niemand dazu ein Recht besitzt, weder nach weltlichem noch nach kirchlichem Recht. Zu ewigem Zeugnis haben wir auf Biten von Frau Žofka Marošová [!] unser Siegel an diesen Brief angefügt. Dies ist geschehen im Jahre Eintausendvierhundertvierundzwanzig nach Christi Geburt, am Montag nach St. Jacobi.)

2. *Testament der Altstädter Bürgerin Anička, 7. Oktober 1439*
 (Stadtarchiv Prag, Ms. 992, fol. 245^v)

We gmeno Bozie Amen. Ja Aniczka, wnuka nebozcke Waczlawowa Czessierzowa miesstienina Stareho miesta prazskeho, oznamugi tiehto listem wssem liedem nynejssim y buduczim a na wiedzomie dawam, ze aczkoliwiek gsuczi nemoczna a neduziwa na tiele, wssak proto s dobrym rozmyslem a poziwagiczi rozumu y pamieti, ze wsseho statku sweho mowiteho y nemowiteho, ktere hoz mi gest pan Buoh wssemohuczi z swe nesmierne sstiedroty poycziti raczil, nechtieczi by o nie po me smrti mezi przateli a przibuznymi mymi kterzi swarowe dali, to swe poslednie poruczenstwie zgednawam, czinim a zposobugi obyczegem tiehto dolepsanym. Najprwe odkazugi a mocnie dawam po swe smrti pani Czemutie, wdowie po nebozcczi panu Zdenkowi, domek swoj pod Rathuzem y wesskeren statek swoj, bud mnoho nebo malo, k gmienij a pokojnemu poziwani. A ten, aby mohla prodati i s snim vcziniti iako s swym vlastnim, czozby sie libilo bezewssie przekazky kazdeho czlowieka. Toho na swiedecztwie prosyla sem mudrich a opatrych muzuow Wanka Holeho Rychtarze, Marzika Sedlarze a Matiege Porybneho, Consseluow prziseznych Stareho miesta prazskeho, ze gsu swe peczeti vlastnie prziwiesili k tomuto listu. Genz dan letho od narozenie syna Bozieho Tissiczieho Cztyrsteho Tridczateho Dewateho, w Strzedu po swatem Ffranczissku.

(Im Namen Gottes Amen. Ich Anička, Enkelin des seligen Wenzel Češif [=Becher- oder Schalenmacher – Th.K.], Bürger der Prager Altstadt, gebe mit diesem Brief allen jetzigen und künftigen Menschen bekannt und lasse wissen, daß, wenngleich ich krank bin und körperlich dahinsieche, ich dennoch mit gutem Vorbedacht, den Verstand und mein Gedächtnis nutzend, von allen meinen beweglichen und unbeweglichen Gütern, die mir der allmächtige Gott in seiner unermeßlichen Freigebigkeit verliehen hat, diesen meinen letzten Willen verfüge, bestimme und in nachfolgender Weise errichte, damit nach meinem Tod zwischen meinen Freunden und Verwandten keinerlei Zwist entstehe. Zuvorderst vermache und gebe ich nach meinem Tode Frau Čemuta, Witwe des seligen Herrn Zdeněk, mein Haus unterhalb des Rathauses sowie mein gesamtes übriges Gut, sei es viel oder wenig, rechtmäßig zu Besitz und uneingeschränkter Nutzung. Und sie möge dieses Haus verkaufen und damit verfahren, wie mit ihrem eigenen, so, wie es ihr gefällt, ohne von irgendeinem Menschen gehindert zu werden. Dieses zu bezeugen habe ich die weisen und ehrenwerten Männer Vaněk Holý, Richter, Mařík Sedlár und Matthäus Porybný, beisitzende Schöffen der Prager Altstadt, gebeten, damit sie ihre eigenen Siegel diesem Brief beifügen. Der gegeben ist nach Christi Geburt im Jahre Eintausendvierhundertneununddreißig, am Mittwoch nach St. Franciscus.)

3. *Testament der Neustädter Bürgerin Káča, 20. Mai 1457*
 (Stadtarchiv Prag, Ms. 2094, fol. A 19^v-A 20^r)

We gmeno Bozie Amen. Ja Kacza Mucznicze, wdowa manzelka nebozcke Benessowa Kotlarzowa, aczkoli wzdrawi gsuczi, ale pro nebezpecznost smrti kdyzbykoli pan Buoh pomie poslatie raczil, aby o muoy statek zadne nesnaze od wsselikakych lidij nebylo, s rozmyslem zdravym a s dobru wuoli, mu czinim poruczenstwie z statku meho mowiteho y nemowiteho, kterymz mie pan Buoh nedieliti raczil. Naiprwe poruczni ky me czinim a ustanowugi Jana Hrneczierze a Jana Wodiczku, aby oni rziedili

a posobiti to poruczenstwie a zadost mu iakoz gim toho vplnie wierzim a ze to gsem gich welicze prosyla tu praczu nase wzali, knieze Jana Ffararze meho Swatosstiepanskeho gemuz od dawne chwile swiedomie sweho swieczila gsem, take y toho ge vvierzim, ze podoba dusse me take to vczynij a tietmo porucznikom mym raden a poruczen bude podle vrzadu sweho a poruczniczi mogli s geho radu cziniti budu. Pak Reginie dieweczczze syrotku, kteruz gsem napraczy wzala, piet kop gr. a wsseczko rucho loznie odkazugi a gi i stiem, czoz gie oddawam Janu Hrneczierzowi porucziem, a prosym gehu, aby gi k sobie przigal, a oni peczi miel. Item Duorze, dieweczczze Kuzelowie dcerzi od Hory, dwie kopie gr. odkazugi. Item Katherzincze, dieweczczze sestry me wnucze z Nachodu, dwie kopie gr. a rucho chodiczcie, kterezyby pome smrti pozuostalo, Machnie, sestrze me s Kaczku se dczeru gegie, odkazugi. Item i na spsital pod Wysshrad chudym piet kop gr. oddawam. Item k swatemu Michalu do Opatowicz, kdez muoy neboztek manzel y s dietmi lezie, piet kop gr. odkazugi. Item k swatemu Sstiepabnu k farze me k potrzebam kostelnim piet kop., aby dano bylo. Takez k sskole tudiez k swatosstiepanske dwie kopie gr. odkazugi. Item laznie dwie zadussie, aby topenie byli a przy kazde wiertel piwa kupen byl. Toho wsseczky wieczyz take y do tiem chudym kterzys se myti budu. Item trzi postawowe sukna nuznym, aby kupeni byli. Toho wsseczky ut[*Fortsetzung fehlt!*]niek muoy prodaducze, tak aby zriezeny byli, czoz pak by gineho zuostalo, to wsseczko porucziem mym porucznikom giz napzedpsanym, aby ono podle swe opatrnosti tako posobili, iakozby se gim s knieze Janowu radu widielo a pana purkmistra nasseho y wssech panuow prosym, aby iakozto naiwysse poruczniczy a oprawcze wdow a syrotkuom, aby raczili toho pomoczni byti iako mogli mili pani milosawi. Toho na swiedecztwie y na potwierzenie peczeti opatrnich muzuow Marsse Rychtarze, Petra Heczky a Matiege Obesslowicz consseluow Noweho miasta prazskeho k me prosbie przywiesseny se ktomuto listu. Genz psan a dan w patek przed swatym Vrbanem Anno domini LVII^o.

(Im Namen Gottes Amen. Ich Káča Můčnice, Witwe und einst Gemahlin des seligen Beneš Kotlár [=Schmied – Th.K.], errichte, wengleich ich gesund bin, doch auf die Gefahr des Todes hin, den Gott der Herr irgendwann zu mir schicken wird, damit um mein Hab und Gut keinerlei Unbill von seiten irgendwelcher Menschen entstehe, meinen letzten Willen von meinen beweglichen und unbeweglichen Gütern, die mir Gott der Herr verliehen hat. Zuvorderst ernenne und bestimme ich zu meinen Testamentsvollstreckern Johannes Hrnčič [=Töpfer – Th.K.] und Johannes Vodička damit sie meinen letzten Willen und meine Bitte ausführen und umsetzen, weil ich Ihnen diesbezüglich vollständig vertraue und sie deshalb herzlich gebeten habe, diese unsere Arbeit zu übernehmen; den Priester Johannes, meinen Pfarrer zu St. Stephan, dem ich mich, solange ich zurückdenken kann, anvertraut habe, vertraue ich ebenfalls, daß er zum Heil meiner Seele dies tut und meinen Testamentsvollstreckern mit Rat und Tat kraft seines Amtes zur Seite steht, und meine Willensvollstrecker mögen auf seinen Rat hören. Sodann vermache ich dem Waisenmädchen, der Magd Regina, die ich in Dienst genommen habe, fünf Schock Groschen und sämtliches Bettzeug und dazu das, was ich Johannes Hrnčič vermache, den ich bitte, daß er Regina zu sich nehmen möge und sich um sie kümmert. Item Duora, der Dienstmagd, Tochter des Kuzel aus Kuttenberg, vermache ich zwei Schock Groschen. Item Katharina, dem Kind meiner Schwester und der Enkelin [?] aus Nachod, zwei Schock Groschen und die Kleider, die nach meinem Tode übrig bleiben sollten, vermache ich Machna, meiner Schwester und deren Tochter Kačka. Item in das Spital unterhalb des Vyšehrad für die Armen gebe ich fünf Schock Groschen. Item vermache ich an die Kirche St. Michael nach Opatowice, wo mein seliger Gemahl zusammen mit den Kindern begraben liegt, fünf Schock Groschen. Item soll die Kirche St. Stephan meiner Pfarrei, für kirchliche Zwecke fünf Schock

Groschen erhalten. Auch vermache ich der dortigen Schule bei St. Stephan zwei Schock Groschen. Item dem Bad zwei fromme Stiftungen, damit es geheizt werden kann und zu jedem soll ein Viertel Bier gekauft werden. Diese genannten Sachen auch für die Armen, damit sie sich waschen können. Item drei Ballen an Tuch für die Armen, die sollen gekauft werden. Dies alles soll [*Fortsetzung fehlt!*] ... verkaufen, damit sie eingerichtet werden; und was sonst noch übrigbleiben sollte, das vermache ich meinen bereits genannten Testamentsvollstreckern, damit sie damit verfahren, wie sie es für richtig erachten, mit Rat des Priesters Johannes; und den Herrn Bürgermeister und alle Herren bitte ich, daß sie als oberste Testamentsvollstrecker und Verweser der Witwen und Waisen bei der Umsetzung meines letzten Willens hilfreich zur Seite stehen. Dieses zu bezeugen und zu bestätigen haben die ehrenwerten Männer Mareš, Richter, Peter Hečka und Matthäus Obešlovic, Schöffen der Prager Neustadt, auf meine Bitte hin ihre Siegel diesem Brief beigefügt. Der geschrieben und gegeben ist am Freitag vor St. Urban Anno domini LVII°.)

4. *Testament der Jungfrau und Neustädter Bürgerin Katharina, 27. September 1457*
(*Stadtarchiv Prag, Ms. 2094, fol. A 14'-14''*)

Bozie milosti a pomocy przedewssim pokornie zadagiczy. Ja panna Katherina od swateho Sstiepana spolumisstka Noweho miesta prazskeho aczkoli starosti przirozenu a nemoczy tielesnu gsuczcy obtiezena giz skoro smilowanie bozieho a rozluczenie dusse s tielem oczekawagiczy s dobru pamieti s plnym rozumem a rozmyslem toto me czinim poslednie porucznestwie rzadem obyczegem a zpuosobem wezpodpsanym aby omuoy statek nebylo zadnych nesnazy ani swaruow po me smrti, wtom porucznestwie domek muoy s miesstisstem kteryz lezi mezy domy Thobiasse panskeho posla a Giry Ssewczce naboznym a bohoboinym pannam a wdowam chudym poczwiywym odkazugy poruczim a mocnie oddawam po me smrti k gmienij k drzeni a kdiediczkemu wladarstwi wtom domu obywwam wtez wewsseczko prawo yakoz sem sama drzela a wladla. Toho poruczenstwie czinim a vstanowugi moczne porucznyky opatrne muze Jana Hrcnierze a Benesse Stokklasstina przateli me zwlasstie milee, aby oni ktomu przihledali, aby se wtom domku pocztiwost a od tiech panen a wdow modlitby za Czierkew swatu a za obecne dobre dali w nabozenstwi. Czoz pak tu nadobi gest wtom domku, to aby ktiem pannam a wdowam s wuoli porucznykuow bylo obraczeno kterezyby se gim hodilo. Ale rucho me chczy sama rozdati kemuz mi se zdati bude. A czozby statku meho po me smrti zuostalo tiem porucznyczy wladnuti budu, aby k zadussi bylo obraczeno. A gestli zeby ktery z porucznykuow swrchupsanych vmrzal aby giny na miesto geho byl vstawen s pansku wuoli kolikratby potrebu toho bylo. Prosym take cztihodneho knieze Jana zprawcze dochownieho od swateho Sstiepana aby ktomu raczil napomeczen byti, aby se wtom domku rzad bozsky a pocztiwost dala. Toho na swiedecztwi y na potvrzenie peczeti opatrných Marsse Rychtarze Petra Heczky w ty czasy purgmistra Thomasska Pasierze Conssela kme snaznie prosbu przywiesseny su ktomuto listu. Genz psan a dan w sobotu po hodu swateho Matiege Aposstola letha od Narozenie Syna Bozieho Tissiczieho Cztyrsteho padesateho sedmeho.

(Die Gnade und Hilfe Gottes zuvor erbitte ich demütig. Ich, Jungfer Katharina von St. Stephan, Mitbürgerin der Prager Neustadt, verfüge, wengleich ich von natürlicher Sorge und schwerer Krankheit heimgesucht bin und bald das göttliche Erbarmen und die Trennung der Seele vom

Körper erwarde, mit gutem Gedächtnis und vollem Verstand und Vorbedacht diesen meinen letzten Willen nach herkömmlicher Gewohnheit in nachfolgender Weise, damit um mein Gut keinerlei Unbill noch Zwistigkeiten nach meinem Tode entstehen; in diesem letzten Willen vermache, gebe und übertrage ich mein Häuslein mit Grund, das gelegen ist zwischen den Häusern des herrschaftlichen Boten Tobias und des Schusters Gira, an die frommen und gottesfürchtigen Jungfrauen und armen Witwen nach meinem Tode zu Besitz, Vermögen und erblicher Nutzung; dieses Haus, in dem ich wohne, mit allen Rechten, wie ich sie selbst besessen und ausgeübt habe. Zu rechtmäßigen Testamentsvollstreckern dieses meines letzten Willens bestimme und ernenne ich die ehrenwerten Männer Johannes Hrnčič [=Töpfer -Th. K.] und Beneš Stoklaštin, meine besonders lieben Freunde, damit sie hierauf acht geben und damit in diesem Häuschen Ehrfurcht herrsche und jene Jungfrauen und Witwen durch Gebete für die Heilige Kirche und das Allgemeinwohl im Glauben verharren. Und was das Möbiliar in diesem Häuschen betrifft, dieses soll jenen Jungfrauen und Witwen mit Wissen der Testamentsvollstrecker gegeben werden, so, wie es ihnen angebracht erscheint. Doch die Wäsche will ich selbst verteilen wie es mir am vorteilhaftesten erscheint. Und was an Besitz nach meinem Tode übrigbleiben sollte, darauf sollen die Testamentsvollstrecker achten, damit dies für fromme Zwecke verwendet werde. Und sollte einer der Testamentsvollstrecker sterben, dann möge ein anderer mit herrschaftlichem Willen seinen Platz einnehmen, so oft dies notwendig sei. Auch bitte ich den ehrwürdigen Priester Johannes, den geistlichen Verwalter von St. Stephan, daß er hierbei helfe und daß in diesem Häuschen die göttliche Ordnung und Ehrfurcht herrsche. Dies zu bezeugen und zu bestätigen habe ich die ehrenwerten Mareš, Richter, Peter Hečka, derzeit Bürgermeister, und Thomas Pašif, Schöffe, gebeten, daß auf sie auf meine Bitte hin ihr Siegel diesem Brief beifügen. Der geschrieben und gegeben ist am Sonnabend nach St. Matthäus dem Apostel im Jahre Eintausendvierhundertsevenundfünfzig nach Christi Geburt).

5. *Testament der Magdalena Kernyn aus Graupen, 9. März 1479*

(Quellen- und Urkundenbuch des Bezirkes Teplitz-Schönau bis zum Jahre 1500. Bearbeitet von August Müller, Prag 1929, S. 262)

Anno domini CCCC°LXX nono am nechsten dinstag nach Reminiscere ist komen vor vns ein sitczenden rate Magdalena Kernyn, nochgelassene wytwe, vnd hat vor vns gebracht eine czedel ires testaments, das sy gemacht hat in kegenwertikeit der andechtigen herrn herrn Niklas Prauseners, ern Matheszen auff dem slos, ern Jocoff Lange, dy czeit zcu er Mertem wonhaftig, vnd ern Mertem Ylo, altaristen zcum Grawppen, in solcher meynung, das solch selegerethe vnd testament sol vest vnd stete gehalten werden, ap sy todeshalben abeinge, also hernach von worthe zcu worthe geschriben stehet: Item zcu dem ersten in dy brüderschaft vyr schok swertgeldes. Item Kuncz, ir bruder ist ir schuldig ein ß gr.; sol auch in dy bruderschafft vnd eyne beslagene truhue vnd czwei czynene schüssel vnd czwen teler vnd ein bettuch kleyner leynewath auff das leyhczeichen. Item keen Kirchlicz czwey schok zcu dem gebewde, vnd eyn kanne von funff seydlein. Item in das closter czwey schok vnd eyne halbe pinth vnd ein beüchichts kennel zcu dem gebewde. Item ern Niklas ein bette vnd ein schok. Item ern Mertem ein überbette vnd czwey schok vnd dy drey seydelichte kanne. Item ern Jocoff ein schok. Item ern Mathes ein pñol vnd ein schok. Item drey szelpade. Item dem Snehweysz ein vnderbette vnd ein kossen vnd eyn Reynschen gulden. Item nach irem tod sol man halden dreissig szelmessen vnd drey begencknüs. Item was dann von kleydern ader slewern ader kitteln bleybet, das sol man vorkauffen vnd sol lassen selmessen halden, als vil vnd das gelt reichen mag. Also hat dy selbige fraw Mag-

dalena Kernyn alda vor vns zcu eym vormünd gebeten vnd gekoren Mathes Jören, solchen iren geschicke vnd testament vor zcu sein vnd awszurichten, als sy ym ein sundern vortrawen gehabt hat vnd hat vns in fleys gebeten, solch testament in das statbuch zcu schreiben.

6. *Testament der Wodnianer Bürgerin Zuzana Muchomurková, 12. Dezember 1482 (Bezirksarchiv Strakonitz, Inv.-Nr. 11, Sign. 1/11)*

We gmeno swate a nerozdielnee Trogicze Amen. My Ezechiel Przi Bram toho času purgermistr Waczlaw Tredus, Waniek Kowarz, Ondrzej Rzeznik, Jan Lichwicza, Mathuss Necedly, Mathuss Hosten, Kubik Kramarz, Kubik Strycz, Jan Pazucha, Mikulass Litochleb a Jan Bahencze conseslee a spoluprizeznij miesztianee miesta Wodnian znamo czinime tiemto listem obechnie przedewssemi lidmi, ze panij Zuzanna Muchomuorkowa dooree pamieti spolumiesstka nasse, avzkoli nemoczna gsucazi na tiele awssak s dobrym rozmyslem pamieti y rozomu owsssem uziwagiczi, a nechtieci aby po smrti gegie kterzij suodowe a nesnaze pro statek po nij zuostaly wznikly a daly se vczinila swee poslednie rozkazanie a gssafth zewsseho statku sweho mowiteho y nemowiteho, ktere hoz gij pan buoh poprzieti raczil wssim rzadem a prawem miesta nasseho zrziezenim takowymto. Nayprw powiedela dluchy komu gest powinna, a ty gsme rozkazali zwlasst na list papierowy sepsati s prztisstienim peczeti miesta nasseho. Potom odkazala y dala Krzizowi a zenie geho Dorothee neduziwee a Masskowi wsseczken statek bud malo neb mnoho w rowny diel, a napad s gednoho na druhee dokud let rozomnych nebudu mieti. A kdyz leth dogdu rozomnych bud Dorothea neb Massek, tehdy mohu odkazati swuoy diel komu budu chtieti, ale aby dluchy zespolka nayprw splnili. Toho rozkazanie zpuosobiwssi mocznee a prawee porucznyky opatnee muze Kubka s Rynku a Giru Woniawku gimz swierzuge y wiecznie porucznie o zrziezenij wieczij nadepsanych. A toho na gistotu secret miesta nadepsaneho nasseho rozkazali gsme k listi tomuto prziwiesiti. Dan w patek den swateho Mikulasse Biskupa letha Syna Bozieho MCCCCLXXXII^o.

(Im Namen der heiligen und untrennbaren Dreifaltigkeit Amen. Wir Ezechiel Příbram, zur Zeit Bürgermeister, Wenzel Tredus, Vaněk Kovář, Andreas Řezník, Johannes Lichwička, Matus Necedlý, Matus Hosten, Kubík Kramář, Kubík Sťřyc, Johannes Pazucha, Nikolaus Litochleb und Johannes Bahenče, beisitzende Bürger der Stadt Wodnian, bekennen mit diesem Brief offen vor allen Menschen, daß die selige Frau Susanna Muchomurková, unsere Mitbürgerin, wengleich körperlich krank, doch mit gutem Vorbedacht, ein gesundes Gedächtnis und einen gesunden Verstand nutzend, ihren letzten Willen und ihr Geschäft von allen ihren beweglichen und unbeweglichen Gütern, die ihr Gott der Herr verlieh, in folgender Weise entsprechend der Ordnung unserer Stadt errichtet hat, damit nach ihrem Tode keinerlei Zwist und Unbill um ihre Hinterlassenschaft entstehe. Zuvorderst bekannte sie die Schulden und wem sie etwas schulde; dies haben wir auf einem Papier-Brief gesondert festgehalten und mit dem Stadtsiegel versehen. Sodann vermachte und gab sie Kříž und dessen dahinsiehender Frau Dorothea sowie dem Mašek ihren genannten Besitz, unabhängig ob viel oder wenig, zu gleichen Teilen; für den Fall des Ablebens von Dorothea oder Mašek vor Erreichen der Volljährigkeit [!] soll deren Teil jeweils an den anderen übergehen. Und wenn Dorothea oder Mašek volljährig werden, dann können sie ihren Erbteil frei veräußern, doch sollen sie zuerst die Schulden gemeinsam begleichen. Rechtmäßige und bevollmächtigte Testamentsvollstrecker dieses letzten Willens sind die ehrenwerten Männer Kubek vom Ring und Gira Woniavka, denen sie [die Testierin – Th.K.]

die Aufsicht über diese Dinge anvertraute. Und zur Sicherheit haben wir das Stadtsiegel unserer zuvor genannten Stadt diesem Brief angefügt. Gegeben am Freitag St. Nikolaus des Bischofs im Jahre des Herrn MCCCCLXXXII^o.)

7. *Testament der Pilsenerin Marketa Henzlová, 6. August 1491*
(*Stadtarchiv Pilsen, Ms. N 223, fol. 8^v*)

My Jan Fegal toho času purgmistr a Matiey Kramarz Conssiele prziseznij a miesstiane miesta Noweho Plznie znamo czinime tiemto listem wssem wobecz swiedzieczke ze pocztiva zena Marketa Henzlowa Formanowa lezeci na smrtedlne posteli aczkoli gsucze nemoczna na tiele wssak gesstze dobreho rozumu tudiez y pamieti poziwagiecz nas na swiedomie ktomu zawolawssi y przyprosiwssse toto swe poslednie rozkazanie z statku sweho gi od pana Boha puoyczeneho aby oto po gegi smrti zadne ruoznicze ne wznikli, vczinila gest a czini takowe to. Item nayprwe odkazuge a dawa wesskeren statek swuoy bud gehu mnoho nebo malo a wsseczko prawo swe kterež ma po nebozci Henzlowi manzelu swem Motlowi synu swemu a gehu dietkam; a z toho statku aby naprzed tyz Motl wydal kniezim do classtera Bosaczkeho I β; item druhemu synu swemu Ssewczu odkazuge III β aby gemv wydany byli z toho gegieho statku. A toho kssaftu sweho a rozkazanie poruczniaka mocneho vczinila gest a moczli listu tohoto czini Motle syna sweho wierczeci gemu nadgine, ze toto gegi rozkazanie wiernie a prawie rzediti a spravowati yakozto syn wierny pokud gemu toho nad gine swierzila gest. A w tom poruczenstwi aby gemu przekazeno nebylo y zadnym prawem duchownim anizto swietskym neb czoz gemv tuto poruczila toho gest gemv dala plnu mocz a prawo k spravowanie bezewsse priekazi. Na pewnost a na swiedomie toho kuprosbie nadepsane Markethy Henzlowe swe gsme vlastni peczeti wiadomie a dobrowolnie ktomuto listu dali przywiesiti. Genz dan M^oCCCC^oXCI^o tu sobotu przed S. Wawrzinczem.

(Wir Johannes Fegal, derzeit Bürgermeister, und Matthias Kramář [=Kaufmann -Th.K.], beisitzende Schöffen und Bürger der Stadt Neu-Pilsen, geben mit diesem Brief allen bekannt und bezeugen, daß die ehrenwerte Frau Marketa Henzlová, Fuhrunternehmerin, auf dem Sterbebett krank darniederliegt, doch noch bei gesundem Verstand und Gedächtnis ist, und uns zu Gezeugnis zu sich gerufen und gebeten hat, ihren letzten Willen von ihren durch Gott den Herrn verliehenen Gütern bestimmt hat und in nachfolgender Weise regelt, damit nach ihrem Tode keinerlei Unbill entstehe. Zuvorderst vermacht und gibt sie ihren gesamten Besitz, sei es viel oder wenig, sowie alle Rechte, die ihr ihr seliger Gemahl Henzl übertragen hat, ihrem Sohn Motl und seinen Kindern; und zuvor soll dieser Motl den Geistlichen im Barfüßlerkloster einen Schock geben; item ihrem zweiten Sohn Ševce sollen III Schock aus ihrem Besitz ausgezahlt werden. Und zum rechtmäßigen Testamentsvollstrecker dieses ihres letzten Willens hat sie kraft dieses Briefes ihren Sohn Motl bestimmt, dem sie vor allen anderen vertraut, daß er ihren letzten Willen getreu und rechtmäßig ausführt und regelt als ein getreuer Sohn, da sie ihm dies vor anderen anvertraut hat. Und hierbei soll er von niemandem in keinerlei Weise und keinerlei kirchlichem oder weltlichem Recht gehindert werden, da sie ihm ihre Vollmacht und das Recht, dies alles ohne Einschränkung zu tun, erteilt hat. Zur Bekräftigung und Bestätigung haben wir auf Bitten der zuvor beschriebenen Marketa Henzlová unsere eigenen Siegel wissentlich und freiwillig diesem Brief beigefügt. Dieser ist gegeben M^oCCCC^oXCI^o, am Sonnabend vor St. Laurentius.)

8. *Testament der Pilsener Witwe Svata Maternová, 20. Februar 1500*
 (Stadtarchiv Pilsen, Ms. N 223, fol. 38^v)

My Waczlaw Kropacz purkmistr toho času Petr Frana a Linhart Kramarz conssiele prziseznij a miesstiane miasta Noweho Plznie znamo czinime tiemto listem wssem wuobec a swiedzime ze pocztiwa wdowa Swata Maternowa nasse spoliuobywagiczi lezeczij w bozie kazni a na smrteadne postely aczkoli nezdrawa gsuczi na tiele wssak rozumu gesstie y pamieti dobre vziwagiecz nas na swiedecztiw ktomu zawolawssi y przipsiowssi toto swe poslednij rozkazanie z statku sweho od pana boha puoyczeneho tak aby po gegi smrti o to swarowe a ruoznicze nebyli aneb yake nesnaze vczinila gest a czini moczy tohoto listu takowymto spusobem. Nayprwe Kanierzowi Rybakowi na tiech peniezich ktere gest gij dluzen za zahradu odkazuge gemu a dawa trzidczet kop grossuow na missensky gross ty aby prziniem zuostali. Item do Czrneho klastera odkazuge X kop wssie na missensky gross a to piet kop na stawenie a druhych pieti kop bratrzim na gich potreby. Item na kostel S. Bartholomiege na ffaru odkazuge X kop wsse na missensky gross poczitagicz. Item do Sspitala chudym na gich potreby odkazuge piet kop, a na stawenie tehoz sspitala odkazuge tak V kop. Item ke wssem na opravu toho kostela III kopie. Item k swatemu Mikulassi tez na opravu III kopie. Item dwiema wnukom swym Mikhanzowym z Strziebra odkazuge II kopie na missensky gross poczitagicz. Item Smolakowie z Kotorowa odkazuge III kopie. Item Berankowi a zenie gehu za gich pracy kteruz snij gmieli w nemocy odkazuge XV kop. Item porucznikom swym duolepsanym zagich pracy kazdemu III kopie. Item pisarzi miestsckemu za gehu pracy od kssaftu II kopie. Item Paterzowe z Dobrzan Blany Kralikowe Hrzebtowe. Item Berankowe hospodynji swe odkazuge ssaty loznie a drzubku swu mysy czynowe a konwie y gine gospodarzstwie a ktomu wczely swe gij odkazuge. Item gestli zeby czo po gegi smrti zuostalo mimo to gegij rozkazanie aby Berankowe k prwnim gesstie V kop bylo przidano a pakliby preses to gesstie wiecze zuostalo tak zeby wystarziti moho tehdy aby bratrzim boskom na gich potreby bylo wydano V kop a ostatek aby poruczniczi obratili na skutky milosrdne a zwlasstie lazna aby byla ztopena brzy po gegi smrti. A toho kssaftu sweho a rozkazanie poslednieho porucznicy mocznie vczinila gest a czini tiemto listem opatrne muze Jana Gilka a Matiege Pobiezowskeho nasse spolumiesstiany wierziogy gim nadgine prziateli swe ze toho rozkazanie rzediti budu a zprawowati wienie a prawie pokud gim toho nad gine swierzila gest a wtom poruczenstwi aby gim przikazeno nebylo yzadnym prawem duchownim anizto swietskym nebo czoz gim tuto koli tuto poruczila gest toho gim dala mocz a plne prawo k spravowaniebez przekazky w tom wssieltiake. Toho na swiedomie a na potvrzenie gsme swe wlastni peczeti ku prosbie nadepsane Swaty Maternowe dali prziwiesiti ktomuto listu. Genz dan leta od narozenie syna bozieho Tisieczeho pietisteho ten czwtrek przed nastolowanim swateho Petra.

(Wir Wenzel Kropáč, derzeit Bürgermeister, Peter Frana und Linhart Kramář [=Kaufmann – Th.K.], besitzende Schöffen und Bürger der Stadt Neu-Pilsen, geben mit diesem Brief allen bekannt und bezeugen, daß die ehrenwerte Witwe Svata Maternová, unsere Mitbewohnerin, durch Gottes Fügung krank auf dem Sterbebett liegt, doch trotzdem sie körperlich krank ist, noch gut ihren Verstand und ihr Gedächtnis nutzend, uns zu Gezeugnis dieses Briefes gerufen und gebeten hat, weil sie ihren letzten Willen von ihren ihr durch Gott den Herrn verliehenen Gütern bestimmt und kraft dieses Briefes in nachfolgender Weise geregelt hat, damit nach ihrem Tode hierüber keinerlei Zwistigkeiten und Unbill entstehe. Zuvorderst Kanif Rybák zu

dem Geld, das er ihr schuldig geblieben ist für einen Garten, vermachet und gibt sie ihm 30 Schock Meißner Groschen, die bei ihm bleiben sollen. Item ins Schwarze Kloster vermachet sie X Schock Meißner Groschen, und zwar fünf Schock für Baumaßnahmen und die anderen fünf Schock den Brüdern für deren Bedarf. Item der Kirche St. Bartholomäus in die Pfarre vermachet sie X Schock, alles in Meißner Groschen gezählt. Item in das Spital den Armen für deren Bedürfnisse vermachet sie fünf Schock, und für Baumaßnahmen in diesem Spital vermachet sie ebenfalls fünf Schock Groschen. Item zu allem für die Renovierung dieser Kirche III Schock. Item für die Kirche St. Michael ebenfalls für renovierungsarbeiten III Schock. Item den ihren beiden Enkeln des Mikhanz aus Mies vermachet sie II Schock in Meißner Groschen gezählt. Item Smolak aus Kotorov vermachet sie III Schock. Item Beranek und dessen Frau vermachet sie für deren Arbeit, die sie mit ihr [der Testiererin -Th. K.] in deren Krankheit hatten, XV Schock. Item ihren unten genannten Testamentsvollstreckern für deren Arbeit einem jeden III Schock. Item dem Stadtschreiber für dessen Arbeit bei der Testamentsanfertigung II Schock. Item der Pateřová aus Dobřany einen Pelz aus Kaninchen. Item ihrer Wirtin Beranková vermachet sie ihre Bettkleider, ihren Zuber, Zinnschalen, Kannen und weitere Haushaltsgegenstände. Item, was nach ihrem Tode des weiteren noch übrigbleiben sollte; dann möge man den Beraneks weitere fünf Schock Groschen geben, und was darüber hinaus noch übrigbleibt, dann soll man den Barfüßlern für deren Bedarf noch fünf Schock geben; den Rest sollen die Testamentsvollstrecker für mildtätige Werke verwenden, insbesondere möge bald nach ihrem [der Testiererin -Th. K.] Tode ein warmes Bad gespendet werden. Und zu rechtmäßigen Testamentsvollstreckern dieses ihres letzten Geschäfts und Willens hat sie bestimmt und ernannt durch diesen Brief die ehrenwerten Männer Johannes Gilek und Matthias Pobiezovský, unsere Mitbürger, denen sie vor allen anderen ihren Freunden vertraut, daß sie ihren letzten Willen ausführen und verwalten werden, weil sie ihnen mehr als anderen vertraut; und hierbei sollen sie von niemandem gehindert werden, weder durch gesitliches noch durch weltliches Recht, da sie ihnen allein eine Vollmacht gegeben hat hierfür, ohnen alle Hindernis. Dies zu bezeugen und zu bestätigen haben wir unsere eigenen Siegel auf Bitten der zuvor genannten Svata Maternová diesem Brief beigefügt. Der gegeben ist im Jahre Fünffzehnhundert nach Christi Geburt, diesen Freitag vor Petri Incathedratio).

The Approach to Spiritual Revival in the Life and Work of John-Jerome of Prague

JAN STEJSKAL (Olomouc)

During the winter of 1432-1433 an interesting guest arrived in Basel, invited by Cardinal Cesarini.¹ The main purpose for the invitation of the Camaldolese hermit John-Jerome of Prague was to find an official council speaker who would be able to defend the Church in disputation with Hussite representatives. John-Jerome of Prague was well known in the Church not only as an opponent of Hussites, but also as a missionary and reformer; his reputation was very good and widespread, as can be recognized from the records of Aeneas S. Piccolomini, who had visited John-Jerome during his stay in Basel.² Piccolomini describes John-Jerome as a man of *splendid erudition in sacred matters and the pure life, who spent more than twenty penitent years living in the hermitage of Camaldoli*. Despite the *splendid erudition and pure life*, the person and work of John-Jerome of Prague have been practically forgotten. However, there must have been something very interesting which brought Aeneas Piccolomini to John-Jerome's temporary home in the Carthusian monastery in Basel.

The activities of John-Jerome of Prague are connected with many aspects of Church life and especially with its reform, which had been discussed intensively during the first half of the 15th century. From the very beginning of his career, John-Jerome recognized the main problems of the Church and their causes and proposed his own way of resolving these questions. In his view, the project of reform had several specific aspects rooted in John-Jerome's life. Therefore it is necessary to begin with a brief introduction to that life.

John-Jerome was born in Prague between 1367 and 1370. There is not much information about his early years, with the exception of his own records. His name was originally John, and he accepted the name Jerome just after entering the hermitage in Camaldoli. It is known that he entered Prague University, where he received the

1/ *Venitque tandem ad synodum Basiliensem, vocatus ad Juliano sancti Angeli cardinali...* Aeneas Silvio PICCOLOMINI: *Descriptio Asiae Europaeque*. Paris 1524, p. 360.

2/ *Novi Ego Hieronymum Pragensem sacris apprime eruditur, vitae munditia et facundia singulari clarum, qui annos supra viginti in eremo Camaldulensi in Apennino Hetrusco poenitentiam egit...* Ibid.

degrees of Master of Arts and of canon law.³ In one of his sermons, John-Jerome recalls those of his colleagues from the college of King Wenceslas who seemed to him to be the most interesting;⁴ among them can be found Jan Hus and Master Jerome of Prague. Already during his studies, John-Jerome became a Premonstratensian canon at the Strahov monastery in Prague. Surprisingly, he soon left the monastery for Poland, in 1394 at the latest, and became a chaplain to the Polish King Wladislas II.⁵ John-Jerome left the Cracow court after one year to undertake a mission to pagan Lithuania, where he spent about three years preaching. John-Jerome's observation of the life and mythology of the Lithuanians was later collected by Piccolomini, and represents one of the most important sources of the mythology of the Balts.

After the Lithuanian mission John-Jerome returned to the Cracow royal court to serve once more as the king's chaplain. His sermons, which exist in many copies, were written and preached in order to explain to the former Lithuanian pagan Jagello, who became the Polish King Wladislas, the content of the Bible. Jerome's sermons were often copied during the 15th century, thanks to their didactical nature.⁶ John-Jerome served as king's chaplain until 1410, when he became abbot of the newly-established Premonstratensian monastery in Nowy Sącz.⁷ However, after two years abbot John-Jerome left his monastery again, most probably due to the unsatisfactory manners and resistance to his attempts to reform the Premonstratensian monks, and traveled to Italy. His devotion to asceticism led him to Camaldoli in Tuscany where he entered the hermitage of the Camaldolian order.⁸

John-Jerome's missionary experience gained him respect from the very beginning of his stay in Camaldoli. Immediately after his arrival, he took the name *Hieronymus* and was elected *major eremi*, as a „closed hermit“. As *major eremi* he took responsibility over the hermitage in Camaldoli and the coenobitic monastery in Fonte Buono. He became a member of the General Chapter of the order and began his various reform activities. He took part in the reform of the rules of the only Camaldolian hermitage in order to strengthen the ascetic nature of this reformed Benedictine order. As the appointed visitor he recognized very well the numerous weaknesses of the

3/ Liber decanorum. In: Monumenta historica Universitatis Carolo-Ferdinandae Pragensis I-1. Praeae 1830, p. 263, 275, 288.

4/ *Nos quoque bohemi iuvenes in Praga studentes cum Iohanne Huss et Hieronymo, item cum Jacobello et Marco et aliis constudentibus morabamur in collegio Regis Wenceslai et quolibet anno circa festum pasche communicavimus omnes sub sola specie panis, sicut communicabant patres nostri bohemi...* University Library of Kraków, Cod. Bibl. Jag. 385, f.270r.

5/ A. PRZEZDIECKI: *Życie domowe Jadwigi i Jagiely z rejestrow skarbowych z lat 1388-1417 przedstawione*. Warszawa 1854, p. 55.

6/ A. BRÜCKNER: *Kazania średniowieczne*. In: *Rozprawy PAU filologiczne* II. v. 24. Kraków 1895, pp. 355-373.

7/ J. SYGANSKI: *Nowy Sącz*. Lvov 1891, p. 271.

8/ *... narrato enim, quod dux Lithuaniae Witoldus gentis suae, praesentim feminarum, excitatos tumultus pro patria religione pertimescens iusserit Hieronimum solum vertere, subdit ipsum Hieronimum sociato secum Nicolao Michaelis homine Polono, et peregre locis quamplurimis, tandem ad sacram eremum Camaldulensem in Appenino Thusciae monte constisse, vitam eremiticam sectaturum cum socio. Hieronymus assumptus est Majori eremi, et Frater Nicolaus ejus socius Polonus conversus deputatus est procurator et syndicus ad lites*. J. MITTARELI – A. COSTADONI: *Annales Camaldulenses ordinis sancti Benedicti*. vol. IV. Venetia 1755-1773, p. 247.

Camaldolian monks, and described them in his sermons. Throughout his preaching John-Jerome, proposed ways of improving the moral standards in the order. Many of these sermons were collected by members of Camaldolian order in the 18th century.⁹

John-Jerome's activities went beyond the Camaldolian monasteries during the 1420's. In 1423 John-Jerome took part in the Council of Sienna, where he twice preached before the council representatives about his view of reform; he expressed his disappointment with the inconsequential negotiation of the council.¹⁰ Despite the failure of his efforts in Sienna, he continued his activities inside the order. The Church had failed to reform itself generally in Sienna, so John-Jerome took the way of „individual reform“, which he officially proposed during the last days of the Council of Sienna.¹¹

John-Jerome began to celebrate saint-mystics such as Catherine of Sienna or Angela of Foligno in his preaching, and showed his personal devotion to this way of sainthood. In the 1430's John-Jerome set out on a journey to the Holy Land, Constantinople and the islands settled by Orthodox Greeks. He debated with Greeks who were preparing the Latin text containing the most problematic differences of their liturgy for the coming negotiation with their Latin counterparts. After his return to Camaldoli he preached two sermons showing his negative attitude to the union of the two Churches.¹²

In the summer 1432, John-Jerome was invited by Cardinal Cesarini to Basel. However, due to his complicated relationship with the recently elected general of the Camaldolian order, Ambrogio Traversari, John-Jerome left for Basel in late autumn 1432. John-Jerome opposed the election of Traversari and Traversari, as a close friend of Pope Eugenius, resisted the co-operation of the Camaldolese John-Jerome with the Council of Basel.¹³

John-Jerome arrived in Basel too late to become one of the four official council speakers who had already been appointed in order to prepare negotiations with the Hussites; nevertheless, he tried several times to interrupt negotiations with his contri-

9/ MITTARELI – COSTADONI: *Annales Camaldulenses...* vol. IX, pp. 720.

10/ *Sed quanti hodie in Ecclesia Dei sunt Episcopi et Praelati voluptuosi, Epicurei, imo supra Epicurum, quia mensas suas non replent pomis et oleribus, ut Epicurus docuit, sed carnis ferinis et leporibus, turdis, gallinis et caponibus? Inter haec vina misceturvinis et conchae argenteae vino plenae succedunt scyphis deauratis; cumque unusquisque quatuor, aut quinque scyphos, immo conchas bibendo evacuaverit, statim de potestate Domini Papae et de Concilio universali quaestionem proponit. Arguitur pro et contra. Sed quodlibet argumentum sequitur vino plena concha, et mirum in modum qui plures conchas bibendo evacuat, ille magis argute disputat, juxta illud proverbium: Dum bibo vinum, tunc lingua mea loquitur Latinum.* MITTARELI – COSTADONI: *Annales Camaldulenses...* vol. IX, p. 736.

11/ *sola caritas est vera Ethica, virtutum omnium late moribus decorata. Haec est Praelatorum utilis politica, iuste regentium Clerum et populum universum..* MITTARELI – COSTADONI: *Annales Camaldulenses...* vol. IX, pp. 741-742.

12/ *Ego Frater Hieronymus de Praga Sacrae Eremitae Camalduli reclusus Eremita, dum anno praeterito redirem de Jerusalem, veni in Nicosiam, Metropolitim Cypri et in Famam Augustam, et in Paphum, Colossum, et in Craetam et in alias urbeas ac insulas, in quibus Graeci habitant..* MITTARELI – COSTADONI: *Annales Camaldulenses...* vol. IX, pp. 916-920.

13/ W. P. HYLAND: John-Jerome of Prague. Portrait of a Fifteenth-Century Camaldolese. In: *The American Benedictine Review* 46/3. 1995, pp. 308-334, there p. 325.

butions.¹⁴ He was not allowed to speak officially to the council and the Hussite representatives, and he therefore preached several sermons against the Hussites outside the council negotiations. John-Jerome expressed his negative attitude to the Four Czech Articles, arguing article by article with a very good understanding of their real meaning. John-Jerome stressed his pride in his Czech origins and Czech traditions, which were always Catholic; his sermon contained his reminiscence of his studies at Prague University where, together with his colleagues, represented by Jan Hus, he had always used to accept the host under one kind.¹⁵

Finally, the council fathers decided to use John-Jerome's contacts to at last win the support of the Polish kingdom. John-Jerome traveled to Cracow as the official envoy of the council to convince Wladislas II to send representatives of his kingdom and its church to Basel. It was John-Jerome's first visit in twenty years; it was the meeting of two old friends, and the Polish King was happy to see his former chaplain again.¹⁶ John-Jerome's mission was probably successful, Polish representatives soon joined the Council of Basel. Nevertheless, this was John-Jerome's final public activity.

In the same year, 1433, John-Jerome returned to Italy and stayed in a Camaldolian monastery in Venice. Ambrogio Traversari, the head of the Camaldolian order, decided to intern John-Jerome in the Venice monastery, and prohibit his return to his home hermitage in Camaldoli; this decision was prompted by John-Jerome's alleged slander of the Pope and Traversari in Basel, and his moderate conciliarism as expressed in Basel.¹⁷ Despite John-Jerome's attempts to seek help from the representatives of the Council of Basel, he remained interned in Venice until his death in 1440.

John-Jerome's life itself reflects the basic problems of the period, and his approach to Church reform was influenced by his experience and, of course, his origin. As already mentioned, John-Jerome's mother tongue was Czech – as was the mother tongue of St. Adalbert, John-Jerome's predecessor in the Baltic mission as well as in Italy. John-Jerome preached about St. Adalbert very often; young John-Jerome's idea to set out on a mission to Lithuania was very likely based upon his desire to imitate the mission and martyrdom of St. Adalbert. We know from John-Jerome's own words, taken down by A. S. Piccolomini, that his preaching and converting of the Lithuanians was performed in a rather provocative way.¹⁸ John-Jerome's mission was canceled by Grand Duke Vytautas, who was afraid of a possible revolt caused by John-Jerome's

14/ A. KRCHŇÁK: Čechové na basilejském sněmu. Roma 1967, p. 167.

15/ *Nos quoque bohemi iuvenes in Praga studentes cum Iohanne Huss et Hieronymo, item cum Jacobello et Marco et aliis constudentibus morabamur in collegio Regis Wenceslai et quolibet anno circa festum pasche communicavimus omnes sub sola specie panis, sicut communicabant patres nostri bohemi..* University Library of Kraków, Cod. Bibl. Jag. 385. f.270r.

16/ J. BIDLO: Čeští emigranti v Polsku v době husitské a mnich Jeronym Pražský. In: Časopis musea království českého LXIX. 1895, pp. 118, 232, 424, there p. 434.

17/ *Suscepit etiam Venetiis Domnum Hieronymum de Praga Alberti filium, atque Eremitam Camaldulensem e Basileensi reducem Concilio, eundemque in S. Mathiae Monasterio degentem. Amovere illum ex Eremo (Ambrosii verba sunt) animus erat, quia contra Pontificem Eugenium, et quidem a nobis inhibitus multa egisset. Susceptus tunc tamen benigne a nobis est, Pontificisque et nostras iniurias dissimulavimus, quas ex litteris Abbatis nostri de Carceribus didiceramus et c. L. MEHUS: Historia Litteraria Florentina. Florentia 1759, p. 414.*

18/ Aeneas Silvio PICCOLOMINI: Descriptio Asiae Europaeae. Paris 1524, pp. 360-365.

provocative manner of conversion, and liquidation of the old pagan idols. He really does seem to have been seeking martyrdom.

John-Jerome also followed the example of St. Adalbert when he entered an Italian monastery; there was even an indirect connection between Adalbert and the Camaldolian order – Bruno of Querfurt, who became St. Adalbert's biographer, entered the Camaldolian order and later found his martyrdom following St. Adalbert. Therefore when John-Jerome's mission was over, he had to find a new direction.

The Camaldolian order originated through the reform of the Benedictines. Its hermitage represented the tradition of the eastern eremitism transformed into the western reality. The fact of John-Jerome's entering a Camaldolian hermitage proves his strong traditionalism. The missionary John-Jerome, who had been trying to become a martyr in Lithuania, finally became a hermit. This is the personal and traditional way to reform the Church: John-Jerome began reform as a very personal matter.

He had many opinions in common with his former colleagues from Prague University. In the winter of 1423-1424, when John-Jerome preached his sermons before the representatives of the Sienna Council, the Hussite revolt was well known throughout Europe. He declared in one of his sermons preached in Sienna that the poor state of Church manners caused the revolt against the Church¹⁹ – the critics of the situation in the Church were basically right in their criticism, and therefore their acts against the Church were justified in their own eyes. John-Jerome even criticized the members of the Council of Sienna, saying that they debated competencies but not reform. Their debate, according to John-Jerome, was conducted between drinks and meals,²⁰ but everyone should start with personal reform, penitence being the only way. Church critics, including Jan Hus and Master Jerome of Prague, did not start with their own personal reform; according to John-Jerome, they were too proud for the reform they proposed, as this reform was not based on their personal penitence and their pride was one of their worst sins.²¹ John-Jerome was fairly well acquainted with the activities of the Hussites, and he warned the Church that similar revolt could happen again in other places.²² His sermon contains John-Jerome's criticism of contemporary education. In Prague, for example, too much reading of philosophy represented by Plato and Aristotle had led to the heresy.²³

19/ ... *ad futurum Concilium celebrandum ut et Clerus honeste vivat et laici manus violentas in Clerum extendere non audeant, nec praesumant.* MITTARELI – COSTADONI: *Annales Camaldulenses...* vol. IX, pp. 728-729.

20/ MITTARELI – COSTADONI: *Annales Camaldulenses...* vol. IX, pp. 741-742.

21/ *Quod Dominus Papa, Cardinales et moderni Episcopi sunt praecursores Antichristi, hoc Johannes Hus haereticus praedicavit Bohemis et reprobus Hieronymus...* MITTARELI – COSTADONI: *Annales Camaldulenses...* vol. IX, p. 735.

22/ *Sunt et hodie aliae multae haereses occultae in Ecclesia, et praecipue in Italia, quae ex hac radice prodierunt. Sicut sunt Destini haeretici, qui putant et credunt omnia de necessitate evenire. Alii vocantur Geneologi haeretici, qui gubernationem humanam syderibus concedunt. Alii vocantur Fatales haeretici, qui fatis et fortunae credunt. Alii dicuntur Fraticelli de opinione haeretici, qui negant esse verum Papam. Alii vocantur Simoniaci haeretici, quia beneficia et Ecclesiae sacramenta vendunt aut emunt.* MITTARELI – COSTADONI: *Annales Camaldulenses...* vol. IX, p. 743.

23/ *Nam in hac causa tamquam expertus loquor, quod pro majori parte non essent tot haereses in ecclesia, si seculari philosophia non vociferarent in scholis, neque disputarent in Ecclesiis. En ecce opulentissimum regnum Bohemiae et Moraviae numquam perfidiae haeticorum subjectum fuisset,*

John-Jerome was not only a critic – he proposed a way to begin Church reform. According to John-Jerome, two supreme general visitators of the Church should be appointed with the right to visit and monitor activities everywhere. Their judgements should be fulfilled without any possibility of appeal.²⁴ John-Jerome had his own experience as a visitator of the Camaldolian order; nevertheless, his proposal was not accepted, and the session of the Council of Sienna was soon concluded. John-Jerome preached a second sermon during the last days of the council, expressing his disappointment that the reform of the Church was interrupted, and recommending all members of the council to continue with personal reform.²⁵

However, John-Jerome used his visit of Sienna for the study of the local popular religious tradition. He prepared his sermons about the local mystics Catherine of Sienna and Angela of Foligno. These sermons were preached just after John-Jerome's return from the council to Camaldoli.²⁶ The mysticism of these women strongly influenced John-Jerome's further work: their individual routes to sainthood and their natural authority and influence upon the public were considered by John-Jerome to be very useful in situations when he had lost his hope in the general reform of the Church carried out by its representatives. Both women were examples of the self-reform achieved through the necessarily painful path of penitence; this was what John-Jerome recommended to everyone.

John-Jerome's origin always played an important role in his activities. Many of his sermons were written to celebrate not only the founder-saints of the order such as Romuald or Peter Damiani, but also the saints who had been or who were considered to be of Slavic origin, such as St. Jerome, St. George, St. Adalbert and others. John-Jerome never forgot to remember their origin in order to stress that the Slavic tradition was always Catholic.²⁷ He always made his audience sure of his own Czech origin, but he never forgot to add that he was *Bohemus in natione, sed non in errore*.²⁸ It was not easy to be a proud Czech outside Bohemia in the 1420's and 1430's. The ser-

si libri Aristotelis et Platonis Pragam non venissent... MITTARELI – COSTADONI: *Annales Camaldulenses...* vol. IX, p. 743.

24/ *Ergo huic reformationi hoc Sacrosanctum Concilium debet intendere. Nam secundus modus reformationis est iste, videlicet ut Sacrum hoc Concilium eligat viros doctos, bonae famae et vitae, quos per singulas provincias constituent et ordinent plena auctoritate et visitatores ac reformatores totius Cleri, exclusa omni appellatione et hoc usque ad futurum Concilium celebrandum ut et Clerus honeste vivat et laici manus violentas in Clerum extendere non audeant, nec praesumant..* MITTARELI – COSTADONI: *Annales Camaldulenses...* vol. IX, pp. 728-729.

25/ MITTARELI – COSTADONI: *Annales Camaldulenses...* vol. IX, pp. 733-734.

26/ *Explicit Epilogus in libro revelationum beatae Angeale de Fulgineo, quem compilavit et dictavit Dominus Hieronymus de Praga, reclusus heremita ad preces Ser Marii de Burgo Sancti Sepulcri Anno Dominicæ Incarnationis M.CCCC.XXV.* MITTARELI – COSTADONI: *Annales Camaldulenses...* vol. IX, p. 900.

Explicit Epilogus in vita beatae Catharinae de Sena, quem compilavit et dictavit Dominus Hieronymus de Praga Anno Domini M.CCCC.XXV. MITTARELI – COSTADONI: *Annales Camaldulenses...* vol. IX, p. 916.

27/ For example in: *Explicit sermo in festo sancti Hieronymi de Sclavonia, doctoris gloriosi, quem compilavit et dictavit Hieronymus de Praga Anno Domini MCCCC.XXXII.* MITTARELI – COSTADONI: *Annales Camaldulenses...* vol. IX, p. 821-823.

28/ MITTARELI – COSTADONI: *Annales Camaldulenses...* vol. IX, p. 796.

mons about the Slavic saints were usually prepared at the request of one of John-Jerome's Camaldolian Slavic brothers.²⁹ This „slavic solidarity“ was present even in the Italian monastery.

John-Jerome's attempts at reform failed even in his own order. The irony is that he died in internment accused of resistance to authority – the papal authority. John-Jerome's view of reform was always based on tradition, and he never opposed the traditional hierarchy of the Church with the Pope as its head. He perhaps lost his hope that this hierarchy was able or even willing to reform the Church, but he never doubted the traditional order: he simply tried to suggest how the moral state of the Church could be improved. It is possible to consider John-Jerome's two basic approaches to reform. First was the revival of the old Christian tradition, represented by the traditional examples of „hermit, missionary, martyr“. The second was the more effective usage of the control mechanisms inside the Church as a proposal for the establishment of supreme visitators shows. John-Jerome's life and work represents just an episode in the historical process of the first half of the 15th century, but Czech historiography has concentrated upon the territory of the Czech lands and the Hussite reformation. The introduction of this interesting personality might constitute a contribution to more open debate.

29/ *Explicit sermo modernus in festo sancti Georgii de Sclavonia, ...quem compilavit et dictavit D. Hieronymus de Praga ad preces fratris Lucae de Sclavonia et heremitaie heremi Camalduli A. D. MCCCC.XXVIII.* MITTARELI – COSTADONI: *Annales Camaldulenses...* vol. IX, pp. 843-851.

Hussites in fifteenth century Poland

PAWEŁ KRAS (Lublin)

Despite long-lasting research on Hussite influences in Poland, carried out by Polish and Czech historians, it is still hard to evaluate the scale of this historical phenomenon. In contrast to a roughly continuous line of historical research in the nineteenth century and in the interwar period, Marxist historiography strove to prove a wide range of Hussite penetration in fifteenth century Poland¹. Recent studies, however, have questioned these findings and by means of careful analysis of available sources have demonstrated a limited number of Polish advocates of Hussite ideas, and an ephemeral functioning of their main centres in Great Poland and Cuyavia².

Geographical proximity, linguistic similarity and common ethnic origins created good opportunities for an easy spread of Hussite ideas in Poland. The first inflow of Hussite ideas was possible due to the tight scholarly links established between the two countries in the second half of the fourteenth century. The reformatory activity of John Hus in Prague initiated an intense discussion on Church reform and ways of overcoming the schism, thus attracting much interest from the Polish intellectual elites. It is worth recalling here the well-known fact, that numerous Polish intellectuals were educated in Prague in the period when the Hussite movement matured. The connections

1/ W. IWAŃCZAK, Die Hussitenrevolution in der polnischen Historiographie des 19. Jahrhunderts, in: Husitství – Reformace – Renaissance. Sborník k 60. narozeninám Františka Šmahela, ed. J. PÁNEK, M. POLÍVKA, N. REJCHRTOVÁ, vol. 3, Praha 1994, pp. 975-988; P. KRAS, Husyci w piętnastowiecznej Polsce [Hussites in fifteenth century Poland], Lublin 1998, pp. 23-30.

2/ See in particular the papers by J. SERCZYK, Procesy husyckie na Kujawach w XV wieku [Hussite Trials in Cuyavia in the Fifteenth Century], „Prace Komisji Historii Bydgoskiego Towarzystwa Naukowego“, 2 (1963), pp. 29-49; idem, Husytyzm na Mazowszu w drugiej połowie XV wieku [Hussitism in Mazovia in the Second Half of the Fifteenth Century], „Studia z dziejów Kościoła w Polsce“, 1 (1960), pp. 162-180; J. KRZYŻANIAKOWA, Koncyliaryści, heretycy i schizmatycy w państwie pierwszych Jagiellonów [Conciliarists, Heretics and Schismatics in the State of the First Jagiellons], Kraków 1989, pp. 59-66; S. BYLINA, Problém ohlasu husitství v Polském království [The Problem of the Impact of Hussitism in the Polish Kingdom], in: Jihlava a basilejská kompaktata, Jihlava 1992, pp. 135-149; and my work on Husyci w piętnastowiecznej Polsce (see note 1). In September 1996 the Polish-Czech Commission at the Polish Academy of Sciences organized a conference on „The Polish Echoes of Hussitism, an attempt at a New Synthesis“, where a discussion on the scale and various aspects of Hussite influences in Poland took place.

between Charles University and the Polish elites facilitated the transmission of reformatory ideas from Bohemia to Poland³; Polish students returning from Prague brought to Poland treatises of pre-Hussite reformers like John Milič of Kroměříž and Conrad Waldhauser, and provided the first information about the activity of John Hus⁴. Some of them studied in Prague under the supervision of John Hus (Nicholas Kozłowski) and his close collaborator Jerome of Prague (Andrew of Kokorzyno)⁵. Professors of Cracow University carefully watched the development of a vehement debate between the Czech advocates of John Wyclif and their German opponents, which broke out in Prague in the first decade of the fifteenth century. Subjected to the influence of Czech masters, who settled in Cracow, the majority of Cracow professors became hostile to Wycliffite ideas⁶, but despite this, Hus's activity attracted some followers at the University of Cracow. One of them was Wincenty of Żydowo, who listened to Hus's sermons in Prague and became an advocate of his demands for the reform of the Church. After his return to Poland, Wincenty studied in Cracow, where he still read and distributed Hus's writings⁷. Further evidence of Hus's popularity in Cracow is provided by Stanislas of Skarbimierz; in his sermon delivered after the execution of Hus in Constance, Stanislas had to persuade his university colleagues that Hus was not a saint⁸.

From the second half of the fourteenth century, the writings of pre-Hussite preachers started to arrive in Poland, and at the beginning of the fifteenth century they were followed by the works of Hus and his Czech advocates⁹. The ecclesiastical registers record some trials against Poles suspected of Hussitism, mostly priests, who pos-

3/ H. BARYCZ, *Dziejowe Związki Polski z Uniwersytetem Karola w Pradze* [Historical Connections between Poland and the Charles University in Prague], „Przegląd Zachodni“, 3 (1948), pp. 7-41; J. GARBACIK/ A. STRZELECKA, *Uniwersytet Jagielloński wobec problemów husyckich w XV wieku* [The Jagiellonian University towards the Hussite Problems in the 15th century], „Acta Universitatis Carolinae“, *Historia*, 5 (1964), fasc. 1-2, pp. 7-52; J. KRZYŻANIAKOWA, *Profesorowie krakowscy na uniwersytecie w Pradze – ich mistrzowie i koledzy* [Cracow Professors at the University of Prague – their Masters and Colleagues], in: *Cracovia, Polonia, Europa. Studia z dziejów średniowiecza ofiarowane Jerzemu Wyrozumskiemu w sześćdziesiątą piątą rocznicę urodzin i czterdziestolecie pracy naukowej*, ed. W. BUKOWSKI et al., Kraków 1995, pp. 505-528.

4/ S. BYLINA, *Kazania w Polsce średniowiecznej* [Sermons in Medieval Poland], „Kieleckie Studia Historyczne“, 10 (1992), pp. 18-19; idem, *Wpływy Konrada Waldhausena na ziemiach polskich w drugiej połowie XIV i pierwszej połowie XV wieku* [The Influence of Conrad Waldhausen in the Polish Lands in the Second Half of the Fourteenth and the First Half of the Fifteenth Century], *Wrocław-Warszawa-Kraków* 1966, pp. 104-111; B. LESZCZYŃSKA, *Jan Milicz z Kromierza i jego kontakty z ziemiami polskimi* [John Milič of Kroměříž and his Contacts with the Polish Lands], „Śląski Kwartalnik Historyczny. Sobótka“, 15 (1960), p. 19.

5/ H. BARYCZ, *Dziejowe związki*, p. 27.

6/ J. GARBACIK – H. STRZELECKA, *Uniwersytet Jagielloński*, pp. 7-12; M. RECHOWICZ, *Po założeniu Wydziału Teologicznego w Krakowie* [After the Establishment of the Theological Faculty in Cracow], in: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce* [A History of Catholic Theology in Poland], ed. M. RECHOWICZ, vol. 1: *Średniowiecze* [Middle Ages], Lublin 1975, pp. 135-136; P. KRAS, *Husyci*, pp. 35-38.

7/ *Bullarium Poloniae*, ed. I. SUŁKOWSKA-KURAS, S. Kuras, vol. 5: 1434-1447, Rzym-Lublin 1995, p. 139, no 790.

8/ Stanisław ZE SKARBIMIERZA, *Sermones sapientiales*, ed. B. CHMIEŁOWSKA, vol. 3, Warszawa 1979, p. 309; see also S. GARBACIK – H. STRZELECKA, *Uniwersytet Jagielloński*, p. 26.

9/ U. SZELIŃSKA, *Biblioteki profesorów Uniwersytetu Krakowskiego w XV i początkach XVI wieku* (Libraries of the Professors of Cracow University in the Fifteenth and the Beginning of the Sixteenth

sessed unknown Czech writings¹⁰. Nevertheless, these books, accessible only to a narrow circle of the educated did not become the instrument for a wider popularization of Hussite ideas. Contrary to Bohemia, where Hussite preaching stimulated the growth of Czech literature, in fifteenth century Poland the circulation of anticlerical writings in Polish was on a very limited scale. The „Eulogy of John Wyclif“, written by the Cracow professor Andrew Gałka of Dobczyn (d. after 1451), remains the best-known attempt at spreading anticritical ideas in vernacular in that period¹¹.

Information about Hussitism and Hussite doctrine was disseminated in Poland primarily through the spoken word. The crucial role in the popularisation of Hussite programme was played by Polish priests. Some of them advocated Hussite criticism of the Church while preaching in their parish churches. According to the available sources, Hussite ideas were widely preached in the main Hussite centres in Great Poland (in Zbąszyń and Kęłowo).

The proceedings of Hussite trials provide evidence that deeper sympathies for Hussitism originated from personal contacts with Czech Hussites. In Hussite Bohemia, Poles had good opportunities to become familiar with the religious programme and activity of various Hussite groups. They could also listen there to Hussite preachers and take part in Utraquist services. This is why Polish clergy tried to suppress the penetration of Hussite ideas by means of interrogating Poles returning from Bohemia and controlling the circulation of books. In 1420, the provincial synod of Wieluń and Kalisz issued the complex anti-Hussite regulations „*Remedia contra haereticos*“, which forbade Poles to go to Bohemia on pain of being summoned before ecclesiastical courts under a charge of heresy¹². These ecclesiastical censures were supported by royal bans. In April 1424 Władysław Jagiełło enacted the anti-Hussite Edict of Wieluń, calling on all Poles staying in Bohemia to return immediately to Poland on pain of being declared heretics and having their estates confiscated¹³.

Before the outbreak of the Hussite revolution, Bohemia attracted mainly Polish students, who arrived in Prague to study at the famous Charles University. In the turbulent period of the Hussite wars, this *peregrinatio academica* was replaced by the inflow of Polish knights, who sought in Bohemia an opportunity to train their military skill and improve their material position. The most numerous group of Polish knights accompanied Sigismund Korybut during his two campaigns in Bohemia (in 1422 and 1424). Although some of them participated in the Communion *sub utraque*

Century], Wrocław-Warszawa-Kraków 1966, pp. 284-285; P. KRAS, Husyci, pp. 73-76 and 84-85; E. POTKOWSKI, Książka rękopiśmienna w kulturze Polski średniowiecznej [Handwritten Books in the Culture of Medieval Poland], Warszawa 1984, pp. 69-71.

10/ E. POTKOWSKI, Książka rękopiśmienna, pp. 210-213; such cases are discussed in my Husyci, pp. 85-96.

11/ S. KOLBUSZEWSKI, Herezja kanonika Jędrzeja Gałki [The Heresy of Canon Andrew Gałka], Wrocław 1964, pp. 44-46; P. KRAS, Husyci, pp. 75-82.

12/ Statuty synodalne wieluńsko-kaliskie Mikołaja Trąby z 1420 roku [The Provincial Statutes of Nicholas Trąba from 1420], ed. J. FIJAŁEK – A. VETULANI, Kraków 1915-1951, pp. 48-55.

13/ Volumina legum, ed. J. OHRYZKO, vol. 1, Petersburg 1859, p. 38. On the co-operation between royal and ecclesiastical officials in the struggle against heretics in medieval Poland see W. WÓJCIK, Pomoc świecka dla sądownictwa kościelnego w Polsce średniowiecznej [Secular Support for Ecclesiastical Jurisdiction in Medieval Poland], „Prawo Kanoniczne“, 3 (1960), fasc. 3-4, pp. 35-86; P. KRAS, Husyci, pp. 231-240 and 297-310.

specie, they did not take any interest in Hussite doctrine¹⁴; it may be argued that their participation in Hussite ceremonies resulted rather from a certain curiosity than from a deeper religious inspiration.

Any attempt at evaluating the spread of Hussite ideas in Poland is hindered by patchy and incomplete ecclesiastical registers¹⁵, which remain the basic source of information about Poles suspected of Hussitism. The main fault of these materials results from their considerable devastation, and the lack of complete records of the trials against those persons who were denounced as Hussites or heretics¹⁶. Due to the fragmentary and laconic accounts of the ecclesiastical registers, it seems plausible to adopt the broadest definition of the Hussite. Therefore, any person who either declared his/her support for Hussitism or held any of the Four Prague Articles of 1420, should be considered the Hussite. Such a definition does not take into account a specificity of the ecclesiastical registers, in which various terms related to Hussitism and heresy were used interchangeably. Some of them refer directly to Hussitism and Hussites (*pravitas haeretica Hussitarum, haeresis Hussitarum, secta Hussitarum/Hussitica, opinio Hussitarum, errores Hussitarum, articuli Hussitarum*), to Czechs (*secta Bohemica/Bohemorum, error hereticorum Bohemorum, errores Bohemicales*), or to Jan Hus (*secta Hus, pravitas haeretica/heresim Hus*); others are related to hazy charges of heresy: *haeresim/haeresis, haeretica pravitas, secta haeretice pravitatis, secta erronea, articuli haeretici, fides haeretica or fides extranea*¹⁷.

According to recent findings and the author's own research on the available sources (mainly the ecclesiastical registers of four dioceses: Gniezno, Poznań, Płock and

14/ J. GRYGIEL, *Życie i działalność Zygmunta Korybutowicza. Studium z dziejów stosunków polsko-czeskich w pierwszej połowie XV wieku* [The Life and Deeds of Sigismund Korybut. A Study on the History of Polish-Czech Relations in the First Half of the Fifteenth Century], Wrocław 1988, pp. 72-74; P. KRAS, *Husyci*, pp. 53-55. See also the remarks of A. GĄSIOROWSKI on the career of Peter Polak, well-known Taborite commander during the campaigns in Silesia in 1428-1434 (A. GĄSIOROWSKI, *Kariera Piotra Polaka z Lichwina*, *Studia i Materiały do Dziejów Wielkopolski i Pomorza*, 27 (1980), pp. 44-45.

15/ Most materials of heresy interrogations in fifteenth century Poland were edited in: *Acta capitulorum necnon iudiciorum ecclesiasticorum selecta*, ed. B. ULANOWSKI, vol. 1-3, Cracoviae 1874-1918 (Monumenta Medii Aevi Historica, XIII, XVI, XVIII, hereafter AC); other records in: *Monumenta historiae dioecesis Wladislaviensis*, ed. S. CHODYŃSKI, vol. 4, Włocławek 1884 (hereafter MHDW); *Acta capitulorum Cracoviensis et Plocensis selecta*, ed. B. ULANOWSKI in: *Archiwum Komisji Historycznej*, vol. 6, Kraków 1891 (hereafter AC Ploc.); *Gnesner Hussitenverhöre 1450-1452*, ed. A. KUNKEL, *Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung*, 38 (1920), pp. 314-325. The records of the ecclesiastical trials against the Hussites of Zbaszyń were published in: J. NOWACKI, *Biskup poznański Andrzej Bniński w walce z husytami Zbąszynia. Nieznane karty z procesów husyckich roku 1439* [The Poznań Bishop Andrew Bniński Fighting against the Hussites in Zbąszyń. Unknown Records of Hussite Trials in 1439], *Roczniki Historyczne*, 10 (1934), pp. 249-278.

16/ On the state of ecclesiastical registers see H. E. WYCZAŃSKI, *Przygotowanie do studiów w archiwach kościelnych* [Preparation for Research in Church Archives], Kalwaria Zebrzydowska 1989. The Czech scholar Josef MACEK drew up the names of 159 Polish Hussites, but his list is incomplete and suffers some shortcomings (*Husyci na Pomorzu i w Wielkopolsce* [Hussites in Pomerania and Great Poland], Warszawa 1955, pp. 188-190). In his later publication MACEK argued that for the years 1430-1450 the total number of Polish Hussites consists of 37 % of priests, 30 % of townspeople, 20 % of peasants and 11 % of nobles, but he failed to produce any precise numbers (J. MACEK, *Jean Huss et les traditions hussites*, Paris 1973, p. 224).

17/ P. KRAS, *Husyci*, pp. 104-105.

Włocławek), a list of 195 Poles suspected of Hussitism can be drawn up for the whole fifteenth century (Table 1). This number includes both vague charges of heresy, which through careful examination can be attributed to Hussitism, and explicit accusations of Hussitism. Due to the patchy records, only the charges against 94 persons can be verified by means of their interrogations before the ecclesiastical courts (Table 2)¹⁸.

The ecclesiastical registers provide little information about the ideas held by Polish Hussites. Recorded charges usually consist of one or two questions concerning Hussite articles. In the catalogue of Hussite ideas produced for the use of ecclesiastical inquisitors, Utraquist Communion came first, and remained a distinctive sign of the attachment to the Hussite ideas. Most persons suspected of Hussitism were interrogated about the administration of the chalice to the laity. Those who supported the Communion in both kinds, or claimed it necessary for salvation, were prosecuted by ecclesiastical jurisdiction as Hussites. Almost half of all charges of heresy, i. e. 95 (39 against priests and against 56 laity), which can be drawn out of the ecclesiastical records were related to the chalice (Table 3).

Another article, termed Hussite, referred to the poverty of the Church. Polish advocates of a poor Church demanded the secularization of ecclesiastical property, and claimed that secular authorities had the right to confiscate ecclesiastical property; only a few claimed that a priest should possess no personal belongings except clothing and food. A separate group of charges includes those persons who defended the righteousness of John Hus's activity, and praised other Hussite leaders such as Jokoubek of Stříbro and John Rokycana.

The first information about Polish advocates of Jan Hus comes in the period of Hus's trial at the Council of Constance. In April 1415 a priest, John of Trląg, openly defended the righteousness of Hus's activity and wished that, after his death, his soul would go to the place where Hus's soul would be¹⁹.

During the Hussite revolution in Bohemia in the years 1419-1434, Polish ecclesiastical registers record only a few charges of heresy which might refer to Hussite ideas. Apart from these, there is no information about the functioning of organized Hussite groups under the reign of Władysław [Ladislav] Jagiełło (1386-1434). It may be argued that a sudden advancement of Hussitism coincided with the political upheaval which followed the death of Jagiełło (1434); after the succession of his young son, Władysław III, to the Polish throne, royal authority was considerably weakened as two opposing groups of nobles engaged in a struggle to seize control of the country. In the political combat, a direct attack of the noble opposition was aimed at the bishop of Cracow, Zbigniew Oleśnicki, well-known as an uncompromising enemy of the Hussites and an advocate of the strong position of the Church²⁰.

18/ The author's data are mostly based upon the published records of ecclesiastical courts in the four afore-mentioned dioceses (see note 15). All the available information on Polish Hussites and Poles suspected of Hussitism have been collected in a computer database and published as a Catalogue in Husyci, pp. 339-349

19/ AC II, p. 48, no 15.

20/ S. GAWĘDA, *Możnowładztwo małopolskie w XIV i połowie XV wieku. Studium z dziejów rozwoju wielkiej własności ziemskiej*, Kraków 1966, pp. 131-133; A. SOCHACKA, *Konfederacja Spytka z Melsztyna z 1439 r., Rozgrywka polityczna czy ruch ideologiczny? [Confederation of Spytko from Melsztyn from 1439. A Political Game or Ideological Movement?]*, „Rocznik Lubelski“, 16 (1973), pp. 46-47.

The activity of the noble opposition, headed by Spytko of Melsztyn and Abraham Zbąski, seems to have facilitated the dissemination of Hussite ideas and the emergence of well-organized groups of Hussites in Great Poland (around Zbąszyń) and Cuyavia (in the area between Pakość and Nieszawa). It worth noting that 81 persons, whose names are recorded in the ecclesiastical registers, can be linked to these groups (of these, 36 to the Zbąszyń area, and 45 to the Cuyavia area) (Table 4). The functioning of these groups was possible only thanks to the protection of the nobles, whose social and political position guaranteed the safety and immunity of Hussites²¹.

The best-known centre of Polish Hussitism emerged in Great Poland, in the area between Zbąszyń and Kęblów, where two relatives of the powerful Nałęcz family, Abraham Zbąski and his brother-in-law Abraham of Kęblów protected Hussite priests, secured the administration of the chalice and, for at least four years (1437-1440), rejected any attempt by the bishop of Poznań to suppress the activity of Hussites.

Abraham Zbąski, the protector of Hussites in Great Poland, was born into the old and prestigious noble family of Nałęcz, whose members had played important role at the royal court and had been appointed to crucial royal offices²². In the 1430's, he became an active politician and a leader of the nobility in Great Poland²³. Zbąski gained much favour at the royal court of Władysław Jagiełło, and from 1432 acted as royal judge for Great Poland²⁴. In 1431 he was dispatched by Jagiełło to Prague to take part in the Czech land diet; the principal aim of his diplomatic mission to Bohemia was to negotiate the participation of the Czech delegation in the council of Basel²⁵. During his mission Zbąski probably had the good opportunity to become familiar with Hussite ideas. After the death of Władysław Jagiełło, he engaged in the struggle for the reform of tithes, demanding their reduction and reorganization of their payment. Probably, the fiasco of this action encouraged him to take further individual steps²⁶: in 1435 Zbąski denied tithes to the local clergy and encouraged neighbouring nobles to do the same²⁷.

According to the testimony of the inhabitants of Zbąszyń, Abraham Zbąski was personally responsible for introducing and promoting Hussite services in the town and the surrounding area. Members of his family (his wife Katherine and daughter Anne), when interrogated before the Poznań bishop in 1442, acknowledged that Zbąski had forced them to follow his devotion to Hussite services, particularly to Utraquist Com-

21/ P. KRAS, Hussitism and the Polish Nobility, in: Lollardy and the Gentry in the Later Middle Ages, ed. M. ASTON, C. Richmond, St. Martin-New York 1997, pp. 183-198.

22/ A. GAŚIOROWSKI, Husyty Abrahama Zbąskiego działalność publiczna [Public Activity of the Hussite Abraham Zbąski], *Śląski Kwartalnik Historyczny. Sobótka*, 36 (1981), p. 139.

23/ In Długosz's account of Zbąski's struggle against the Cracow bishop, the chronicler stressed his personal abilities and drew attention to his prominent services to the king. He seems to have been surprised by Zbąski's adherence to Hussitism (J. DŁUGOSZ, *Historiae Polonicae*, ed. A. PRZEZDZIECKI, vol. 4, Cracoviae 1877, p. 610 [Opera omnia, vol. 13] – hereafter HP).

24/ A. GAŚIOROWSKI, Husyty Abrahama Zbąskiego działalność, p. 140.

25/ *Urkundliche Beiträge zur Geschichte des Hussitenkrieges*, hrsg. F. PALACKÝ, Bd. 2, Prag 1873, no 734, pp. 205-206; R. HECK, Walka ideologiczno-propagandowa o kandydaturę Jagiellońską w Czechach w roku 1438 [The ideological and Propagandist Struggle for the Jagiellonian Candidature in Bohemia in 1438], *Śląski Kwartalnik Historyczny. Sobótka*, 18 (1963) pp. 53-58.

26/ HP IV, p. 561.

27/ AC II, p. 506, no 1065; J. NOWACKI, *Biskup poznański*, p. 252.

munion, which he had considered necessary for salvation²⁸. Similarly, Nicholas [Mikołaj], the parish priest of Zbąszyń, explained his attendance at Hussite services by his obedience to the will of his benefactor. Moreover, he acknowledged that he had distributed Communion in both kinds in order to maintain his parish living²⁹.

Hussite religious ceremonies were organized in the parish churches on the estates of Abraham Zbąski (in Zbąszyń, Przyprostynia and Dąbrówka) and of Abraham Kębłowski (in Kębłowo). Noble protectors introduced and supported Hussite priests who preached and administered sacraments, including the Communion in both kinds. The first Hussite priests probably appeared in Zbąszyń in the spring 1436. The episcopal register of the Poznań diocese recorded at least ten Hussite priests in Zbąszyń and the surrounding area: Nicholas Kłoczek, John of Ruthenia, John of Pakość [=John the Long of Cuyavia?], John of Poznań, James Koziół [=unknown parish priest in Dąbrówka?], James Cymanik, Nicholas Limbach (parish priest in Przyprostynia), James of Wroniawy (vicar in Kębłowo), Nicholas (parish priest in Zbąszyń), Mathias of Kębłowo (acting as parish priest in Kębłowo). Some of these priests had their livings on Zbąski's estate, while others came to Zbąszyń from distant areas (Cuyavia, Ruthenia) and found refuge under Zbąski's protection. Hussite priests performed parish duties, promoted Hussite ideas, administered the Communion *sub utraque specie* to the laity and refused to obey the Poznań bishop. Among the Hussite priests, a leading role was played by Nicholas Kłoczek, one of the first to administer the Eucharist in both kinds in Zbąszyń (as early as 1437)³⁰. The Hussites of Zbąszyń estimated Kłoczek's activity highly and one of them did not hesitate to call him a saint³¹. Kłoczek was closely linked with Abraham Zbąski: he distributed the Eucharist to the members of the latter's family and, while Katherine, Zbąski's wife, was ill, carried the communion in a solemn procession to the castle of Zbąszyń³².

According to the ecclesiastical registers, Hussite services gained great popularity among the inhabitants of Zbąszyń and Kębłowo. Apart from the families of Abraham Zbąski and Abraham Kębłowski, Utraquist masses in the parish churches were attended by schoolboys and most inhabitants of the two towns, as well as of the adjacent villages³³. Hussite priests in Zbąszyń and Kębłowo celebrated a simplified Mass without the prescribed clothing (chasuble and alba), termed „missa sicca“, whenever they carried the Eucharist to the sick³⁴. There is, however, no evidence to derive this practice from the Taborite concept of a Mass.

The Hussite priests drew much attention to the catechization of the laity. They encouraged the faithful to take part regularly in the Eucharist, and advocated the poverty of the Church. Some of them also explained the Decalogue to the laity³⁵. In Zbąszyń, the night religious conventicles organized by John of Małgowo, the rector of the parish school, attracted a number of participants, mostly women; unfortunate-

28/ AC II, p. 532, no 1141.

29/ J. NOWACKI, Biskup poznański, p. 273.

30/ J. NOWACKI, Biskup poznański, pp. 258-259; Cf. P. KRAS, Husyci, pp. 121-124.

31/ AC II, p. 573, no 1263.

32/ J. NOWACKI, Biskup poznański, p. 267.

33/ P. KRAS, Husyci, pp. 124-127.

34/ J. NOWACKI, Biskup poznański, pp. 265 and 274-275; P. KRAS, Husyci, pp. 181-182.

35/ AC I, pp. 51-52, no 256.

ly, we do not know anything about the character of these meetings³⁶. Apart from securing Hussitism in his estates, Zbąski endeavoured to promote Hussite ideas in Great Poland by means of his personal contacts with noblemen, and through dispatching Hussite missionaries. In February 1439 two Hussite preachers from Zbąszyń were captured in the town of Lwówek while advocating Hussite ideas to peasants in the inn³⁷.

Zbąski's support for Hussitism provoked the intervention of the bishop of Poznań Stanisław Ciołek, who summoned him before his court under a charge of spreading errors³⁸. When Zbąski had refused to appear, the bishop excommunicated him and imposed an interdict on his estates. The ecclesiastical censures did not change Zbąski's attitude; during his conflict with the bishop he continued to perform his duties as royal judge of the Poznań district and carried out his public activity. He presided over the provincial land court, judged the cases subject to his office and issued documents, even for the ecclesiastical institutions. Despite the fact that Zbąski was excommunicated, the validity of his legal acts was not questioned; moreover, a heretical reputation did not disturb his political career at the royal court, and he accompanied the king at the land diets of 1436 and 1439³⁹. Until 1440 his position remained strong enough to ignore ecclesiastical censures and protect Hussites on his estate.

In 1439 a new bishop of Poznań, Andrew Briński, from the powerful Łodzia family, undertook a new action against the Hussites who lived under Zbąski's protection⁴⁰. The bishop carried out a visitation of the Zbąszyń region and interrogated persons suspected of Hussitism. In October 1439, during the absence of Zbąski, the bishop, accompanied by a unit of 900 soldiers under the command of Krzesław of Kurozwęki, the starost of Great Poland, came to Zbąszyń, but failed to enter the castle where Hussite priests and town officials had fled to avoid interrogation⁴¹.

On the mediation of Zbąski's relatives, the bishop of Poznań agreed to stop his inquisitorial procedure and search a peaceful solution. Once again Zbąski was summoned before an episcopal court, but when he did not appear at the arranged date the bishop repeated excommunication and called on the royal officials to put his verdict in force. Finally, under growing pressure from ecclesiastical and secular authorities, in November 1440 Zbąski gave up his support for Hussite ideas and recanted heresy in the Poznań cathedral⁴².

Zbąski's recantation of heresy and return to the Catholic Church sealed the fate of the Hussites of Zbąszyń. Hussite services in the parish churches were suppressed and Hussite priests were replaced by Catholic. In November 1440, Abraham swore to hand over all the Hussite priests to the bishop, but it is doubtful that he fulfilled his

36/ J. NOWACKI, *Biskup poznański*, p. 275.

37/ *Ibidem*, pp. 266-268. P. KRAS, *Husyci*, pp. 63-64.

38/ AC II, p. 44, no 208.

39/ A. GAŚSIOROWSKI, *Husyty Abraham Zbąskiego działalność*, pp. 143-144.

40/ J. NOWACKI, *Biskup poznański*, pp. 249-258; M. MASTYŃSKA, *Biskup Andrzej z Brnina*, part 2, *Roczniki Historyczne*, 10 (1934), pp. 184-198.

41/ AC II, p. 517, no 1097.

42/ AC, II, p. 519-520, no 1002; J. NOWACKI, *Biskup poznański*, pp. 254-260; P. KRAS, *Husyci*, pp. 253-257.

promise. According to John Długosz, five Hussite priests from Zbąszyń were captured by the bishop and burnt at the stake, and two others managed to escape to Bohemia⁴³. Notwithstanding the loss of their protector, the Hussites persisted in Zbąszyń for several more years⁴⁴. In the opinion of the Poznań clergy, Zbąszyń and the surrounding area gained a bad heretical reputation, and some persons suspected of heresy had to swear neither to go to Bohemia nor to visit the Zbąszyń region, described as „loca suspecta”⁴⁵.

Another Polish area notorious for the spread of Hussite ideas laid in Cuyavia. The first information about Hussites in this region occurs in 1424, when Simon, the parish priest of Koneck, was interrogated about the Church’s right to temporal possessions and the administration of the chalice to the laity⁴⁶. Six years later Simon was interrogated once again, this time about seven priests who had fled from Cuyavia to Bohemia⁴⁷.

Unfortunately, due to the gap in *the judicial records* of the Włocławek bishopric, which extends from 1430 to 1480, it is hard to reconstruct the development of Hussitism in this area. In the widespread opinion of the Polish clergy, Hussite ideas flourished widely in Cuyavia (a part of the Włocławek diocese) under the protection of noble families. The persistence of heresy in this territory became a matter of concern to high-ranking Church officials from other dioceses; around 1450 John Elgot, vicar general of the bishop of Cracow, pointed to the Dobrzyń region, an eastern part of Cuyavia, as a centre of heresy where „Hussite ideas freely spread and a number of noble families received the chalice from Hussite priests”⁴⁸.

Most information about Hussites in Cuyavia can be picked out of the records of a trial against the Hussites of Nieszawa which took place in 1480. The trial revealed that several noble and merchant families in Cuyavia had been widely known (*ex fama publica, in communi opinio*) for heresy, and that Hussite services, including the distribution of Communion to the laity, were held in the area between Pakość and Nieszawa. According to the testimony produced during the trial, persons suspected of heresy lived in Pakość, Nieszawa, Inowrocław, Brzeńc Kujawski, Końciół, Bodzanówek, Sinki, Lubsin and Osięciny⁴⁹. The parish priest Nicholas of Końciół (Końcielna Wieś) even claimed that „a vast territory of Cuyavia, extending from Korzecznik in the north to Krzywosądza in the south, should be burnt because it was settled by heretics”⁵⁰.

43/ The information about the burning of Hussite priests from Zbąszyń is recorded by John DŁUGOSZ in his biography of Andrew Bniński (*Catalogus episcoporum Posnaniensium*, ed. Ż. PAULI – I. POLKOWSKI, in: *Opera omnia*, vol 1, Cracoviae 1887, p. 511-512). Several years later Zbąszyń concillor Mikołaj Grünberg was also burnt for heresy, but the first mention on his death occurred as late as 1470 (AC II, p. 596, no 1330); for more information on the use of the death penalty in the persecution of Polish Hussites see P. KRAS, *Husyci*, pp. 301-310.

44/ The last entry related to the Hussites in Zbąszyń is recorded in 1453 (AC II, p. 569, no 1353).

45/ AC II, p. 554, no 1207.

46/ AC III, p. 223-4, no 479.

47/ AC III, p. 230, no 504.

48/ *Codex epistolaris saeculi decimi quinti*, ed. A. SOKOŁOWSKI – J. SZUJSKI, vol. 1, Cracoviae 1876, pp. 347-348.

49/ J. SERCZYK, *Procesy husyckie*, pp. 30-32; P. KRAS, *Husyci*, pp. 130-132.

50/ AC III, p. 243, no 527.

The most active advocates of heresy in this region belonged to noble families. In Kościół heretical ideas were adopted and protected by two noble families: Piotr of Moszczone (Moszczeński), castellan of Dobrzyń and his wife Elżbieta (Moszczeńska), as well as Krystyn of Kościół and his wife Helena Krzywosądzka⁵¹. A crucial role in promoting Hussite ideas was played by noble women: Elizabeth Moszczeńska, Helen Krzywosądzka and Grzimka of Bodzanówek. Elizabeth, Helen and Grzimka organized meetings with suspect priests and secured the persistence of heretical ideas within their families. In Kościół, Helen supported two of her sons (Simon and Krystyn) who joined a heretical group, but took a dislike to her third son Albert, castellan of Kowal, who despite her attempts rejected Hussite ideas⁵². Likewise, Grzimka tried to encourage her daughter-in-law Anne Redecka to receive Communion in both kinds⁵³. It seems that the devotion of the noble women in Cuyavia for Utraquism resulted mainly from their search for new forms of religious piety outside the traditional services which were provided in their parishes.

In the light of the records of the trial in 1480, it is difficult to define the ideology of the Cuyavian Hussites. In the testimonies delivered before the ecclesiastical court, the charges of heresy were usually based on such hazy suspicions as belonging to a sect, attending suspect meetings or having contacts with suspect persons⁵⁴. The only clear charge refers to Utraquist Communion considered being necessary for salvation. The ecclesiastical court found this sufficient evidence of heresy, and tried to establish the circumstances of receiving Communion under both kinds⁵⁵.

The trial in 1480 revealed about 53 persons suspected of heresy, but only five of these were brought before the inquisitorial commission. This can be explained by the fact that most of these suspected died before the trial. Among five Hussites interrogated in 1480 there was only one petty nobleman – Frydan of Lubsin. His adherence to Hussitism seems to have been characteristic of other Polish noblemen who proclaimed their interest in Hussite ideas. Frydan's support for Hussitism layd in his devotion to the Utraquist Communion which he claimed was necessary for salvation. In his testimony, Frydan announced that he had first received Communion in both kinds while fighting with the Czech army in Silesia (probably during the campaign against Mathias Corvinus in 1474). Then, for a certain time he served in Skrzyń as a chamberlain of Anne, wife of Mszczuj of Skrzyń, who was an advocate of Hussitism. After his return to Cuyavia he continued to receive Communion in both kinds from various priests⁵⁶; moreover, he tried to propagate Hussite ideas by means of heretical booklets. Frydan gave one of them to his neighbour Nicholas Jurkowski, who later submitted it to his parish priest⁵⁷.

In Pakość, another town in Cuyavia, the adherents of Hussite ideas were protected by the noble family of Leszczyc, owners of the town, who organized meetings in their

51/ AC III, p. 241, 242, nos 524 and 527.

52/ AC III, p. 242, no 572.

53/ AC III, p. 242, no 527.

54/ P. KRAS, *Husyci*, pp. 140-141.

55/ This charge occurred in the verdicts against five Hussites interrogated in 1480 (AC III, pp. 242, 244-5, 246, nos 526, 530, 532; MHDW IV, pp. 15-18).

56/ AC, III, p. 245, no 531.

57/ AC III, p. 239, no 520.

house, took care of heretical priests and promoted the distribution of Utraquist Communion⁵⁸. It may be argued that the Pakość Hussites set up an elite Hussite group, which consisted of the owner's family, their servants and some persons of high rank in local society, such as the mayor⁵⁹. In 1441, the members of this group, including Anne, the wife of Materna Leszczyc and three other women, were interrogated by Vincent Kot (1436-1448), the archbishop of Gniezno, about their participation in Communion in both kinds⁶⁰.

The tight links which bound the heretical groups in Cuyavia enabled the circulation of books and booklets, including fragments of the New Testament in Polish, as well as the activity of Hussite priests. Contacts between heretical families were well developed, and Hussite priests easily moved from one village to another in order to distribute Communion in both kinds. An unknown number of Cuyavian inhabitants went to Bohemia and took part in Hussites masses there⁶¹. Some families had strong links with the Czech Hussites, received heretical books from Bohemia and sent their children to study in Prague⁶².

Priests constituted the most eager and committed group of Polish Hussites. They played a crucial role in promoting Hussite ideas by means of sermons and administration of the chalice to the laity. Their devotion to Hussitism is also reflected by the fact that seven out of nine Poles burnt for heresy in fifteenth century Poland were priests..

Looking at the approach of the Polish nobles towards the Hussite movement two points deserve to be emphasized. On the one hand, most regarded Hussitism as a serious threat to the stability of the social order and a danger to their privileged position in the society. On the other, the Hussite programme may have provided some nobles with arguments to restrict the political influence of the clergy and to criticize tithes. Only a few of them adhered to Hussitism for religious reasons and considered this a spiritual adventure in a search for new forms of piety outside the Catholic Church. Nevertheless, for all of them the interest in Hussite ideas was rather a matter of temporary fascination and discontent with the traditional Church, which expired as soon as they found it dangerous for their social position. In so far as their opposition to the Catholic Church did not produce serious political or personal consequences, they supported Hussite ideas and ignored traditional services.

To conclude, it seems that Hussite ideas influenced the Polish society in a very limited way. Contrary to the Marxist historiography which attempted to present Polish Hussitism as a strong religious and social movement, the available sources provide

58/ R. KABACIŃSKI, *W czasach staropolskich do roku 1772*, in: *Dzieje Pakości*, ed. W. JASTRZĘBSKI, Warszawa-Poznań 1978, p. 96-98; P. KRAS, *Husyci*, pp. 141-146.

59/ AC II, pp. 197-200, no 524; In her testimony Katherine of Nieszawa put the mayor of Pakość on the list of persons suspected of heresy (AC III, p. 515, no 234).

60/ AC II, p. 132, no 383.

61/ Gnesner Hussitenverhöre 1450-1452, pp. 321-325; see also the interrogation of Stanislas, priest in Pakość, who lived for a certain time in Prague, where he listened to John Rokycana's sermons and acquired Hussite books (AC II, pp. 192-3, no 521 and AC II, p. 197, no 524).

62/ In Cracow John Elgot, vicar general of the Cracow bishop, Zbigniew Oleśnicki, met in Cracow a student from the Dobrzyń region whose parents forced him to study in Prague (Codex epistolaris, vol. I, p. 347).

little evidence that the Hussite religious programme attracted many followers in fifteenth century Poland. Hussite ideas gained some popularity only among the Hussite groups which emerged in Great Poland and Cuyavia under noble protection.

Tables

The tables below are based upon the „Catalogue of persons suspected of Hussitism who were recorded in the ecclesiastical registers in Poland in 1415-1500“. The Catalogue is an integral part of the author’s PhD thesis on „Husyci w piętnastowiecznej Polsce“ [Hussites in fifteenth century Poland], Lublin 1997, pp. 348-440.

1. Persons suspected of heresy in the Kingdom of Poland in 1415-1500

Diocese/ Social status	Gniezno	Poznań	Płock	Włocławek	Cracow	Chełmno	Total
Clergy	20	27	11	14	3	1	76
Nobility	5	14	4	14	–	–	37
Townsppeople	11	16	1	14	1	1	44
Peasantry	–	15	–	1	–	–	16
Unknown	3	6	4	8	1	–	22
Total	39	78	20	51	5	2	195

2. Persons suspected of Hussitism in the ecclesiastical registers in 1415-1500

Diocese/ Social status	Gniezno	Poznań	Płock	Włocławek	Cracow	Total
Clergy	13 (2)	18 (13)	3 (1)	4 (3)	3 (2)	41 (21)
Nobility	1 (1)	11 (7)	–	2 (1)	–	14 (9)
Townsppeople	9 (7)	13 (8)	–	4 (4)	1 (-)	27 (19)
Peasantry	–	2 (-)	–	–	–	2 (-)
Unknown	2 (1)	5 (2)	2 (1)	–	1 (-)	10 (4)
Total	25 (11)	49 (30)	5 (2)	10 (8)	5 (2)	94 (53)

() – number of persons who confirmed their adherence to Hussite ideas before ecclesiastical courts

3. Persons suspected of Utraquism in 1415-1500 according to diocese and social status

Diocese/ Social status	Gniezno	Poznań	Płock	Włocławek	Chełmno	Cracow	Total
Clergy	5 (2)	15 (8)	11 (3)	6 (3)	1	1	39 (16)
Nobility	3 (1)	10 (7)	1	5 (1)	–	–	19 (9)
Townsppeople	8 (6)	8 (6)	–	7 (4)	1 –		24 (16)
Peasantry	–	10	–	–	–	–	10
Unknown	1 (1)	–	1	1	–	–	3 (1)
Total	17 (10)	43 (21)	13 (3)	19 (8)	2	1	95 (42)

() – number of persons who confirmed their attendance at Utraquist services

4. Persons suspected of Utraquism according to their social status and attachment to Hussite groups in Poland

	Zbąszyń-Kęblowo	Cuyavia	Other regions	Total
Clergy	10	21	8	39
Laity	26	24	6	56
Total	36	45	13	95

Die Topographie der Wallfahrtsorte im spätmittelalterlichen Böhmen

JAN HRDINA (Praha)

Das Studium des Wallfahrtswesens mit seinen historischen, kulturellen, wirtschaftlichen, soziologischen und religiösen Aspekten weckte bereits vor längerer Zeit das Interesse verschiedener wissenschaftlicher Disziplinen¹. So könnte man die Situation in diesem Forschungsbereich bei unseren Nachbarn charakterisieren, während es hierzulande noch bis vor kurzem anders aussah. Auch wenn die ideologischen Beschränkungen nicht mehr bestehen und erste umfangreiche Abhandlungen über Reisen mit frommen Zielen erschienen sind, bleibt das Wallfahrtswesen doch noch immer im Schatten anderer profilierterer Themen der Kirchen- oder Kulturgeschichte². Hinzu tritt aber noch ein weiterer wesentlicher Hinderungsgrund. Die soli-

1/ Als Auswahl sei hier nur einige Bibliographien, Sammelbände und Monographien aus der letzten Zeit genannt: Linda Kay DAVISON, Maryjane DUNN-WOOD: *Pilgrimage in the Middle Ages. A research guide.* (Garland medieval bibliographies 3). New York u.a. 1993; *Wallfahrt kennt keine Grenzen.* Themen zu einer Ausstellung des Bayerischen Nationalmuseums und des Adalbert Stifter Vereins. Hg. v. Lenz KRISS-RETTEBECK und Gerda MÖHLER. München/Zürich 1984, S. 543-568; *Wallfahrt und Alltag in Mittelalter und früher Neuzeit.* Internationales Round-Table-Gespräch. Krems an der Donau 8. Oktober. (Veröffentlichungen des Instituts für Realienkunde des Mittelalters und der frühen Neuzeit 14). Wien 1992; *Pielgrzymki w kulturze średniowiecznej Europy* [Wallfahrten in der Kultur des mittelalterlichen Europa]. Hg. v. Jacek WIESIOŁOWSKI. Poznań 1993; *Peregrinationes. Pielgrzymki w kulturze dawnej Europy* [Peregrinationes. Wallfahrten in der Kultur Alteuropas]. Hg. v. Halina MANIKOWSKA, Hanna ZAREMSKA. Warszawa 1995; Aleksandra WITKOWSKA: *Kulty pątnicze piętnastowiecznego Krakowa. Z badań nad miejską kulturą religijną* [Krakauer Wallfahrtskulte des 15. Jahrhunderts. Forschungen zur städtischen religiösen Kultur]. Lublin 1984; Luis Carlen: *Wallfahrt und Recht im Abendland.* Fribourg/CH 1987; Barbara SCHUH: *Jenseitigkeit in diesseitigen Formen. Sozial – und mentalitätsgeschichtliche Aspekte spätmittelalterlicher Mirakelberichte.* Graz 1989; Christian KRÖTZL: *Pilger, Mirakel und Alltag. Formen des Verhaltens im skandinavischen Mittelalter.* Helsinki 1994; Norbert OHLER: *Pilgerleben im Mittelalter. Zwischen Andacht und Abenteuer.* Freiburg/Basel/Wien 1994; Gabriela SIGNORI: *Maria zwischen Kathedrale, Kloster und Welt.* Sigmaringen 1995.

2/ Wiederum als Auswahl sei auf grundlegende Titel verwiesen, die allerdings mehr auf das barocke Wallfahrtswesen in Böhmen ausgerichtet sind: Julius KOŠNÁŘ, *Poutnická místa a památné svatyně v Čechách* [Wallfahrtsorte und Andachtsstätten in Böhmen]. Praha 1905; Václav RYNEŠ: *Paladium země České* [Palladium des böhmischen Landes], Praha 1947; Josef BLUMRICH / Josef ZAKL: *Die*

de Quellenbasis für die Verfolgung dieses Phänomens in der frühen Neuzeit kontrastiert scharf mit dem Mangel an Quellen, die als Grundlage für eine klare Vorstellung vom Netz der Wallfahrtsorte und der Intensität des Pilgerverkehrs im mittelalterlichen Böhmen dienen könnten. Zudem muß noch auf eine gewisse Anomalie der böhmischen Geschichte verwiesen werden. Ein Jahrhundert vor dem übrigen Europa wurde Böhmen zum Schauplatz einer Reformation und im weitläufigen ultraquistischen Territorium des Königreichs fehlten die Bedingungen für die Entstehung oder Entwicklung von Wallfahrtskulten³. Für die verbliebenen katholischen Gebiete brachte erst die lutherische Reformation eine wesentliche Veränderung in Übereinstimmung mit der europäischen Entwicklung, nämlich den Niedergang oder im besten Fall die Stagnation von Wallfahrtskulten, die erst gegen Ende des 16. Jahrhunderts wieder erneuert wurden.

Das Ziel meines Beitrags ist kein vollständiger Abriss des böhmischen mittelalterlichen Wallfahrtswesens. Er beschränkt sich vielmehr auf die Feststellung grundlegender Entwicklungstendenzen regionaler Wallfahrten und der Wallfahrtstopographie, wobei der Schwerpunkt auf dem späten Mittelalter liegt⁴. Unberücksichtigt bleiben Pilgerreisen zu weit entfernten Zielen, wie dem Heiligen Land, Rom oder Santiago de Compostela⁵.

Bei der Verfolgung der Wallfahrtskulte widme ich mich nicht weiter der komplizierten Problematik des liturgischen Kults, den ich mit einer gewissen Generalisierung als Voraussetzung für die Entstehung der traditionellen Wallfahrtskulte

deutschen Marien-Wallfahrtsorte der Diözesen Prag und Budweis. (Sudetenland – Marianisches Land, Bd. 1). Königstein/Taunus 1954; Josef BLUMRICH / Josef ZAKL: Die deutschen Marien-Wallfahrtsorte der Diözesen Leitmeritz und Königgrätz. (Sudetenland – Marianisches Land, Bd. 2). Königstein/Taunus 1954; Rudolf ŠITKA: Die Gnadenorte der Sudetenländer. Kempten/Schwaben 1954; Václav RYNEŠ: „Imagines miraculosae“ doby pobělohorské [„Imagines miraculosae“ der Zeit nach der Schlacht am Weißen Berg]. In: Český lid 54 (1967), S. 182-193; Walter HARTINGER: Marien-, Wenzel- und Nepomukwallfahrten in Böhmen. In: Jahrbuch für ostdeutsche Volkskunde 22 (1979), S. 27-42; Georg R. SCHRUBEK: Traditionelle Wallfahrts- und Andachtsstätten. Zur Frömmigkeitsgeschichte der Diözese Budweis. In: Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen – Mähren – Schlesien. Bd. 7. Königstein/Taunus 1985, S. 211-278; Jan ROYT: Obraz a kult v Čechách 17. a 18. století [Bild und Kult in Böhmen im 17. und 18. Jahrhundert]. Praha 1999; Zdeněk BOHÁČ: Poutní místa v Čechách [Wallfahrtsorte in Böhmen]. Praha 1995; Marie-Elizabeth DUCREAU: Symbolický rozměr poutě do Staré Boleslavi [Die symbolische Dimension der Wallfahrt nach Altbunzlau]. In: Český časopis historický 95 (1997), S. 585-620.

3/ Vgl. als grundlegende Literatur zur böhmischen Reformation zunächst das plastische Bild der vorhussitischen und hussitischen Zeit bei František ŠMAHEL: Husitská revoluce [Die hussitische Revolution]. 4 Bde. Praha 1993, bes. Bd. 1-2; den folgenden Zeitraum bearbeitete faktenorientiert Rudolf URBÁNEK, Věk poděbradský [Das Zeitalter Georgs von Podiebrad], Bd. 1-4. (České dějiny III, Bd. 1-4). Praha 1915-1962. Als methodologischer Gegenpol kann die moderne Synthese von Josef MACEK gelten: Jagellonský věk v českých zemích (1471-1526) [Das Zeitalter der Jagiellonen in den böhmischen Ländern]. 4 Bde. Praha 1991-1999. Maceks Werk *Víra a zbožnost Jagellonského věku* [Glaube und Frömmigkeit im Zeitalter der Jagiellonen] befindet sich momentan im Druck.

4/ Dieser Beitrag ist die überarbeitete Version meines Artikels „Ośrodki pielgrzymkowe w średniowiecznych Czechach. Problematika i realia“ [Wallfahrtsorte im mittelalterlichen Böhmen. Probleme und Fakten]. In: *Peregrinationes* (wie Anm. 2), S. 252-260.

5/ Über Wallfahrten aus Böhmen nach Santiago steht jetzt eine umfassende Bearbeitung von Bohumil BAĐURA zur Verfügung: *Styky mezi českým královstvím a Španělskem ve středověku* [Beziehungen zwischen dem Königreich Böhmen und Spanien im Mittelalter]. In: *Táborský archiv* 7 (1995/96), S. 5-87, hier S. 26ff.

begreife, die in früheren Zeiten an die Grabstätten der böhmischen Patrone gebunden waren⁶.

Unabdingbare Prämissen für die Durchsetzung dieser Art von Kontakt mit der sakralen Sphäre waren die allmähliche Christianisierung Böhmens im 10. und 11. Jahrhundert und die Institutionalisierung der einheimischen Heiligen. Unter den sechs böhmischen Patronen (Veit, Wenzel, Adalbert, Ludmila, Prokop, Sigismund)⁷, deren Anzahl sich während der Herrschaft Karls IV. definitiv konsolidierte, nahm der Hl. Wenzel die dominierende Position ein – er war zugleich Patron, Erbe und ewiger Herrscher der böhmischen Länder und der tschechischen Nation⁸. Seine Verehrung nahm ihren Anfang bald nach seinem Tod (935) und Legenden sowie Chroniken des 10. bis 14. Jahrhunderts belegen die wundertätige Macht des Heiligen⁹. Mit der Form des Konkurses an seinem Grab in der Prager Bischofskirche, dem zentralen Heiligtum des böhmischen Staates, können wir schon seit dem 10. Jahrhundert rechnen; die ersten verlässlicheren Nachrichten stammen aus dem folgenden Jahrhundert. Besonders am Todestag des Heiligen (28. September) begrüßte die Prager Kirche unzählige Pilger, die nicht nur gekommen waren, um das Andenken des Heiligen zu ehren, sondern um am reich gedeckten Tisch zu tafeln¹⁰. Die Priorität dieses Feiertags im Festkalender blieb im gesamten Mittelalter erhalten, obwohl wir ihn nicht genauer festmachen können. In der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts geriet er in Konkurrenz zu den prachtvollen Feierlichkeiten, bei denen Reliquien zur Schau gestellt wurden. Vielleicht beklagt sich deshalb der Chronist Beneš Krabice von Weitmühl über die geringe Beteiligung des Volkes am Tag des Hl. Wenzel¹¹.

Während der staatliche und zugleich dynastische Kult des Hl. Wenzel sich in der liturgischen Verehrung über die Grenzen des Landes ausbreitete, blieb der Kult des Hl. Prokop (†1053), Gründer und erster Abt des Klosters von Sázava, der 1204 kanonisiert wurde, überwiegend auf das heimische Umfeld beschränkt¹². Neben dem

6/ Für eine erste Orientierung vgl. den Sammelband *Bohemia sancta. Životopisy českých světců a přátel Božích* [Bohemia sancta. Biographien böhmischer Heiliger und Gottesfreunde]. Praha 1989 mit einer Übersicht über die Literatur, sowie Jaroslav LUDVÍKOVSKÝ: *Latinské legendy českého středověku* [Lateinische Legenden des böhmischen Mittelalters]. In: *Sborník prací Filosofické fakulty brněnské university E – 18/19 (1973/1974)*, S. 267-287.

7/ Václav RYNEŠ: *Ochránci pražského kostela a české země* [Beschützer der Prager Kirche und des böhmischen Landes]. In: *Tisíc let pražského biskupství*. Praha 1973, S. 79-124.

8/ Rudolf TUREK: *Svatý Václav* [Der heilige Wenzel]. In: *Bohemia* (wie Anm. 6), S. 53-71; František GRAUS: *St. Adalbert und St. Wenzel. Zur Funktion der mittelalterlichen Heiligenverehrung in Böhmen*. In: *Europa Slavica – Europa Orientalis. Festschrift für Herbert Ludat*. Hg. v. Klaus-Detlev GROTHUSEN / Klaus ZERNACK. Berlin 1980, S. 205-231.

9/ Eine Übersicht über die Editionen der Wenzelslegenden bei Turek (wie Anm. 8), S. 66-67. Ein bemerkenswerter Beitrag zum Schrifttum über den Hl. Wenzel ist die Monographie von Zdeněk UHLÍŘ: *Literární prameny svatováclavského kultu a úcty ve vrcholném a pozdním středověku* [Literarische Quellen von Kult und Verehrung des Hl. Wenzel im Hoch- und Spätmittelalter]. Praha 1996, mit einer Zusammenstellung der Quellen (S. 116-268).

10/ Dušan TŘEŠTÍK: *Kristián a václavské legendy 13. století* [Christian und die Wenzelslegenden des 13. Jahrhunderts]. In: *Acta Universitatis Carolinae, Phil. et hist.* 2. Praha 1981, S. 53-54.

11/ *Kronika Beneše z Weitmile* [Die Chronik des Beneš von Weitmile]. In: *Fontes rerum Bohemicarum*, Bd. IV. Ed. Josef EMLER. Praha 1884, S. 543.

12/ Josef VAŠICA, *Raný kult českých světců v cizině* [Der frühe Kult böhmischer Heiliger im Ausland]. In: *Co daly naše země Evropě a lidstvu*. Praha 1940, S. 24-27; Jaroslav KADLEC: *Svatý Prokop* [Der Hl. Prokop]. Řím 1968, S. 165.

Hl. Wenzel wurde Prokop seit dem Ende des 13. Jahrhunderts zum Verteidiger und Patron der tschechischen Nation. Die Legenden berichten von fast zwei Dutzend Wundern, die sich überwiegend am Grab des Heiligen im Kloster von Sázava ereigneten¹³. Auf der Grundlage ihrer Verbreitung und Häufigkeit kann man davon ausgehen, daß Prokop auch im uralten Böhmen eine gewisse Verehrung zuteil wurde. Einige wenige Hinweise auf die Existenz von Prokop-Wallfahrten finden sich in Schriften aus der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts des südböhmischen Denkers Peter Chelčický (*Das Netz des Glaubens*) und in der Postille des uralten Predigers Jan Rokycana¹⁴. Materielle Zeugnisse bieten zwei Pilgerzeichen mit der Figur des Hl. Prokop, die auf den Zeitraum zwischen dem Ende des 14. und dem Beginn des 16. Jahrhunderts zu datieren sind¹⁵.

Im Schatten dieser beiden Heiligen blieben der Hl. Veit, Adalbert und Ludmila, für deren Wallfahrtskult uns keine direkten Belege überliefert sind¹⁶. Es gab eine Reihe von Lokalkulten (die fünf Brüder, Zdislava, Hroznata, der Hl. Ivan pod Skalou), aber den Kern für eine Wallfahrtsverehrung können wir sicher nur am Grab des Hl. Günther feststellen, eines in der Mitte des 11. Jahrhunderts im Kloster von Břevnov begrabenen Einsiedlers¹⁷. Dort haben sich auch gegen Ende des 14. Jahrhunderts zehn Urkunden über seine Wunder erhalten. Für 1392 erwähnt eine päpstliche Ablaßurkunde *miracula*, die ... *dominus noster Jesus Christus ob ipsorum sanctorum merita operatur*¹⁸. Auch am Grab der Hl. Agnes von Böhmen in der Prager Kirche des Hl. Franz trugen sich nach ihrem Tode († 1282) Wunder zu, die noch im Mittelalter zur Grundlage für mehrere erfolglose Versuche wurden, ihre Kanonisierung zu erreichen¹⁹.

13/ František KRÁSL: Svatý Prokop, jeho klášter a památka u lidu [Der Hl. Prokop, sein Kloster und das Volksgedenken]. Praha 1895; Václav CHALOUPECKÝ / Bohumil RYBA, Středověké legendy prokopské [Mittelalterliche Prokoplegenden], Praha 1953; KADLEC (wie Anm. 12), bes. S. 90-108.

14/ Emil SMETÁNKA (ed.): Petra Chelčického Síť víry [Das Netz des Glaubens des Peter Chelčický]. Praha 1912, S. 314; František ŠIMEK (ed.): Postila Jana Rokycany [Die Postille des Jan Rokycana]. Bd. 2. Praha 1929, S. 396, 656.

15/ Dagmar STARÁ: K českým středověkým poutním odznakům [Zu böhmischen mittelalterlichen Pilgerzeichen]. In: Časopis národního muzea – řada historická 157 (1988), S. 140-148, hier S. 142-143; Tomáš VELÍMSKÝ: K nálezům středověkých poutních odznaků v českých zemích [Zu den Funden mittelalterlicher Pilgerzeichen in den böhmischen Ländern]. In: Archaeologia historica 23 (1998), S. 435-455, hier 442-443.

16/ Die grundlegenden Informationen finden sich in den einschlägigen Passagen des Sammelbands *Bohemia sancta* (wie Anm. 6). Neuestens zu Adalbert: Franz MACHILEK: Die Adalbertsverehrung in Böhmen im Mittelalter. In: Adalbert von Prag – Brückenbauer zwischen dem Osten und Westen Europas. Hg. v. Hans Hermann Henrix. Baden-Baden 1997, S. 163-183; zu Ludmila: Zdeňka HLEDÍKOVÁ: Druhý život sv. Ludmily [Das zweite Leben der Hl. Ludmila]. In: Dějiny a současnost 13/2 (1991), S. 11-15.

17/ Jan ROYT: Poustevník Vintř (poznámky k hagiografii, kultu a ikonografii svěťce) [Der Eremit Günther (Anmerkungen zu Hagiographie, Kult und Ikonographie des Heiligen)]. In: Milénium břevnovského kláštera (993-1993). Praha 1993, S. 259-272; Petr SOMMER: Řezno a raně středověký Břevnov [Regensburg und das frühmittelalterliche Břevnov]. In: Český časopis historický 93 (1995), S. 25-36.

18/ Kamil KROFTA (ed.): Monumenta Vaticana res gestas Bohemica illustrancia. T. V/1. Praha 1903, Nr. 349.

19/ Zu Leben und Verehrung der Hl. Agnes stehen zwei umfassende Monographien zur Verfügung: Jan Kapistrán VYSKOČIL: Blahoslavená Anežka Česká [Die selige Agnes von Böhmen]. Praha 1933; Jaroslav V. POLC: Agnes von Böhmen: 1211-1282; Königstochter – Äbtissin – Heilige. München

Bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts bleibt die Wallfahrtstopographie auf einige wenige Heiligtümer beschränkt, die in Übereinstimmung mit den Entwicklungsphasen der Frömmigkeit des Früh- und Hochmittelalters mit den Begräbnisorten der Heiligen verbunden sind. Eine zentrale Stellung nimmt die Prager Kirche ein, wo sich die Kulte des Hl. Wenzel und des Hl. Adalbert berührten. Diese außergewöhnliche Exponiertheit der Herrscherrezidenz wurde durch kleine Klosterkulte bei den Benediktinern von Břevnov und bei den Klarissinnen in der Prager Altstadt (Agnes) ergänzt. Unter den außerhalb von Prag gelegenen Zentren der Wallfahrtsverehrung dominierte das Benediktinerkloster in Sázava mit dem Kult des Hl. Prokop und in lokalem Rahmen vielleicht auch die Kulte des Adligen Hroznata († 1217), Gründer des Prämonstratenserklosters in Tepl²⁰, und des Einsiedlers Ivan († Anfang 10. Jh.?) unweit von Beraun²¹.

Im späten Mittelalter, das in Böhmen bis 1437 mit der Herrschaft der Dynastie der Luxemburger zusammenfällt, erreichte die Reliquienverehrung ihren Höhepunkt. Die Überreste von Heiligen an Herrscher- und Adelshöfen, in Klöstern und Kapiteln und erstmals auch in städtischen Kirchen waren mit Ablässen verbunden – was ein Novum gegenüber der vorangegangenen Epoche darstellte – und signalisierten eine religiös quantifizierbare Leidenschaft für Reliquien²².

Eine einzigartige Sammlung von Reliquien bzw. Reichskleinodien trug in Prag Karl IV. aus persönlichen wie aus staatspolitischen Gründen zusammen. Die Reichskleinodien, die zunächst auf der Prager Burg und seit 1365 auf der Burg Karlstein aufbewahrt und zur Anbetung nach Prag gebracht wurden, machte der Kaiser zu einem Objekt der Devotion für breite Volksschichten²³. Ihre regelmäßige jährliche Aus-

1989. Zu den Wundern *post mortem* Walter W. SETON: Some new sources for the life of blessed Agnes of Bohemia. London 1915, S. 126-150 und J. K. VYSKOČIL: Legenda blahoslavené Anežky a čtyři listy svaté Kláry [Die Legende der seligen Agnes und vier Briefe der heiligen Klara]. Praha 1932, S. 97-135.

20/ Vgl. u. a.: Zdeněk ŘEHÁK: Blahoslavený Hroznata [Der selige Hroznata]. In: Bohemia sancta (wie Anm. 6), S. 147-153; Petr KUBÍN: Blahoslavený Hroznata (Pokus o kritický životopis) [Der selige Hroznata (Versuch einer kritischen Biographie)]. Diss. Praha 1998 (im Druck).

21/ Ivo KOŘÁN: Legenda a kult sv. Ivana [Legende und Kult des Hl. Ivan]. In: Umění 35 (1987), S. 219-235 verlegt den Kern der Legende ins 11. Jahrhundert. Die Veränderungen gegen Ende des Mittelalters verfolgt Zdeněk UHLÍŘ: Svatoivanská legenda v 15.-16. století [Die Legende des Hl. Ivan im 15.-16. Jahrhundert]. In: Mediaevalia historica Bohemica 3 (1993), S. 267-279.

22/ Stephan BEISSEL: Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland im Mittelalter, Darmstadt 1976, S. 119-130. Zum Ablaßwesen bleibt das Lebenswerk von Nikolaus Paulus unverzichtbar: Geschichte des Ablasses im Mittelalter. Bd. 2. Paderborn 1923, bes. S. 101-123, 292-338; N. PAULUS: Geschichte des Ablasses am Ausgang des Mittelalters, Paderborn 1923, bes. S. 274-292, 429-433; eine vorbildliche Lokalsonde führte Klaus NAB durch: Ablaßfälschungen im späten Mittelalter. Lothar III. und der Ablaß des Klosters Königslutter. In: Historisches Jahrbuch 111 (1991), S. 403-432.

23/ Vgl. Antonín PODLAHA / Eduard ŠITTLER: Chrámový poklad u sv. Víta v Praze [Der Domschatz des Hl. Veit in Prag]. Praha 1903, S. 18-67; Franz MACHILEK: Privatfrömmigkeit und Staatsfrömmigkeit. In: Kaiser Karl IV. Staatsmann und Mäzen. Hg. von Ferdinand Seibt. München 1978, S. 87-101; Jaroslav V. POLC: Vášeň Karla IV. po ostatcích [Die Leidenschaft Karl IV. für Reliquien]. In: Otec vlasti 1316-1378. Hg. v. Jaroslav V. POLC. Řím 1980, S. 55-79; Dorota LEŚNIEWSKA, Das Heiligtümerfest in Böhmen des 14. Jhdts. In: Pielgrzymki w kulturze średniowiecznej Europy (wie Anm. 1), S. 199-204.

stellung am Feiertag der heiligen Lanze und der Nägel vom Kreuz des Herrn (*dies Lancee Domini*), also am zweiten Freitag nach Ostern, die durch hohe päpstliche Ablässe privilegiert wurde, lockte Tausende von Pilgern und Händlern nach Prag, die nach geistigem und materiellem Gewinn strebten²⁴. Viele nahmen in ihre Heimat als Andenken ein magisches Amulett mit, ein Pilgerzeichen aus Metall mit den Figuren des Hl. Petrus und Karls IV²⁵. Eine gleichwertige *ostensio* fand jedes Jahr in der Metropolitankirche des Hl. Veit statt, wo zugleich seit 1354 bzw. 1365 die Reliquien des letzten böhmischen Landespatrons, Sigismunds, ruhten²⁶. Bescheidenere Feierlichkeiten mit der Ausstellung von Reliquien sind seit der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts in der Vyšehrad Kapitelkirche, im Kloster von Břevnov und außerhalb Prags im Zisterzienserkloster Sedlec bei Kuttenberg und in der Bischofskirche von Leitomischl belegt²⁷. Einen besonderen Ruf hatte gegen Ende des 14. Jahrhunderts dank einer Serie päpstlicher Indulgenzen die regelmäßige Ausstellung von Reliquien in der südböhmischen Stadt Krumau, der Residenzstadt des mächtigsten böhmischen Adelsgeschlechts der Rosenberger. Diese Ausstellung fand sogar im benachbarten Österreich ein Echo²⁸. Das intensive Interesse am Kontakt mit Reliquien ging Hand in Hand mit einer überzogenen Ablaßpraxis, die in Böhmen ihren Gipfel im Heiligen Jahr fanden, das 1393 in Prag ausgerufen wurde²⁹. Die Möglichkeit des Erwerbs von Plenarablässen brachten alle Schichten der Gesellschaft in Bewegung, was Ludolf, den Abt von Sagan in Schlesien zu der glossierenden Bemerkung veranlaßte: *...ut nunc ad Bohemiam, nunc ad Saxoniam, nunc ad Misnam, nunc ad Bavariam, nunc ad Poloniam currerent populi ad tantam indulgentiam consequendam*³⁰.

Im weiteren Kontext der Forschungen zur spätmittelalterlichen sakralen Mobilität

24/ Václav Vladivoj Tomek: Dějepis města Prahy [Die Geschichte der Stadt Prag]. Bd. 3. Praha 21903, S. 198, 223f.; Podlaha / Šittler (wie Anm. 23), S. 55f.; Franz Machilek / Karlheinz Schlager / Theodor Wohnhaas: O felix lancea. Beiträge zum Fest der hl. Lanze und der Nägel. In: 92. Jahr des historischen Vereins für Mittelfranken 1984/85, S. 47-107, bes. 47-59.

25/ Stará (wie Anm. 15), S. 140-141; Jiří Spěváček: Karel IV. Život a dílo (1316-1378) [Karl IV. Leben und Werk (1316-1378)]. Praha 1978. Abbildung Nr. 90.

26/ Zur Metropolitankirche siehe Anm. 24. Die Überführung der Reliquien, die Karl IV. im Schweizer Kloster St. Moritz erhalten hatte, rief einen regen Wallfahrtsverkehr hervor, wie sich aus dem Torso des Mirakelbuchs ergibt. Genauer zum Hl. Sigismund: Václav Rýněš: Čtvrtý patron Čechů [Der vierte Patron der Tschechen]. In: Duchovní pastýř (1965), S. 168-170, 195-196; Jaroslav V. Polc: Zapomenutý patron Čechů [Der vergessene Patron der Tschechen]. In: Se znamením kříže. Řím 1967, S. 127-131.

27/ Vyšehrad – Monumenta (wie Anm. 18) V/2. Praha 1905, Nr. 1120 (1397); Břevnov – Monumenta V/1, Nr. 285 (1389); Litomyšl – Monumenta V/2, Nr. 1910 (1402); zu Sedlec gegen Ende des 14. Jahrhunderts neuerdings Kateřina Charvátová: Dějiny cisterckého řádu v Čechách 1142-1420 [Die Geschichte des Zisterzienserordens in Böhmen 1142-1420]. Bd. 1: Fundace 12. století [Fundationen des 12. Jahrhunderts]. Praha 1998, S. 112.

28/ Valentin Schmidt: Das Krumauer Heiltumfest. In: Festschrift des Vereines für Geschichte der Deutschen in Böhmen zur Feier des 40-jährigen Bestandes 27. 5. 1902. Prag 1902, S. 117-125.

29/ Monumenta (wie Anm. 18), Nr. 669, 724; Max Jansen: Papst Bonifacius IX. und seine Beziehungen zur deutschen Kirche. Freiburg i. Br. 1904, S. 140-162, hier S. 152; Jaroslav V. Polc: Svatý Jan Nepomucký [Der heilige Johannes von Nepomuk]. Praha 1993, S. 229-230; J. V. Polc: Svaté roky (1300-1983) [Heilige Jahre (1300-1983)]. Praha 1997, S. 23-25.

30/ Johann Loserth (ed.): Ludolf von Sagan. Tractatus de longevo schismate. (Beiträge zur Geschichte der hussitischen Bewegung. Bd. 3). In: Archiv für österreichische Geschichte 60 (1880), S. 411.

kommt den entstandenen Reliquien- und Ablaßkonkursen (in Urkunden als *magnus concursus*, *maxima multitudo populi*, *magna peregrinacio* bezeichnet) die wichtige Rolle eines Stimulans zu, das in regelmäßigen Intervallen die alltägliche Existenz der Gläubigen unterbrach und sie für einige Tage weg aus ihrer Heimat führte. Die gegenwärtige Literatur, besonders die deutsche, unterscheidet diese Festlichkeiten aber wegen ihrer vorbereiteten Entstehung und regelmäßigen Wiederholung strikt von den spätmittelalterlichen Wallfahrten, die auf spontane, „fast aus dem Nichts“ dank eines zufälligen Initialwunders entstehende Wallfahrtsziele gerichtet sind (wie Gottsbüren, Wilsnack, Altötting, Regensburg, Andechs)³¹.

Trotz der steigenden Besessenheit von Reliquien suchte der spätmittelalterliche Mensch Hilfe und Unterstützung im religiösen Leben, die ihm persönlich näher standen. Eine ideale Gelegenheit dazu bot der Marienkult. Eine Skulptur oder ein Bild regten viel zweckmäßiger zu persönlicher Meditation und Gebet an als die bloßen Überreste von Körpern der Heiligen. Die sich im Kirchenraum befindenden künstlerischen Ausgestaltungen des Marienkults trugen zusammen mit den Worten der Prediger dazu bei, daß in der Mentalität der Gläubigen die Gottesmutter eine führende Position als Helferin und Schützerin in menschlicher Not einnahm³².

Der Marienkult durchdrang in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts in unterschiedlicher Stärke alle Schichten der böhmischen Gesellschaft und fand in materialisierter Form seinen Ausdruck im dynamischen Kult der böhmischen Gnadenmädchen. Einer besonderen Beliebtheit erfreuten sich seit den siebziger Jahren des 14. Jahrhunderts die Skulpturen der Madonnen des Schönen Stils und einheimische ikonographische Typen des Marienbildes³³. Auf diese überstürzte Entwicklung, die nach zwei bis drei Generationen bis an die Schwelle der Hussitischen Revolution und zum Bildersturm führte, reagierte auch theologische Schriften, die Traktatliteratur und Synodaltreffen. Der offizielle Standpunkt der Kirchenhierarchie zeigte sich in einem Artikel der Synodalstatuten von 1389, in dem die Ansichten des Matthias von

31/ Aus der wachsenden Literatur zur Terminologie sollen nur die wichtigsten Titel genannt werden: Wolfgang BRÜCKNER: Zur Phänomenologie und Nomenklatur des Wallfahrtswesens und seiner Erforschung. In: *Volkskultur und Geschichte*. Festgabe Josef Dünninger. Hg. v. Dieter HARMENING. Berlin 1970, S. 384-424, und Paul BERBÉE: Zur Klärung von Sprache und Sache in der Wallfahrtsforschung. In: *Bayerische Blätter für Volkskunde* 14 (1987), S. 65-82. Die Autoren unterscheiden unter Benutzung einer semantischen Analyse der lateinischen und deutschen Termini Heiltumfeste von Wallfahrten.

32/ Umfassend zur Marienproblematik z. B. *Handbuch der Marienkunde*. Hg. v. Wolfgang BEINERT / Heinrich PETRI. Regensburg 1984, bes. S. 721-767; Klaus SCHREINER: *Maria. Jungfrau, Mutter, Herrscherin*. München 1994; kurz für das vorhussitische Böhmen Jaroslav V. POLC: *De origine festi Visitationis B.M.V.* Roma 1967, S. 30-37.

33/ Albert KUTAL / Jaromír HOMOLKA: *Sochařství*. Katalog sochařství [Die Skulptur. Katalog der Skulpturen]. In: *České umění gotické 1350-1420*. Praha 1970, S. 112-176; Jaroslav PEŠINA: *Desková malba*. Katalog deskové malby [Die Tafelmalerei. Katalog der Tafelmalereien]. In: ebenda, S. 202-243; Jaromír HOMOLKA: *Prag und Böhmen. Die Skulptur*. In: *Die Parler und der Schöne Stil 1350-1400*. Bd. 2. Köln 1978, S. 643-650, 673-698; Albert KUTAL: *Gotické sochařství* [Die gotische Skulptur]. In: *Dějiny českého výtvarného umění*. Bd. I/1. Praha 1984, S. 232-284; Jaroslav PEŠINA: *Desková malba* [Die Tafelmalerei]. In: ebenda, S. 374-397; Ivo KOŘÁN: *Život našich gotických madon* [Das Leben unserer gotischen Madonnen]. In: *Umění* 37 (1989), s. 193-217; Ivo KOŘÁN: *Nobilizace a rustikalizace našich gotických madon* [Die Nobilisierung und Rustikalisierung unserer gotischen Madonnen]. In: *Český lid* 79 (1992), S. 309-321.

Janov verboten wurden. Dieser mußte anerkennen, daß *coram ymaginibus flectere, ienua at candelas accensas annectere et quod miracula que fiunt venerantibus ymagines pie credendum est*³⁴. Die an Aberglauben grenzende Verehrung und die Ablaßerteilung in Verbindung mit den wundertätigen Bildern (besonders Erzbischof Jenstein seit den achtziger Jahren) verwandelten diese Madonnen in den Augen der Reformier in heidnische Idole und bereiteten den Weg für den späteren Ikonoklasmus³⁵.

Da andere schriftliche Quellen nicht vorliegen, bleiben Ablaßurkunden *ad imaginem* (der Ablaß wurde durch Gebet vor einer Skulptur oder einem Bild erlangt) das einzige Mittel, um kultmäßig exponierte Plätze oder sogar Wallfahrtsorte ausfindig zu machen. Die Anbetung konzentrierte sich überwiegend auf Kloster- oder städtische Kirchen. Zu den wahrscheinlichen Kultzentren gehörten die Prager Kathedrale, die Kloster der Augustiner-Chorherren in Raudnitz, der Augustiner-Eremiten in Prag, der Zisterzienser in Hohenfurt und Goldenkron, der Dominikaner in Budweis, der Klarissinnen in Krumau und der Prämonstratenserinnen in Chotieschau. Gnadenbilder befanden sich auch in den Burgkapellen von Krumau und Příběnice in Südböhmen³⁶.

Die Ablaßurkunden können höchstwahrscheinlich auch als ein Mittel der Approbation und Legitimation begriffen werden, mit dem der Erzbischof oder sein Suffragan die außergewöhnliche Macht des Kultobjekts am gerade entstehenden Wallfahrtsort bestätigten. Die Dispositionen der Urkunden übergehen die Umstände der Entstehung des Wallfahrtsorts fast immer mit Schweigen. Die einzige Ausnahme gilt für die Augustiner-Eremiten in Jevíčko / Mähren, wo sich nach einem Klosterbrand 1384 das Marienbild als Abdruck an der Wand erhalten hatte, das *fecit miraculosa signa et prodigia in populo, egrotos curando, cecos illuminando, mortuos suscitando et allis miracula coruscando*. Die vom Erzbischof geschickten Geistlichen erkannten viele Heilungen als wahrhaftig an und unterstützten durch die Ausgabe eines Ablasses den spontan entstehenden Wallfahrtsort³⁷.

In diesem Fall blieb die einsetzende Wallfahrt aufgrund der Entscheidung der offiziellen kirchlichen Organe in den Grenzen des rechten Glaubens. Die Sehnsucht nach

34/ Jaroslav V. POLC (ed.): Councils and Synods of Prague 1362-1395. In: Apollinaris 53 (1980), S. 438; den Auswirkungen des künstlerischen Werks auf die Gesellschaft widmete sich Jaromír HOMOLKA: Johannes von Jenczenstein und der Schöne Stil. In: Parler (wie Anm. 33), S. 35-39.

35/ Besonders deutlich bei Matthias von Janov und Nikolaus von Dresden: Vladimír KYBAL: M. Matěj z Janova. Jeho život, spisy a učení [Magister Matthias von Janov. Leben, Schriften und Lehren]. Praha 1905, S. 131-135; Jana NECHUTOVÁ (ed.): Matthiae de Janov dicti magistri Parisiensis Regularum veteris et novi testamenti. Liber V De corpore Cristi. (Veröffentlichungen des Collegium Carolinum, Bd. 69). München 1993, S. 81-111 (Distinccio sexta de imaginibus in templis vel status); J. NECHUTOVÁ: Nicolai de Dresda „De imaginibus“. In: Sborník prací filozofické fakulty brněnské university E 15 (1970), S. 211-240.

36/ Zu den spätmittelalterlichen „Ablassbildern“: Hans DÜNNINGER: Ablassbilder. Zur Klärung der Begriffe „Gnadenbild“ und „Gnadenstätte“. In: Jahrbuch für Volkskunde. Neue Folge 8 (1985), S. 51-91; H. DÜNNINGER: Gnad und Ablass-Glück und Segen. In: Ebenda 10 (1987), S. 135-150. Für Böhmen inspirativ auf der Grundlage einer Kombination von erhaltenen Kunstdenkmälern und Ablaßurkunden I. Kořán in den oben zitierten Artikeln (wie Anm. 33). Zu Příběnice František ŠMAHEL: Dějiny Tábora [Geschichte Tábor]. Bd. I/1. České Budějovice 1988, S. 159.

37/ Věra JENŠOVSKÁ (ed.): Regesta Bohemiae et Moraviae aetatis Venceslai IV. Tomus I. Fontes archivi capituli metropol. ecll. Pragensis, Fasc. 2, Praha 1971, Nr. 1602.

persönlichem Kontakt mit Gott mittels eines besonderen, von ihm bewirkten Wunders überschritt jedoch oftmals die vage Grenze des Erlaubten (*licitum*) und glitt ab in abergläubische Anbetung oder Götzendienst. Während sich in den Städten und Klöstern, also in einem kulturell höherentwickelten und rational orientierten Umfeld, die Kulte unter kirchlicher Kontrolle an geweihten Orten entwickelten, sah dies auf dem Land anders aus. Die primitiveren Grundlagen des christlichen Glaubens trafen bei der Landbevölkerung auf eine unterschiedlich tief verankerte Sphäre magischer Vorstellungen, die abergläubischem Denken leicht zugänglich war³⁸. In der gespannten Atmosphäre gegen Ende des 14. Jahrhunderts, in einer Zeit „wachsender kollektiver und individueller Unsicherheiten von existentieller Ausprägung, in einer Zeit von Fehden im Land und wiederholter Epidemien“ gewann das Bedürfnis eines intensiveren Kontakts mit dem Sakralen an Stärke³⁹. Das Sakrale mußte nicht mehr an einen nach dem kirchlichen Ritual geweihten Ort gebunden sein, sondern konnte sich frei über das Land ausdehnen und sich solche Orte wählen, die durch ihre landschaftlichen Besonderheiten und Wirkkräfte irgendwie außergewöhnlich waren⁴⁰. Man sollte diese Erscheinung nicht nur mit dem vorhussitischen Böhmen in Verbindung bringen, denn die exponierte Lage eines Wallfahrtsortes, sei es auf einem Hügel, einer Anhöhe oder im Tal, bei einem ungewöhnlich aussehenden Baum oder Stein, an einer Quelle oder in einer Höhle, verleiht bestimmten Plätzen den Charakter der Besonderheit und zieht sich wie ein roter Faden durch die spätmittelalterliche wie die barocke Wallfahrtstopographie⁴¹.

Im vorhussitischen Böhmen stehen wir nur am Anfang dieses Prozesses und dank der Wachsamkeit und dem augenblicklichen Eingreifen kirchlicher und reform-orientierter Kreise sind wir über ihn auch informiert. 1403 beauftragte der Erzbischof Zbyněk Zajíc von Hasenburg nämlich auf einer Synode die Pfarrer, den zu ihren Pfarren gehörigen Gläubigen Besuch und Wallfahrt zu einer Kiefer bei Mnichovo Hradiště (Münchegrätz) zu untersagen. Auf ähnliche Weise ging er ein Jahr später vor, als er „wilde“ Wallfahrten auf den Berg Blaník verbot, wo sich nach Aussage eines Laien die Gräber der Apostelfürsten befinden sollten. Durch das rechtzeitige Eingreifen wurden die Kulte unterdrückt und einige Jahre später führte Jan Hus sie in einer Predigt in der Bethlehemskapelle als warnendes Beispiel für Götzendienste an⁴².

38/ Zdeňka HLEDÍKOVÁ, Ještě k počátkům blanické pověsti [Noch einmal zu den Anfängen der Blaník-Legende]. In: Sborník vlastivědných prací z Podblanicka 20 (1979), S. 121-140; František ŠMAHEL: Stärker als der Glaube: Magie, Aberglaube und Zauber in der Epoche des Hussitismus. In: Bohemia 32 (1991), S. 316-337; Klaus SCHREINER: Laienfrömmigkeit – Frömmigkeit von Eliten oder Frömmigkeit des Volkes? Zur sozialen Verfaßtheit laikaler Frömmigkeitspraxis im späten Mittelalter. In: Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter. (Schriften des Historischen Kollegs, Bd. 20). Hg. v. Klaus SCHREINER. München 1992, S. 1-78, hier 36-41.

39/ ŠMAHEL (wie Anm. 3). Bd. 1, S. 456.

40/ Vgl. HLEDÍKOVÁ (wie Anm. 38), S. 134.

41/ Gustav GUGITZ: Die Wallfahrten Oberösterreichs. (Schriftenreihe des Institutes für Landeskunde von Oberösterreich, Bd. 7). Linz 1954, S. 39-56; Handbuch der Marienkunde (wie Anm. 32), S. 753; Jan ROYT: Proč stojí poutní místa tam, kde stojí [Warum sich Wallfahrtsorte dort befinden, wo sie sich befinden]. In: O posvátnu. (Sborníky České křesťanské akademie, Bd. 8). Praha 1993, S. 109-113.

42/ HLEDÍKOVÁ (wie Anm. 38), S. 123-126. Eine kritische Ausgabe der Synodalstatuten bei Jaroslav KADLEC: Synod of Prague and their Statutes 1396-1414. In: Apollinaris 64 (1991), S. 246, 248f.

Bleiben wir jedoch noch bei den Bergen und Höhen, denn gerade sie spielten in den Anfängen der Hussitischen Revolution 1419 eine wichtige Rolle. Die gut sichtbaren Plätze, die biblischen Berge, ideell gestützt durch den Text des Matthäus-Evangeliums über das Erscheinen Christi auf dem Berg dienten als Versammlungsorte für die Anhänger des hussitischen Denkens. Die bekanntesten Berge waren in Südböhmen Tábor bei Nemějice westlich von Bechin, Beránek bei Jungwoschitz (Mladá Vožice) und in Ostböhmen Oreb. Den Bergwallfahrten fehlte es aber neben dem mobilisierenden Element auch nicht an dem Element eines sich steigernden eschatologischen Chiliasmus, der in das tausendjährige Reich Christi münden sollte. Und nach den Worten der Prediger „läßt sich Gott gerade auf den Bergen erkennen“. In der Auseinandersetzung mit der Realität konnten sich die chiliaistischen Gedanken aber nicht lange halten⁴³. Trotz der qualitativ unterschiedlichen Gestalt der vorhussitischen abergläubischen und der ideell begründeten hussitischen Bergwallfahrten verband beide Erscheinungen formbildend sowohl eine biblische wie eine vorchristliche Grundlage, nämlich die Überzeugung von der sakralen Auserwähltheit der Berge.

Die Hussitische Revolution brachte einen radikalen Bruch in der Entwicklung des Wallfahrtswesens, den sie unterbrach in einem umfangreichen Gebiet geradezu gewaltsam die vielversprechenden Anläufe einer Umformung von Stätten mit verstärkter kulthafter Anziehungskraft zu wirklichen Wallfahrtsorten. Der gereinigte Glaube sollte demnächst ohne äußere Rituale auskommen und das religiöse Leben mochte sich nunmehr innerhalb der Grenzen der Pfarre abspielen.

Nach dem Abklingen der kriegerischen Handlungen entstand in Böhmen der zerbrechliche Zustand eines Doppelglaubens. Die katholische Verwaltung blieb in den südlich gelegenen Gebieten Böhmens und überwiegend auch im westlichen und nordwestlichen Teil des Landes erhalten.⁴⁴ Hier fand in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts die immer noch lebendige Marienverehrung ihren Ausdruck in drei neu entstehenden Wallfahrtsstätten – Kájov (Gojau) bei Krumau⁴⁵, Chlum sv. Maří bei So-

43/ Josef MACEK: Tábor v husitském revolučním hnutí [Tábor in der hussitischen revolutionären Bewegung]. Bd. 1. Praha, S. 238-255, hier S. 241; ŠMAHEL (wie Anm. 3). Bd. 2, S. 119-122; Zdeněk UHLÍŘ: Poutě a poutnictví mezi vrcholným středověkem a raným novověkem z pohledu religionistiky [Wallfahrten und Wallfahrtswesen zwischen Hochmittelalter und früher Neuzeit aus dem Blickpunkt der Religionistik]. In: Pouti a poutníci. Hg. v. Zdeněk HOJDA / Jan HRDINA. Praha 1999 (im Druck).

44/ Zur Struktur der katholischen Kirche: Antonín FRIND: Kirchengeschichte Böhmens IV. Prag 1882/83; Antonín MAŘIK: K postavení katolické církve v Čechách v době poděbradské. Činnost katolických administrátorů za Jiřího z Poděbrad [Zur Stellung der katholischen Kirche in Böhmen in der Epoche Georgs von Podiebrady. Die Tätigkeit der katholischen Administratoren unter Georg von Podiebrady]. In: Folia historica Bohemica 7 (1984), S. 101-196; Veronika MACHÁČKOVÁ: Církevní správa v době jagellonské na základě administrátorských akt [Die Kirchenverwaltung in der Jagiellonenzeit auf der Grundlage der Administratorenakten]. In: Ebenda 10 (1985), S. 235-290; Zusammenleben und Konflikte zweier Konfessionen verfolgt Winfried EBERHARD: Konfessionsbildung und Stände in Böhmen. (Veröffentlichungen des Collegium Carolinum, Bd. 38). München / Wien 1981. Zur ungefähren Ausdehnung der katholischen und der utraquistischen Kirchenverwaltung vgl. Jan JANÁK / Zdeňka HLEDÍKOVÁ: Dějiny správy v českých zemích do roku 1945 [Geschichte der Verwaltung in den böhmischen Ländern bis 1945]. Praha 1989, Karte Nr. 4.

45/ Zu Kájov (Gojau): Valentin SCHMIDT: Ein Gojauer Pfarrinventar aus dem Ende des 15. Jahrhunderts. In: Mitteilungen des Vereines für Geschichte der Deutschen in Böhmen 44 (1906), S. 180-209; SCHRUBEK (wie Anm. 2), S. 228-229.

kolov (Kulm bei Falkenau)⁴⁶, Bohosudov bei Teplice (Mariaschein bei Teplitz)⁴⁷. Ich möchte an dieser Stelle auf ihre gemeinsame Basis aufmerksam machen.

1) Wir haben keine eindeutigen Beweise für vorhussitische Wallfahrten zu diesen Orten. Alle weisen jedoch eine gewisse Verbindung zum Hussitentum auf. Die Kirchen von Kájov und von Chlum wurden 1422 beziehungsweise 1429 beschädigt und die Kapelle in Bohosudov entstand vor der Mitte des 15. Jahrhunderts wohl an der Stelle des letzten verzweiferten Kampfes einer flüchtenden Gruppe von Kreuzzugsteilnehmern nach der Schlacht bei Ústí nad Labem (Aussig). Hypothetisch kann angenommen werden, daß der Angriff mit dem Ziel geführt wurde, Wallfahrtskult und -kirche zu zerstören oder aber umgekehrt den Angriff als einen möglichen anfänglichen oder beschleunigenden Impuls für die Entwicklung des Wallfahrtscharakters dieser Stätten zu sehen⁴⁸. Hejnice (Haindorf) bei Friedland ist der einzige Ort, an dem ein vorhussitischer Marien-Wallfahrtskult belegbar ist. Dieser lag zwar an der Landesgrenze, gehörte aber zur Diözese Meißen⁴⁹.

2) Als Kultobjekt dient immer eine Skulptur der Jungfrau Maria in drei grundlegenden ikonographischen Ausprägungen (Kájov, Chlum – die thronende Maria mit dem Jesuskind, Bohosudov – Pieta, Hejnice – die stehende Maria mit dem Jesuskind), deren führende Stellung in der spätmittelalterlichen Kunst ausreichend bekannt ist. In Kájov wurde der Marienkult zudem von abergläubischen Wallfahrten zu einem Stein begleitet, auf dem nach Angaben der dortigen Laien der Hl. Wolfgang Spuren hinterlassen hatte. Der Kult dieses Heiligen gewann nämlich im 15. Jahrhundert in Österreich und in Süddeutschland an Beliebtheit. Der Administrator des Prager Erzbistums, Hilarius von Leitmeritz, wandte sich mit Nachdruck gegen die Wallfahrt zu dem Stein und forderte, diese solle sich in die Kirche zur Statue des Hl. Wolfgang wenden, damit *peregrinacio ficta in veram commutetur*⁵⁰.

3) Chlum, Bohosudov und Hejnice lagen in der Nähe von Diözesan- und Landesgrenze in einem von Deutschen besiedelten Gebiet. Für Kájov, das in einem sprachlich gemischten Gebiet liegt, kann der Kontakt zu den österreichischen Ländern nicht ausgeschlossen werden⁵¹.

4) Das Patronatsrecht lag für Kájov und Chlum bei Ordensinstitutionen (die Zister-

46/ Zu Chlum sv. Maří (Kulm): Friedrich I. DÖRFEL: S. Maria Culm. s. I. 1651; KOŠNÁR (wie Anm. 2), S. 163-164; Rudolf ČAPEK: Maria Kulm, eine geschichtliche Darstellung des weltberühmten Wallfahrtsortes ... s. I. 1926; RYNEŠ: „Imagines“ (wie Anm. 2), S. 190.

47/ Zu Bohosudov (Mariaschein): Johannes MILLER: Historia Mariascheinensis. s. I. 1710; Alois KROESS: Die Residenz der Gesellschaft Jesu und der Wallfahrtsort Mariaschein in Böhmen. Warnsdorf s. d.; KOŠNÁR (wie Anm. 2), S. 228-231; besonders erhellend August MÜLLER: Die Entstehung des Ortes Mariaschein. In: Erzgebirgs-Zeitung 32 (1931), S. 50-63, und Josef SCHRÖCK: Das hohe Ansehen des Heiligtums von Mariaschein im 16., 17. und 18. Jahrhundert. In: Ebenda, S. 63-65.

48/ SCHMIDT (wie Anm. 45), S. 181; KOŠNÁR (wie Anm. 46), S. 164; KROESS (wie Anm. 47), S. 24-30; MÜLLER (ebenda), S. 55-63.

49/ Zu Hejnice (Haindorf): Julius HELBIG: Geschichte der Kirche und des Klosters in Haindorf. Friedland 1894, S. 5-34; Josef BENEŠ: Ortsgeschichte von Haindorf. Friedland i. B. 1924, S. 102-114.

50/ SCHMIDT (wie Anm. 45), S. 184, 195-200; zum St. Wolfgang Kult in Niederösterreich GUGITZ (wie Anm. 41), S. 25-27.

51/ Siehe Karte; zur Sprachgrenze Ernst SCHWARZ: Volkstumsgeschichte der Sudetenländer. In: Handbuch der sudetendeutschen Kulturgeschichte. Bd. 3. München 1965, S. 149 (Westböhmen), S. 252 (westliches Nordböhmen), S. 298 (östliches Nordböhmen), S. 453 (Südböhmen); Franti-

zienser in Goldenkron/Zlatá Koruna, die Kreuzherren mit dem roten Stern), bei denen die Marienfrömmigkeit einen wichtigen Platz einnahm⁵².

5) In der zweiten Hälfte des 15. und zu Beginn des 16. Jahrhunderts kam es bei den erwähnten Heiligtümern zu umfangreichen baulichen Maßnahmen, für die auch Einnahmen aus Kardinal- und Bischofsablässen und aus Pilgergaben verwendet wurden⁵³.

6) Die äußere Gestalt der Wallfahrt und das Geschehen vor Ort kann nur in groben Zügen nachgezeichnet werden. Der jährliche Wallfahrtszyklus gipfelte in den Tagen von Weihe und Patroziniumsfest der Kirche. Besonders deutlich kann das in Chlum verfolgt werden, wo nach einer Urkunde von 1451 gerade zu diesen Feiertagen *ein gemeiner lauff der pilgram* wahrscheinlich in Prozessionen aus umliegenden Dörfern und Städten eintraf⁵⁴. Die Durchsetzung der Wallfahrten als Formen eines gemeinsamen religiösen Ausdrucks bestimmter Kommunitäten (Stadt, Dorf, Bruderschaft) spiegelt sich deutlich im Fall von Bohosudov wider, zu dessen Pietà von 1515 bis zum Beginn der Reformation in der Lausitz einmal jährlich die Bruderschaft der Stadt Zittau in der Oberlausitz pilgerte. Dieser Kirche war auch eine wächserne Votivgabe des Königs Ladislaus Jagiello gewidmet⁵⁵.

7) Auch zu den Veränderungen der Wallfahrtsorte im Lauf der Zeit und im geographischen und sozialen Ursprung der Pilger schweigen die Quellen in der Regel. Den Weg zu den Stätten fand die katholische Einwohnerschaft der nahegelegenen Städte und Dörfer; auch der katholische Adel mit dem König an der Spitze blieb nicht abseits. (Kájov – Peter von Rosenberg, Heinrich von Neuhaus; Bohosudov – Ladislaus Jagiello)⁵⁶. Alle drei Orte profilierten sich in der Zeit ihrer Blüte vor allem in der umliegenden Region (Kájov – Südböhmen, Chlum – westlichster Zipfel des böhmischen Staates mit Zentrum in Eger; Bohosudov – Nord- und Nordwestböhmen, Zittau), wobei die Bedeutung von Bohosudov durch die königliche Votivgabe auf ein überregionales Niveau stieg.

Trotz einer gewissen Isoliertheit des Landes in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts setzten sich neben der Marienverehrung auch die neuen vorreformatorischen Kulte der Hl. Anna und der Hl. Barbara durch⁵⁷.

Aus dem benachbarten Franken (Vierzehnheiligen) gelangte der Kult der Vierzehn Nothelfer nach Böhmen. Ihre Verehrung entwickelte sich in Kaaden bei der Kapelle der Vierzehn Nothelfer, und zwar zunächst – um 1470 – unter dem Patronat der Stadt und seit 1473 unter der Obhut der Franziskaner-Observanten. Die Klosterchronik

šek HOFFMANN: *České město ve středověku* [Die böhmische Stadt im Mittelalter]. Praha 1992, S. 238-239 und ŠMAHEL (wie Anm. 3). Bd. 1, Karte 3, mit unterschiedlichem Verlauf der Sprachgrenze in Südböhmen.

52/ Siehe Anm. 45, 46.

53/ Kájov (1471-1485), Chlum (vor 1492), Bohosudov (1507-1517), Hejnice (Kirchenweihe 1498).

54/ Státní ústřední archiv v Praze [Staatliches Zentralarchiv], Archiv der Kreuzherren mit dem roten Stern, Urkunde Nr. 456.

55/ MILLER (wie Anm. 47), S. 20f.; KROESS (ebenda), S. 41f.; MÜLLER (ebenda), S. 61 (Abbildung); SCHRÖCK (ebenda), S. 63f.

56/ SCHMIDT (wie Anm. 45), S. 185-191; Josef KALOUSEK (ed.): *Archiv český*. Bd. 10. Praha 1910, S. 107f.; SCHRÖCK (wie Anm. 47), S. 63f.

57/ Vgl. den Beitrag von Hana PÁTKOVÁ in diesem Band.

vom Beginn des 16. Jahrhunderts erwähnt bereits die Wundertätigkeit der Heiligen sowie zahlreichen Votivgaben⁵⁸. Mit dem Kult der Hl. Benigna, Mitpatronin des Klosterkirche verbanden die Augustiner-Eremiten aus Ostrov in der Nähe von Beraun seit den sechziger Jahren des 15. Jahrhunderts die Erneuerung ihres Sitzes⁵⁹.

Die steigenden Ausprägungen von Frömmigkeit an der Wende des 15. zum 16. Jahrhundert zeigten sich nicht nur in der Beliebtheit von Wallfahrtsorten, sondern vor allem im Ansteigen der traditionsreicheren frommen Stiftungen für einzelne Kirchen und in der Beteiligung bei religiösen Bruderschaften⁶⁰. Dies korrespondierte mit der allgemeinen Entwicklung in den benachbarten vorreformatorischen Territorien⁶¹. Zugleich erinnern sie aber in den Grundzügen an dieselbe Tendenz, die zu einer Krise der additiven Frömmigkeit im vorhussitischen Böhmen geführt hatte. Damals handelte es sich um eine singuläre Erscheinung; hundert Jahre später gliederte sich Böhmen freilich in den breiten Rahmen der europäischen Reformation ein, deren Lehre den Heilgenkult und die Wallfahrten entschieden ablehnte.

Schlußbemerkung:

Im Früh- und Hochmittelalter bezog sich der Wallfahrtskult in Böhmen in Übereinstimmung mit der mitteleuropäischen Entwicklung auf Gräber und Reliquien von Heiligen, unter denen der Hl. Wenzel, des weiteren der Hl. Prokop und später auch der Hl. Sigismund dominierten. Seit der Mitte des 14. Jahrhunderts bahnte die wachsende Marienverehrung dem neuen Strom des spätmittelalterlichen Wallfahrtswesens den Weg. Sie kulminierte in Böhmen an der Wende vom 14. zum 15. Jahrhundert in einem ausgeprägten Kult marianischer Gnadenbilder und -skulpturen. Die erste böhmische Reformation führte zu einer zweihundertjährigen religiösen Zerrissenheit des Landes und beeinflusste die Entwicklung der Wallfahrten für mehrere Jahrhunderte. Während das utraquistische Böhmen vom Pilgerverkehr „verschont“ blieb, finden sich in den katholischen Landesteilen um die Mitte des 15. Jahrhunderts einige Wallfahrtsorte, die an der Wende zum 16. Jahrhundert ihre Blüte erreichen. Unter diesem Aspekt entspricht die Situation im katholischen Böhmen genau der Entwicklung in

58/ Zu Vierzehnheiligen Klaus GUTH: Das Entstehen fränkischen Wallfahrten (Zur Phänomenologie, Typologie und Aitiologie der Wallfahrtsogenese). In: Mainfränkisches Jahrbuch für Geschichte und Kunst 29 (1977), S. 44-47; zum Kult in Böhmen umfassend Petr HLAVÁČEK: Kult Čtrnácti svatých pomocníků v pozdním středověku [Der Kult der 14 Nothalfer im Spätmittelalter]. Diss. Praha 1997, S. 100-118.

59/ Adalbero KUNZELMANN: Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten. T. 3 – Die bayerische Provinz bis zum Ende des Mittelalters, Würzburg 1972, S. 149, 336; zur Beliebtheit des Ortes Zdeněk NEJEDLÝ: Oldřicha z Kolenic Satyrický list Luciperův ke Lvovi z Rožmitála z roku 1478 [Oldřich z Kalenic – Luzifers satyrischer Brief an Leo von Rožmitál von 1478]. In: Sitzungsberichte der königl. böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften 1903. Prag 1904, S. 24. Den Hinweis verdanke ich Dr. Hana Pátková.

60/ Josef MACEK: Víra a náboženství v Jagellonském věku [Glauben und Religion im Zeitalter der Jagiellonen]. In: Studia Comeniana et historica 19 (1989), Nr. 39, S. 5-35, hier S. 20-21.

61/ Bernd MOELLER: Frömmigkeit in Deutschland um 1500. In: Archiv für Reformationsgeschichte 56 (1965), S. 5-31, hier S. 5-15; Gunter ZIMMERMANN: Spätmittelalterliche Frömmigkeit in Deutschland: eine sozialgeschichtliche Nachbetrachtung. In: Zeitschrift für historische Forschung 13 (1986), S. 67-81.

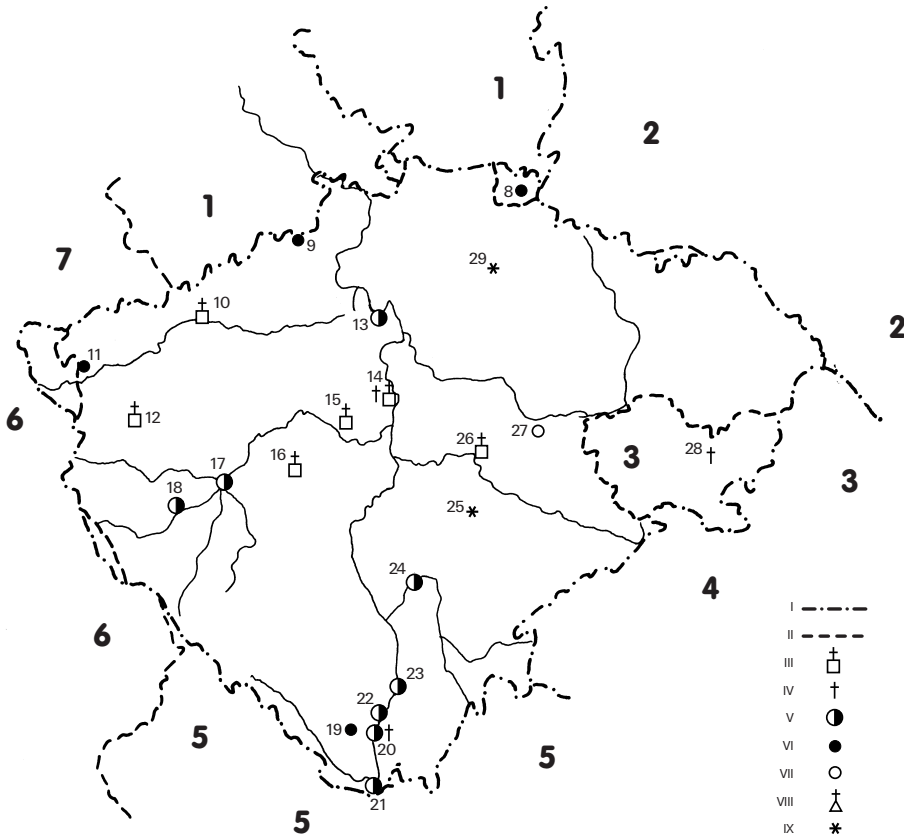
den Nachbarländern und von Verspätung oder Stagnation kann meiner Meinung nach keine Rede sein.

Diese Stätten gingen auch im Strudel der Reformation des 16. Jahrhunderts nicht gänzlich unter und am Ende dieses Jahrhunderts werden sie von der Gegenreformation als zweckmäßiges Instrument für die Manifestierung katholischer Frömmigkeit erneuert. Diese Kontinuität in der Entwicklung zeigt sich am deutlichsten in Nordwest-, West- und Südböhmen, wo sich die lutherische Reformation im Gegensatz zu Nordost- und Ostböhmen nicht auf Dauer durchsetzen konnte⁶². In den letztgenannten Gebieten hatte die fast zweihundert Jahre andauernde utraquistisch-reformatorische Epoche jede Erinnerung an eventuelle vorhussitische Wallfahrtsstätten ausgelöscht.

62/ RYNEŠ (wie Anm. 2), S. 192f.

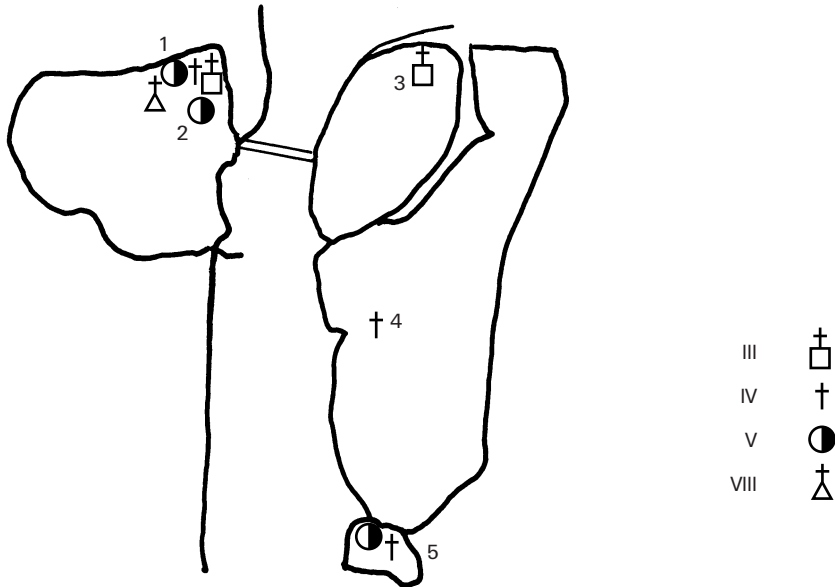
Karte: Topographie der Kult- und Wallfahrtsorte im spätmittelalterlichen Böhmen

A) BÖHMEN



- | | |
|---|-------------------------------------|
| I Staatsgrenze | 10 Kadaň / Kaaden |
| II Bistumsgrenze | 11 Chlum sv. Maří / Kulm |
| III Verehrung von Klosterheiligen | 12 Teplá / Tepl |
| IV Ostensio reliquiarum | 13 Roudnice |
| V Gnadenbilder in Verbindung mit Ablässen | 14 Břevnov |
| VI Marienwallfahrtsorte | 15 Sv. Ivan / Hl. Ivan |
| VII Hostienkult | 16 Sv. Dobrovitá / Hl. Benigna |
| VIII St. Veits-Dom | 17 Plzeň / Pilsen |
| IX Verbotene Wallfahrten | 18 Chotěšov / Choteschau |
| 1 Meißener Diözese | 19 Kájov / Gojau |
| 2 Breslauer Diözese | 20 Krumlov / Krumau |
| 3 Leitomischler Diözese | 21 Vyšší Brod / Hohenfurt |
| 4 Olmützer Diözese | 22 Zlatá Koruna / Goldenkron |
| 5 Passauer Diözese | 23 Č. Budějovice / Budweis |
| 6 Regensburger Diözese | 24 Přiběnice |
| 7 Naumberger Diözese | 25 Blaník |
| 8 Hejnice / Haindorf | 26 Sázava / Sazau |
| 9 Bohosudov / Mariaschein | 27 Sedlec |
| | 28 Litomyšl / Leitomischl |
| | 29 Mnichovo Hradiště / Münchengrätz |

B) PRAG



- 1 Augustinerkloster St. Thomas
- 2 St. Veits-Dom
- 3 St. Agnes Kloster
- 4 Heiltumsschau am Viehmarkt
- 5 Vyšehrad

- III Verehrung von Klosterheiligen
- IV Ostensio reliquiarum
- V Gnadenbilder in Verbindung mit Ablässen
- VIII St. Veits-Dom

Die Bruderschaften in Böhmen im Mittelalter: Ein Überblick¹

HANA PÁTKOVÁ (Ústí nad Labem)

Die Wirkung der Bruderschaften in Böhmen im Mittelalter kann auf das 13. bis 15. Jahrhundert begrenzt werden. Aus dem 13. Jahrhundert stammen nur vereinzelte Nachweise über eine Spitalbruderschaft². Für die beiden folgenden Jahrhunderte verdichtet sich Quellenüberlieferung. Für das 14. Jahrhundert (konkret: 1318) gibt es zudem Hinweise für die Existenz von Zünften³. Seit den zwanziger Jahren des 14. Jahrhunderts ist es möglich, die kultische Tätigkeit der Bruderschaften und Zünfte anhand der Quellen zu verfolgen⁴. Die räumliche Verbreitung beider Typen von Vereinigungen sowie deren Häufigkeit läßt sich nicht exakt erkennen.

Vor allem ist es notwendig, zwischen Bruderschaft und Zunft zu unterscheiden. Die Zunft war im Spätmittelalter die Grundform der Organisation des Handwerks und des Handels. Mit dem Wirken dieser Vereinigung ist folglich an jedem Ort mit städtischem Charakter zu rechnen. Die Tätigkeit der Bruderschaften war hingegen mit der Stadtwirtschaft nicht so stark verbunden. Sie kommen nicht so regelmäßig vor.

In vorhussitischer Zeit finden sich Bruderschaften in den größten Städten Böhmens, in Prag und Kutná Hora (Kuttenberg), aber auch in einigen mittelgroßen Städten wie Most (Brüx) und Litoměřice (Leitmeritz)⁵. Darüber hinaus gab es

1/ Der Artikel basiert auf den Hauptthesen meines Werkes über die Bruderschaften in Böhmen im Spätmittelalter (im Druck).

2/ Vgl. Václav BĚLOHLÁVEK: *Dějiny českých křižovníků s červenou hvězdou*. (1) Praha 1930, S. 17-21; *Kniha památní na sedmiletí českých křižovníků s červenou hvězdou (1233-1933)*. Praha 1933, S. 39; Jan K. VYSKOČIL: *Blahoslavená Anežka Česká*. Praha 1933, S. 157; Jaroslav V. POLC: *Svěťice Anežka Přemyslovna*. Praha 1989, S. 41-43.

3/ Zur Schneiderzunft in der Prager Altstadt Emil F. RÖSSLER: *Das Altprager Stadtrecht aus dem XIV. Jahrhundert*. (1) Prag 1845, S. 31-32.

4/ Mehr zur Prager Goldschmiedezunft 1324 bei Ferdinand MENČÍK: *Pořádek bratrstva zlatnického v Praze a jeho stanovy z roku 1324*. In: *Věstník Královské české společnosti nauk A* (1891), S. 257-279.

5/ Zu Prag vgl. Hana PÁTKOVÁ: *Středověká bratrstva v katedrále sv. Víta v Praze*. In: *Sborník archivních prací* 47 (1997), S. 3-73. Aus der älteren Literatur seien genannt Václav Vladivoj Tomek: *Dějepis města Prahy*. (3) Praha² 1893, S. 76; *Ibidem* (5), S. 184; Zikmund Winter: *Život církevní*

auch Bruderschaften der Landprieister und solche an Klöstern (Sedlec bei Kuttenberg)⁶.

Nach den Hussitenkriegen differenzierte sich die Lage in den katholischen und ultraquistischen Städten. Während die Zünfte ohne Rücksicht auf die Konfession wirkten, hatte letztere Auswirkungen auf die Zusammensetzung der Bruderschaften. Sowohl in katholischen, als auch in ultraquistischen Kreisen kommen die Schützenbruderschaften und sog. Literatenchore vor⁷. Vereinigungen hingegen, die mit Würdigung der neuen Heiligen (Annabruderschaften, Jakobsbruderschaften) und mit neuen Formen der Gottesdienste (Rosenkranzbruderschaften) in Zusammenhang stehen, kommen nur in katholischen Kreisen vor⁸. Bis zum Jahre 1520 lassen sich die Bruderschaften in fast allen mittelgroßen Städten belegen. Die Nachweise finden sich sogar

v Čechách. Praha 1895, S. 941; Josef TEIGE: Základy starého místopisu pražského (1;1) Praha 1910, S. 480, 538; Eduard ŠITTLER: Kostel sv. Linharta a dům „U černého orla“ na Starém Městě pražském 2. In: Zprávy komise pro soupis stavebních, uměleckých a historických památek král. hl. města Prahy 4 (1912), S. 109-113. Weiter vgl. Ivan HLAVÁČEK, Studie k dějinám knihoven v českém státě v době předhusitské 2. Některé knihovny soukromé. In: Acta Universitatis Carolinae – Historia Universitatis Carolinae 6,2 (1965), S. 47-87, hier S. 68, 70; Miloslav POLÍVKA: K šíření husitství v Praze. Bratrstvo a kaple Božího těla na Novém Městě pražském v předhusitské době. In: Folia Historica Bohemica 5 (1983), S. 95-118; Bohdan ZILYNSKYJ: K starší fázi vývoje literátských bratrstev na Novém Městě pražském. In: Hudební věda 24 (1987), S.154-161 und die Urkunden Nr. 235, 236, 240, 245, 274, 288, 301 im Zentralen Staatsarchiv Prag, KVš. Zu *Kuttenberg* siehe Josef KURKA: Archidiakonáty kouřimský, boleslavský, hradecký a diecéze litomyšlská. Místopis církevní do roku 1421. Praha 1914, S. 132-135; Jaromír ČELAKOVSKÝ: Klášter sedlecký, jeho statky a práva v době před válkami husitskými. Praha 1916, S. 68-73 und Julius NEUWIRTH: Der Baubeginn der Fronleihnams – und Barbarakirche in Kuttenberg. In: Mitteilungen des Vereines für die Geschichte der Deutschen in Böhmen 31 (1893), S. 306- 341. Zu *Leitmeritz* (1348, unsicher) vgl. Julius LIPPERT: Geschichte der Stadt Letmeritz. Prag 1871, S. 119. Zu *Brüx* vgl. Johann N. CORI: Geschichte der Königlichen Stadt Brüx bis zum Jahre 1788. Brüx 1899, S. 65, 149; Karel KONRÁD: O posvátném zpěvu staročeském 1. Doba před Karlem IV. In: Cecilie 4 (1877), S. 41-43. Ibidem: Doba Karlova, S. 87-93, hier S. 91. Notiert sei hier auch Cod. II-10, pag. 136-139 im Archiv der Prager Burg, Archiv des Metropolitenkapitels.

6/ Zu *Sedlec* vgl. J. KURKA: Archidiakonáty, S. 174; J. ČELAKOVSKÝ: Klášter, S. 81; Bohuslaus BALBINUS: Miscellaneorum historicorum regni Bohemiae decadis I, liber III. Pragae 1681, S. 149. Ich möchte hier auch auf eine Urkunde des Prager Bischofs Johann von Jenczenstein aus dem Jahre 1389 (Zentrales Staatsarchiv Prag, Akta různé provenience) hinweisen. Über die Bruderschaften der Landprieister vgl. Jaroslav V. POLC: Councils and synods of Prague and their Statutes 1362-1395. In: Apollinaris 52 (1979), S. 498, 523. Weiter siehe Magistri Iohannis Hus Opera omnia 4. Drobné spisy české. Praha 1985, S. 230-231.

7/ Die sog. Literatenbruderschaften pflegten den Kirchengesang. *Literatenchöre* bis Jahre 1520 gab es in folgenden Städten: Beroun, ultraquistisch, Čáslav, ultraquistisch (Bez. Kutná Hora), Domažlice, ultraquistisch unsicher, Hradec Králové, ultraquistisch, Chrudim, ultraquistisch, Jindřichův Hradec, katholisch, Kouřim (Bez. Kolín), ultraquistisch, Kutná Hora, ultraquistisch, Litoměřice, ultraquistisch, Litomyšl (Bez. Svitavy), ultraquistisch, Louny, ultraquistisch, Plzeň, katholisch, Praha, ultraquistisch, Rakovník, ultraquistisch, Ústí nad Labem, katholisch, Vysoké Mýto (Bez. Ústí nad Orlicí), ultraquistisch, Žlutice (Bez. Karlovy Vary), ultraquistisch. *Schützenbruderschaften* bis zum Jahre 1520: Krupka (Bez. Teplice), katholisch, Ústí nad Labem, katholisch, Bělá pod Bezdězem (Bez. Mladá Boleslav), ultraquistisch.

8/ *Annabruderschaften* bis zum Jahre 1520: Blatná (Bez. Strakonice), Český Krumlov, Horšovský Týn (Bez. Domažlice). *Jakobsbruderschaften* bis zum Jahre 1520: Broumov (Bez. Náchod), Kadaň (Bez. Chomutov), Plzeň, Tachov (unsicher). *Rosenkranzbruderschaften* bis zum Jahre 1520: České Budějovice, Kadaň (Bez. Chomutov), Teplá (Bez. Karlovy Vary), Ústí nad Labem.

für Kleinstädte mit nur wenigen hundert Einwohnern⁹. Der Stand der Quellenüberlieferung erlaubt es aber nicht, genauer die Verbreitung der Bruderschaften in den Kleinstädten zu verfolgen.

Die Vorstände der Bruderschaften mußten noch nicht von der Kirche bestätigt werden. Mitunter wurden sie aber durch den Stadtrat bestätigt, und sie mußten dann einen Eid leisten, ebenso wie die Vorstände der Zünfte¹⁰. Die Stadt wollte vermutlich alle Vereinigungen ihrer Einwohner kontrollieren, wozu sie sich voll berechtigt fühlte. Die Einbindung der Priester in die Verwaltung der Bruderschaften setzte erst am Ende des 15. Jahrhunderts ein, fand aber keinesfalls allgemeine Verbreitung¹¹. Hier und dort mußte aber der Priester einige Dienste verrichten, d.h. er mußte die Brüder in das Register eintragen¹². Die Zunftvorstände wurden vom städtischen Rat bestätigt, sie leisteten zudem einen Eid. Eine Ingerenz der Priester in die Zunftverwaltung kam nicht vor.

Der Hauptpunkt der Kulttätigkeit – sowohl bei den Bruderschaften als auch bei den Zünften – bestand darin, für die Sicherung des Heiles für die Seelen der Mitglieder und ihrer Familien Sorge zu tragen. Damit hing das Begräbnis sehr eng zusammen. Es ist möglich, einige Unterschiede zwischen Vereinigungen der Kleriker und Vereinigungen der Laien festzustellen. Die Laienvereinigungen widmeten der Prozession eine größere Aufmerksamkeit, die Kleriker den Gottesdiensten. In den beiden untersuchten Jahrhunderten treffen wir bei den Zünften auf eine Unterscheidung nach Alter und Stellung der Verstorbenen. Das Geschlecht ist dagegen kein unterscheidendes Merkmal. Die ältesten Satzungen (Goldschmiede in Prag 1324, Maler in Prag 1348) begrenzten die Begräbnisse nur auf die Mitglieder der Zünfte¹³.

Spätestens zu Beginn des 15. Jahrhunderts kommt es zu Veränderungen: Zunftkerzen und Zunfttücher werden auch außerhalb der Zunft ausgeliehen¹⁴. Bei den Bruderschaften ist die Unterscheidung nach der Stellung des Verstorbenen nicht belegt; ein Mangel an Quellen verhindert, die Einstellung der Bruderschaften gegenüber den Begräbnissen von Nicht-Mitgliedern genauer zu erforschen. In der nachhussitischen Periode tauchen Nachrichten über die Rolle des jüngsten Meisters in der Zunft auf¹⁵. Unter anderem sollte er alles für die Begräbnisse und Gottesdienste vorbereiten¹⁶. Mit

9/ Z. B. Blatná (Bez. Strakonice), Cetviny (Český Krumlov, existiert nicht mehr), Frymburk (Český Krumlov), Kaplice (Český Krumlov).

10/ Z. B. Ústí nad Labem 1490. Wenzel HIEKE-Adalbert HORČIČKA: Urkundenbuch der Stadt Aussig bis zum Jahre 1526. Prag 1896, S. 151-153.

11/ Literatenchor in Jindřichův Hradec 1489. František TEPLÝ: Dějiny města Jindřichova Hradce 2/3. Jindřichův Hradec 1934, S. 251-252, 263-264.

12/ Krupka (Bez. Teplice) 1463 (Augustin Müller: Quellen- und Urkundenbuch des Bezirkes Teplitz-Schönau bis zum Jahre 1500. Prag 1929, S. 235-236). Zur Rosenkranzbruderschaft in Ústí nad Labem 1483 HIEKE-HORČIČKA, Urkundenbuch, S. 134.

13/ Zur Goldschmiedezunft vgl. die Anmerkung 3. Über die Malerzunft vgl. Hana PÁTKOVÁ: Pražské malířské sdružení ve 14. a 15. století. In: Pražský sborník historický 25 (1992), S. 18-19.

14/ Hana PÁTKOVÁ (ed.): Cechovní kniha pražských malířů 1348-1526. Praha 1996, S. 37, wahrscheinlich 1413-1414.

15/ Zuerst in Žatec (Bez. Louny), Kürschner 1474 (Staatliches Bezirksarchiv Louny, Zunftbuch der Saazer Kürschner 1474-1814, fol. 14r).

16/ In Žatec mußte im Jahre 1474 der jüngste Meister Kerzen in den Prozessionen tragen. Weber und Schmiede in Most (1518, 1520) halfen auch bei den Begräbnissen.

dem Begräbnis und dem Seelgottesdienst, deren Grundformen ohne Berücksichtigung der Zugehörigkeit des Verstorbenen zur jeweiligen Vereinigung geformt wurden, konnte die Bruderschaft oder Zunft an eigene Elemente anknüpfen. Vor allem sicherte sie die Durchführung des Begräbnisses und der regelmäßigen Gottesdienste. Angesichts der verhältnismäßig schwachen sozialen Stellung eines Teiles der Mitglieder der Zünfte (Knechte, Lehrlinge) wirkte die Vereinigung weit über die Grenzen des Sozialen im engeren Sinn hinaus. Regelmäßige Gottesdienste für verstorbene Mitglieder waren dann im Zusammenhang mit der sehr hohen mittelalterlichen Sterblichkeitsrate der sicherste Weg zur Gnade Gottes sogar für bessergestellte Gesellschaftsgruppen.

Die Vereinigung beeinflusste aber auch die Form der Zeremonien selber. Mittels der Verfügung über Vereinstücher und Vereinskerzen, genauso wie der Sicherung der Teilnahme, wirkte die Vereinigung unter dem Aspekt des Prestiges. Außer den Begräbnissen und den unmittelbar dabei gehaltenen Vigilien und Seelmessen organisierten die Vereinigungen noch weitere Gottesdienste. Regelmäßig kommt besonders die Seelmesse für Mitglieder, am häufigsten viermal pro Jahr – im Quatember gehalten –, vor. Einige Bruderschaften fundierten die Frühmesse zur Ehre Marias, die sog. *Matura*. Diese Bruderschaften kommen während des gesamten Untersuchungszeitraums vor. Die Messe fand an mehreren Tagen während der Woche statt. In diesem Fall wird festgestellt, welche Messen gehalten werden sollen. Eine Messe ist in der Regel die Seelmesse, eine wird zur Ehre Marias gelesen; es kommen auch Heilig-Kreuz- und Fronleichnamsmessen vor. Ein solches System ist in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts bei einer Klerikerbruderschaft belegt, in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts auch bei den Laienbruderschaften¹⁷. Die Entzündung der 55 Kerzen, das Gebet des Psalters Marias – diese Elemente tauchen erst in den achtziger Jahren des 15. Jahrhunderts bei den Rosenkranzbruderschaften auf¹⁸.

Die einzelnen Typen der Gottesdienstordnung wurden kombiniert. In der vorhusitischen Periode herrschten bei den Zünften häufig die Seelgottesdienste im Quatember und dazu die Feier des Patrons des jeweiligen Handwerks vor. Ein besonderer Patron begann sich allmählich bei einigen Vereinigungen durchzusetzen: die Maler z. B. verehrten den Heiligen Lucas, die Goldschmiede den Heiligen Eligius¹⁹. Eine der Kaufmannsbruderschaften wirkte an der St. Nicolaus-Kirche in der Prager Altstadt; dieser Heilige erscheint häufig als Patron der Kaufleute²⁰. Bei den religiösen Bruderschaften ist die Verehrung der Maria und des Fronleichnams sehr prägnant. Unter den weiblichen Heiligen setzt sich nur die heilige Barbara durch; deren Zusammenhang mit einer Profession kann nicht ganz ausgeschlossen werden. Eine solche kommt in der Bergstadt Kuttenberg vor, was mit ihrem späteren Patronat über Bergleute übereinstimmt²¹.

17/ Zuerst Bruderschaft der Diener der Prager Domkirche 1328 (dazu PÁTKOVÁ: *Bratrstva v katedrále*, S. 28, 46-47). Zur Vereinigung der Angestellten der Münze in Kutná Hora 1370 Emanuel LEMINGER: *Královská mincovna v Kutné Hoře*. Praha 1912, S. 60.

18/ Ústí nad Labem 1483 (HIEKE-HORČÍČKA: *Urkundenbuch*, S. 134).

19/ Dana STEHLÍKOVÁ: *Pražští zlatníci v letech 1400 až 1471*. In: *Staletá Praha 14*, 1984, S. 171. Archiv der Nationalgalerie in Prag, AA 1207, pag. 26.

20/ Václav Vladivoj Tomek: *Základy starého místopisu pražského I*. Praha 1865, S. 60.

21/ Vgl. Anmerkung 5.

Nach den Hussitenkriegen ist es notwendig, die unterschiedliche konfessionelle Zugehörigkeit zu berücksichtigen. Nur in katholischen Bereichen sind die Rosenkranzbruderschaften belegt. Andere Formen der Verehrung Marias, genauer gesagt: die *Matura*, existieren jedoch unabhängig von der Konfession. Zu einer Differenzierung kommt es im Hinblick auf die Heiligenverehrung. Die Utraquisten bleiben der Verehrung ihres Patrons treu, ohne daß es hier zu einer Weiterentwicklung kommt. Die katholischen Vereinigungen verhalten sich diesbezüglich ein wenig anders. Sie übernehmen die Verehrung einiger in jener Zeit beliebter Heiliger (Anna, Barbara, Jakob usw.). Die heilige Anna wird am Ende des 15. und zu Beginn des 16. Jahrhunderts besonders häufig verehrt. Religiöse Annabruderschaften kommen genauso häufig vor wie die Zünfte²². Sie sind im Süden und Südwesten von Böhmen belegt. Die Verehrung der hl. Anna kann nicht mit einem bestimmten Beruf verbunden werden. Der hl. Franciscus kommt in den Orten vor, in denen ein Minoriten- oder Dominikanenkloster bestand²³. Der hl. Jacob steht wahrscheinlich mit dem beliebten Wallfahrtsort Santiago de Compostella in Spanien in Zusammenhang: Er wird seit den neunziger Jahren des 15. Jahrhunderts im Westen und Nordosten Böhmens verehrt, und zwar an den Orten, die sich in der Nähe häufig benutzter Straßen und Wege befinden²⁴. Der hl. Wolfgang ist im Süden und Nordwesten belegt, und zwar bei den Zünften²⁵. In Südböhmen kann mit Verbindungen zu den österreichischen Regionen der Wolfgangsverehrung gerechnet werden. Der hl. Peter kommt am Anfang des 16. Jahrhunderts einmal als Heiliger der Fischerzunft (České Budějovice) vor, das Patronat ist jedoch noch nicht genau begrenzt²⁶. Häufiger erscheint die hl. Barbara; ihr Patronat ist gleichfalls nicht eingeschränkt²⁷. Weitere Nachweise sind nur vereinzelt. Alle genannten Heiligen gehören zu den allgemein beliebten Heiligen der zweiten Hälfte des 15. und des beginnenden 16. Jahrhunderts. Die hl. Anna, obzwar sie als Vorbild der christlichen Gemahlin und Mutter sogar in utraquistischen Kreisen respektiert wurde, setzte sich außerhalb der katholischen Gebiete wahrscheinlich nicht durch. Das Gleiche kann hinsichtlich der übrigen Heiligen mit Ausnahme des hl. Wenzel festgestellt werden. Zu Wenzels Beliebtheit bei den Utraquisten trug wahrscheinlich bei, daß er bereits in vorhussitischer Zeit zum Landespatron Böhmens aufgestiegen war. Genauso bei den Utraquisten wie bei den Katholiken war die Verehrung des Leibes Christi sehr beliebt. Nach den Hussitenkriegen fanden in katholischen und utraquistischen Städten eucharistische Prozessionen statt. Die Teilnahme an diesen Prozessionen bildete ein obligatorisches Element der Religiosität der Vereinigungen, und war in hohem Maße auch eine Prestigeangelegenheit. Dieses Prestige hatte aber seine Grenzen. Die direkte Anteilnahme an der Sorge um die Kerzen, am Tragen der Fahne usw. erfuhr da-

22/ Bäckerzunft in České Budějovice. Vgl. Staatliches Bezirksarchiv České Budějovice, Stadt České Budějovice, Testamente, 1495 Štefl Fragner und passim, weiter siehe Jaromír ČELAKOVSKÝ: *Codex iuris municipalis 2*. Praha 1948, S. 953-955.

23/ Český Krumlov, České Budějovice.

24/ Broumov (Bez. Náchod), Kadaň (Bez. Chomutov), Plzeň, Tachov (unsicher).

25/ České Budějovice, Český Krumlov, Kadaň (Bez. Chomutov).

26/ Staatliches Bezirksarchiv Český Krumlov, Testamentenbuch Český Krumlov 1515-1582, pag. 78-79 (1521).

27/ České Budějovice, Český Krumlov, Lomnice nad Lužnicí (Bez. Jindřichův Hradec), Plzeň, Piešťice (Bez. Plzeň-jih).

gegen keine besondere Hochschätzung; diese Aufgaben oblagen den jungen Meistern und Knechten.

Die Kulttätigkeit der spätmittelalterlichen Vereinigungen in Böhmen war über lange Zeit hinweg sehr stabil. Ihre Grundformen bildeten sich bereits im 14. Jahrhundert heraus. Im 15. Jahrhundert kam es zu keinen grundsätzlichen Änderungen. Bei den handwerklichen Vereinigungen spielten die Konfessionsunterschiede keine bedeutende Rolle. Die Kulttätigkeit gehört hier zusammen mit der Organisation des Handwerks und Handels zu den beiden Hauptwirkungsgebieten. Lange Zeit war sie stark konzentriert auf die Seelengottesdienste. Erst als die Verehrung eines neuen Heiligen bzw. eine neue Form des Gottesdienstes bei einer Zunft auftaucht, wird der Unterschied zwischen den katholischen und utraquistischen Vereinigungen deutlich. So etwas war aber bei den Zünften nicht die Regel: meistens hatte sich die Form der Gottesdienste schon in der vorhussitischen Zeit herausgebildet, und dieser Grund dominierte gegenüber der Konfession. Etwas abweichend stellt sich die Lage bei den religiösen Bruderschaften dar. Auch hier spielten die Konfessionsunterschiede keine große Rolle, es sei denn, die Bruderschaft wirkte außerhalb eines eng begrenzten Gebietes der Kulttätigkeit (z.B. Schützenbruderschaft), oder wenn sie eine bestimmte praktische Funktion ausübte, die sowohl in den katholischen als auch in den utraquistischen Kirchen Anwendung fand (Literatenbruderschaft). Weitere Typen von Bruderschaften dürften eher in den katholischen Kreisen vorkommen.

Ein Vergleich der böhmischen Vereinigungen mit denen in anderen europäischen Ländern erweist sich als sehr problematisch. Als Nachteil wirkt sich aus, daß die Angaben über andere Länder vor allem aus der Literatur, und damit mit gewisser Abhängigkeit von Qualität und Interpretation anderer Forscher, übernommen werden; hinzu kommt noch der unterschiedliche Forschungsstand in den verschiedenen Regionen²⁸.

28/ Aus der kaum noch übersehbaren Literatur vgl. vor allem Otto von GIERKE: *Deutsche Genossenschaftsrecht* 1. Berlin 1868; Gennaro M. MONTI: *Le corporazioni nell'evo antico e nell'medio evo*. Bari 1934; Gilles G. MEERSSEMAN: *Ordo fraternitatis* 1-3. Roma 1977; Pierre Michaud-QUANTIN: *Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le Moyen Age latin*. Paris 1970; *Le mouvement confraternel au Moyen Age*. Geneve 1987; Berent SCHWINEKÖPER (Hg.): *Gilden und Zünfte*. Sigmaringen 1986; Etienne Martin SAINT-LÉON: *Histoire des corporations de métiers*. Paris⁴ 1941; Gabriel Le BRAS: *Esquisse d'une histoire des confréries*. In: *Etudes de sociologie religieuse* 2. Paris 1956, S. 419-462; Catherine VINCENT: *Des charités bien ordonnées. Les confréries normandes de la fin du XIIIe siècle au debut du XVIe siècle*. Paris 1988; DIESELBE: *Les confréries médiévales dans le royaume de France*. Paris 1994; Josef KRETTNER/Thomas FINKENSTAEDT: *Erster Katalog von Bruderschaften in Bayern*. München/Würzburg 1980; Hans HOCHENEGG: *Bruderschaften und ähnliche religiöse Vereinigungen in Deutschtirol bis zum Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts*. Innsbruck 1984; Angelika DÖRFLER-DIERKEN: *Vorreformatorische Bruderschaften der hl. Anna*. Heidelberg 1992; Robert EBNER: *Das Bruderschaftswesen im alten Bistum Würzburg*. Würzburg 1978; Ludwig REMLING: *Bruderschaften in Franken*. Würzburg 1986; Theodor HELMERT: *Kalendae, Kalenden, Kalande*. In: *Archiv für Diplomatik, Schriftgeschichte, Siegel- und Wappenkunde* 26 (1980), S. 1-55; Malte PRIETZEL: *Die Kalande im südlichen Niedersachsen. Zur Entstehung und Entwicklung von Priesterbruderschaften im Spätmittelalter*. Göttingen 1995; *Einungen und Bruderschaften in der spätmittelalterlichen Stadt*. Hg. v. Peter JOHANEK. Köln/Weimar/Wien 1993; Jerzy KŁOCZOWSKI: *Wspólnoty chrześcijańskie. Grupy życia wspólnego w chrześcijaństwie zachodnim od starożytności do XV w.* Kraków 1964; Bolesław KUMOR: *Kościelne stowarzyszenia świeckich na ziemiach polskich w okresie przedrozbiorowym*. In: *Prawo Kanoniczne* 10 (1969), S. 289-356; Eugeniusz WIŚNIEWSKI: *Bractwa religijne na ziemiach polskich w średniowieczu*. In: *Roczniki Humanistyczne* 17 (1969), S. 51-81; Hanna ZAREMSKA: *Bractwa w średniowiecznym Krakowie*. Wrocław/Warsza-

Deswegen können nur ganz allgemeine Schlüsse formuliert werden. Die Kulttätigkeit der böhmischen Vereinigungen weist gemeinsame Merkmale mit den Vereinigungen in West- und Mitteleuropa auf. Sie unterscheidet sich teilweise von den Vereinigungen in Italien und Südfrankreich. In Böhmen entwickelten sich keine Bußbruderschaften, die für südeuropäische Regionen typisch waren: Die Nachweise über die Wirkung der Bruderschaften auf dem Lande, unter der bäuerlichen Bevölkerung sind in Böhmen sporadischer; darüber hinaus entwickelten sich derartige Vereinigungen erst später²⁹. Unter den Bruderschaften, die auch in Mitteleuropa häufig vorkamen, wirkten in Böhmen die Rosenkranz-, Jakobs- und Annabruderschaften. Die Zeit ihrer Wirkung stimmt mit der Lage in den Nachbarregionen überein. Die Übermacht der Utraquisten verhinderte also eine schnelle Verbreitung unter den Katholiken keineswegs. Die für Norddeutschland typischen Kalandbruderschaften kommen in Böhmen nicht vor, die Südgrenze ihrer Verbreitung tangierte freilich die Prager Diözese³⁰. Im Vergleich mit den deutschen Nachbarregionen kommen die Schützenbruderschaften in Böhmen später vor, die Sebastianibruderschaften setzten sich nicht durch³¹. Ganz speziell ist die Entwicklung der Literatenchöre am Ende des 15. und am Anfang des 16. Jahrhunderts. Die Teilnahme an religiösen Spielen ist dagegen sehr begrenzt³². Sogar in der veränderten Konfessionslage der nachhussitischen Zeit verloren die böhmischen Vereinigungen nicht den Kontakt mit der Entwicklung im katholischen Europa. Es kam nicht nur zur Übernahme von neuen Formen und Elementen, sondern auch zur selbständigen Entwicklung.

wa/Kraków/Gdańsk 1977; Henryk BORCZ: Bractwa religijne w kościołach parafialnych diecezji przemyskiej w okresie przedrozbiorowym. In: Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 28 (1981), S. 77-89; Władysław BOCHNAK: Religijne stowarzyszenia i bractwa katolików świeckich w diecezji wrocławskiej. Od XVI w. do 1810 r. Wrocław 1983; Ireneusz CZARCIŃSKI: Bractwa w wielkich miastach państwa krzyżackiego w średniowieczu. Toruń 1993; George UNWIN: Guilds and companies of London. London⁴ 1963; Barbara A. HANAWALT: Keepers of the light. Late medieval English parish guilds. In: Journal of Medieval and Renaissance Studies 14 (1984), S. 21-37.

29/ Bauernbruderschaft in Litvínovice (Bez. České Budějovice), Staatliches Bezirksarchiv České Budějovice, Stadt České Budějovice, Testamente, „starý Čech“ (1501).

30/ Schlettau (Sachsen) 1464. Archiv der Prager Burg, Archiv des Metropolitanskapitels, Cod. VI.6., pag. 176-177.

31/ Vgl. z. B. Julius HELBIG: Urkundliche Beiträge zur Geschichte der edlen Herren von Biberstein und ihrer Güter. Reichenberg 1911, S. 87 (1432 Schützenbruderschaft in Beeskow), S. 130 (1457 Schützenbruderschaft in Storkow), S. 157 (1478 Schützenbruderschaft in Sorau).

32/ Weber in Most 1515. Staatliches Bezirksarchiv Most, Stadt Most, X D 75 (1518).

Eine vorläufige quantitative Auswertung der Ordinationsliste von Klerikern in der Prager Erzdiözese (1395-1416)

EVA DOLEŽALOVÁ (Praha)

Einleitung

Die demographische Erforschung des mittelalterlichen Klerus stand bereits des öfteren im Mittelpunkt zahlreicher Untersuchungen, ohne daß alle relevanten Quellen umfassend ausgewertet wurden. Am häufigsten wurden zu diesem Zweck Bischofs- und Papstregister sowie Universitätsmatrikeln und rechtliche Quellen herangezogen. Es bietet sich aber darüber hinaus eine andere Reihe von Quellen an, die bisher noch kaum Beachtung fanden, nämlich die Ordinationslisten von Klerikern, die leider nur lückenhaft erhalten sind.

Das Priestertum, eines der sieben katholischen Sakramente, spielte eine sehr wichtige Rolle im mittelalterlichen Leben und Denken. Die Geistlichen bildeten gegenüber der Masse der Bevölkerung einen eigenen Stand, damit sie das Christentum, also den Leib Christi, leiten, organisieren und in Zucht halten und für die Gläubigen sakrale Akte durchführen konnten. In der mittelalterlichen Gesellschaft entwickelten sich die Priester zu einem besonderen Stand, der für den ersten, also den wichtigsten Stand gehalten wurde. Deshalb war es natürlich, daß der Prozess der Priesterweihe sich im Mittelalter durch eine hohe Kompliziertheit auszeichnete und einer Reihe von strengen Regeln unlag.

Im allgemeinen wurden die Weihen in zwei Gruppen geteilt, die als „niedere“ und „höhere“ bezeichnet, manchmal aber auch nicht-sakrale und sakrale Weihen („ordines non-sacri“ und „ordines sacri“) genannt wurden. Die erste Gruppe, also die niederen Weihen, bestand aufsteigend aus fünf Stufen: Psalmist, Ostiarier, Lektor, Exorzist und schließlich Akoluth. Manchmal ging den niederen Weihen die Erteilung der ersten Tonsur voraus, die aber nicht eine Weihe im eigenen Sinne war, meistens nur ganz kleinen Knaben erteilt wurde und zum späteren Erreichen einer der obengenannten niederen Weihestufen nicht unbedingt nötig war. Bis 1203 gehörte zu den niederen Weihen auch die Stufe des Subdiakons, später aber wurde diese zu den höheren Weihen gezählt. Die höheren Weihen umfaßten dann drei Stufen: Subdiakon, Diakon und

Priester. Ein Kleriker konnte nur dann ein kirchliches Amt (ein Benefizium) bekommen, wenn er mindestens Subdiakon war.

Um eine Weihe zu erhalten, mußte man einige Erfordernisse erfüllen. Während des Mittelalters unterlagen diese Erfordernisse manchen Änderungen, die sich aber meistens als unwesentlich erwiesen. Vermutlich unterlagen diese Erfordernisse genauen Vorschriften, die sich im Verlaufe der Entwicklung sowie abhängig von lokalen Gegebenheiten unterschieden. Es sind leider nur wenige Nachrichten erhalten, die es uns ermöglichen, eine genaue Vorstellung über die Anforderungen an Adepten der niederen Weihen zu bekommen. Um die erste Tonsur zu bekommen, mußte der Kandidat lediglich eine legitime Herkunft nachweisen. Dasselbe galt selbstverständlich auch für alle anderen Weihestufen. Wir wissen auch, welche Funktionen die Psalmenisten, Ostiarier, Lektoren und Exorzisten ausführen sollten und wie der Weiheakt zu diesen Stufen aussah. Unklar bleibt freilich, ob ein Adept dieser Weihestufen ein bestimmtes Alter haben mußte oder in bestimmten Kenntnissen oder Fertigkeiten geprüft wurde. Um ein Akoluth zu werden, mußte man mindestens vierzehn Jahre alt sein, ein sittliches Leben führen und, wie schon erwähnt, legitimer Herkunft sein.

Über die höheren Weihen wissen wir weitaus mehr. Im Hinblick auf das Alter, in dem die Kandidaten geweiht werden konnten, gab es in der Regel folgende Anforderungen:

- Subdiakon – 18 Jahre,
- Diakon – 19 Jahre,
- Priester – 24 Jahre.

Um eine höhere Weihe zu erreichen, mußte sich der Kandidat einer Prüfung unterziehen. Die geforderten Kenntnisse umfaßten die Schreib- und Lesekundigkeit, die Grundlagen der Glaubenslehre und das Latein, manchmal auch gesangliche Fähigkeiten. Zur Zeit der Weihe besaßen die Kandidaten oft nur eine elementare Bildung oder, im häufigsten Fall, studierten sie an der Artistenfakultät, und nach der Weihe (einschließlich der Priesterweihe) setzten sie ihr Studium fort.

Die legitime Herkunft (bis in das vierte Glied) war eine selbstverständliche Anforderung. Dazu trat aber, mit der Subdiakonsstufe beginnend, das Erfordernis des Zölibats. Noch im 14. Jahrhundert stellten freilich verheiratete Kleriker keine Ausnahme dar. Das galt hauptsächlich für Subdiakone. Manche Historiker meinen, daß es noch im 14. Jahrhundert für einen verheirateten Mann möglich war, Subdiakon zu werden, anschließend konnte er aber keine höhere Weihen erhalten.

Die Erfordernisse an die Kandidaten der höheren Weihegrade sind in den synodalen Statuten mehrerer Erzdiözesen beschrieben. Die in den Prager Statuten von 1349¹ erwähnten Erfordernisse wurden im wesentlichen aus dem *Decretum Gratiani*² übernommen. Es waren dies die legitime Herkunft, das sittliche Leben, ein erforderliches Alter und entsprechende Kenntnisse, die aber nicht präzisiert wurden. In den synodalen Statuten der Erzdiözese von Canterbury von 1222³ wurde darüber hinaus

1/ Rostislav ZELENÝ: *Councils and Synods of Prague and their Statutes (1343-1361)*. Roma 1972, S. 27-81.

2/ Aemilius FRIEDBERG (ed.): *Decretum Magistri Gratiani*. (Corpus Iuris Canonici; 1) Graz 1959.

3/ *Statuta legenda in concilio Oxoniensi edita per dom. Stephanum Langton, Cantuar. archiepiscopum, A.D. 1222*. In: David WILKINS: *Concilia Magnae Britanniae et Hiberniae, Vol. 1, London 1737, S. 595.*

gefordert, daß niemand geweiht werden durfte, der als Ketzer, Simonist, Fälscher, Lästerer oder Brandstifter bekannt war.

Nach dem Kirchenrecht sollten die Weihen an vier Terminen während des Jahres, an den sogenannten „Quatembertagen“ („*quatuor tempores*“ oder „*kvatembr*“) stattfinden, nämlich am ersten Samstag nach der Fastenwoche, am Samstag vor der heiligen Dreifaltigkeit, am Samstag vor *Exaltatio crucis* (in September) und am Samstag nach dem dritten Adventssonntag. Diese Weihetermine wurden in synodalen Statuten mehrerer Erzdiözesen ausdrücklich genannt. Daneben wurden die Kleriker oft auch am Karsamstag und am Samstag vor dem fünften Fastensonntag geweiht. In der Ordinationsliste der Prager Erzdiözese sind sogar neun verschiedene Weihetermine erwähnt. Die Prüfungen der Weiehekandidaten fanden am Mittwoch vor der Weihe statt und lagen in der Kompetenz des Erzdiakons. Die Teilnahme des Erzdiakons an dem Akt der Weihe hatte aber eher einen symbolischen Charakter.

Die Weiheakte konnten nur in Domkirchen oder Pfarrkirchen stattfinden. Die Mehrheit der Weihen in der Prager Erzdiözese zwischen 1395 und 1416 fand im Sankt-Veits-Dom oder im Kloster der Heiligen Anna am Újezd auf der Kleinseite statt.

Seit dem 12. Jahrhundert (seit Innocenz III.) konnte ein Kleriker nur dann zum Priester geweiht werden, wenn er ein Kirchenamt (ein Benefizium) innehatte. Die meisten Kleriker erhielten ihre Benefizien schon als Subdiakone. Wenn ein Kleriker ein solches Benefizium erhielt und zu der Zeit nur Subdiakon oder Diakon war, mußte er im Lauf eines Jahres die beiden übrigen höheren Weihen erreichen. Die niederen Weihen wurden ohne Anstellung in einem Kirchenamt oder eine andersgeartete sonstige Versorgung erteilt. Die von einzelnen Klerikern getragenen Benefizien (die Titel) wurden in mittelalterlichen Ordinationslisten in England sehr oft, in den Prager Listen aber nur selten erwähnt.

Verboten war, daß eine Person an ein und demselben Tag zwei oder mehrere Weiestufen absolvierte. Lediglich bei den niederen Weihen gab es eine Ausnahme. Man konnte für die zwei niedrigsten Stufen (Psalmist und Ostiarier) gleichzeitig geweiht werden und dazu auch die erste Tonsur bekommen.

Die Kleriker, die außerhalb ihrer Diözese eine Weihe bekommen wollten, mußten sich mit einer schriftlichen Zustimmung ihres Bischofs, den sog. *Litterae formatae*, ausweisen. Diese Tatsache wurde dann auch in der Ordinationsliste verzeichnet.

Erhaltene Quellen

Das einzige Land, wo die ältesten Ordinationslisten, und zwar nicht einzelne Listen, sondern kontinuierliche Reihen von Listen bis heute erhalten sind, ist England⁴. Die ersten erhaltenen englischen Listen stammen aus dem 13. Jahrhundert. Die Struktur der Eintragung blieb auch in den folgenden Jahrhunderten im wesentlichen unverändert. Wir finden hier stets den Vornamen des Klerikers, seinen Nachnamen, den Geburtsort, den Weihegrad und oft auch seinen Titel (d.h. das Benefiziat) und das Erzdiakonat oder die Erzdiözese, der er angehörte.

4/ David M. SMITH: *Guide to Bishops' Registers of England and Wales. A Survey from the Middle Ages to the Abolition of Episcopacy in 1646.* London 1981.

Die ältesten Ordinationslisten sind als Teile der Bischofsregister erhalten. Erst in der Mitte des 14. Jahrhunderts tauchen Ordinationslisten auf, die von Anfang an als selbständige Bücher geführt wurden. In England war nur die Ordinationsliste der Diözese von York zwischen 1342 und 1352⁵ als ein selbständiges Buch angelegt. Alle anderen in England erhaltenen Listen wurden, bis etwa zur Mitte des 15. Jahrhunderts, mit Bischofsregistern verbunden, und zwar entweder als ein direkter Bestandteil der Bischofsregister oder als ein ganz am Ende der Register befindlicher Appendix. In dem letzten Falle ist es aber auch möglich, daß die Ordinationsliste ursprünglich als ein selbständiges Faszikel gestaltet und erst nachträglich zum Bischofsregister gebunden wurde.

Im kontinentalen Europa findet sich die älteste Ordinationsliste in Spanien; die älteste Ordinationsliste in der Prager Erzdiözese stammt aus dem Jahre 1355, doch ist diese lediglich als Torso überliefert, der in das Formelbuch von Ernst von Pardubitz⁶ eingeschlossen wurde. Die meisten Eintragungen in dieser Liste wurden noch im Mittelalter ausradiert und sind nicht mehr lesbar. Die zweite Prager Ordinationsliste⁷ ist ein wenig jünger, weil sie erst zwischen 1393 und 1416 entstand. Die Struktur der Eintragungen in beiden Listen ist sehr ähnlich. Leider ist die jüngere Liste, der „Liber ordinationum cleri“, ebenfalls nicht vollständig erhalten. Die erhaltenen Eintragungen beginnen in der Mitte der Weihe im März 1395 und enden zu Beginn des Jahres 1416. Die Ordinationsliste wurde später nochmals gebunden, so daß heute die einzelnen Seiten nicht mehr der ursprünglichen Reihenfolge entsprechen. Es ist fast sicher, daß diese Liste von Anfang an als ein selbständiger Band konzipiert wurde. Dieselbe Hypothese kann auch für die ältere Prager Liste gelten, doch dürfte es schwierig sein, dies zu beweisen. Das dritte Land, in dem Ordinationslisten aus der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts erhalten geblieben sind, ist Frankreich. Die ältesten französischen Listen stammen aus Sées (1412-1419) und Paris (1401-1407)⁸. Andere alte Ordinationslisten konnten vielleicht in Italien überleben. Im deutschen Sprachraum hat sich die älteste Ordinationsliste in Bamberg⁹ erhalten, die aber erst in das Jahr 1436 zu datieren ist.

5/ Borthwick Institute, University of York, St Anthony's Hall, York, Reg. 10A. Parchment Register. Ordinationsliste entstand zwischen Jahren 1342 und 1352 unter dem Episkopat von William Zouche, der Erzbischof von York.

6/ Ferdinand TADRA (Hr.): *Cancellaria Arnesti*. Formelbuch des ersten Prager Erzbischofs Arnest von Pardubic. Wien 1880, S. 85-90.

7/ Diese Ordinationsliste aus den Jahren 1393-1416 ist im Metropolitanarchiv in Prag gelagert, Sign. Cod. XVII. Alle beide Prager Ordinationslisten wurden herausgegeben, die ältere, die nur als Torso erhalten ist, aus dem Jahr 1355 im Edition von Ferdinand Tadra, die jüngere (1393-1416) wurde von Antonín PODLAHA veröffentlicht: *Liber Ordinationum Cleri 1395-1416*. (Editiones Archivii et Bibliothecae S.F. Metropolitanani Capituli Pragensis) Pragae 1922.

8/ Vincent TABBAGH: *Effectifs et recrutement du clergé séculier français a la fin du Moyen Age, In: Le clerc séculier au Moyen Age. XXII^e de la S.H.M.E.S., Paris 1993, p. 181-190.*

9/ Johannes KIEST (Hr.): *Die Matrikel der Geistlichkeit des Bistums Bamberg 1400-1556*. (Veröffentlichungen der Gesellschaft für Fränkische Geschichte, IV. Reihe: Matrikeln Fränkischer Schulen, 7. Band), Würzburg 1965.

Verfahren

Diese Arbeit ist hauptsächlich der jüngeren der Prager Ordinationslisten, d. h. dem „Liber ordinationum cleri“ von 1395 bis 1416, gewidmet. In der zweiten Phase, nach der Anlage einer Datenbank des „Liber ordinationum cleri“, wird auch eine andere Quelle, nämlich der „Liber confirmationum cleri“ untersucht, der ungefähr aus demselben Zeitraum stammt und in den die Besetzung der einzelnen Pfarrämter eingetragen wurde.

Die Struktur aller erhaltenen Ordinationslisten (nicht nur der beiden Prager Listen) ist sehr ähnlich. Zu einem Weihetermin sind die Kandidaten nach den Weihestufen und nach Erzdiakonaten oder Kapiteln in Gruppen geteilt. In englischen Listen sind Welt- und Ordens-Kleriker getrennt angeführt, während in den Prager Listen nur die Kanoniker und Mansionare der Prager Domkapitel ausdrücklich bezeichnet werden (nur in Ausnahmefällen erscheint eine Bemerkung über die Zugehörigkeit des Geweihten zum Dominikanerorden).

Der Kopf einer Eintragung über einen Weihetermin enthält das Datum, den Weiheort und den Namen des Weihbischofs. Die Eintragung über jeden einzelnen Geweihten besteht aus seinem Namen, dem Namen seines Vaters (in den Prager Listen) oder dem Nachnamen des Geweihten (in den englischen Listen) und dem Herkunftsort des Geweihten. Bei den höheren Weihen ist manchmal auch das Benefiziat oder das Amt des Klerikers angeführt, häufiger in den englischen Listen, aber nur in etwa fünf Prozenten aller Eintragungen in den Prager Listen.

Die Eintragungen des „Liber ordinationum cleri“ werden gegenwärtig in eine Computerdatenbank eingegeben. Als eine Grundeinheit dieser wurde die Kombination des Namens des Klerikers, des Namens seines Vaters und seines Herkunftsorts gewählt. Dieser Grundeinheit werden alle anderen aus der Weiheliste festgestellten Angaben (d.h. die Weihstufe, der Weiheort, das Weihedatum, die Diözese des Kandidaten, der Name des Weihbischofs usw.) zugeordnet. Die Gesamtzahl der Eintragungen über die einzelnen Geweihten im „Liber ordinationum cleri“ wird auf 21 500 geschätzt, während die Gesamtzahl der verschiedenen in der Liste angeführten Personen nur bei etwa 16 000 liegen dürfte. Gegenwärtig ist bereits etwa die Hälfte der Eintragungen (10 183) in die Datenbank eingegeben worden.

Andere wichtige Quellen, die uns erlauben, die geweihten Personen mindestens teilweise zu identifizieren, sind vor allem der schon erwähnte „Liber confirmationum cleri“, die Gerichtsakten des Prager Konsistoriums, wo man oft Aufzeichnungen über die Kleriker findet, die sich für ihre Unfähigkeit rechtfertigen, während der vorgeschriebenen einjährigen Periode zum Priester geweiht zu werden (weil z.B. zu dem gewöhnlichen Termin kein Weiheakt stattfand), und auch die Matrikeln der Prager Universität¹⁰.

10/ Hier bietet sich eine Möglichkeit, die geweihten Personen in der Matrikel der Prager Juristenuniversität aus den Jahren 1372-1418 und dem sogenannten „Liber decanorum“ der Artistenfakultät zu identifizieren; diese sind aber leider nicht im Original erhalten. Zur Zeit wird die juristische Matrikel durch Studenten von Dr. Michal Svatoš bearbeitet. Angaben aus der Matrikel wurden in eine Datenbank eingegeben und perspektivisch ist eine Verknüpfung beider Datenbanken geplant. Beide Quellen wurden im vorigem Jahrhundert ediert: *Liber decanorum facultatis philosophice Universitatis Pragensis*. (*Monumenta Historica Universitatis Carolo-Ferdinandae Pragensis* I/1, I/2)

Vorläufige Ergebnisse und Diskussion

Eine der Fragen, die nahe liegen, läuft darauf hinaus, wann eigentlich die Ordinationslisten angefertigt wurden, ob unmittelbar vor der Erteilung der Weihe oder gleich danach bzw. sogar vor der Prüfung, die dem Weiheakt vorausging. Die beiden ersten Hypothesen sind leicht in Zweifel zu ziehen. Es konnte nachgewiesen werden, daß in mindestens 28 Fällen (aus den 10 183 schon in die Datenbank eingegebenen Dateneinheiten) zwei oder sogar drei Eintragungen zur gleichen Weihestufe ein und desselben Klerikers existieren. Wenn man von fünf umstrittenen Fällen einmal abzieht, in denen es sich um einen Schreibfehler handeln dürfte, bleiben noch 24 Fälle von Doppelweihen und ein Fall einer Tripelweihe ein und derselben Person innerhalb der gleichen Weihestufe übrig. Das deutet darauf hin, daß entweder die Ordinationsliste nach der Prüfung, aber vor der Weihe angefertigt wurde und der Kandidat dann der Weihe fernblieb, oder daß die Liste schon vor der Prüfung geschrieben wurde, als ein Verzeichnis der Kandidaten, die dem Erzdiakon während der Prüfung präsentiert werden sollten. Die letzte Hypothese scheint am wahrscheinlichsten zu sein und wird auch durch die Art und Weise der Ordnung der Kandidaten in der Liste (je nach Erzdiakonat) gestützt. Die englischen Bischofsregister enthalten neben den eigenen Ordinationslisten auch schmale Papierstreifen und Zettel, auf denen die Namen der Geweihten noch einmal wiederholt sind und die zudem wahrscheinlich vor den Prüfungen angefertigt wurden. Wenn diese Hypothese, die schon in den siebziger Jahren von Zdeňka Hledíková¹¹ aufgestellt wurde, wahr wäre, dürfte die Gesamtzahl der wirklichen Weihungen etwas niedriger sein als die Anzahl der Eintragungen (es könnten dabei mehrere Fälle auftreten, in denen ein Kleriker zwar in die Liste eingetragen wurde, aber bei der Prüfung durchfiel oder nicht an ihr teilnahm).

Die Erteilung der ersten Tonsur wurde in der Prager Erzdiözese das ganze Jahr über vollzogen, also nicht allein zu den gewöhnlichen Weiheterminen, und sie wurde darüber hinaus nie mit anderen Weihungen verbunden. In dem gesamten „Liber ordinationum cleri“ sind nur 14 solche Akte eingetragen, bei denen insgesamt 17 Jungen tonsuriert wurden. Die erste Tonsur wurde in allen beschriebenen Fällen in privaten Bischofskapellen erteilt. Es folgt daraus, daß diese Akte einen ziemlich privaten Charakter hatten. In allen Fällen sind dabei auch die Zeugen des Akts erwähnt (z.B. der Notar, der Kaplan, der Sekretär des Erzbischofs). Es scheint, daß die Tonsurierten aus adeligen Familien stammten. Die eigentlichen niederen Weihungen, außer der Weihe zum Akoluth, sind im „Liber ordinationum cleri“ gar nicht verzeichnet (dasselbe gilt auch für die bis heute erhaltenen Ordinationslisten in Frankreich). Im Gegenteil dazu sind Eintragungen über niedrigere Weihungen sowie über die Erteilung der ersten Tonsur in den englischen Listen nicht selten, manchmal handelt sich dabei sogar um Männer mit Universitätsgraden.

Wenn man die Prager Ordinationslisten mit den entsprechenden englischen Listen vergleicht, fallen einige Unterschiede ins Auge. Dies betrifft vorwiegend die nachfolgenden Punkte:

Pragae 1830; 1832; Album seu matricula facultatis juridicae Universitatis Pragensis ab anno Christi 1372 usque ad annum 1418. (Monumenta Historica Universitatis Carolo-Ferdinandae Pragensis II/1) Pragae 1834, S. 1-215.

11/ Zdeňka HLEDÍKOVÁ: Úřad generálních vikářů pražského arcibiskupa v době předhusitské, Praha 1971.

a) In den englischen Listen sind keine Vatersnamen angeführt, sondern die Nachnamen der Geweihten selbst.

b) Die Titel (die Benefizien) der Geweihten tauchen in den englischen Listen wesentlich häufiger auf.

c) Die Prager Listen wurden von fünf nacheinanderfolgenden Erzbischofen benutzt, während in England jeder Bischof sein eigenes Bischofsregister erhielt.

d) Die Weiheakte gehörten, dem Kirchenrecht nach, in die Kompetenz der Erzdiakone. Ihre Teilnahme an den Weihen war in Böhmen ebenso wie in England mehr oder weniger formal. Der Unterschied bestand darin, daß die Angelegenheiten der Weihen in der Prager Erzdiözese von Generalvikaren verwaltet wurden, während dieselbe Rolle in England von den Bischofs- oder Erzbischofsbeamten übernommen wurde.

e) Wie schon erwähnt, wurden die niederen Weihen (außer der Weihe zum Akoluth) und die Erteilung der ersten Tonsur in den Prager Listen nur ausnahmsweise erwähnt, während Eintragungen dieser Art in den englischen Listen nicht selten sind.

Es ist bekannt, daß man in verschiedenen Ordinationslisten aus dieser Zeit einige Notizen über verheiratete Subdiakone finden kann. Unter allen 10 183 bisher eingegebenen Eintragungen des „Liber Ordinationum Cleri“ wurde aber nur eine solche Notiz gefunden. Der Mann, der in diesem Zusammenhang genannt wurde, erreichte dann aber offensichtlich keinen höheren Weihegrad.

Es ist sehr schwierig, die in den Prager Ordinationslisten erwähnten Personen auch in den Universitätsmatrikeln zu identifizieren. Hoffnungsvoller scheint es, den Universitätsgrad eines in der Ordinationsliste angegebenen Klerikers anhand von Gerichtsakten einzuschätzen. Über Dispense für die Kleriker, die ihre Pfarrei wegen des Universitätsstudiums für einige Zeit verlassen mußten, wurde nämlich vor einem Bischofsgericht (wahrscheinlich vor dem Offizialat) entschieden. In England sind analoge Eintragungen über Studiendispense in den Bischofsregistern zu finden. Bei ungefähr fünf Prozent der Eintragungen in den Prager Listen ist neben dem Namen des Klerikers auch sein Universitätsgrad (in den meisten Fällen der Magistergrad) direkt angeführt.

Eine vorläufige Statistik zeigt, daß von den 10 183 bisher bearbeiteten Eintragungen¹² im „Liber ordinationum cleri“ die größte Anzahl (6596, also 65 %) auf die Weihen zum Akoluth entfällt. Etwa elf Prozent von allen in den bisher bearbeiteten Eintragungen vorkommenden Klerikern haben alle drei höheren Weihestufen erreicht (für manche unter ihnen gibt es aber keine Eintragung über ihre Akoluthweihe). Ungefähr fünf Prozent der Weihekandidaten stammten aus anderen Erzdiözesen. Der Zeitabstand zwischen der Akoluthweihe und der Priesterweihe betrug meistens fünf Jahre, während die Abstände zwischen den Subdiakons-, Diakons- und Priesterweihen desselben Klerikers sehr kurz waren. Alle drei höheren Weihen wurden meistens innerhalb eines Jahrs erreicht. Wenn man in Betracht zieht, daß das Mindestalter für das Priestertum bei 24 Jahre lag, folgt daraus, daß das übliche Alter einer zum Akoluth geweihten Person 18-19 Jahre war, also höher als das minimale Akoluthsalter (14 Jahre).

12/ Grundstatistik über die Anzahl der Weihen in der Prager Erzdiözese in den Jahren 1395-1403:

Akoluthen	6.596	64,8 %
Subdiakonen	1.178	11,6 %
Diakonen	1.163	11,4 %
Priester	1.246	12,2 %
Gesamtzahl	10.183	100 %

Schluß

Die bisher festgestellten Fakten stimmen zumeist mit den von anderen Autoren formulierten Hypothesen und Schlußfolgerungen überein. Die Kirche richtete sich im gesamten christlichen Europa des Mittelalters nach denselben Regeln. Deshalb waren die Anforderungen an die Weiehekandidaten überall ähnlich, ebenso wie die Struktur der Eintragungen in den Ordinationslisten. Trotzdem gibt es einige Unterschiede zwischen den Ordinationslisten in der Prager Erzdiözese und in England. Es scheint, daß im kontinentalen Europa keine Aufzeichnungen über die niederen Weihen (mit Ausnahmen von Akoluthweihen und erster Tonsurierung) erhalten sind. Die Zeitabstände zwischen den nacheinanderfolgenden Weihen derselben Person sind auf dem Kontinent und in England ähnlich. Die bisherigen Ergebnisse bestätigen die von Zdeňka Hledíková aufgestellte Hypothese, daß die erhaltenen Ordinationslisten in Wirklichkeit die Listen der Prüfungskandidaten und nicht die Listen von wirklich geweihten Personen sind. Die Erstellung einer computergestützten Datenban ist zur Zeit etwa zur Hälfte abgeschlossen. Nach Fertigstellung der Datenbank und nach einem systematischen Vergleich der in ihr erhaltenen Daten mit anderen Quellen sind weitere Schlußfolgerungen und Entdeckungen zu erwarten.

Die Rolle des Brüner Kollegiatstiftes zur Zeit der Luxemburger

LIBOR JAN (Brno)

Die Brüner St. Peterskirche wurde 1296 vom Olmützer Bischof Dietrich von Neuhaus zur Kollegiatkirche erhoben¹. Dieses Ereignis kann zweifellos nicht als ein Modellbeispiel für eine Kapitelgründung angesehen werden. In Mähren handelte es sich, lassen wir das Kapitel bei St. Peter in Olmütz, das infolge der Translation des Bischofsitzes auf Lebensdauer belassen wurde, einmal außer acht, erst um die zweite und für lange Jahre auch letzte Gründung eines Kollegiatkapitels, nach der Foundation Bischof Brunos von Schauenburg in Kremsier (um 1260)². Die Kirche auf dem Brüner Petersberg zählte seit dem Zeitpunkt, als sie die Bühne der geschriebenen Geschichte betrat, zu den bedeutendsten Heiligtümern im Lande. Der Propsttitel für die Rektoren der Kirche wurde schon in den Jahren 1222-1226 benutzt³. Dies deutet darauf hin, daß die Kirche höchstwahrscheinlich zum Nachfolger der ursprünglich (Alt)brüner Erzpriesterkirche erkoren wurde, ähnlich wie eine solche Funktion bei St. Hyppolitus auf dem Znaimer Pöltenberg angenommen werden darf. Im Jahre 1240 übertrug jedoch König Wenzel I. das Patronatsrecht der St. Peterskirche der neuen Zisterziensergründung im unweit gelegenen Tišnov (Tischnowitz), was auch Papst Alexander IV. 1256 bestätigte⁴. Weder Wenzel I. noch dessen Sohn Přemysl Ottokar II. hatten vor, auf ihren Einfluß bei der Besetzung des Propstes zu verzichten, und so verliehen sie diese ihren Kaplänen mit offenkundiger Billigung des Olmützer Bischofs auch weiterhin⁵.

1/ CDM V, Nr. 45, S. 46-47.

2/ Vgl. Jaroslav KADLEC: Přehled českých církevních dějin I. Řím 1987, S. 148; Václav MEDEK: Osudy moravské církve do konce 14. věku. (I. Díl dějin olomoucké arcidiecéze.) Praha 1971, S. 95; zuletzt zu Kapitelstiftungen im mittelalterlichen Böhmen und Mähren Zdeňka HLEDÍKOVÁ: Das Studium von mittelalterlichen kirchlichen Korporationen in Böhmen und Mähren. In: Quaestiones Mediaevi Novae 2 (1997). Religious Communities and Corporations in Central Europe 10th-15th Century, S. 61-69, hier besonders S. 63, Anm. 7.

3/ CDB II, Nr. 238, 246, 287, 321.

4/ CDB III-2, Nr. 260, S. 353-356; CDB V-1, Nr. 88, S. 162-163.

5/ Vgl. Jan TENORA: Presentační právo abatyší tišnovských na proboštví u sv. Petra v Brně. In: Hlídkka 42 (1925), S. 337-345, 393-402, 441-450, 485-492, 529-534, hier vor allem S. 338-340, weiter Libor JAN/Rudolf PROCHÁZKA/Bohumil SAMEK: Sedm set let brněnské kapituly. Brno 1996, S. 32-33, 42-44.

Erst im Jahre 1278 machte das Kloster sein Recht erfolgreich geltend, und die Äbtissin präsentierte Bischof Bruno von Schauenburg ihren Kandidaten⁶. Der neue Bischof Dietrich von Neuhaus (seit 1281) lehnte es wegen formaler Mängel ab, den neuen Klosterkandidaten, Priester Konrad von Prag, Mitte der neunziger Jahre zu bestätigen, auch wenn der Mainzer Erzbischof diebezüglich intervenierte⁷. Am 7. März 1296 erhob Bischof Dietrich die Kirche zur Kollegiatkirche, indem er den königlichen Protonotar Meister Peter Angeli von Pontecorvo an die Spitze des Kollegiums stellte, ihn mit der Würde eines Propstes ausstattete, und die zwei bisherigen Vikare zu Chorherren erhob und mit der geistlichen Pflege betraute. Weitere Schritte wurden nicht unternommen: So existierte das neue Kapitel, ohne daß weitere Chorherrenstellen eingerichtet wurden. Das Kloster mußte weichen, ließ aber sein Recht vom Herrscher und vom Bischof sanktionieren. Wenzel II. stellte seine Urkunde am 22. Juli 1297 aus. Aus ihr geht ganz klar hervor, daß der König, der das Patronatsrecht der Klosterfrauen zuvor in Frage gestellt und vor den bischöflichen Richtern prozessiert hatte, um dem Bischof seinen Kandidaten präsentieren zu können⁸. Die Erwähnung des Peter Angeli als Fürsprecher wirkte somit doch ziemlich heuchlerisch. Deutlich wird, daß der Bischof in dem ganzen Fall völlig im Einklang mit dem Wunsch des Herrschers vorging (nicht ausgeschlossen werden kann, daß beide zuvor eine entsprechende Vereinbarung getroffen hatten), und so hält man eher den König als den Bischof für den Gründer des neuen Kapitels, auch wenn sich in der Bischofsurkunde diebezüglich expressis verbis keine Erwähnung findet. Erst aus der von Dietrichs Nachfolger Johann dem Kahlen am 29. November 1305 ausgestellten Bestätigung der Erhebung wird eindeutig ersichtlich, daß dies der Fall war: ... *ad instantiam serenissimi domini nostri quondam Wenceslai, Boemie et Polonie regis*. Feststeht freilich, daß das neue Kapitel gegründet wurde, ohne daß der König mit dem Bischof für die neue Stiftung auch nur einen Groschen hätte ausgeben müssen, da die Kirche noch aus früherer Zeit materiell abgesichert war. Einen Verlust erlitt lediglich das Tischnowitz Kloster, das dem Propst Peter das Dorf Bosonohy (Parfuss) und den Zehnt von Kuřim (Gurein) zu lebenslangem Besitz abtreten mußte⁹. Die Gründung des Brünner Kollegiatstifts kam demzufolge vornehmlich Peter Angelis zugute. Er war ein äußerst durchtriebener Mann, der sich über Jahre hinweg den Einfluss in der königlichen Kanzlei wahrte. Er starb als Bischof von Olmütz und kann vermutlich als der wohlhabendste Vielpfründner in der böhmischen Geschichte angesehen werden¹⁰. Die

6/ CDB V-2, Nr. 881, S. 618-619

7/ CDM V, Nr. 35, S. 36-37; Nr. 67, S. 49-50; vgl. TENORA (wie Anm. 5), S. 338-339; Dušan HLAĐÍK: Dějiny kláštera Porta coeli I. Tišnov 1994, S. 142-143; JAN/PROCHÁZKA/SAMEK (wie Anm. 5), S. 44.

8/ CDM V, Nr. 45, S. 46-47: ... *ut de cetero eadem ecclesia sancti Petri, salvo per omnia iure patroni, et sine preiudicio omnium, quibus ex hac immutatione posset aliquo modo lesio irrogari, conventualis et collegiata existat, et semper iure et honore collegii potiat; ita ut deinceps rector eius, magister Petrus, prothonotarius regni Boemie et canonicus nostre ecclesie Olomucensis, et successor eius, quicumque fuerit, prepositus ipsius ecclesie S. Petri sit et debeat in perpetuum appellari, et hi, qui in presenti sunt in eadem ecclesia sancti Petri duo perpetui vicarii, curam animarum habentes plebis seu parochie, videlicet Hartlinus et Theodoricus sacerdotes, sint et dicantur canonici ecclesie supradicte, ...*; Nr. 72, S. 71; Nr. 79, S. 81-82.

9/ CDM V, Nr. 180, S. 190-192; Nr. 183, S. 195-196.

10/ Zur Persönlichkeit des Peter Angeli von Pontecorvo vgl. Josef ŠUSTA: Soumrak Přemyslovců a jejich dědictví. (České dějiny II 1.) Praha 1935, S. 668-670; Miloslav POJSL/Ivan ŘEHOŁKA/Ludmi-

Fundation als eine private Bischofsstiftung zu bezeichnen, (wie es unlängst Z. Hledíková tat)¹¹, scheint in diesem Lichte unangemessen. Besser wäre es vermutlich, die Fundation als quasi herrscherliche Stiftung zu bezeichnen.

Peter Angeli verzichtete auf die Propstwürde in Brünn Ende 1305, doch dank seiner Verdienste erhielt die Propstei (jedoch nicht das ganze Kapitel) vom Herrscher gewisse Privilegien und Immunitäten verliehen, die am 10. Januar 1306 der junge Wenzel III. bestätigte¹². In der Disposition seines Privilegs wird direkt auf die Rechte verwiesen, die Propstsitz, weitere Häuser, Kleriker und auch Untertanen auf Ponava in unmittelbarer Nähe der Stadt (der sog. Ober- und Unterzeile) ausübten. Es verwundert also nicht, daß die Durchsetzung der eigenen Jurisdiktion, worauf die übertragenen Rechte hindeuteten, die Pröpste kurz darauf in einen Konflikt mit dem städtischen Rat geraten ließen. Das Ergebnis der Auseinandersetzung war ein Kompromis am 4. März 1315: Wichtige strafbare Handlungen, die auf den Propstgütern begangen wurden, sollte in künftig der Stadtrichter aburteilen (Strafgeld und Güter der Hingerichteten standen dem Propst zu); für die niedere Gerichtsbarkeit sorgte dann der Propstrichter, der zudem den entsprechenden Amtsträger aus der Stadt bei dessen Vorgehen gegen Verbrecher im Bereich Ponava begleiten sollte. Die Tätigkeit dreier Bäcker, zweier Fleischer und die Existenz zweier Tabernen, von denen die eine dem dortigen Richter und die andere dem Propst gehörte, verletzte auch das Bannmeilenrecht. Die Propstgüter wurden weiter von allen städtischen Abgaben und Gebühren befreit und zu einem festgesetzten Zeitraum im Herbst (vom 29. September bis 11. November) durften die auf den Gütern produzierten Waren auf den städtischen Märkten frei verkauft werden¹³.

Die Differenzen fanden auch in den nächsten Jahren ihre Fortsetzung. Im Jahre 1342 wurden der aus Erfurt stammende Magister Hermann von Thüringen, ein bekannter Arzt aus dem Umkreis Johanns des Blinden, und dessen Sohn Karl, der 1343-1351 als Generalvikar den häufig abwesenden Olmützer Bischof Johann Volek vertreten hatte, zu Brüner Pröpsten ernannt. Noch vor Ende 1342 wandte sich Hermann an Markgraf Karl mit der Bitte um Unterstützung gegen die Stadt Brünn. Karl verlieh daraufhin am 6. Dezember 1342 ein Privileg, in dem er die Rechte der Propstei grundsätzlich bestätigte, erweiterte und damit die Möglichkeit ausschloß, daß der Stadtrichter seine Rechtsgewalt auf den Propstgütern ausüben konnte. Damit wird erkennbar, daß dieses Privileg eindeutig zu Gunsten der Propstei Partei ergriff¹⁴. Die Auffassung von M. Flodr, Karls Verfahren sei, weil falsch und einseitig, nicht angemessen gewesen, findet damit nicht ihre Bestätigung¹⁵.

la SULITKOVÁ: Panovnícká kancelář posledních Přemyslovců Václava II. a Václava III. In: Sborník archivních prací 24 (1974), S. 261-365, hier S. 325-336; MEDEK (wie Anm. 2), S. 111-113.

11/ HLEDÍKOVÁ (wie Anm. 2), S. 62: „Zu den genannten Instituten (fürstlichen und königlichen Stiftungen – Anmerkung des Verfassers dieses Beitrages) gehörten auch Privatgründungen: St. Ägidi in der Prager Altstadt, Moldauthein, das Kapitel auf der Burg Lipnice, die Kapitel zu St. Peter in Brünn und Kremsier.“

12/ CDM VII, Supplementa Nr. 12, S. 373.

13/ CDM VI, Nr. 89, S. 62-63.

14/ CDM VII, Nr. 450, S. 326-328.

15/ Miroslav FLODR: Úsilí městské rady o jurisdikci nad brněnskými předměstími ve 13. a 14. století. Sborník prací filosofické fakulty brněnské university C 42 (1995), S. 25-38, hier S. 29- 32.

Die Urkunde wurde nämlich in Brünn ausgestellt, so daß man folglich eine gründliche Kenntnis des Sachverhalts voraussetzen kann. Beim Markgrafen intervenierte der Propst mit dem Hinweis, sein Vorgänger habe im Jahre 1315, um Frieden zu stiften, auf einige Privilegien verzichtet. Der Markgraf besaß ohne Zweifel das Recht, die Beziehung dahingehend zu korrigieren, daß ihm dies zum Nutzen gereichte. Die Stadt Brünn gewann nämlich ihre Privilegien von den Rechtsvorgängern des Markgrafen, und beide Institute (St. Peter als Patronat der Tischnowitzer Kloster) gehörten der königlichen Kammer. Darüber hinaus durften die Brüänner auf der Grundlage des Privilegs König Přemysl Ottokars II. vom 28. Mai 1276 die am Stadtrand lebenden Bewohner nur für Verbrechen zur Rechenschaft ziehen, die innerhalb der Stadt verübt wurden¹⁶.

Im Jahre 1322 gelang es dem dortigen Propst Sebastian, die St. Peterskirche mit Kapitel und der gesamten Geistlichkeit vor den Visitationsansprüchen des Brüänner Erzdiakons – zufälligerweise war dies der Olmützer Propst Sboro – zu verteidigen. Bischof Konrad löste dann am 6. Juli desselben Jahres das Kapitel für immer aus der Jurisdiktion des Archidiakons¹⁷. Seit den zwanziger Jahren erscheinen auch Nachrichten über die neu dotierten Kanonikate; 1331 erteilte der König dem Kapitel das Recht der freien Wahl des Dekans als zweitem Würdenträger des Kapitels¹⁸. Zugleich wurde das Kapitel von Brüänner Bürgern mit Geschenken und Vermächtnissen bedacht. Es war auf diese Weise imstande, mit dem so erzielten Gewinn kleinere Landtafelgüter in der näheren Umgebung zu erwerben¹⁹. 1392 gliederte Propst Ditwin mit Zustimmung des ganzen Kapitels das gemeinsame Gut in Form von Statuten in neun Obödienzen: Podolí (Kritschen), Velešovice (Welspitz), Prace (Pratze), Teile von Ořechov (Gross Urhau), Bedřichovice (Bellowitz), Bohunice (Bohonitz), Nebovidy (Nebowitz), Horní Heršpice (Ober Gerspitz) und den Hof in Horní Heršpice; sie sollten den sog. Prebendatskanonikern (*per canonicos prebendatos*) zugeteilt werden²⁰. Einer von ihnen übte das Amt des Pfarrers an der St. Peterskirche aus. Aus den

16/ CDB V-2, Nr. 815, S. 508-509: ... *ut Brunnensis iudex, qui pro tempore fuerit, homines habitantes in suburbiis civitatis ipsius Brunne vel ipsi civitati immediate connexis de iniuriis ac culpis, quas in ipsa civitate commiserint, mediante iustitia valeant et debeant decetero sine contradictione aliqua iudicare, ita tamen, quod illud, in quo per eosdem iudices Brunnensis civitatis rei condemnati fuerint, ipsorum cedat dominis, sicuti si essent per ipsos dominos aut eorum iudices sententialiter condemnati.*

17/ CDM VI, Nr. 212, S. 157-158.

18/ CDM VI, Nr. 326, 338, 371, 373, 425. Die Würde des Kapiteldekans, die König Johann am 25. November 1331 verlieh und den er mit der Pfründe in Raubnitz ausstattete (CDM VI, Nr. 434, S. 331), existierte in Wirklichkeit nicht und wurde erst 1566 von Propst Johann Grodecký aus der Taufe gehoben.

19/ ZDB I, S. 5, 14; CDM VIII, Nr. 243, 279; CDM XI, Nr. 559; CDM XV, Nr. 355; vgl. auch Jan TENORA: Statek sv. Petra v Brně I. Brno 1934, S. 11-20.

20/ CDM XII, Nr. 84, S. 69-70 (17. Mai 1392): ... *omnia bona communia ecclesie nostre dividi et distribui debeant, ac divisimus et distinximus in IX obediencias per canonicos prebendatos dumtaxat et non prelatos ecclesie nostre sancti Petri supradicte decetero jure et consuetudine obedienciariorum optandas, tenendas, regendas et gubernandas, quarum una esse debet in villa nostra Podole, secunda vero in villa Welspicz, tercia in villa Praczen, quarta in villa Urhau, quinta in villa Bellowicz, sexta in villa Bohonicz, septima in villa Nebowicz, octava in villa Gerspicz, nona in curia Gerspicz ... inter quos canonicum curatum sive plebanum pro tempore computari et censeri volumus...*

Jahren 1373-1392 blieb ein Fragment des Urbars des Kapitels erhalten (Beschreibung der Pflichten zweier Kapiteldörfer – Pratze und Ober Gerspitz), an das ein umfangreiches Bruchstück von 1407 anknüpfte (Beschreibung der Pflichten von sechs Dörfern – Ober Gerspitz, Kritschen, Bellowitz, Welspitz, Pratze, Bohonitz)²¹. 1403, als Bischof Lazek von Krawarn dem Kapitel das sog. Gnadenjahr (*annus gratiae*) bestätigte – diese Gnade war dem Kapitel vom Markgrafen Jost 1397 erteilt worden –, zählte das Kapitel einen Propst und 19 Chorrherren. Die Rede ist zudem von Vikaren, die die Kanoniker im Chor und am Altar vertraten und von Altaristen. Das Jahreinkommen des Propstes und des Kapitels betrug im Jahre 1398 ungefähr 250 Mark.²²

Nach dem Tod des Propstes Hermann von Thüringen 1357 kam es erneut zum Streit zwischen dem Kandidaten des Tischnowitzer Klosters, Albert Alberti, und dem Protonotar Kaiser Karls IV., Magister Nikolaus von Kremsier, der dank seines Gönners als Sieger aus dem Streit hervorging²³. An der Wende vom 14. zum 15. Jh. unternahm das Kapitel Anstrengungen, die zweite Stadtpfarrkirche St. Jakob zu erwerben. Die St. Jakobskirche war ein Rivale der Peterskirche, und das Patronatsrecht übten die Nonnen in Oslavany (Oslawan) aus. Während das Kapitel in seinen Bemühungen von Markgraf Jost unterstützt wurde, engagierte sich König Wenzel IV. auf Seiten des Klosters; den Streit entschied letztlich vor den Papststrichern die Zisterzienserinnen zu ihren Gunsten²⁴. Zur selben Zeit überfielen adlige Anhänger des jüngeren Markgrafen Prokop – Johann Sokol von Lamberg, Woko der Ältere und Woko der Jüngere von Holstein – die Güter des Kapitels²⁵. Von Markgraf Jost wurde das Kapitel in dessen Testament reichlich, nämlich mit eintausend Mark, bedacht. Das Brüner Kollegiatkapitel erwarb letztlich für diese Geldsumme bei Latzek von Krawarn die verpfändete landesherrliche Stadt Rousínov (Raußnitz), doch bereits 1417 wurde Raußnitz vom Kapitel an die Stadt Brünn verkauft²⁶.

Seit dem Beginn des 14. Jhs. wuchs das Prestige des Brüner Kapitels ziemlich schnell, und schon vor der Mitte des Jahrhunderts stellte es die zweitbedeutendste kirchliche Einrichtung im Lande dar. Eine noch bedeutendere Stellung nahm das Kollegiatkapitel ein, als Brünn 1350 zum Sitz der luxemburgischen Sekundogenitur aufstieg. Die Kapitelpröpste waren zugleich Generalvikare der Olmützer Bischöfe für die ganze Diözese (Hermann von Thüringen 1343-1351, Nikolaus von Kremsier 1359-1371)²⁷, die

21/ Moravský zemský archiv Brno. Archiv brněnské kapituly E 81, sg. I B, inv. jedn. 37; eine zuverlässige Edition erstellte Vladimír NEKUDA: Urbáře na panství brněnské kapituly. In: Časopis Moravského muzea (Vědy společenské) 47 (1962), S. 43-66.

22/ CDM XIII, Nr. 271, S. 281-285; RBM aetatis Venceslai IV. IV, Nr. 480, S. 202-203; MV V, Nr. 1378, S. 753-754.

23/ MV II, Nr. 651, 652, 655, 657, 658, 660, 907; MV III, Nr. 205, S. 131; vgl. JAN/PROCHÁZKA/SAMEK (wie Anm. 5), S. 51-52.

24/ MV V, Nr. 1378; CDM XIII, Nr. 29, 30, 36, 43, 109, 127, 129, 169, 248, 307, 315, 330, 344, 355, 360, 366; Bertold BRETHOLZ: Die Pfarrkirche St. Jakob in Brünn. Brünn 1901, S. 18-27; derselbe: Geschichte der Stadt Brünn I. Bis 1411. Brünn 1911, S. 170-182; JAN/PROCHÁZKA/ SAMEK (wie Anm. 5), S. 54-55.

25/ CDM XIII, Nr. 248, 251, 256, 271.

26/ Bertold BRETHOLZ: Der Kauf des Marktes Raußnitz durch die Stadt Brünn im Jahre 1417. In: Zeitschrift des Deutschen Vereines für die Geschichte Mährens und Schlesiens 21 (1917), S. 416-423.

27/ CDM VII, Nr. 429, 430, 450, 528; CDM VIII, Nr. 117; CDM IX, Nr. 159; CDM X, Nr. 1, 47, 190; CDM XV, Nr. 78.

Mitglieder des Kapitels wirkten als Schreiber an den Landtafeln (Propst Hermann von Thüringen 1348-1350, der Kanoniker Andreas Nicolai von Wittingau 1386, Johann 1387-1399, Andreas von Mödriz 1406-1417, Peter 1418-1420), oder als Notare des Markgrafen Jost (Kanoniker Andreas Nicolai, Johann von Miličín, Dietrich von Prag, Hynek, Andreas von Mödriz, Blažek, Johann Jagal)²⁸. An der Peterskirche wurden die Landtafel der Brüner „Czuda“ (Gericht) aufbewahrt²⁹, hier versammelten sich der Landtag und das Landgericht (Provinzialgericht), in der Sakristei und *in domo habitacionis prepositi* wurden Verträge abgeschlossen und Urkunden ausgestellt³⁰. Die an der Kapitelkirche angesiedelte Schule war die bedeutendste in der Stadt und bereitete die Söhne von Adligen und Bürgern auf das Studium an der Universität vor³¹.

Im zweiten Dezennium des 15. Jh. stellte sich das Kapitel eindeutig gegen die Seite der Hus-Anhänger, von denen in Brünn besonders Nikolaus Polák zu erwähnen ist, einer der einst aktiven Gegner des Kapitels im Kampf um die St. Jakobsparf. So profilierte sich das Brüner Kollegiatstift in den Folgejahren als eines der antihussitischen Zentren; zu dieser Orientierung bekannten sich vor allem die Pröpste Bartolomäus von Uničov (Mährisch-Neustadt) und Christian von Hradec Králové (Königgrätz)³². Diese Problematik freilich gehört in eine andere Zeit und in einen anderen Bereich.

28/ Ivan HLAVÁČEK: Brünn als Residenz der Markgrafen der luxemburgischen Sekundogenitur. In: Fürstliche Residenzen im spätmittelalterlichen Europa. Hg. von Hans PATZE und Werner PARAVICINI. Vorträge und Forschungen XXXVI. Sigmaringen 1991, S. 361-422, hier S. 389; Tomáš BALETKA: Dvůr, rezidence a kancelář moravského markraběte Jošta (1375-1411). Sborník archivních prací 46 (1996), S. 259-536, hier S. 375-380, 383; dazu auch Tomáš PARMA: Několik poznámek k reorganizaci moravského zemského soudnictví Karlem IV. roku 1348. Diplomarbeit, Phil. Fak. Brünn 1994, S. 46-54.

29/ Kniha tovačovská aneb Pana Ctibora z Cimburka a z Tovačova Paměť obyčejů, řádů, zvyklostí starodávných a řízení práva zemského v Mor. Mor. Vyd. V. BRANDL. Brno 1868, S. 55: *S jakú poctivostí dsky mají vzaty býti od kapitoly Olomúcké v Olomúci a od Brněnské v Brně. Po vzdání sídu král neb markrabí neb hajtman a páni nikam se odtud nerozjedú, než hned pošlí do kapitoly k kněží, aby dsky zemské úředníkóm zemským vydány byly a kněží mají s žáky s několika svécemi jíti k sklepu, kdež se chovají dsky, a tu státi, až tam pan komorník s jinými úředníky přijde.* Ibidem, S. 125: *Také praví mnozí, že pro poctivost úradu a také že dsky se při kapitole a jich svěřeni chovají, žeby pisař zemský měl býti kanovník najméně; neb toho kostela i preláti bývali a obyčejně za lidí paměti tak bývalo; ale nalezá se v starých knihách a registřích, že jsú druhdy také i světští bývali.*

30/ CDM V, Nr. 77, S. 79-80 (30. September 1297): *Datum et actum Brunne apud monasterium sancti Petri in provinciali iudicio ...*; Jan BISTRICKÝ/ František SPURNÝ/ Ludvík VÁCLAVEK/ Metoděj ZEMEK: Moravské a slezské listiny liechtenštejnského archívu ve Vaduzu. Die mährischen und schlesischen Urkunden des Familienarchivs der regierenden Fürsten von und zu Liechtenstein in Vaduz. 1173-1380. I. díl. Brno 1991, Nr. 23, S. 48-49: *Actum et datum Brunne in Monte sancti Petri coram iudicio zude ...*; Knihy počtů města Brna z let 1343-1365. Vyd. Bedřich MENDL. Brno 1935, S. 136.

31/ *Rischarodus scolasticus de Brunna*, beziehungsweise (*Lutholdus et Pereta*) *de sancto Petro et R. scolasticus ibidem* ist erwähnt schon 1234 und 1239 (CDB III-1, Nr. 90, S. 106; CDB III-2, Nr. 221, S. 298). Zur St. Petersschule vgl. JAN/PROCHÁZKA/SAMEK (wie Anm. 5), S. 46, 61-62.

32/ Vgl. JAN/PROCHÁZKA/SAMEK (wie Anm. 5), S. 58-61.

Die Laienfrömmigkeit im 14. und 15. Jahrhundert im Lichte der Nekrologien

ROBERT ŠIMŮNEK (Praha)

Das im Titel des Beitrags angeführte Thema ist sehr breit aufgefaßt, daher scheint es zunächst geboten, einleitend den Gegenstand meines Interesses ein wenig zu spezifizieren. Dies geschieht in erster Linie deshalb, weil es hinsichtlich der Problematik der Laienfrömmigkeit heute eine umfangreiche Literatur gibt.¹ In meinem Beitrag versuche ich die Frage zu beantworten, in welchem Umfang Nekrologien² für die Untersuchung dieser Laienfrömmigkeit (sowie am Rande auch einiger weiterer Fragen) herangezogen werden können. Vor allem möchte ich versuchen, das Bild der gesellschaftlichen und sozialen Zugehörigkeit von Donatoren aus dem Laienstand, die geistliche Institutionen (Klöster, Kirchen, Eremitagen) bedachten, zu rekonstruieren.³

Quellen

Die quellenmässige Grundlage bilden Kloster- und Kirchnekrologien aus Südböhmen, und zwar aus dem 14. und 15. Jahrhundert. An erster Stelle steht dabei das

1/ Aus der umfangreichen neueren Literatur sei genannt Peter DINZELBACHER – Dieter R. BAUER (Hg.): *Volksreligion im hohen und späten Mittelalter*. Paderborn-München-Wien-Zürich 1990 und Klaus SCHREINER (Hg.): *Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter*. (Schriften des Historischen Kollegs 20) München 1992. Einige Richtungen der aktuellen Forschung reflektieren die Beiträge im Sammelband *Materielle Kultur und religiöse Stiftung im Spätmittelalter*. Hg. von Gerhard JARITZ, Wien 1990.

2/ Die Grundinformation über Literatur vgl. im LexMA 6, Sp. 1078-1079. Ein Verzeichnis der gedruckten Nekrologien böhmischer Provenienz erstellte Josef SVÁTEK: *Organizace řeholních institucí v českých zemích a péče o jejich archivy*. In: *Sborník archivních prací* 20 (1970), S. 505-624. Aus der neueren Literatur sei vor allem auf Ivan HLAVÁČEK, *Die spätmittelalterlichen böhmischen Nekrologien als Quelle des klösterlichen Alltags*. In: *La vie quotidienne des moines et chanoines réguliers au Moyen Age et Temps modernes*. Wrocław 1995, S. 583-590, verwiesen.

3/ Ein ähnliches Ziel verfolgte Božena KOPÍČKOVÁ: *Laien als Wohltäter der Zisterzienserinnen in Böhmen und Mähren im Licht der Urkunden*. In: *Les Cisterciens dans le Royaume médiéval de Bohême*. Actes du Colloque de Kutná Hora 9-13 Juin 1992, Cîteaux 1996, S. 115-134.

Nekrologium des Klosters der Klarissinnen und Minoriten in Krummau (Mitte des 14.-Mitte des 15. Jahrhunderts)⁴, des weiteren muß auch das Totenbuch des Augustinerklosters in Wittingau aus der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts genannt werden.⁵ Als sehr kompliziert erweist sich die Auswertung der Nekrologien bei beiden südböhmischen Zisterzienserklöstern. Während das Goldenkroner Totenbuch nur partiell nachweisbar ist,⁶ hat sich das ursprüngliche Nekrologium des Klosters Hohenfurt gar nicht erhalten.⁷ Darüber hinaus ziehe ich das Nekrologium des Einsiedelei in Heuraffel aus dem 15. Jahrhundert heran.⁸

Ähnliche Fragen wie bei den erwähnten Totenbüchern von Klöstern lassen sich auch im Falle von Kirchennekrologien stellen.⁹ Neben entsprechen Quellen aus den

4/ Abgedruckt bei Johann Matthäus KLIMESCH: Urkunden- und Regestenbuch des ehemaligen Klarissinnenklosters in Krummau. Prag 1904, S. 1-34. Aus der Tatsache, daß die Namen von Ulrich von Rosenberg (†1462), sowie seiner Söhne Heinrich (†1457) und Johann (†1472), im Nekrologium nicht erscheinen, können wir schlußfolgern, daß zu dieser Zeit die Anniversarien bereits anders angelegt wurden. Die Ergebnisse meiner Analyse der einzelnen Sozialgruppen im Krummauer Nekrologium stimmen grundsätzlich mit den Angaben von František ŠMAHEL, *Záhady dvou Žižků a Žižkova věku*. In: Husitský Tábor 3 (1980), S. 5-50, hier S. 40, überein.

5/ Abgedruckt bei Johann LOSERTH: Ein Necrolog des Augustinerklosters in Wittingau (E cod. Univ. Prag. sign. G 17. fol. 19b) saec. XIV. exeunt. In: Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Deutschen in Böhmen 17 (1879), S. 220-223.

6/ Ähnlich im Falle des Nekrologiums des Zisterzienser Klosters Wilhering, wo bis 1500 nur zwei von zahlreichen Wohltätern des Klosters eingetragen sind (Otto GRILLBERGER: Die ältesten Todtenbücher des Cistercienserstiftes Wilhering in Österreich ob der Enns. Graz 1895). Im Goldenkroner Nekrologium „fehlt“ nachweisbar z. B. Peter Weichsel von Wetter, einer der freigebigsten Donatoren (vgl. Valentin SCHMIDT – Alois PICHA: Urkundenbuch der Stadt Krummau in Böhmen II. (1420-1480). Prag 1910, S. 109-110, Nr. 452). Zur Geschichte des Klosters ausführlich Jaroslav KADLEC: *Dějiny kláštera Svaté Koruny*. České Budějovice 1949. – Zur Problematik der Memorialpraxis bei den Zisterziensern in Europa und Polen Piotr OLÍŃSKI, *Cysterskie nekrologi na Pomorzu Gdańskim od XIII do XVII wieku*, Toruń 1997, bes. S. 15-43.

7/ Im Hinblick darauf, daß das Kloster Hohenfurt seit der Gründung (1259) als rosenbergische Nekropole diente, besteht kein Zweifel daran, daß ein Nekrologium schon im 13. Jahrhundert angelegt wurde. Aufgrund des Nekrologiums wurde (1347) ein Anniversarienverzeichnis ausgefertigt (Valentin SCHMIDT: Nachträge zum Hohenfurter Urkundenbuch. In: SMBCO 22 (1901), S. 434-445, 610-621, hier S. 438, Nr. 19). In das später angelegte Nekrologium (1479) wurden nur die Namen der Äbte und Klosterfundatoren eingetragen (dazu Valentin SCHMIDT: Abt Sigismund Pirchan aus Hohenfurt, Bischof von Salona. In: SMBCO 33 (1912), S. 643-652, hier S. 643, Anm. 2); das Nekrologium wurde abgedruckt von Maximilian Xaver MILLAUER: *Fragmente aus dem Necrolog des Zisterzienser Stiftes Hohenfurt*. Prag 1819.

8/ Abgedruckt bei Josef TRUHLÁŘ: *Paběrky... LXI. K dějinám poustevníků na Výtoně*. In: Český časopis historický 8 (1902), S. 320-322. Die Geschichte der Einsiedelei ausführlich bei Mathias PANGERL: *Die Eremitage in Heuraffel*. In: Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Deutschen in Böhmen 9 (1871), S. 131-147.

9/ Abgesehen davon, daß die Pfarrnekrologien nur selten erhalten sind, besteht kein Zweifel daran, daß sie an allen Pfarren geführt wurden. Neben den erhaltenen Nekrologien zeugt davon z. B. die Erwähnung über nicht näher spezifizierte Büchern („kirchen bücher“), die bei der Kirche in Oberhaid geführt wurden. Dorthin wurden die Namen der Verstorbenen eingetragen. (Mathias PANGERL: *Urkundenbuch des Cistercienserstiftes B. Mariae V. zu Hohenfurt in Böhmen*. Wien 1865 (= FRA 23), S. 230-231, Nr. 191). Man darf voraussetzen, daß auch die Donationen an Landkirchen in bestimmter Form registriert wurden.

Pfarrkirchen in Kardašova Řečice¹⁰ und Těchobuz¹¹ stehen hier auch Aufzeichnungen über Wohltäter der Kirche in Gojau zur Verfügung.¹² Diese Kirche diente spätestens seit dem 15. Jahrhundert als Wallfahrtsort.¹³

Wollen wir auf der Grundlage der Nekrologien die einzelnen Kreise von Wohltätern geistlicher Institutionen rekonstruieren, müssen wir uns fragen, welches Bild sich von der entgegengesetzten Seite aus bietet. Auf der Basis von Testamenten, in denen die Pfarrkirche in Krummau bedacht wurde, werde ich wiederum die gesellschaftliche Zugehörigkeit der Donatoren betrachten, wobei ich zugleich die Höhe der Schenkungen berücksichtige.

1. Nekrologien

In allen untersuchten Nekrologien zeichnen sich übereinstimmend mehrere Gruppen von Donatoren ab: Es handelt sich dabei um Angehörige der Fundatoren-Familie, den Adel der unmittelbaren Umgebung, die Welt- und Ordensgeistlichkeit; als spezifische Gruppe läßt sich die Klientel der Herren von Rosenberg herausnehmen. Den größten Anteil freilich stellen Stadtbürger und Dorfbewohner. Wenngleich es sich um Personen handelt, die wir nicht näher identifizieren können und der Eintrag im Totenbuch oftmals die einzige Erwähnung bleibt, soll auch dieser Gruppe Aufmerksamkeit zuteil werden.

1.1 Der Adel: Innerhalb dieser Kategorie müssen wir zwischen Angehörigen der Fundatorenfamilie und dem übrigen Adel unterscheiden. Ein Teil des Adels geht zugleich im Kreis der adligen Angehörigen der Rosenberger Klientel auf. Die Nachfahren der Gründer (im Falle Krummaus, Wittingaus und Hohenfurts handelte es sich übereinstimmend um die Rosenberger) fanden in den klösterlichen Nekrologien automatisch einen Eintrag, ohne Rücksicht auf ihr Verhältnis zum Kloster. Anders stellt sich die Situation im Falle der Patronatsherren der untersuchten Kirchen dar. Im Totenbuch der Pfarrkirche zu Řečice finden wir nicht allein die Patronatsherren (das heißt die Wladyken von Řečice), sondern zugleich auch den niederen Adel des

10/ Aus dem Nekrologium der Kirche in Řečice (14. Jh.) hat sich nur ein Drittel erhalten (Monate Januar, Februar, November, Dezember); hier sind ca. 360 Namen eingetragen. Merkwürdig ist schon allein die Zahl der Personen, die in das Kirchnekrologium einer untertägigen Stadt eingeschrieben wurden (ungefähr 1.000 – 1.200). Abgedruckt bei Ferdinand TADRA: Rukopisné zlomky Drkolenské. In: Věstník České akademie 8 (1899), S. 139-150 (Nekrologium S. 145-149).

11/ Im Falle von Těchobuz (bei Pacov) handelt es sich nicht um ein Nekrologium im wörtlichen Sinne; als Quelle wurden die Eintragungen auf der Deckelinnenseite eines Pfarrmissals ausgewertet, die wahrscheinlich von dortigen Plebanen stammen. Die aus der zweiten Hälfte des 15. Jh. stammenden Aufzeichnungen (die späteren, Anfang des 17. Jh. geschriebenen Notizen liegen außerhalb unseres Interesses) kann man in drei Gruppen einteilen: die Namen der Wohltäter der Kirche, die Namen der Plebane und ein Verzeichnis der Meßgerätschaften (1481). Der Wortlaut der Quelle wurde abgedruckt von Ferdinand TADRA: Zápisky o kostele v Těchobuzi. In: Památky archeologické a mistopisné 12 (1882-84), S. 566-568.

12/ Valentin SCHMIDT – Alois PÍCHA: Ein Gojauer Pfarrinventar aus dem Ende des 15. Jahrhunderts. In: Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Deutschen in Böhmen 44 (1906), S. 180-209.

13/ Eine Übersicht der Problematik bietet Jan HRDINA: Ośrodki pielgrzymkowe w średniowiecznych Czechach. In: Peregrinatones. Pielgrzymki w kulturze dawniej Europy. Warszawa 1995, S. 252-260.

Umlandes (aus Pluhův Žďár, Mnichov etc.). Insgesamt allerdings fällt dessen Anteil recht bescheiden aus (ungefähr 6 Prozent).¹⁴ Im Falle der Kirche in Těchobuz ist die Situation noch gravierender: Von den 18 Donatoren bzw. Personen, um deren Seelenheil wegen die Kirche mit Stiftungen bedacht wurde, darf lediglich in zwei Fällen – und darüber hinaus nur hypothetisch – auf eine adelige Herkunft geschlossen werden (nämlich bei Machna von Vesce und bei Ulrich von Vrcholtice). Einer der Gründe liegt hier womöglich gerade im häufigen Wechsel der Patronatsherren, von denen im Verzeichnis der Donatoren nicht ein einziger auftaucht.¹⁵

Im Falle der Wallfahrtskirche in Gojau stoßen wir auf die Namen von zehn Personen adeliger Herkunft. Zum einen handelte es sich hier um die Rosenberger und deren Verwandte, zum anderen um den Niederadel aus der Umgebung (Herren von Žumberk, Kofenští von Vlhavy).

1.2. Geistlichkeit: Innerhalb dieser Kategorie werden wir aus verständlichen Gründen zwischen Welt- und Ordensgeistlichkeit unterscheiden. Die Angehörigen klösterlicher Kommunitäten bilden innerhalb der entsprechenden Nekrologien eine relativ zahlreiche Gruppe, die zudem durch das Verzeichnis weiterer Personen dieses Ordens erweitert wird.¹⁶ Wir wollen jedoch den Blick stärker auf den Anteil der Weltgeistlichen richten, zumal wir hieraus Rückschlüsse auf deren Verhältnis zum Kloster ziehen können. Eindeutig läßt sich feststellen, daß der Anteil weltlicher Priester in Klosternekrologien, im Einklang mit unseren Erwartungen, sehr gering ausfällt. Ähnliches gilt auch für die Donatoren der Kirche in Řečice: vier Erwähnungen beziehen sich auf die dortigen Plebane (bei denen es in drei Fällen wiederum um deren Verwandte geht),¹⁷ einmal wird der Pfarrer in Dírná genannt. Eine ähnliche Situation begegnet uns im Falle der Kirche in Gojau, wo unter den Stiftern lediglich vier Geistliche (einer davon war der dortige Pfarrer) genannt werden. Die einzige Ausnahme bildet deshalb das Totenbuch der Eremitage in Heuraffel: Der Anteil der Pfarrer, vor allem aus der näheren Umgebung, fällt hier andererseits wiederum auffallend hoch aus (21),¹⁸ während aus den Kreisen der (Ordens-)Geistlichkeit der umliegenden Klöster (Hohenfurt, Krummau, Goldenkron) lediglich nur Abt und Konvent des Klosters Hohenfurt angeführt werden.¹⁹

14/ 11 von 21 Personen, also mehr als die Hälfte, waren Frauen.

15/ Im Verzeichnis der Kirchenkleinodien gibt es auch den Posten: „*duo corporalia, unum domi, secundum in Semberk*.“ Dorthin fuhr zweifelsohne Nikolaus d. Ä. von Hořice († nach 1473), Inhaber von Těchobuz, der aber auf der Burg Schellenberg residierte (vgl. August SEDLÁČEK: *Hrady, zámky a tvrze království Českého IV*. Praha 1885, S. 216, 223).

16/ Z. B. im Nekrologium des Klosters zu Wittingau bilden Geistliche ein Drittel. Es handelt sich meistens um Angehörige des Augustiner-Ordens.

17/ Außer dem Pfarrer Rynold (F. TADRA: *Rukopisné zlomky*, S. 147) wurden die Eltern und die Paten des Pfarrers Wenzel belegt (ebenda, S. 146, 147), des weiteren, der Vater des Pfarrers Wolfram (ebenda, S. 146). Darüber hinaus wurden zwei Kleriker erwähnt (Beneš, ebenda, S. 147; Bernard, ebenda, S. 148).

18/ Es handelte sich um die Pfarren: Budweis, Friedberg, Gojau, Gramastetten (Österreich), Höritz, Krummau, Malsching, Rosenberg, Schweinitz, Teindles, Tweras, Weleschin.

19/ Der Goldenkroner Zisterzienser Lazarus wurde in das Nekrologium nur aufgrund der tragischen Umstände seines Todes eingetragen: er wurde im J. 1420 beim Angriff der Hussiten gegen Kloster getötet (vgl. z. B. J. KADLEC: *Dějiny Svaté Koruny*, S. 98-101).

1.3. *Rosenberger Klientel*: Im Hinblick auf die Analyse der Rosenberger Klientel bildet insbesondere das Totenbuch der Krummauer Klarissinnen und Minoriten eine einzigartige Quelle; im Falle der zahlreichen Hofbediensteten ist gerade der Eintrag im Nekrologium deren einzige Erwähnung. In der Kategorie der Rosenberger Klientel lassen sich im Krummauer Totenbuch mehr als 60 Personen einordnen, bei Hinzuzählung der Familieangehörigen erhöht sich deren Zahl auf annähernd 90 Personen. Eine Tatsache wird bereits auf den ersten Blick sichtbar: unter den Wohltätern des Klosters dominieren offenkundig die Dienstleute des Krummauer Hofes (21),²⁰ innerhalb des spezialisierten Burgpersonal erscheinen an erster Stelle Köche (11), doch treffen wir auch Angehörige der Burgbesatzung an: Torsteher (*custos porte*), Turmwächter (*turreanus*) u. ä. Eine relativ zahlreiche Gruppe bilden zudem obrigkeitliche Heger und Jäger (*silvanus, venator* = 6), sowie Fuhrleute (*vector* = 3). Überraschend wenig sind dagegen höhere Beamte vertreten: lediglich sechs Burggrafen (darunter drei Krummauer), zwei Rosenberger Kanzleibeamte (Kanzler und Schreiber) sowie ein Beamter, der als *officialis* bezeichnet wird. Hiermit kontrastiert die relativ hohe Zahl von Wohltätern des Klosters aus den Reihen des Adels, der freilich nicht zur Rosenberger Klientel gehörte.

Demgegenüber muß der Anteil von adeligen Angehörigen der Rosenberger Klientel im Nekrologium der Einsiedelei in Heuraffel als auffallend hoch angesehen werden: Von den 42 adeligen Donatoren der Eremitage gehörten mindestens 18 zur Rosenberger Klientel.²¹

Wenn wir die Präsenz der Rosenberger Klientel in den übrigen Totenbüchern betrachten, fallen die Ergebnisse wesentlich bescheidener aus. Im Nekrologium des Klosters Wittingau taucht lediglich ein einziger Name eines Rosenberger Beamten auf (zwei Prozent).²² Der Vollständigkeit halber muß in diesem Zusammenhang noch auf den Liber Anniversariorum der Krummauer Minoriten und Klarissinnen von 1369 verwiesen werden, in dem Beamte lediglich fünf Prozent ausmachen. Erwähnung verdient andererseits wiederum, daß Seelenmessen *pro animas [sic!] omnium servitorum, qui eis* [das heißt den Herren von Rosenberg] *servierunt* dienen sollten.²³

Angehörige der Rosenberger Klientel finden wir des weiteren auch unter den Förderern des Klosters Goldenkron, gleiches gilt zudem für die Wallfahrtskirche in Gojau (das Patronatsrecht übte das Kloster Goldenkron aus). Die Situation ähnelt hier derjenigen in Krummau: Aus dem Kreis der Rosenberger Klientel finden sich zwei Mundschenke (*pincerna*, Schenk), ein Stallknecht (*stabularius*) sowie lediglich zwei niedere Adelige (Buzek von Ruben sowie der nobilitierte Rosenberger Kanzler Wenzel von Ruben). Abschließend sei hinzugefügt, daß der Rosenberger Kanzler Johann Rittschawer in seinem Testament auch die bekannte Krummauer Fronleichnamprozession erinnerte (1462).²⁴

20/ Sie sind unterschiedlich bezeichnet: *servitor/servitrix, domicellus/domicella, pedisequa*, oder nur *de castro*.

21/ In weiteren zehn Fällen handelte es sich um die Herren von Rosenberg.

22/ Es handelte sich um den Krummauer Burggraf Setěch; der ebenda erwähnte Lomnitzer Burggraf Adalbert war kein Rosenberger Beamter (J. LOSERTH: Ein Necrolog).

23/ J. M. KLIMESCH: Urkundenbuch, S. 32.

24/ SCHMIDT-PICHA: Krummauer Urkundenbuch II., S. 129-131, Nr. 554. Diese Erwähnung ist gleichzeitig ein Beleg dafür, daß die Tradition der Krummauer Heiltumsfeste zur Zeit der hussitischen

1.4. *Personen ohne nähere Bestimmung*: Zunächst wollen wir der Frage nachgehen, welches Bild das Krummauer Nekrologium bietet. Insgesamt tauchen hier annähernd 450 (dies sind ungefähr 50 Prozent der Gesamtzahl), ausnahmslos nicht näher identifizierbare Personen auf. Bei einigen steht zweifelsfrei fest, daß es sich um Krummauer Bürger handelt (sofern sie sich dem Gewerbe nach identifizieren lassen)²⁵; wenn neben dem Namen der Herkunftsort angegeben ist, lassen sich daraus einige doch recht interessante Rückschlüsse ziehen. Vor allem zeigt sich, daß die Zahl einfacher Dorfbewohner, die zu den Donatoren des Krummauer Klosters gehörten, keineswegs unberücksichtigt bleiben darf. Weiterhin können wir feststellen, daß die aufgeführten Personen nicht allein aus der näheren Umgebung Krummaus kamen (konkret: aus einem Umkreis von zehn Kilometern), sondern häufig von ziemlich weit her. Dieser Umstand ist zugleich nicht ohne Interesse im Hinblick auf den geographischen Horizont der Landbewohner im Mittelalter.²⁶ Einige Personen fanden ihre letzte Ruhestätte im Kloster Krummau,²⁷ wir wissen freilich nicht, ob dies auf ihrem ausdrücklichen Wunsch hin geschah.²⁸

Nicht näher identifizierbare Personen dominieren unter den Donatoren der Pfarrkirche in Kardašova Řečice. Der geographische Horizont ist jedoch in diesem Falle – im Einklang mit den Erwartungen – wesentlich kleiner. Der Anteil nicht näher bekannter Personen macht im Nekrologium der Einsiedelei Heuraffel 40 Prozent aus (mitunter handelt es sich um Krummauer Bürger).²⁹

Revolution nicht unterbrochen wurde, wie dies manchmal angenommen wird (vgl. eine Monografie von Valentin SCHMIDT: Das Krummauer Heilthumsfest. In: Festschrift des Vereins für Geschichte der Deutschen in Böhmen seinen Mitgliedern gewidmet zur Feier des 40jährigen Bestandes, 27. Mai 1902. Prag 1902, S. 117-125).

25/ In Krummau treffen wir auf folgende Gewerbe: Bäcker, Fischer, Fleischhauer, Gerber, Goldschmied (2x), Krämer (2x), Kürschner (2x), Mälzer, Maurer, Steinmetz. Außerdem werden drei Krummauer Richter belegt.

26/ Diesen Terminus begreife ich ähnlich wie z. B. Zdena WIENDLOVÁ: Geografický horizont střeďo-českých vesničanů na konci 14. století. In: Český časopis historický 93 (1995), S. 65-85. Vgl. dazu die Karte bei F. ŠMAHEL, Záhady, S. 43.

27/ Bei solchen Personen wurde angeführt: „*hic sepultus*“, bzw. die Lage der Grabstätte ist näher bezeichnet. Die Struktur der Personen ist folgende: Johann, Margaretha, Pecha von Chmelná (nicht näher bekannte Personen), Mathias von Dobronice, Zdeněk von Dršžka (beide adeliger Herkunft).

28/ Auf das Motiv der Wahl der Grabstätte treffen wir in den böhmischen Ländern eher ausnahmsweise. In den vorhandenen Testamenten, die die Krummauer Pfarrkirche und dortige Kloster betrafen, findet sich hinsichtlich der Wahl der Grabstätte keine einzige Erwähnung – nur Peter Weichsel von Wetterm vermachte im J. 1458 einen Betrag von 5 Bß „*na přípravu ku pohřbu*“ (SCHMIDT-PICHA: Krummauer Urkundenbuch II., S. 110, Nr. 452). Zu ähnlichen Schlußfolgerungen gelangte (aufgrund der Pilsner Testamenten) auch John KLASSEN: Gifts for the Soul and Social Charity in Late Medieval Bohemia. In: Materielle Kultur und religiöse Stiftung im Spätmittelalter. Hg. von Gerhard JARITZ, Wien 1990, S. 63-81 (hier S. 66-68).

29/ Die Mönche aus dem Prämonstratenserstift Schlägl beklagten sich bei den Heuraffler Einsiedlern, daß sie ohne Berechtigung Ablässe erteilen und dadurch die Pilger zu sich locken würden (Jaroslav KADLEC: Pavláni v jižních Čechách. In: Časopis společnosti přátel starožitnosti 68 (1950), S. 40-52, hier S. 49).

2. Testamente

Der Aussagewert von Testamenten als historischer Quelle ist bereits seit langem unbestritten.³⁰ Der Erforschung von letztwilligen Verfügungen böhmischer Provenienz, und zwar aus dem 15. Jahrhundert, hat sich in den zurückliegenden Jahren Thomas Krzenck (für Prag und Pilsen) zugewandt, darüber hinaus muß in diesem Zusammenhang zumindest auf die Analyse Pilsener Testamente durch John Martin Klassen und die Edition von Testamenten aus Sobieslau (1455-1523) von Marta Hradilová verwiesen werden.³¹ Im folgenden gehe ich von Testamenten und weiteren Quellen aus, in denen sich Donationen an die Krummauer Pfarrkirche finden. Die Ergebnisse werde ich nicht allein der Analyse der Nekrologien gegenüberstellen, sondern ich halte es für sinnvoll, sie darüber hinaus auch mit dem Kreis der Donatoren der Pfarrkirchen in Pilsen und Sobieslau zu vergleichen.

Aus der Übersicht der Testamente, in denen die Krummauer Pfarrkirche bedacht wurde, lassen sich mehrere Rückschlüsse ziehen:

Unter sachlichem Gesichtspunkt (das heißt entsprechend dem Zweck) lassen sich Vermächtnisse an die Krummauer Kirche wie folgt untergliedern:

Seelenheilstiftungen	66%
Kaplanei- und Altaristenstellen	16%
Meßgeräte und Bücher	4%
Zweck der Donation wird nicht angeführt	14%

Wir können erkennen, daß eindeutig Stiftungen für Seelenmessen überwiegen, wobei kein Zweifel besteht, daß zu ähnlichen Zwecken (Gebet für das Seelenheil) auch neue Altarstellen gestiftet wurden. Demgegenüber ist mir kein einziges Beispiel dafür bekannt, daß ein Donator zum Bau der Kirche (bzw. später zur Ausbesserung) beigetragen hätte,³² auch Donationen gottesdienstlicher Gerätschaften spielen eine verhältnismäßig nachgeordnete Rolle.³³ Nicht einmal bei der Pfarrkirche stoßen wir auf einen Fall, in dem der Donator den Wunsch geäußert hätte, in der Kirche begraben

30/ Eine treffende Analyse dieses Typs der Quelle gab z. B. K.-Rutt ALLIK: Revaler Testamente aus dem 15. Jahrhundert. Das Testament des Revaler Bürgers Gerd Satzern (1491). In: Zeitschrift für Ostforschung 46 (1997), S. 178-204. Aus der Analyse geht hervor, daß die Testamente nicht nur den Geisteshorizont der mittelalterlichen Bürgerschaft reflektieren, sondern auch im gewissen Sinne ihre Lebensstereotypen widerspiegeln. In den letztwilligen Verfügungen dachte man an die materielle Versicherung der Witwe und Kinder, an charitative und fromme Zwecke bzw. auch an Freunde und Bekannte.

31/ Zussammengefaßt bei Thomas KRZENCK: Prager und Pilsner Frauentestamente der Hussitenzeit im Vergleich. In: Mediaevalia historica Bohemica 4 (1995), S. 265-278. – J. KLASSEN: Gifts for the Soul. – Marta HRADILOVÁ: Soběslavské kšafy z let 1455-1523. In: Táborský archiv 4 (1992), S. 47-107.

32/ Der Bau der Kirche dauerte, obwohl mit Pausen, einige Jahrzehnte; zur feierlichen Weihe kam es im J. 1438 (SCHMIDT-PICHA, Krummauer Urkundenbuch II., S. 38-40, Nr. 148, 149). In Pilsen bildeten die Vermächtnisse für Baureparaturen der Pfarrkirche einen Anteil etwa 10 Prozent (J. KLASSEN: Gifts for the Soul, S. 80, Tab. 1).

33/ Zu dieser Art der Donationen vgl. Elisabeth VAVRA: Pro remedio animae – Motivation oder leere Formel. Überlegungen zur Stiftung religiöser Kunstobjekte. In: Materielle Kultur und religiöse Stiftung im Spätmittelalter. Hg. von Gerhard JARITZ, Wien 1990, S. 122-156.

zu werden (wenngleich wir wissen, daß Personen in der Kirche bestattet wurden und der Friedhof um die Kirche bis in das 16. Jahrhundert hinein genutzt wurde).³⁴

Wie aus dem Schweigen der Quellen geschlußfolgert werden kann, treffen wir in Krummau auf keinerlei ausgeprägte Rivalitäten zwischen Orden (also dem Kloster der Minoriten und Klarissinnen) und der Weltgeistlichkeit (Pfarrkirche).³⁵

3. Zusammenfassung

Wir haben uns bemüht, auf einige allgemeinere Tatsachen zu verweisen, die auf die Analyse von Kloster- und Kirchennektrologien aus Südböhmen zurückgehen.

1. Es hat sich gezeigt, daß die Stifterkreise bei allen untersuchten Institutionen übereinstimmen, dem Rahmen entsprechen diese auch im Hinblick auf ihre prozentualen Anteile.

2. Der Anteil des niederen Adels innerhalb der Stifter geistlicher Institutionen sprengt lediglich im Falle der Eremitage in Heuraffel den durchschnittlichen Rahmen. In den übrigen Fällen tauchen immer wieder die gleichen Familien auf (von Wetter, von Ruben usw.). Was das Totenbuch der Kirche in Kardašova Řečice anbetrifft, treffen wir hier auf niedere Adelige aus der unmittelbaren Umgebung. Für das ausgeprägte Desinteresse des Kleinadels hinsichtlich der Wallfahrtskirche in Gojau konnte ich bislang keine zufriedenstellende Erklärung finden.

3. Eine interessante Erscheinung sehe ich in der verhältnismäßig hohen Zahl von Angehörigen der Rosenberger Klientel innerhalb der Donatoren geistlicher Institutionen. Erst künftige Forschungen könnten aufzeigen, in welchem Umfang es sich um eine allgemein gültige Erscheinung oder aber um eine Besonderheit handelt. Ich denke hierbei insbesondere an die Klientel weiterer Magnatenfamilien, etwa der Herren von Neuhaus, Pernstein bzw. im Verlaufe des 15. Jahrhunderts an die sich verzweigenden Herren von Kunstadt etc.

4. Bei der Untersuchung des Totenbuches der Krummauer Klarissinnen und Minoriten können wir nachweisen, daß der geographische Horizont der Landbevölkerung bei weitem nicht so begrenzt war, wie dies vielleicht mitunter angenommen wird.

5. Nur sehr kurz sei auf eine Frage verwiesen, die ich in meinen Ausführungen nur am Rande gestreift habe. Es geht dabei um den auffallend hohen Prozentsatz von Frauen in Nekrologien, der sich ungefähr zwischen einem bis zwei Fünftel bewegt (vgl. Tab. 2).³⁶ Für uns wäre vor allem interessant die nähere Charakteristik dieser Frauen. Darauf aber geben die Nekrologien in der Regel jedoch keine Antwort. Im Falle der

34/ Eher als Kuriosität kann erwähnt werden, daß als Bestandteil des Testaments von Peter Weichsel von Wetter auch die Anordnung angeführt wurde, zu Ostern auf Peters Grabstein eine bestimmte Zahl von Kerzen brennen zu lassen (SCHMIDT-PICHA: Krummauer Urkundenbuch II., S. 121, Nr. 511).

35/ Demgegenüber wurde in Pilsen durch diese Rivalität auch das Laienrecht auf Wahl der Grabstätte tangiert (vgl. J. KLASSEN: Gifts for the Soul, S. 69).

36/ Die Ergebnisse bisheriger Studien, sowie die Ausgangspunkte der künftigen Erforschung faßte übersichtlich zusammen Božena KOPÍČKOVÁ: Historické prameny k studiu postavení ženy v české a moravské středověké společnosti (Interdisciplinární pojetí studia). Praha 1992. Zu den in diesem Beitrag verfolgten Fragen besonders S. 51-52.

Frauen aus städtischem Milieu darf auf einen hohen Anteil von Witwen³⁷ und materiell abgesicherten, folglich unabhängigen Frauen geschlossen werden.³⁸ Eine umfassende Erklärung diesbezüglich bleibt künftigen Untersuchungen vorbehalten.

6. Zum Abschluß wollen wir noch einen Blick auf die konkrete Höhe der Vermächtnisse werfen. Zur Disposition stehen hierfür das Totenbuch der Wittingauer Augustiner sowie Testamente, die Stiftungen an die Krummauer Pfarrkirche sowie weitere geistliche Einrichtungen zum Inhalt haben. Die häufigste Form der Donation bildete ein Jahreszins, weniger häufig handelte es sich um gottesdienstliche Gerätschaften bzw. Bücher; nahezu eine Rarität bildeten Bargeldschaften. Aus Tab. 3 wird deutlich, daß sich die Legate zwischen einem und zwei Schock Groschen bewegten, im Falle der Pfarrkirche zu Krummou liegen die Summen etwas höher. Wir sehen auch, daß sich die Höhe der für Kirchen bestimmten Zinsen auch bei den Klöstern in ähnlichen Dimensionen bewegte.³⁹ Auf die Frage, ob die Möglichkeit besteht, einige Entwicklungstrends aufzuzeigen, das heißt eine Zu- bzw. Abnahme der Höhe der Donationen im Verlaufe der Zeit nachzuweisen, läßt sich (im Hinblick auf den fragmentarischen Charakter der Quellen) keine Antwort geben.

7. Aus diesem Grund kann auch nicht zuverlässig gesagt werden, ob sich etwa im stark katholisch geprägten Krummou ein ähnlicher Trend wie in Pilsen zeigte: Auf der Grundlage der Untersuchung von Testamenten verfolgte J. M. Klassen einen spürbaren Rückgang von Stiftungen an Kirchen, Klöster, aber auch an Spitäler, der nachweislich mit der hussitischen Revolution zusammenhing.⁴⁰

37/ Aufgrund einer Analyse des Neustädter Testamentenbuchs (1455-94) stellte Thomas KRZENCK: Prager und Pilsner Frauentestamente, S. 266, fest, daß die Frauentestamente mit 25 Prozent vertreten sind, und Witwen hierbei wiederum 60 Prozent bildeten. Im Korpus der Pilsner Testamenten sind die testierenden Frauen mit 32 Prozent vertreten (ebenda, S. 267). Im Korpus der sobieslawischen Testamenten (1455-1523) bilden die Frauentestamente 17 Prozent (an der Gemeinzahl der Vermächtnisse an Kirche, Schule und Charitative Zwecke beteiligten sie sich diese Frauen aber mit 25-30 Prozent), davon wiederum sind nahezu zwei Drittel Witwen (eigene Berechnung auf der Grundlage der Edition von M. HRADLOVÁ: *Soběslavské kšafy*).

38/ Über die Stellung der Frauen, vor allem der unverheirateten, vgl. zuletzt die Arbeit von Sharon FARMER: *Down and Out and Female in Thirteenth-Century Paris*. In: *American Historical Review* 103 (1998), S. 345-372. Der Artikel von John KLASSEN: *Válčící dívky jako reflexe české středověké společnosti*. In: *Mediaevalia historica Bohemica* 5 (1998), S. 119-134, ist vor allem den Frauen adeliger Herkunft gewidmet. Vgl. dazu auch Pavlína RYCHTEROVÁ: *Frauen und Krieg in Chroniken über die Hussitenkriege*, in diesem Band.

39/ Aus den Forschungen von Zdeňka HLEDÍKOVÁ: *Donace církevním institucím v Čechách v prvním dvaceti letí 15. století*. (Statistický přehled). In: *Husitství – Reformace – Renaissance*. Sborník k 60. narozeninám Františka Šmahela I. Praha 1994, S. 251-260, die auf einer Analyse der *Libri erectionum* (1401-19) basieren, geht hervor, daß die für Klosterkirchen bestimmten Donationen in der Prager Diözese ungefähr 7-14 Prozent aller Donationen bildeten (ebenda, Tab. auf den S. 255 und 257-258).

40/ J. KLASSEN: *Gifts for the Soul*, S. 80, Tab. 1. Zu ähnlichen Ergebnissen führt auch eine Analyse des *Liber conscientiae civitatis Novobydžoviensis* 1311-1470 (ebenda, S. 74-75).

Tab 1. Die Sozialstruktur der Wohltäter des Krummauer Klarissinnen- und Minoritenklosters.

	Gesamt- Anteil / %	Frauen / %	Männer / %
1. Personen ohne nähere Bestimmung	460 / 48 %	210 / 22 %	250 / 26 %
2. Personen adeliger Herkunft	150 / 16 %	65 ⁴¹ / 7 %	85 / 9 %
3. Angehörige der Klösterkommunitäten	240 / 25 %	100 / 10 %	140 / 15 %
3a. Krummau (Klarissinnen und Minoriten)		100	80
3b. Andere Klösterkommunitäten ⁴²		1	60
4. Rosenberger Klientel und Dienerschaft	90 / 9 %	30 / 3 %	60 / 6 %
5. Herren von Rosenberg und Angehörige der mit ihnen verwandten Geschlechtern	16 / 2 %	7 / 1 %	9 / 1 %
GESAMTZAHL	950 / 100 %	410 / 43 %	540 / 57 %

Tab. 2. Anteil der Frauen unter den Wohltätern der kirchlichen Institutionen

INSTITUTION	ANTEIL (%)
Gojau (Wallfahrtskirche)	27 %
Heuraffel (Einsiedelei)	27 %
Kardašova Řečice (Pfarrkirche)	39 %
Krummau (Klarissinnen- und Minoritenkloster)	43 %
Krummau (Pfarrkirche)	21 %
Sobieslau (Testamente aus den Jahren 1455-1523)	17 %
Wittingau (Augustinerkloster)	17 %

41/ 20 andere Frauen adeliger Herkunft wurden Klarissinnen.

42/ Benešov, Neuhaus, Jungfern-Teinitz, Prag-St. Jakob und andere Geistliche (Minoriten, Pfarrer, Prediger u. ä.).

Tab. 3. Die Struktur der Donationen nach der Vermächtnishöhe.

Institution	Krummau (Pfarrkirche)	Andere Pfarrkirchen	Klöster (Krummau, Wittingau, Goldenkron)
Höhe der Donation ⁴³			
Unter 1 ßß	6 %	10 %	6 %
1-2 ßß	20 %	50 %	50 %
2-4 ßß	16 %	20 %	6 %
4-8 ßß	32 %	–	32 %
8-12 ßß	20 %	10 %	–
12 und mehr ßß	6 %	10 %	6 %

43/ Es handelte sich um (jährliche) Zinsabgaben, der eigentliche Wert der Donation lag zehn- bis zwölfmal höher.

Der Bildungsstreit unter den böhmischen Franziskanern-Observanten am Ende des Mittelalters

PETR HLAVÁČEK (Praha)

Prolog: Die franziskanische Observanz und die Bildung

Die Observanzbewegung im Orden des heiligen Franziskus von Assisi erreichte ihren Höhepunkt in den stürmischen Zeiten des 15. Jahrhunderts. Die franziskanische Observanz, die ursprünglich auf den Positionen des radikalen Antiintelektualismus stand, suchte wieder einen Weg zum Studium und zur Bildung. Die vier großen Säulen der Observanz – Bernhardin von Siena, Johannes von Capestrano, Albert von Sarteano und Jakob von der Mark – mußten die franziskanische Ideale im Verhältnis zu den Impulsen des Humanismus neu durchdenken.¹ Die Redefertigkeit dieser berühmten Predigerpersönlichkeiten des italienischen Quattrocento riß die Volksmassen der einfachen Christen mit. Die Franziskaner widmeten sich vor allem der Unterweisung in der Glaubens- und Sittenlehre und deshalb brauchte die Observanz gebildete Prediger und Beichtväter.² Die Frage des Observanzstudiums tauchte immer wieder. Johannes Kapistran hob die Förderung des Studiums schon im Vorschlag der Constitutionen Martinianae aus dem Jahre 1430 hervor, *cum scientia donum Dei sit, armatura ad defendum fidem Catholicam, corona Ordinis, lumen veritatis et via in tenebris ambulantium*.³ Kapistran meinte damit die *artes liberales* und die *Theologie*. Die erste Schule der praktischen Theologie, *studium moralis theologie*, gründete Bernhardin von Siena im Jahre 1440 in Perugia. Jakob von der Mark versammelte die

1/ Kaspar ELM: Die Franziskanerobservanz als Bildungsreform. In: *Lebenslehren und Weltentwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*. Hg. v. Hartmut Boockmann/Bernd Moeller/Karl Stackmann. Göttingen 1989, S. 201-213, hier S.205.

2/ Jacob BURCKHARDT: *Kultura renaissance dby v Italii*. Praha 1912, S. 240-260. Francis Rapp: *Čirkev a náboženský život Západu na sklonku středověku*. Brno 1996. S. 92, 166-167.

3/ Lucius TEICHMANN: *Die Franziskaner-Observanten in Schlesien vor der Reformation*. Breslau 1934, S. 42.

vorzügliche Bibliothek in Montepredone, die den Brüdern zur Bildung dienen sollte.⁴

Die von Kapistran zusammengesetzten Konstitutionen aus dem Jahre 1443 befahlen allen cismontanen Provinzvikaren, Studienhäuser zu gründen. Die Anordnung stieß jedoch auf Ablehnung. Auch die ultramontane Familie der Franziskaner ahmte bald dieses Beispiel nach, als sie im Jahre 1447 die Errichtung von Studienhäusern in jeder Provinz verfügte. Die prominenten Studienhäuser der franziskanischen Observanz befanden sich – außer in Italien – in Mainz und sogar in Ungarn, nämlich in Gran und Ofen.⁵ Alle Bestimmungen zum Studium faßte das Generalkapitel in Osimo im Jahre 1461 zusammen, das die Notwendigkeit der Bildungspflege wieder hervorhob. Die Provinzvikare sollten allerdings keinen Bücherüberfluß dulden. Das Kapitel meinte damit, daß die Bücher in die Klosterbibliothek und nicht in die Zellen der Brüder gehörten. Es wurde ebenfalls verboten, prunkvolle Bücher einzukaufen, weil dies gegen den Geist der Observanz verstieß.⁶ Um das Jahr 1500 entwickelten sich die Studienhäuser fast in allen Provinzen. Das Studium konzentrierte sich meistens auf die Kenntnisse der praktischen Theologie. Bestrebungen nach einer Symbiose zwischen der Mönchstradition und der humanistischen Bildung waren jedoch sehr selten.

Die Gebildeten unter den böhmischen Franziskanern

Die Franziskaner in den böhmischen Ländern und eigentlich im ganzen Mitteleuropa galten als fanatische Misomusen. Trotzdem fanden die Gebildeten auch hier ihren Weg zur Observanz. Schon im Jahre 1451 hörten Magister und Studenten der Universität in Wien Kapistrans Predigt zu und sehnten sich danach, seine Schüler zu werden. Kapistran begriff, daß dies für die Observanz von großer Bedeutung war, und er gründete mit Hilfe des römischen Königs Friedrichs III. in Wien ein neues Franziskanerkloster.⁷ Im Jahre 1452 nahm er auch in Leipzig etwa vierzig Magister und Studenten aus der dortigen Universität in den Orden auf. Zu ihnen gehörten u.a. Franz von Bautzen, Jakob von Großglogau, Bonaventura von Bayern, Paul Weysman, Christoph von Prettin, Matthäus von Schwabach, Philipp von Westfalen und Klement von Ditinercia. Magister Michael von Zwickau verließ später das Noviziat.⁸ Kapistran besuchte noch Krakau im polnischen Königreich und gründete hier ein neues Kloster für Novizen aus der Krakauer Universität.⁹ Um 1470 bereicherte ein neuer Strom von Gebildeten die Observanz, vielleicht als Reaktion auf die neue Ordnung der böhmischen Provinz im Jahre 1469.¹⁰

4/ Heribert HOLZAPFEL: Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens. Freiburg im B. 1909, S. 283-286. L. Di Fonzo: Francescani. In: Dizionario degli istituti di perfezione IV. Hg. v. Guerrino Pelliccia/Giancarlo Rocca. Roma 1977, S. 464-512, hier S.504-506. Elm (wie Anm. 1), S. 211-212.
5/ HOLZAPFEL (wie Anm. 4), S. 285-286. Stanislav BYLINA: Czlowiek i zaswiaty. Wizje kar posmiertnych w Polsce sredniowiecznej. Warszawa 1992, S. 152.

6/ TEICHMANN (wie Anm. 3), S. 51.

7/ Chronica Fratrum Minorum de Observancia Provincie Bohemie, Bibliothek des Nationalmuseums in Prag, sign. VIII F 75 (nach 1510), pag. 52-53.

8/ Chronica (wie Anm. 7), S. 57.

9/ Chronica (wie Anm. 7), S. 59.

10/ Chronica (wie Anm. 7), S. 100-101.

Die Franziskaner mit einer Universitätsbildung gewannen wichtige Positionen in der Provinzleitung. Magister Bernhardin von Ingolstadt wurde schon im Jahre 1457 zum ersten nichtitalienischen Provinzvikar gewählt, aber er war nicht beliebt wegen seiner ostentativen Strenge. Erst im Jahre 1467 erschien er wieder unter den Definitoren, im Beirat des Vikars.¹¹ Auf dem Provinzkapitel in Gemnitz im Jahre 1462 bewarb sich Magister Philipp von Westfalen, ein Eiferer für Armut, erfolglos um das Vikaramt. Damals wurde Magister Bonaventura von Bayern gewählt, sein Kollege von der Leipziger Universität.¹² Bonaventura bekleidete dieses Amt ebenfalls im Jahre 1463 und später – im Jahre 1467 – wurde er zum ersten österreichischen Provinzvikar gewählt.¹³ Magister Franz von Bautzen wirkte als Definitor in den Jahren 1469 bis 1477.¹⁴ Jakob von Großglogau war der erfolgreichste Gebildete in der böhmischen Provinz. Dieser Schlesier wurde in den Jahren 1465 bis 1487 achtmal zum Provinzvikar gewählt. Er starb im Jahre 1488 im Kloster in Kaaden und wurde hier auch begraben. Nach dem Begräbnis bespuckten seine Opponenten das Grab im Chor und schändeten seine Kleidung.¹⁵ Zu den gebildeten Franziskanern gehörte auch Paul von Mähren, Vikar der böhmischen Provinz in den Jahren 1471 bis 1487. Vor seinem Eintritt in den Orden wirkte er als *magister scholasticus in maiori ecclesia Olomucensi*.¹⁶

Unter den übrigen graduierten Franziskanern befanden sich bedeutende Magister der freien Künste wie Andreas von Grünberg und Ambrosius von Warschau, aber auch Juristen wie Johannes von Brünn, Alexander von Plana und Alexander von Chrudim. Der zuletzt Genannte übte das Amt des Definitors in den Jahren 1492 bis 1502 aus.¹⁷ Auch Johann Filipec, der gelehrte Bischof von Großwardein und seit dem Jahre 1492 der Franziskaner in Breslau, übte das Amt des Definitors in den Jahren 1503 bis 1509 aus.¹⁸ Es ist auch nötig, den bedeutenden franziskanischen Literat Jan Bosák Vodňanský zu erwähnen. Er legte – noch als Utraquist – im Jahre 1480 Bakkalaureusprüfung an der Prager Universität ab.¹⁹ Die Position der gebildeten Minderheit war in der böhmischen Provinz nicht so stark, um das Verhältnis der böhmischen Franziskaner zur Bildung zu beeinflussen. Eben die gebildeten Franziskaner gehörten oft zu den Hauptverteidigern der strengen Observanz.

11/ Chronica (wie Anm. 7), S. 74, 95.

12/ Chronica (wie Anm. 7), S. 90.

13/ Chronica (wie Anm. 7), S. 91, 95.

14/ Chronica (wie Anm. 7), S. 100, 116, 120.

15/ Chronica (wie Anm. 7), S. 93, 150-151.

16/ Chronica (wie Anm. 7), S. 109, 149. Chronica fratris Nicolai Glassberger. In: *Analecta Franciscana* II. Quaracchi 1887, S. 467.

17/ Chronica (wie Anm. 7), S. 93, 170, 175, 243. Glassberger (wie Anm. 16), S. 468. *Nomina fratrum S.P.N. Francisci provinciae S. Wenceslai defunctorum, Kloster Maria Schnee in Prag, (1926), S. 18, 184.*

18/ Chronica (wie Anm. 7), S. 171, 192, 200.

19/ Josef TRUHLÁŘ: *O životě a spisech známých i domnělých bosáka Jana Vodňanského.* In: *Časopis Musea království Českého* LVIII (1884), S. 524-547, hier S. 526.

Der Bildungsstreit

Das Klosterstudium gedieh gut in Breslau, wohin Johannes Kapistran im Jahre 1453 die Novizen aus der Leipziger Universität einführte. Das Breslauer Kloster war ein wirkliches Bildungszentrum.²⁰ Die Mehrheit der böhmischen Franziskaner bewahrte aber eine Zurückhaltung oder gar ablehnende Haltung gegenüber dem Studium. Zum ersten Mal tauchte das Problem des Studiums in den Provinzstatuten von Troppau aus dem Jahre 1487 auf. Den Guardianen wurde befohlen, die studierenden Kleriker zur manuellen Arbeit nicht heranzuziehen. Manche Prälaten fühlten sich dadurch offenbar beengt und deshalb kam es schon im Jahre 1488 auf dem Provinzkapitel in Brünn zu Spannungen. Die Kapitulare erklärten, daß man den Geist Gottes bei den studierenden Brüdern keinesfalls auslöschen sollte. Alle Prälaten sollten sich doch freuen, wenn die Brüder im Studium eifrig seien, denn das Studium erleuchte Verstand und Sinn.²¹ In Wirklichkeit wurde die neue Anordnung als Instrument gegen das Studium benutzt. Die Entscheidung, ob eine Arbeit den Geist Gottes auslösche oder nicht, blieb in der Kompetenz der einzelnen Guardiane.

Die Vorschriften des Troppauer und Brünnener Provinzkapitels enthielten den latenten Widerspruch, der von der Existenz der zwei verschiedenen spirituellen Strömungen in der böhmischen Franziskaner-Observanz zeugt. In der Provinz kann man also sowohl die Gruppe der Sympathisanten als auch der Gegner der Bildung unterscheiden. Noch auf dem Brünnener Provinzkapitel im Jahre 1488 wies die erste Gruppe auf die praktischen Folgen der Unterschätzung des Studiums hin: Prediger und Beichtväter würden ihre Aufgaben ohne die genügende Bildung nicht bewältigen. Es wurde sogar beantragt, die ungebildeten Kandidaten von diesen Ämtern auszuschließen. Die Väter der böhmischen Provinz forderten mindestens Vorsicht bei der Einsetzung der neuen Prediger und Beichtväter heraus, denn diese Ämter verlangen nicht nur die Güte des Gewissens (*bonitatem consciencie*), das heißt eine gute asketische Haltung, sondern auch die Erleuchtung des Wissens (*illuminositatem sciencie*), also genügende Kenntnisse. Der Schluß der Bestimmung verrät aber einen Einfluß der Gegner des Studiums: es käme oft vor, daß die Universitätsgebildeten das *alphabetum humilitatis* im Orden lernen müßten.²²

In der Provinz wuchs beständig die Zahl der Prediger und Beichtväter ohne entsprechende Bildung. Das Provinzkapitel, das im Jahre 1493 in Brünn darüber beriet, mußte einen Ausweg aus dieser heiklen Situation suchen. Deshalb wurde in den Klöstern das *studium de casibus consciencie* obligatorisch, wo die Grundlagen der Moraltheologie unterrichtet wurden.²³ Die Provinzstatuten wurden auf dem Kapitel in Breslau im Jahre 1495 erneuert. Nach diesen Statuten war es erlaubt, die Studenten zu manueller Arbeit heranzuziehen, und zwar mit dieser Bemerkung: *Compellantur tamen omnes ociosi eciam ad labores manuales*. Dieser Artikel deutet die Übermacht der Gegner des Studiums in der Provinzleitung an.²⁴

20/ Chronica (wie Anm. 7), S. 57, 297.

21/ Chronica (wie Anm. 7), S. 149-150. TEICHMANN (wie Anm. 3), S. 43-44.

22/ TEICHMANN (wie Anm. 3), S. 45.

23/ TEICHMANN (wie Anm. 3), S. 46.

24/ Chronica (wie Anm. 7), S. 176. TEICHMANN (wie Anm. 3), S. 46-47.

In die böhmischen Länder kam zur Visitation der Generalkommissar Jakob von Mantua, der im Jahre 1503 dem Provinzkapitel in Breslau vorsah. Der Kommissar griff zu Gunsten der Sympathisanten des Studiums ein. In die Provinzstatuten ließ er die Artikel über das Studium aus Kapistrans Konstitutionen und die Bestimmungen des Generalkapitels in Osimo inkorporieren. In der Provinz sollte man für eine gute Jugendziehung sorgen, sowohl in den Wissenschaften und in der Bildung (*in scienciis et litteris*), als auch in den Sitten und im vorbildlichen Leben. Der Vikar und die Guardiane durften nicht die studierenden Brüder manuell beschäftigen, nur in unvermeidlichen Fällen. Diese Anordnung wurde immer bei den Visitationen aller Klöster hervorgehoben.²⁵ Seit dieser Zeit wurde das Problem des Studiums auf keinem Provinzkapitel diskutiert.

Die böhmischen Franziskaner blieben dennoch weiterhin ohne zentrales Provinzstudium. Im Jahre 1508, als Barnabas von Preußen zum Vikar gewählt wurde, kam es zur Wende. Barnabas, ein gebildeter Mann, wollte nach dem Vorbild der österreichischen Provinz ein Provinzstudium gründen. Seinen Plan konnte er jedoch nicht verwirklichen, weil er schon im Jahre 1509 starb. Er wurde in Breslau *cum omni devocione et lamentacione fratrum* begraben.

Seine Absicht fand leider keinen Nachfolger. Der anonyme Chronist der böhmischen Franziskaner berichtet, daß Gott sich die Einrichtung eines Provinzstudiums nicht wünschte, weil das *contra mentem sanctorum patrum nostrorum* wäre. So oft Partikularstudien irgendwo begründet und Vorlesungen eingeführt würden, entstünde Streit; Frömmigkeit und Nächstenliebe würden zugrunde gehen. Die heilige Observanz geriete in Gefahr.²⁶ Im Jahre 1516 kam Generalkommissar Hieronymus von Valencia, um die böhmische Provinz zu visitieren. Dieser gelehrte Mann wählte hier einige junge Brüder, die er nach Italien zum Studium in Genua mitnehmen wollte. Die Provinzväter stellten sich jedoch grundsätzlich dagegen.²⁷

Die Franziskaner und die Bücher

Das Verhältnis zu Büchern war unter den böhmischen Franziskanern nicht eindeutig. Im Geist der Frühobservanz herrschte große Vorsicht. Einem Vorgang gegen die Bücher begegnen wir schon im Jahre 1457 auf dem Provinzkapitel in Brünn. Damals verbot der neu gewählte Vikar Bernhardin von Ingolstadt, eifriger Freund der Armut und der Einfachheit, die großen, herrlich dekorierten Buchstaben in den Choralbüchern zu verwenden. Obwohl er im Sinne der Intentionen des Generalkapitels in Mailand wirkte, rief seine Anordnung eine ablehnende Reaktion hervor.²⁸ Den Umgang mit Büchern regulierten in umfassender Weise die böhmischen Provinzstatuten, die im Jahre 1471 auf dem Kapitel in Kosel bewilligt wurden. Kein Vorgesetzter durfte die Novizen und die jungen Brüder mit der Bücherabschreibung beschäftigen und zwar unter Strafe der Beschlagnahme der Bücher. Man empfahl den Brüdern, daß sie sich

25/ Chronica (wie Anm. 7), S. 190-192. TEICHMANN (wie Anm. 3), S. 47.

26/ Chronica (wie Anm. 7), S. 201-202.

27/ Chronica (wie Anm. 7), S. 243-244.

28/ Chronica (wie Anm. 7), S. 74.

der Ausbesserung der Choral- und Meßbücher widmen sollten. Die Bücher verstorbener Brüder durften nur auf einem Provinzkapitel verteilt werden.²⁹ Diese Bestimmungen wiederholen sich auch in den späteren Provinzstatuten und bezeugen die ständige Bestrebung, die Kontrolle über alles Geschehen um die Bücher zu gewinnen.

Ein Teil der Brüder interessierte sich für die Bücher aufgrund der eigenen Unwissenheit überhaupt nicht. Solche Brüder hatten sogar Probleme mit der ordnungsgemäßen Teilnahme am Gottesdienst, wie eine Konzession Papst Innocenz' VIII. aus dem Jahre 1487 dies belegt.³⁰ Das ganze Gegenteil verkörperte der gelehrte Bischof und Franziskaner Johann Filipec, der im Jahre 1493 seinem Freund Wilhelm von Pernstein klagte, er könne ohne Augengläser bereits nicht mehr lesen noch schreiben.³¹ Trotzdem fertigte er im Jahre 1499 eigenhändig im Kloster Bechin eine Abschrift der Ordensregel und des Testaments des heiligen Franziskus an.³² Auf dem Brünnener Provinzkapitel im Jahre 1493 wurde daran erinnert, daß die einzelnen Brüder sich nicht zu viele Bücher anschaffen sollten, weil diese in den Klöstern zur Genüge vorhanden seien. Ähnlich wurden in den Jahren 1494 und 1495 vor allem die Prediger aufgefordert, keine überzähligen Bücher zu haben. Solche Bücher sollte der Provinzvikar verteilen. Die Festsetzung der entsprechenden Zahl der Bücher war sehr subjektiv, denn sie hing von den einzelnen Guardianen ab.³³ Mit den Büchern beschäftigte sich auch das Provinzkapitel in Breslau im Jahre 1495. Die Kapitularer verboten den Buchschreibern das Malen von Vögeln, Pfauen, Affen und verschiedenen ungewohnten oder profanen Illustrationen. Damit wurden zweideutige und schändliche Abbildungen ausgeschlossen.³⁴ Der Pfau zum Beispiel war ein Symbol der Auferstehung Christi, aber auch des Stolzes und der Einbildung. Der Affe symbolisierte den teuflischen Wankelmut und verwies auf die Ketzerei und das Heidentum.³⁵ Das Verbot betraf auch die Dekorierung der Buchstaben und die Benutzung der Gold- und Silberfarbe. Diese Anordnung wurde wegen der Beibehaltung der Armut im Ordensleben herausgegeben.

Auch die Bücherbeschaffung verlief nicht ohne Schwierigkeiten. Mit einer Bestimmung des Breslauer Provinzkapitels aus dem Jahre 1503 wurde den Guardianen verboten, sich von den gemeinsamen Almosen Bücher zu kaufen.³⁶ Trotzdem disponierten viele Klöster über gut ausgestattete Bibliotheken. Wir haben die Belege für Brünn, Olmütz, Znaim, Teschen, Jauer, Breslau, Kaaden usw. Eine wichtige Quelle für die Bereicherung der Bibliotheken waren Bücherspenden. Der Olmützer Bischof Wilhelm von Kolin erweiterte im Jahre 1479 die Klosterbibliothek in Brünn.³⁷ Im Jahre 1486 schenkte Pfarrer Caspar von Frauenstein den Franziskanern in Graupen

29/ *Constituciones provinciales facte in capitulo Cosslenſi 1471*, Nationalbibliothek in Prag, XIV H 22, fol. 75v.

30/ *Chronica* (wie Anm. 7), S. 144.

31/ *Archiv Český XVI*. Hg. v. Josef KALOUSEK. Praha 1897, S. 15.

32/ *Zentralarchiv in Prag*, Provinzarchiv der böhmischen Franziskaner, Num. 660, Buch 267.

33/ TEICHMANN (wie Anm. 3), S. 50-51.

34/ TEICHMANN (wie Anm. 3), S. 51.

35/ Rudolf PFLEIDERER: *Atributy světců*. Praha 1992, S. 107. James HALL: *Slovník námětů a symbolů ve výtvarném umění*. Praha 1991, S. 315, 341.

36/ TEICHMANN (wie Anm. 3), S. 51.

37/ Jaroslav DRÍMAL: *Biskup Vilém z Kolína*. In: *Časopis Matice moravské* 55 (1931), S. 1-42, hier S. 36-38.

die *Sermones de sanctis* des Johannes Pistoris von Chemnitz. Dieses Buch enthielt zudem eine deutschsprachige Anleitung zur Baumzucht.³⁸ Die Klosterbibliothek in Ungarisch Hradisch stattete Bischof Johann Filipec im Jahre 1491 aus.³⁹ Eine große Rolle spielten die Klosterskriptorien in Breslau, Olmütz, Kaaden, Pilsen und Bechin. Der Franziskaner Eberhard Ablauff, in den Jahren 1507 und 1508 Prediger in Kaaden, fertigte für die dortige Klosterbibliothek mehrere Abschriften asketischer und homiletischer Schriften an, zum Beispiel das sehr bekannte *Exemplum de morte seu disputatio M. Polycarpi cum morte*.⁴⁰ Die größte Bedeutung für die Erweiterung unserer Kenntnisse vom Ordensleben hat die *Chronica Fratrum Minorum de Observancia Provinciae Bohemie* vom Anfang des 16. Jahrhunderts. Diese Chronik wurde selbstredend vom Provinzdefinitorium auf ihren Inhalt hin kontrolliert.⁴¹

Epilog: Die Errichtung des Provinzstudiums

Im Jahre 1522 vertrieb der lutheranische Magistrat in Breslau die Franziskaner aus der Stadt.⁴² Die böhmische Provinz erfuhr einen ersten schmerzlichen Verlust. Zum Zeitpunkt des massiven Ansturms der lutherischen Reformation verloren die Franziskaner ihr wichtigstes Kloster, das einzige Bildungszentrum in der Provinz. Das Provinzkapitel, das am 21. September 1522 nach Brünn einberufen wurde, versuchte diese bedrückende Situation zu lösen. Für den Kampf gegen das Luthertum war eine intellektuelle Ausstattung erforderlich. Der alte Bildungsstreit wurde also beigelegt, und der böhmischen Provinzial Franz von Bayern entschied zusammen mit allen Kapitularen über die Errichtung dreier Studienhäuser. Für Böhmen geschah dies in Kaaden, wo der Bakkalaureus Dionysius von Graupen lehren sollte. Für Mähren sollte dies Brünn sein – hier wurde Bakkalaureus Ambrosius von Breslau als Lektor angestellt. Für Schlesien schließlich erkor man Neiße, wo der ungraduierte Kaspar von Bautzen die Vorlesungen hielt. Die Studienhäuser wurden in Bildungs- und Reformzentren verwandelt. Das Luthertum gewann jedoch immer neue Anhänger. Die Ereignisse überschlugen sich und fanden auf dem Provinzkapitel in Kaaden im Sommer 1524 ihren Höhepunkt. Der Kaadener Lektor Dionysius von Graupen legte dem Kapitel Reformthesen zur Disputation vor, aber die Mehrheit der Kapitulare lehnte diese ab. Dionysius und seine Studenten verließen daraufhin den Orden und traten zum Luthertum über. Es wurden bereits 21 Renegaten registriert. Dem Kaadener Provinzkapitel folgte die schnelle Autodestruktion der böhmischen Provinz. Auch Ambrosius von Breslau, Lektor in Brünn, fiel im Jahre 1524 von der Römischen Kirche ab. Kaspar von Bautzen, Lektor in Neiße, ging zwar nicht so weit, aber schon im Jahre 1525 trat er aus dem Orden aus.⁴³ Das kühne Projekt des Provinzstudiums lag in kläglichen Trümmern, ebenso wie die ganze böhmische Provinz der Franziskaner.

38/ Nationalbibliothek in Prag, sign. VI C 27.

39/ Chronica (wie Anm. 7), S. 170.

40/ Nationalbibliothek in Prag, XIII G 3.

41/ Chronica (wie Anm. 7), S. 333.

42/ Chronica (wie Anm. 7), S. 265ff.

43/ Chronica (wie Anm. 7), S. 300-301, 309.

Rathaus, Wirtshaus, Gotteshaus. Von der Zwei- zur Dreidimensionalität in der frühneuzeitlichen Gemeindeforschung

BEAT KÜMIN (Bern)

Jede wissenschaftliche Annäherung an das öffentlich-politische Leben in der vormodernen Gesellschaft muss unweigerlich auf die omnipräsente Organisationsform der „Gemeinde“ stossen. Trotz einer stetig wachsenden Zahl von Arbeiten zu den verschiedenen Spielarten kommunaler Verfassung liefert die Forschung aber oft ein unvollständiges, sozusagen bloss ein- oder höchstens zweidimensionales Bild der Verhältnisse. Um es architektonisch auszudrücken, konzentriert sich das Interesse meist auf das Rathaus oder das Gotteshaus. Einerseits also auf einen verfassungsbeziehungsweise rechtshistorischen Zugang zu den politischen Institutionen der Stadt- und Landgemeinden, andererseits auf die kirchengeschichtlich orientierte Untersuchung des Pfarreiwesens. Ersteres gilt in besonderem Masse für den mitteleuropäisch-deutschsprachigen Raum, letzteres vor allem für die englische Forschung. Das Ziel des vorliegenden Beitrages ist es daher, nach einer kurzen Skizze dieser beiden Traditionsstränge auf einen bisher arg unterschätzten dritten Brennpunkt der kommunalen *res publica* hinzuweisen, nämlich das Wirtshaus. Geplant ist also eine Art historische Kneipentour, ohne die nur ein sehr beschränktes Bild des lokalen öffentlichen Lebens seit dem Spätmittelalter gezeichnet werden kann. Zum dreidimensionalen Verständnis von „Geist, Gesellschaft, Kirche“ in Stadt und Land, so die hier vertretene These, muss auch die Berücksichtigung des Faktors „Wirtshaus“ gehören¹.

¹/ Der Aufsatz formuliert erste konzeptionelle Überlegungen für eine vom Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung unterstützte Arbeit zur frühneuzeitlichen Wirtshausgeschichte. Ich danke den Teilnehmern des ersten „Colloquium Mediaevale Pragense“ für ihre Anregungen.

Forschungsschwerpunkte in Deutschland und England

Ein detaillierter Forschungsbericht würde den Rahmen dieser Ausführungen sprengen, doch lassen sich die für die skizzierte Thematik relevanten Hauptlinien in recht knapper Form beschreiben. Für die bis weit ins 20. Jahrhundert von den Fragestellungen der Verfassungsgeschichte geprägte deutschsprachige Gemeindeforschung stand ein rechtsgeschichtlich-politischer, gelegentlich auch sozioökonomischer, aber räumlich vor allem auf das Rathaus und die darin aktiven Organe ausgerichteter Ansatz im Vordergrund². Dies widerspiegelte nicht zuletzt die von Chroniken, Stadtrechten, Weistümern, Gerichtsrodeln, Steuerlisten, Urkunden, Zunftbüchern und Ratsmanualen beherrschte Quellenbasis der massgeblichen Literatur: von rechtsgeschichtlichen Klassikern wie Otto von Gierkes „Genossenschaftsrecht“ und Karl Siegfried Baders „Studien zur Rechtsgeschichte des mittelalterlichen Dorfes“, über die zahllosen Darstellungen der städtischen Verfassungskämpfe des Spätmittelalters, bis hin zu Peter Blickles Kommunalismuskonzept und den jüngst vorgelegten Untersuchungen zur innerkommunalen Fragmentierung und Faktionenbildung im frühmodernen Territorialstaat³. Den Pfarreien, die lange Zeit in rein kanonisch-institutionellem Licht erschienen⁴, wird im Umfeld aktueller Debatten über spätmittelalterliche Volksfrömmigkeit und frühneuzeitliche Konfessionalisierung mittlerweile zwar etwas eingehendere sozial- und mentalitätsgeschichtliche Aufmerksamkeit zuteil⁵, doch bleibt ihr historiographischer Stellenwert trotz der in vielen Regionen offensichtlichen weltlichen Dimensionen überraschend gering⁶. Selbst für die Zeit der religiösen Umwäl-

2/ Für Forschungsüberblicke siehe Bob SCRIBNER: *Communities and the nature of power*. In: *Germany. A New Social and Economic History*. Hg. v. DEMS. London 1996, S. 291-325, und Peter BLICKLE: *Deutsche Agrargeschichte in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts*. in: *Agrargeschichte*. Hg. v. Werner TROßBACH/Clemens ZIMMERMANN, Stuttgart 1998, S. 7-32, hier S. 11-15.

3/ Zu den Standardwerken gehören Otto von GIERKE: *Das deutsche Genossenschaftsrecht*. 4 Bde. Berlin 1868, Karl Siegfried BADER: *Studien zur Rechtsgeschichte des mittelalterlichen Dorfes*. 3 Bde. Weimar 1957-73, Eberhard ISENMANN: *Die deutsche Stadt des Spätmittelalters 1250-1500*. Stadtgestalt, Recht, Stadregiment, Kirche, Gesellschaft, Wirtschaft. Stuttgart 1988 (als Überblick über den städtischen Bereich), und Peter BLICKLE: *Kommunalismus. Begriffsbildung in heuristischer Absicht*. In: *Landgemeinde und Stadtgemeinde in Mitteleuropa*. Hg. v. DEMS. München 1991, S. 5-38. Ein Beispiel für das gegenwärtige Interesse an Faktionen liefert David Martin LUEBKE: *His Majesty's Rebels. Communities, Factions, and Rural Revolt in the Black Forest 1725-1745*. Ithaca 1997.

4/ Sebastian SCHRÖCKER: *Die Kirchenpflegschaft. Die Verwaltung des Niederkirchenvermögens durch Laien seit dem ausgehenden Mittelalter*. (Görres Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaften im katholischen Deutschland. Veröffentlichungen der Sektion für Rechts- und Staatswissenschaft; Bd. 67) Paderborn 1934; Dietrich KURZE: *Pfarrerwahlen im Mittelalter*. Ein Beitrag zur Geschichte der Gemeinde und des Niederkirchenwesens. (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte; Bd. 6) Köln 1966.

5/ Rosi FUHRMANN: *Kirche und Dorf. Religiöse Bedürfnisse und kirchliche Stiftung auf dem Lande vor der Reformation*. (Quellen und Forschungen zur Agrargeschichte; Bd. 40) Stuttgart 1995; Marc R. FORSTER: *The Counter-Reformation in the Villages. Religion and Reform in the Bishopric of Speyer 1560-1720*. Ithaca 1992.

6/ Hans Erich FEINE: *Kirche und Gemeindebildung*. In: *Die Anfänge der Landgemeinde und ihr Wesen*. Hg. v. T. MAYER. Stuttgart 1964, S. 53-77. Für Einzelstudien zum schweizerisch-österreichischen Raum siehe etwa Michael MITTERAUER: *Pfarrei und ländliche Gemeinde in den österreichischen Ländern*. In: *Blätter für deutsche Landesgeschichte* 109 (1973), S. 1-30; Hansruedi SPICHTER: „Brüderliche Liebe und Gemeiner Nutzen“. *Reformation und Kirchspiel als Wurzeln der Einwohnergemeinde* (Akzessarbeit, Bern 1991).

zungen des 16. Jahrhunderts weisen so vieldiskutierte Konzepte wie Gemeindereformation, Stadtreformation oder *Erastian Reformation* die Hauptrolle den jeweiligen politischen Entscheidungsträgern zu⁷.

Die hervorragende Bedeutung des kirchlichen Lebens (und damit des Gotteshauses) ist dagegen für das frühneuzeitliche England immer unbestritten gewesen. Schliesslich wurden in nachreformatorischer Zeit Armenfürsorge und andere Lokalverwaltungsaufgaben von *churchwardens* und *parish vestries* besorgt⁸. Neuerdings wird überdies darauf hingewiesen, dass die Übertragung von weltlichen Kompetenzen an Kirchenpfleger und Pfarreiräte nicht erst der elisabethanischen Gesetzgebung um 1600 entsprang, sondern sich aus dem spätmittelalterlichen Frömmigkeitsleben gewissermassen „von unten“ her eigenständig ausbildete⁹. Die intensive Auseinandersetzung in der angelsächsischen Reformationsforschung der letzten zwei Jahrzehnte, um ein weiteres Beispiel anzuführen, wurde vorwiegend aus der Perspektive der einfachen Kirchengenossen geführt¹⁰, und auch im Vorfeld der Revolution sind die sozialen und religiösen Polarisierungstendenzen empirisch sehr stark aus Pfarreiquellen erarbeitet worden¹¹. Dafür steht aber angesichts des starken Zentralstaates und der politisch dominierenden *gentry* die weltliche Gemeinde etwas im Hintergrund. So gibt es zwar eine beachtliche Tradition der Städteforschung¹², doch hat sich die Landgemeinde trotz den anregenden Arbeiten von Warren Ault und Christopher Dyer kaum als eigenständiger Gegenstand profilieren können¹³.

Das Wirtshaus als Brennpunkt des kommunalen Lebens

In der bisherigen Gemeindeforschung standen also sicherlich Rathaus und Gotteshaus (mit jeweils regional unterschiedlicher Prioritätensetzung) im Zentrum des empiri-

7/ Bob SCRIBNER: Paradigms of urban reform. *Gemeindereformation or Erastian Reformation?* in: *The Danish Reformation against its International Background*. Hg. v. L. GRANE/K. HRBY. Göttingen 1990, S. 111-128.

8/ Noch immer unverzichtbar ist die materialreiche Studie von Sydney/Beatrice WEBB: *English Local Government from the Revolution to the Municipal Corporations Act. The Parish and the County*. London 1906.

9/ Eamon DUFFY: *The Stripping of the Altars. Traditional Religion in England c.1400-c.1580*. New Haven 1992, Kapitel „Corporate Christians“; Beat KÜMIN: *The Shaping of a Community. The Rise & Reformation of the English Parish 1400-1560*. Aldershot 1996.

10/ Zur „revisionistischen“ Position populären Widerstandes gegen die Reformation siehe insbesondere Christopher HAIGH: *English Reformations. Religion, Politics, and Society under the Tudors*. Oxford 1993; für die Quellenvielfalt der englischen Kirchengemeinden vgl. Katherine FRENCH/Gary GIBBS/Beat KÜMIN (Hg.): *The Parish in English Life 1400-1600*. Manchester 1997.

11/ Keith WRIGHTSON: *English Society 1580-1680*. London 1982; Kenneth FINCHAM (Hg.): *The Early Stuart Church*. Basingstoke 1993.

12/ Susan REYNOLDS: *An Introduction to the History of English Medieval Towns*. Oxford 1977; Peter CLARK/Paul SLACK: *English Towns in Transition 1500-1700*. Oxford 1976.

13/ Warren O. AULT: *Village assemblies in medieval England*. In: *Album Helen Cam*. Louvain 1960, S. 13-35; Christopher DYER: *The English medieval village community and its decline*. In: *Journal of British Studies* 33 (1994), S. 407-429. Zur Entwicklung in der frühen Neuzeit siehe auch Clifford DAVIES: *Die bäuerliche Gemeinde in England 1400-1800*. In: *Aufstände, Revolten, Prozesse*. Hg. v. Winfried SCHULZE. Stuttgart 1983, S. 41-59.

schen Interesses, während der eingangs identifizierte dritte Brennpunkt des Wirtshauses weitgehend vernachlässigt oder der Kultur-, Wirtschafts- und Sozialgeschichte überlassen wurde. Das Standardwerk zu den englischen *alehouses* von Peter Clark zum Beispiel befasst sich vorwiegend mit dem wechselnden sozialen Profil der Wirtshausbesucher sowie dem zunehmenden Einfluss von Kommerzialisierungstendenzen im Brauereiwesen¹⁴, und die deutschsprachigen Überblicksdarstellungen – mit Ausnahme der modellhaften, aber zeitlich auf das Mittelalter beschränkten Studie von Hans Conrad Peyer – erschöpfen sich weitgehend in kulturhistorisch orientierten Anekdotensammlungen¹⁵. Wer in den gängigen Handbüchern blättert, auch solchen explizit wirtschaftsgeschichtlicher Ausrichtung, findet die Institution des Wirtshauses höchstens mal in ein oder zwei Nebensätzen erwähnt¹⁶, während sich die gegenwärtige Forschung vorwiegend für Einzelaspekte aus den Gebieten der Kriminalitäts-, Sozibilitäts- und Geschlechtergeschichte interessiert¹⁷. Fast scheint es, als würde die ungeheure Flut von zeitgenössischen Klagen über Trunkenheit, Sittenzerfall und Gottlosigkeit weiterhin die historiographische Agenda prägen. Zeugnisse solcher Entrüstung gibt es ja wahrlich genug. So rechtfertigte der Abt von Kempten das Verbot des Zutrinkens in einer Policeyordnung des 16. Jahrhunderts mit der Begründung, dass *aus Trunkenheit, wie mann täglich befindet, der Allmächtig Gott höchlich erzürnt wird, auch viel Laster, Übel & Leichtförtigkeit und Unrath entsteht, als Gotteslästerung, Mordt, Todtschlag, Unfried, Ehbruch, Hurerey, und Kranckheit des Leibes*¹⁸, während der Berner Rat etwas später seinen Wirten einen Amtseid insbesondere deswegen abforderte, weil er zu wissen glaubte, dass *gotteslesteren, flu(o)chen, schweren, üppigs, unmäßigs, ergerlichs wäsen, grobe unzuchten und unerbarkeit in den*

14/ The English Alehouse. A Social History 1200-1830. London 1983; Spannungen infolge obrigkeitlicher Disziplinierungsanstrengungen beschreibt Keith WRIGHTSON: Alehouses, order and reformation in rural England 1590-1660. In: Popular Culture and Class Conflict 1590-1914, Hg. v. Stephen/Eileen YEO. Brighton 1981, S. 1-27.

15/ Hans Conrad PEYER (Hg.): Gastfreundschaft, Taverne und Gasthaus im Mittelalter. (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien; Bd. 3) München 1983, und DERS.: Von der Gastfreundschaft zum Gasthaus. Studien zur Gastlichkeit im Mittelalter. (Monumenta Germaniae Historica. Schriften; Bd. 31) Hannover 1987; Theodor von LIEBENAU: Das Gasthof- und Wirtshauswesen der Schweiz in älterer Zeit. Zürich 1891; Ossip Demetrius POTTHOFF / Georg Kossenhaschen: Kulturgeschichte der deutschen Gaststätte, umfassend Deutschland, Österreich, die Schweiz und Deutschböhmen. Berlin 1933 [Nachdruck Hildesheim 1996]; Friedrich RAUERS: Kulturgeschichte der Gaststätte. (Schriftenreihe der Hermann Esser Forschungsgemeinschaft für Fremdenverkehr) 2 Bde. Berlin 1941; Ulla HEISE: Der Gastwirt. Geschäftsmann und Seelenröster. (Historische Berufsbilder) Leipzig 1993.

16/ Am ausführlichsten noch in Richard van DÜLMEN: Entstehung des frühneuzeitlichen Europa 1550-1648. (Fischer Weltgeschichte; Bd. 24) Frankfurt 1982, hier S. 74-75, 114, 208, 217.

17/ Michaela HOHKAMP: Vom Wirtshaus zum Amtshaus. In: Werkstatt Geschichte 16 (1997), S. 8-18; Katja HÜRLIMANN: Öffentlicher Konsum in Wirtshäusern. Soziale Funktion des Konsums in den Zürcher Landvogteien Greifensee und Kyburg im 15./16. Jahrhundert. In: Geschichte der Konsumgesellschaft. Hg. v. Jakob TANNER u.a. Zürich 1998, S. 147-163; Simon TEUSCHER: Bekannte – Klienten – Verwandte. Sozibilität in der Stadt Bern um 1500. (Norm und Struktur. Studien zum sozialen Wandel in Mittelalter und früher Neuzeit; Bd. 9) Weimar 1998; Beatrix BENEDER: Männerort Gasthaus? Öffentlichkeit als sexualisierter Raum. (Politik der Geschlechterverhältnisse; Bd. 9) Frankfurt 1997.

18/ Staatsarchiv Augsburg, Fürststift Kempten, MüB 116: Kopie der Fürst Georgischen Land-, Geze- und Pollicey Ordnung (1562), fol. 10v.

*wirtshüseren begangen, dieselben aber von den wirten, wirtenen und iren diensten an gebührenden orthen nit angeben ..., sonder ... über die zytt und ordnung spyß un tranck uffgetragen und hiemit zu(o) sölchen sünd und lasteren ... anlaß geben wirt*¹⁹.

Wenn man hingegen nach „positiveren“, öffentlich-politischen Dimensionen Ausschau hält, so ist das Wirtshauswesen im Gegensatz zur weltlichen Schwureinung oder der Ausbildung eines flächendeckenden Pfarreinetzes zwar tatsächlich nicht im primär-territorialen Sinn gemeindebildend gewesen (höchstens in subsidiärer Funktion bei Badequellen, an Brückenköpfen, Durchgangsstrassen oder Zollstätten), dafür aber im weitesten Sinn gemeinde-“weiterbildend“. Dies soll im Folgenden anhand einer Fallstudie aus der alten Eidgenossenschaft plausibel gemacht werden. Natürlich darf der hier vorgestellte – notwendigerweise stark vereinfachte und bloss an Einzelbeispielen illustrierbare – empirische Befund aus dem Stadtstaat von Bern, der seit 1536 neben deutschsprachigen Gebieten auch das frankophone Waadtland umfasste, nicht einfach auf andere Orte übertragen werden, doch mag er einen ersten Einblick in den Facettenreichtum des Phänomens ermöglichen²⁰. Wieso soll aber gerade das Wirtshaus und nicht eine andere kommunale Institution vermehrte Aufmerksamkeit verdienen? Zunächst einmal lassen sich viele Tavernenberechtigungen bis weit ins Mittelalter zurückverfolgen. Als *ehehafte Rechte*, die auf einer Liegenschaft ruhten, waren sie in ihren Städten und Dörfern besonders fest verwurzelt. Im Gegensatz zu anderen standortgebundenen Gewerbebetrieben zeichneten sie sich aber zudem durch eine ausgeprägte Multifunktionalität aus, nicht nur in den Kernbereichen Ernährung und Beherbergung, sondern auch im geselligen und öffentlichen Leben einer Gemeinde²¹. Damit standen sie auf einer höheren Komplexitätsstufe als rein praktisch-funktionale Einrichtungen wie Mühlen und Kornhäuser oder gemeinsame Besitzungen wie die Allmende. Kirchhof und Marktplatz erlaubten zwar auch unterschiedliche politische, religiöse und wirtschaftliche Nutzungen, dies jedoch nur zu bestimmten Zeiten und unter argwöhnischer Beaufsichtigung durch die kirchlichen und weltlichen Behörden. Beiden Treffpunkten fehlte überdies eine personale Mitte, wie sie der zahlreiche Dienstleistungen erbringende Wirt darstellte, sowie ein vergleichbares Angebot an Komfort und leiblichen Genüssen. Im Hinblick auf die Faktoren Institutionalisierungsgrad und kommunale Bedeutung dürfte also nur das Wirtshaus mit Rathaus und Kirche vergleichbar sein²². Ein Überblick über die zahlreichen Berührungspunkte zur zeitgenössischen Politik, Religion und Kultur soll diese These belegen.

19/ Hermann RENNEFAHRT (Hg.): Sammlung Schweizerischer Rechtsquellen. Abt. II: Die Rechtsquellen des Kantons Bern. 1. Teil: Stadtrechte, Bd. VIII/1: Wirtschaftsrecht. Aarau 1966, S. 206 (1617).

20/ Zur politischen und sozioökonomischen Situierung des Fallbeispiels siehe Richard FELLER: Geschichte Berns. 4 Bde. Bern 1946-60; Christian PFISTER: Im Strom der Modernisierung. Bevölkerung, Wirtschaft und Umwelt im Kanton Bern 1700-1914. Bern 1995.

21/ Zum Tavernenrecht vgl. Johanna KACHEL: Herberge und Gastwirtschaft in Deutschland bis zum 17. Jahrhundert. (Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte; Beiheft 3) Stuttgart 1924, S. 63-67. Das erstaunlich breite, fast schon frühkapitalistische Tätigkeitsspektrum eines spätmittelalterlichen Wirtes illustriert Vinzenz BARTLOME: Die Rechnungsbücher des Wirtes Hans von Herblingen als Quelle zur Wirtschaftsgeschichte Thuns um 1400. (Archiv des Historischen Vereins des Kantons Bern; Bd. 72) Bern 1988.

22/ Das Wirtshaus erscheint als Gegenpol zur Kirche in Robert MUCHEMBLED: Die Erfindung des modernen Menschen. Gefühlsdifferenzierung und kollektive Verhaltensweisen im Zeitalter des Ab-

a) Wirtshaus-Politik

Wenn wir uns zunächst den „innenpolitischen“ Aspekten zuwenden, so verbanden sich mit den beiden wichtigsten Wirtshaustypen, also den Übernachtungsmöglichkeiten bietenden *Tavernen* wie den blossen Weinschenken oder *Pinten*, handfeste rechtliche und finanzielle Interessen²³. In der Literatur wird in diesem Zusammenhang meist nur von der Kontrolle durch Staat und Grundherren gesprochen, doch zeigen die Quellen ganz erhebliche Einflussmöglichkeiten der Städte und Dörfer²⁴. In den Tälern des Berner Oberlandes zum Beispiel konnten die Wirte jährlich von den Gerichtsgenossen gewählt werden, wobei letzteren eine warme Mahlzeit als Lohn für ihre Bemühungen zustand²⁵. Dutzende von Gemeinden in anderen Landesteilen verfügten dank ihres Besitzes von Wirtshausrechten über vergleichbare Patronage und – vielleicht noch wichtiger – über beträchtliche Zinseinnahmen. Oft kamen die diesbezüglichen Einkünfte der gemeinsamen Kasse zugute, andernorts flossen sie ins Kranken- oder Armengut²⁶. Besonders in Weinbaugegenden wurden Wirtshäuser als willkommene Einnahmequelle und Absatzkanal des eigenen Rebensaftes erkannt und von den kommunalen Organen entsprechend gefördert. Die Bauern der Waadtländer Kommune Bogis erklärten einem obrigkeitlichen Amtmann im Umfeld einer Bestandesaufnahme der gastgewerblichen Einrichtungen, *daß weilen das Dorff kein Gemeind Guht besessen habe, so hätten sie sich zusammengeshossen, und ein Hauß gekauft, da eines Theils der Schul Meister solches bewohnt, und der andere Theil leichet die Gemeind hin, allda Wein außzuschenken; da sie dann auß diesem Zinß das Hauß unterhalten, und in Mont-sur-Rolle hiess es bei gleicher Gelegenheit: Die Gemeind allda besizet Räben und ein Hauß, welches sie jährl[ich] hinleichen, daß der auß Ihren Räben erwachsene Wein in [selbem] Hauß bey der Pinten außgeschenkt werden mag*²⁷. Eine Schenke in Aigle nahe beim Genfersee gehörte gar der über 20 Kilometer Luftlinie entfernten Gemeinde Saanen, *welche daselbst eigen Gewächs verkauft*²⁸. In einer Zeit mit bloss sehr spärlich vorhandenen öffentlichen Gebäuden diente das Wirtshaus den lokalen Amtsträgern zudem für allerlei praktische Zwecke, zum Beispiel für

solutismus. Hamburg 1990, S. 187-197, und als „Gegenpol zum Rathaus mit zum Teil komplementären Funktionen“ in Teuscher (wie Anm. 17), S. 200.

23/ Die rechtliche Entwicklung des Berner Wirtshauswesens beschreiben Moritz von STÜRLER: Die konzessionierte Wirtschaften im Kanton Bern. In: Berner Zeitschrift für Geschichte und Heimatkunde 37 (1975), S. 19-27, und Markus ESCHER: Das Recht des Gastgewerbes im alten Bern. Diss. Iur. Freiburg i.Ü. 1977.

24/ Sofern nicht anders vermerkt, stammen die Quellenbelege aus den Wirtshausverzeichnissen von 1628-1786 im Staatsarchiv Bern (= StA BE, B V 142 bis B V 148).

25/ *Die wylen der württen halb ein ordnung vorhanden, dass deren keiner gesetzt werden solle ohne erkantnuss eines ehrsamten grichts, als wellendt wir es darbei bewenden lassen und darbei gemeint haben, dass deme zuwider niemandem das weinausgeben bewilliget werden solle*: Ludwig Samuel von TSCHARNER (Hg.): Sammlung Schweizerischer Rechtsquellen, Abt. II, 2. Teil, Bd. I/2: Das Niedersimmental. Aarau 1914, S. 124 (1653); 1786 wird festgehalten, dass die Wahl *ohne Entgelt, als eine Mahlzeit, dem Gricht am Tag der Erwählung* zu geschehen habe: StA BE, B V 144, S. 126.

26/ Im Jahre 1786 z.B. in die Gemeindekasse: *Pinten in Grindelwald* (StA BE, B V 148, S. 7); in den *Siechensekel*: *Taverne Tracht bei Brienz* (ebd., S. 7); ins *Armengut*: *Pinte Schangnau* (ebd., S. 15).

27/ StA BE, B V 144, S. 21 und 67 (1743).

28/ Ebd., B V 148, S. 2 (1786).

Versteigerungen, die Verwahrung von Schuldbürgen (Einlager), sowie als Sitzungsraum oder temporäres Gefängnis²⁹.

Wenn eingangs vom „weiterbildenden“ Potential des Wirtshauses die Rede war, so ist darunter vor allem seine Rolle als „kommunikatives Zentrum“ oder „news room“ der vormodernen Gesellschaft zu verstehen³⁰. Hier wurden offizielle Informationen angeschlagen, aufsehenerregende Neuigkeiten in Form von Balladen, Flugschriften und frühen Zeitungen verbreitet und die wildesten Gerüchte gestreut³¹. Es blieb aber keineswegs beim Austausch von frivol-skandalösen Geschichten, sondern die Quellen berichten immer wieder von intensiver politischer Diskussion. Angesichts der kriegerischen Zeiten sorgte sich etwa der Rostocker Rat im Zeitalter der Aufklärung, dass *vermessene und unverständige Leute ... sich gelüsten lassen / an einem und anderem Orthe / sonderlich in Wein-Häusern / Krügen und Zechen an hohen Potentaten, Kayser / Königen / Fürsten / Herrn und Republicqven, auch andern hohen Standes-Persohnen ... nicht allein gantz ungleiche gefährliche unverantwortliche Discursen zu führen / sondern auch alle neue / oftmahl unwahrhafft / einlauffende Zeitungen / so fort für wahr außzubreiten*, was die Stadtväter ihren Untertanen strengstens untersagt haben wollten³². Schon zwei Jahrhunderte zuvor war das politische Potential des geselligen Zusammenseins auch in Bern offen zu Tage getreten. Unter den verschiedenen, am Vorabend der Reformation erkennbaren Soziabilitätsformen stellten Wirtshäuser „besonders wichtige Örtlichkeiten [kurzfristiger] Gruppenbildungen“ dar, deren Einfluss auf das öffentliche Leben und die Entscheidungen der *Gnädigen Herren* Räte nicht unterschätzt werden sollte. Mehr noch als Kirchweihen oder Karneval bildeten sie zentrale „Verdichtungspunkte des sporadischen Zusammenkommens eines heterogenen Publikums“, die sich vorzüglich „für die rasche Rekrutierung und Integration von zuvor nur lose miteinander verbundenen Personen zu politischen Faktionen“ eigneten³³.

Wirte spielten vor diesem Hintergrund eine entscheidende Rolle als *brokers* im Aufbau von Klientelsystemen, da sie Patrone – zum Beispiel auf Stimmenfang erpichte Politiker – mit potentiellen Klienten zusammenbringen und beiden Parteien auch noch den symbolisch bindenden Weintrunk kredenzen konnten. Ebenso profitierten sich ihre gastlichen Häuser bei der Aushebung von Söldnern, waren dies doch „die Orte, an denen Werber logierten und an denen Rekruten mit Geld und Trunk auf den Dienst verpflichtet wurden“³⁴. Viele Wirte gaben sich mit einer blossen Vermittlerrolle allerdings nicht zufrieden und strebten selbst nach politischer Macht. In gewisser Hinsicht waren sie ja bereits kommunale oder staatliche Beamte. Von der

29/ LIEBENAU (wie Anm. 15), S. 70; PEYER: Gastlichkeit (wie Anm. 15), Kap. 3.5; TEUSCHER (wie Anm. 17), S. 196.

30/ HOHKAMP (wie Anm. 17), S. 9; Alan EVERITT: The English urban inn 1560-1760. In: Perspectives in English Urban History. Hg. v. DEMS. London 1973, S. 91-137, hier S. 112.

31/ Für die englischen Verhältnisse grundlegend: Richard CUST: News and politics in seventeenth-century England. In: Past and Present 112 (1986), S. 60-90, hier S. 65-66 (Anschlag von Proklamationen am Bell Inn der Stadt Thetford).

32/ Zitiert in POTTHOFF (wie Anm. 15), S. 157-158 (1712).

33/ TEUSCHER (wie Anm. 17), S. 22, 267-68. Wirtshäuser erscheinen explizit als „wichtigste Foren“ solcher Gruppenbildung auf S. 194.

34/ Ulrich PEISTER: Politischer Klientelismus in der frühneuzeitlichen Schweiz. In: Schweizerische Zeitschrift für Geschichte 42 (1992), S. 28-68, hier S. 47.

Obrigkeits abgenommene Wirteeide enthielten in der Regel eine lange Reihe von offiziellen Verpflichtungen in den verschiedensten Sachbereichen. So waren Tavernen- und Schenkeninhaber vielerorts angehalten, bei Auseinandersetzungen unter Gästen den Frieden zu bieten³⁵. Dann wurde aber auch der reguläre städtische oder ländliche *cursus honorum* fleissig durchlaufen. In einer sich noch im Aufbau befindlichen Datenbank von bis dato über 1200 vor 1798 im bernischen Raum nachgewiesenen Wirten ist bei immerhin 14 Prozent die Bekleidung eines öffentlichen Amtes belegt, wobei elf die höchste Stufe eines Bürgermeisters oder dörflichen Ammanns erreichten³⁶. Dabei ist zu unterstreichen, dass dies absolute Minimalzahlen der namentlich bekannten Amtsträger sind. Hinzu kommen – besonders im Waadtland – zahllose anonyme Dorfmeister oder *gouverneurs*, die *ex officio* und zum Teil explizit zur finanziellen Abgeltung ihrer Tätigkeit Wein schenken durften. So heisst es etwa in einem obrigkeitlichen Verzeichnis gegen Ende der frühen Neuzeit, dass die Wirtschaften des Amtes Aubonne *denen Gemeinden gehörten, welche das Recht, Wein auszuschenken gewöhnlich ihren Gouverneurs verleihen, oder als Salarium geben*³⁷.

Den mit Amtswürden versehenen Wirten standen umgekehrt zahlreiche rebellisch-aufrührerische Berufskollegen gegenüber. Dank ihrer vielfältigen Kontakte nach innen und aussen – sowie ihrer oft beträchtlichen Finanzkraft – waren sie zum Anführen von Unruhen und Protestbewegungen geradezu prädestiniert³⁸. Als Paradebeispiel darf der schweizerische Bauernkrieg von 1653 gelten. Besonders auffallende Rollen spielten etwa der am 8. Juli von der Berner Obrigkeit als Rädelsführer enthauptete Lienhard Glanzmann aus Ranflüh im Emmental oder der charismatische, im selben Sommer ebenfalls hingerichtete Christen Schibi aus Escholzmatt im benachbarten Entlebuch³⁹. In der bereits erwähnten Wirtdatenbank finden sich allein im bernischen Gebiet 14 aktive Bauernkriegsteilnehmer, von Hans Buri vom „Löwen“ Attiswil bis zu Christen Zimmermann vom „Sternen“ in Guggisberg. Ob mit oder ohne aktive Mitarbeit des Besitzers waren Wirtshäuser für konspirative Treffen ohnehin wie geschaffen. So benutzten schon Mitte des 14. Jahrhunderts Mitglieder von Zürcher Patriziergeschlechtern den „Straussen“ im habsburgischen Städtchen Rapperswil, um ihren Widerstand gegen die verhasste Brunsche Zunftverfassung zu koordinieren⁴⁰.

35/ Siehe etwa Fritz BÜHLMANN, Der Wirthen Gelübt im Emmenthal 1659. In: Blätter für bernische Geschichte 20 (1924), S. 153-156, und (zum Friedensgebot) Bernd SCHILDT: Bauer, Gemeinde, Nachbarschaft. Verfassung und Recht der Landgemeinde Thüringens in der frühen Neuzeit. Weimar 1996, S. 111.

36/ Die (provisorischen) Zahlen lauten 170 von 1203 Wirten.

37/ StA BE, B V 148, S. 23 (1786).

38/ LIEBENAU (wie Anm. 15), S. 224, 252. Sozialgeschichtliche Untersuchungen belegen eine grosse Bandbreite an Wirteinkommen, doch gab es auffallend viele wohlhabende Individuen: siehe z.B. Fritz GLAUSER: Wein, Wirt, Gewinn 1580. Wirteinkommen am Beispiel der schweizerischen Kleinstadt Sursee. In: Gastfreundschaft. Hg. v. PEYER (wie Anm. 15), S. 205-220.

39/ Urs HOSTETTLER: Der Rebell vom Eggiwil. Aufstand der Emmentaler 1653. Eine Reportage. Bern 1991, S. 207-208 und passim; zahlreiche weitere Beispiele aus anderen Regionen in Franz August STOCKER: Die Wirthe in der Schweizergeschichte als Politiker. In: Vom Jura zum Schwarzwald 4 (1887), S. 286-312, hier S. 292-308.

40/ PEYER: Gastlichkeit (wie Anm. 15), S. 255; für Beispiele aus jüngerer Zeit vgl. Albert HAUSER: Das Wirtshaus als „Anker der Welt“. Beitrag zur Wesensbestimmung einer alten Schweizer Institution. In: Schweizerisches Archiv für Volkskunde 86 (1990), S. 202-16, hier S. 203.

Wo immer Gericht gehalten wurde, um wieder in den loyal-lokalpolitischen Bereich zurückzukehren, bestand ein obrigkeitlich anerkannter Anspruch auf die Existenz eines Wirtshauses. Zu Frieswil im deutsch-bernischen Amt Laupen etwa war laut eines amtlichen Berichtes *wegen der dasigen Grichtstatt seith Ohndenklichen Jahren ohne Wiederred die Wihrtshafft ... geüebet worden*, und zu Trey im welschen Landesteil besaßen die Dorfgenossen zwar keine formelle Konzession für ein Wirtshaus, *vermeinen aber, weilen sich allda das Gricht versamlet, daß Ihnen zukomme solches auffzerichten*⁴¹. Im weit über unseren Untersuchungsraum hinaus verbreiteten Typus der gemeindeeigenen, Rathaus und gastgewerbliche Einrichtung unter einem Dach vereinigenden „Stube“ wurde schliesslich nicht nur diskutiert, assoziiert und konspiriert, sondern auch richtige Politik gemacht: hier traf sich das niedere Gericht im Wirtshaus selbst, und hier kristallisierte sich die politische Entscheidungsfindung in den Gemeindeversammlungen. Gleichzeitig dienten die Stuben als Aufbewahrungsorte für kommunale Urkunden, Masse und Gewichte oder Wertgegenstände. Erneut handelt es sich nicht um isolierte Einzelfälle. Laut den bernischen Verzeichnissen gab es Stadthäuser mit Wirtschaftsrecht etwa in Avenches, Burgdorf, Cudrefin, Grandcour, Huttwil, Nyon, Moudon, Payerne, Unterseen, Villeneuve oder Yverdon und entsprechende Landhäuser in Adelboden, Gstaad, Ins, Interlaken, Meiringen, Saanen oder Steffisburg. Nicht weniger als 265 solcher Stuben existierten laut der monographischen Untersuchung von Albrecht Cordes allein in der Nordschweiz und am Oberrhein.⁴²

Wenden wir uns noch kurz dem „ausserpolitischen“ Bereich zu. Die Existenz eines dichten Netzes gewerblicher Gastlichkeit ermöglichte seit dem ausgehenden Mittelalter einen stetig wachsenden Handelsverkehr und ab dem 18. Jahrhundert eine erste Blüte des Vergnügungs- und Bildungstourismus⁴³. Die Reiseberichte dieser Besucher bilden eine fast unerschöpfliche Informationsquelle über die Qualität und Quantität des zeitgenössischen Wirtshauswesens⁴⁴. Abgesehen von konkreten Beschreibungen der lokalen Einrichtungen, Gastronomie und Hygiene vermitteln ihre Reminiszenzen aber auch den Eindruck einer relativ zwanglosen Begegnung der Kulturen, Geschlechter und sozialen Schichten. Auch dies gehörte zu den „weiterbildenden“ Funktionen der Wirtshäuser, sowohl für die einheimischen Bürger und Bauern wie auch für die über die schweizerischen Verhältnisse immer wieder erstaunten Fremden. Besonders bemerkenswert erschien ihnen bezeichnenderweise die hier thematisierte öffentliche Bedeutung der Wirtshäuser und ihrer Besitzer. Charakteristisch ist etwa Giaco-

41/ StA BE, B V 144, S. 146 und 85 (1743).

42/ Albrecht CORDES: Stuben und Stubengesellschaften. Zur dörflichen und kleinstädtischen Verfassungsgeschichte am Oberrhein und in der Nordschweiz. (Quellen und Forschungen zur Agrargeschichte; Bd. 38) Stuttgart 1993, S. 229-316; die Rolle der Stuben betont schon LIEBENAU (wie Anm. 15), S. 70, 81.

43/ Arthur WYSS: Die Post in der Schweiz. Ihre Geschichte durch 2000 Jahre. Bern 1987, S. 109. Zum Ursprung der gewerblichen Gastlichkeit siehe insbesondere PEYER: Gastlichkeit (wie Anm. 15) und KACHEL (wie Anm. 21).

44/ Aus der Flut der neueren Literatur zu den Reiseberichten seien für unser Thema zwei Untersuchungen besonders hervorgehoben: Renato ARNOLD: Gasthof- und Wirtshauswesen im Wallis des 18. Jahrhunderts. Anhand ausgewählter Reiseliteratur. In: Blätter aus der Walliser Geschichte 18 (1985), S. 489-500, und Peter HERSCHE: Die protestantische Laus und der katholische Floh. Konfessionsspezifische Aspekte der Hygiene. In: Ansichten von der rechten Ordnung. Hg. v. Benedikt BIETENHARD u.a. Bern 1991, S. 43-60.

mo Casanovas Verwunderung anlässlich einer *plaisante aventure* im aargauischen Baden, als sich der wegen eines sonntäglichen Tanzvergehens angerufene Richter nicht nur als Vater seiner Partnerin, sondern auch als Wirt seiner Herberge entpuppte⁴⁵!

Im Bereich der hohen Politik boten die Wirtshäuser einen idealen Rahmen für die symbolische Darstellung von Herrschaft sowie freundschaftlicher Beziehungen und Allianzen. Seit dem Spätmittelalter verbreitete sich im Gebiet der heutigen Schweiz die in fast jedem Ratsmanual oder eidgenössischen Abschied dokumentierte Sitte der Fensterschenkungen. Massenhaft wurden Grund- oder Landesherren von Wirten – nicht zuletzt auch aus finanziellen Motiven – um die Stiftung einer mit dem jeweiligen Wappen geschmückten Fensterscheibe ersucht, was die Obrigkeiten aus Repräsentationsgründen fast immer gewährten⁴⁶. Dies wohl auch darum, weil die besseren Herbergen den Würdenträgern unverzichtbare Dienste bei eigenen Reisen oder der Ausrichtung von Staatsbesuchen leisteten. Die Stadtrechnungen von Bern dokumentieren die kostspielige Bewirtung von Gesandten, Fürsten sowie der zu ihrer Unterhaltung delegierten eigenen Notablen. Standen im Spätmittelalter die Wirtshäuser zur „Krone“ und zum „Löwen“ im Vordergrund, entwickelte sich im Laufe der frühen Neuzeit der „Goldene Falken“ zur besten Adresse für auswärtige Gäste⁴⁷. Nicht alle Besucher waren allerdings gleichermassen willkommen. Fahrende Leute, Landstreicher oder Dirnen wurden von besorgten Stadtvätern und Landesherren als herrenloses Gesindel identifiziert, die der jeweilige Wirt – in einer offiziellen obrigkeitlichen Spitzelfunktion – den polizeilichen Behörden zu melden hatte. Die Berner Gnädigen Herren interessierten sich explizit für alles *frömbt harstrichend, argwönig volck, es syendt die farenden schulern, als auch die, so sich für handwercks gsellen ufgebend*, und verlangten von den Gastgebern umgehende Meldung *irer nammen und herkhomens*⁴⁸.

b) Wirtshaus-Religion

Quellenbelege aller Epochen und Regionen lassen keinen Zweifel daran, dass das Wirtshaus immer auch eine ernstzunehmende Konkurrenz zum Gotteshaus darstellte. Schon im ausgehenden Mittelalter vernehmen wir aus Sebastian Brants *Narrenschiff*, dass an Feiertagen eher die Schenken als die Kirchen zum Bersten voll waren⁴⁹. Bei-

45/ Francis LACASSIN (Hg.): Jacques Casanova de Seingalt. Histoire de ma vie. 3 Bde. Paris 1993, ii, 307.

46/ Hermann MEYER: Die schweizerische Sitte der Fenster- und Wappenschenkungen vom XV. bis XVIII. Jahrhundert. Frauenfeld 1884.

47/ *Denne kostet das mal der botten von Frankrich, als die by minen herren den ra(e)ten zem Lo(e)wen assen X lb. XII β. X dn.* (1452): Friedrich Emil WELTI (Hg.): Die Stadtrechnungen von Bern aus den Jahren MCCCCXXX-MCCCCLII. Bern 1904, S. 284; Die Wirteordnung von 1641 präzisiert: *Wenn rähnten und burgeren, so anderen fürpassierenden herren zur gesellschaft verordnet sind, dz mahl niessend, mag der wirt von jedem derselben für die spyß (dann der wyn allwegen verehrt und mitgebracht wirt) anrechnen "* *guldi*: RENNEFAHRT (wie Anm. 19), S. 214; ein Verzeichnis prominenter Gäste in Margrit RAGETH-FRITZ: Der Goldene Falken. Der berühmteste Gasthof im alten Bern. Das Zunfthaus zum Mittellöwen. Bern 1987, S. 212-216.

48/ RENNEFAHRT (wie Anm. 19), S. 204-205 (1604).

49/ Sebastian BRANT: Das Narrenschiff (1494). Hg. v. Manfred LEMMER. Tübingen 1986, „Vom Feiertag“.

spiele frühneuzeitlicher Tiraden aus geistlicher Feder finden sich in schon fast stereotyper Form vom puritanischen England bis ins katholische Savoyen⁵⁰. So beklagte sich im ausgehenden Ancien Régime der Pfarrer von Reyvroz in der Nähe von Genf beim *gouverneur général* über *les scandales affreux que cause dans cette paroisse un maudit cabaret, introduit l'année dernière ... La jeunesse se perd et combien d'enfants qui n'ayant que cinq sols, vont y manger vingt et spolient la maison de leurs parents pour payer les frais de leurs débauches. En sortant de ce lieu maudit, on a encore l'impiété de se venir battre sur le cimetièrre ou à la porte de l'Eglise. Je tremble pour le carême prochain, dans la crainte que l'on entende plus de monde dans cette école de péché que dans nos catéchismes et instructions*⁵¹. Auch das Wirtshaus im bernischen Neuenegg, um in unseren Untersuchungsraum zurückzukehren, wurde trotz eines unermüdlichen Kampfes von Prädikant und Chorgericht an Sonntagen bis weit in die Nacht hinein von trinkfreudigen Bauern bevölkert. Im waadtländischen Etoy sollen im frühen 17. Jahrhundert gar Hexenmeister ihr Unwesen getrieben haben⁵².

Bei aller zeitgenössischen Besorgnis sollte aber ein differenzierteres Bild des Verhältnisses zwischen Kirchen und Wirtshäusern gezeichnet werden. So erfüllten letztere als Lieferanten von Wein und Brot gelegentlich eine unverzichtbare Funktion in der Ausrichtung von Gottesdiensten⁵³. Bei genauerer Betrachtung lässt sich auch feststellen, dass viele Dorf- und Stadtbewohner erst *nach* der Messe oder Predigt in die Schenken strömten, was als fester Bestandteil ihrer Festkultur galt und nicht als Widerspruch zu den religiösen Verpflichtungen empfunden wurde⁵⁴. Indirekt anerkannte sogar die Obrigkeit den Zusammenhang zwischen geistiger und körperlicher Nahrung. Im Sprengel des emmentalischen Eggiwil etwa hatte der Berner Rat die Einrichtung eines Wirtshauses um 1640 deshalb bewilligt, weil *die landtleüt auß allen entlegnen Krächen vnd bergen dahin zu Kirchen kommen, vnd ohne richung etwas speiß vnd tranks die alten vnd presthafften, solches nicht außhalten könnten, und auch weil diß Pintenschenkrecht ... nächst an dem Pfrundhauß gelegen vnd hiemit daselbst kein ergerliches leben geführt werden kan*⁵⁵. In ähnlicher Weise bildete das gesellige Essen und Trinken einen der Fix- und Höhepunkte auf Pilgerfahrten, die man gewöhnlich ja wohl kaum mit eingefleischten Atheisten in Zusammenhang bringt. Für den Katholizismusforscher Peter Hersche ergänzten sich frühneuzeitliche Wallfahrt und Wirtshausvisite vielmehr in natürlicher Weise, galt letztere doch sozusagen als

50/ Zur frühneuzeitlichen Auseinandersetzung um die englische Wirtshaus- und Festkultur siehe CLARK (wie Anm. 14), Kap. 8, und Ronald HUTTON: *The Rise & Fall of Merry England. The Ritual Year 1400-1700*. Oxford 1994.

51/ Gilbert MAISTRE: *La lutte du clergé contre les cabarets du XVIIe au XIX siècle*. In: *Vie religieuse en Savoie. Mentalités – Associations*. (Mémoires et documents publiés par l'Académie Salésienne; Bd. 95) Annecy 1988, S. 307-331, hier S. 308 (1756).

52/ Gemeindearchiv Neuenegg, Chorgerichts-Manuale, z.B. 16. März.1665, 21. Juni 1666 und 27. Juni 1669; StA BE, B V 142, S. 51 (Etoy, 1628).

53/ Etwa in Madiswil 1488 (Berchtold HALLER (Hg.): *Bern in seinen Rathsmannualen*. 3 Bde. Bern 1900-02, Bd. 3, S. 112) oder in Neuenegg 1788 (Familienarchiv Marschall, Neuenegg, Kirchmeisterrechnung des Lienhard Marschall 1787-88).

54/ Robert BECK: *Histoire du Dimanche. De 1700 à nos jours*. Paris 1997, S. 80.

55/ StA BE, B V 143, S. 19 (1688).

„profane Entsprechung zum Gotteshausbesuch“⁵⁶. Besonders seit der Reformationzeit werden Schenken und Tavernen denn auch als Orte der religiösen Reflexion und Meinungsbildung fassbar. Im Zürich der 1520er Jahre galten die Häuser zum „Roten Schwert“ und zur „Linde“ als Hochburgen der anti-Zwinglischen Agitation⁵⁷, und immer wieder berichten Zeitgenossen von lebhaften religiösen Diskussionen in geselliger Runde. Der Berner Dichter und Politiker Niklaus Manuel liess in seinem 1522 aufgeführten Fastnachtsspiel *Vom Papst und seiner Priesterschaft* einen Prior resignierend konstatieren: *Wo ich im wirtshus zu(o) [Bauern] kum, / So hebend sie an zu(o) arguwieren; / Wil ich denn mit inen disputieren / Das, so unseren nutz antrifft, / So sprechend s': erzeig's mit gschrift, / Und namlich die recht biblisch si / Und nit mit röm'scher büebery*⁵⁸! Doch erschöpfen sich die Zeugnisse nicht in solch literarischen Topoi. Bloss zwei Jahre später, im August 1524, erfahren wir aus süddeutschen Gerichtsakten von einem als Bauern verkleideten Priester, der in Memminger Wirtshäusern gutgläubige Bürger mit seinen unorthodoxen religiösen Ansichten provozierte⁵⁹. Angesichts der Tatsache, dass die Geistlichen – trotz strenger kanonischer Verbote – oft selbst im Wirtshaus anzutreffen waren, mögen die moralischen Appelle der Kirchenoberen den Zeitgenossen etwas merkwürdig vorgekommen sein, um so mehr als Pfründeninhaber und Klöster Zehntwein in ihren eigenen Schenken noch so gerne verkauften⁶⁰. Geselliges Zusammensein gehörte ganz einfach zum weltlichen wie kirchlichen kommunalen Alltag, dem sich ein guter Hirte mit Vorteil nicht völlig verschloss.

c) Wirtshaus-Kultur

Das Stichwort „geselliges Zusammensein“ bringt uns nach den politischen und kirchlichen Dimensionen zur wahrscheinlich bekanntesten und daher nur noch kurz zu behandelnden „weiterbildenden“ Funktion des Wirtshauswesens. Die wichtigste Voraussetzung seiner *kulturellen* Bedeutung bildete das in allen Wirteordnungen festgehaltene Prinzip der Öffentlichkeit, des freien Zugangs für alle – nicht gerade in krimineller Absicht oder mit ansteckenden Krankheiten Eintritt begehrenden – Besucher⁶¹. Dem prominenten französischen Staatstheoretiker Jean Bodin erschienen die

56/ Peter HERSCHE: Die Lustreise der kleinen Leute – zur geselligen Funktion der barocken Wallfahrt, in: *Geselligkeit und Gesellschaft im Barockzeitalter*. Hg. v. Wolfgang ADAM, Wiesbaden 1997, S. 321-332, hier S. 325.

57/ PEYER: *Gastlichkeit* (wie Anm. 15), S. 257.

58/ Jakob BAECHTOLD (Hg.): Niklaus Manuel. (Bibliothek älterer Schriftwerke der deutschen Schweiz; Bd. 2) Frauenfeld 1878, S. 47.

59/ Peter BLICKLE: Memmingen – A Center of the Reformation. In: DERS., *From the Communal Reformation to the Revolution of the Common Man*. Leiden 1998, S. 16-79, hier S. 16-17. Zur Rolle der Wirtshäuser in der Verbreitung unorthodoxer religiöser Ideen im frühneuzeitlichen England siehe Michael FREARSON: *Communications and the continuity of dissent in the Chiltern Hundreds during the sixteenth and seventeenth centuries*. In: *The World of Rural Dissenters 1520-1725*. Hg. v. Margaret SPUFFORD. Cambridge 1995, S. 273-287.

60/ KACHEL (wie Anm. 21), S. 152-158.

61/ HEISE (wie Anm. 15), 68-70; ein Beispiel einer entsprechenden Bestimmung in M. KOTHING (Hg.): *Das Landbuch von Schwyz in amtlich beglaubigtem Text*. Zürich 1850, S. 150 (1501).

Zusammenkünfte in den oben erwähnten Stuben denn auch als Modellfall für die Pflege der gesellschaftlichen Grundprinzipien von Gemeinschaft und Freundschaft: „In keinem anderen Land der Welt wird dieser Brauch so gepflegt wie in der Schweiz. ... Selbst im kleinsten Dorf gibt es ein solches diesem Zweck dienendes Gemeinschaftshaus“⁶². Dass es hier nicht immer gesittet zugeht, braucht wohl keiner näheren Erläuterung. Die zeitgenössischen bildlichen und schriftlichen Quellen dokumentieren allerlei Obszönitäten, Frivolitäten sowie wilde Lauf- und Springtänze, diente doch das Wirtshaus schon mittelalterlichen Spielleuten als einer ihrer wichtigsten Auftrittsorte⁶³. Selbst im reformierten Bern, das solchen Belustigungen energisch den Riegel zu schieben versuchte, gab es immer wieder Wirte, die das Tanzverbot zu umgehen wussten, und schlimmstenfalls konnte man ja ins benachbarte katholische Gebiet ausweichen, wo die Behörden in Sachen Festkultur toleranter waren⁶⁴. Kontakte existierten aber auch zur „Hochkultur“, deren Präsenz in der Gemeinde – etwa in der Form von Theateraufführungen – durch geschäftstüchtige Wirte kräftig gefördert wurde⁶⁵.

Ausblick

Zusammenfassend sei noch einmal festgehalten, dass ein dreidimensionales Verständnis des öffentlich-politischen Lebens in Stadt und Land eine Beschäftigung mit Rathaus, Kirche *und* Wirtshaus voraussetzt. Der Überblick hat gezeigt, dass vormoderne Gemeinden ihre verschiedenen öffentlichen Aktivitäten räumlich nicht immer strikt trennten und vorhandene Einrichtungen auch für wesensfremde Funktionen nutzbar machten. So wie das Wirtshaus über seine Kernbereiche hinaus expandierte, konnte die Kirche weltlichen Versammlungen Gastrecht bieten, während im Rathaus ganz selbstverständlich über religiöse Fragen debattiert wurde. Zu präzisieren ist dabei, dass das hier idealtypisch beschriebene Wirtshaus im Gegensatz zum Rathaus in grösseren Siedlungen meist in mehrfacher Form vorhanden war. Gab es geeignete Alternativen, konnten die vielen Funktionen auf mehrere Schenken und Tavernen verteilt sein, oder – wo spezialisierte öffentliche Gebäude zur Verfügung standen – teilweise ganz entfallen. Erneut treten aber „Häuser“ als wichtiges Strukturprinzip des Ancien Régime hervor, wenn auch für einmal nicht in Otto Brunners konzeptionellem Sinn⁶⁶, sondern in ihren konkreten physischen Manifestationen.

In welcher Prioritätenfolge die drei Brennpunkte des kommunalen Lebens zu be-

62/ Jean BODIN: Sechs Bücher über den Staat. Hg. v. P. C. MAYER-TASCH. München 1981, S. 524.

63/ Sergius GOLOWIN: Berner im Hexenkreis. Bern 1967, S. 96 („Zu den vormaligen Wirtshaussitten, zu denen verwilderte Spielleute ihren unheiligen Segen gaben, rechnete man namentlich die mit dem Schall der Trommel und der Dudelsackpfeife begleiteten Lauf- und Springtänze“); Jürgen BRANDHORST: Spielleute. Vaganten und Künstler. In: Randgruppen der spätmittelalterlichen Gesellschaft. Hg. v. Bernd-Ulrich HERGEMÖLLER. Warendorf 1994, S. 165.

64/ Heinrich Richard SCHMIDT: Dorf und Religion. Reformierte Sittenzucht in Berner Landgemeinden der frühen Neuzeit. (Quellen und Forschungen zur Agrargeschichte; Bd. 41) Stuttgart 1995, S. 133-134; zahlreiche Beispiele auch in NEUENEGG: Chorgerichts-Manuale (wie Anm. 52), etwa 15. und 21. Juni 1673.

65/ Am englischen Beispiel illustriert von EVERITT (wie Anm. 30), S. 114-120.

66/ Otto BRUNNER, Das „ganze Haus“ und die alteuropäische „Ökonomik“. In: Ders., Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte. 2. Aufl. Göttingen 1968, S. 103-127.

rücksichtigen sind, muss im konkreten Einzelfall entschieden werden. Seit der Reformationszeit gibt es jedoch eine Reihe von Anhaltspunkten dafür, dass das Wirtshaus tendenziell an Bedeutung gewann: Einmal die erwähnten obrigkeitlichen Klagen über seine zahlenmässige Ausbreitung (was sich auch empirisch absichern lässt⁶⁷) und die damit verbundenen moralischen Gefahren, dann aber auch die generellen Entwicklungslinien der Modernisierungsprozesse. Im Vergleich zum frühneuzeitlichen Gotteshaus – das im Zuge von Konfessionalisierung und Sozialdisziplinierung viel von seiner relativen spätmittelalterlichen Autonomie verlor⁶⁸ – und dem Rathaus – wo sich die kommunale Ämteroligarchie einem immer stärkeren Territorialstaat gegenübergestellt sah – kennzeichnete das Wirtshaus ein grösseres Funktionsspektrum, permanente Akzessibilität, informelle soziale Durchmischung und ein relativ ungehinderter Kontakt mit der Aussenwelt. Hier konnten horizontale Bindungen, trotz der zunehmenden Kommerzialisierung im Gastgewerbe und der unübersehbaren sozialen Polarisierung im Dorf⁶⁹, wohl noch am ehesten gepflegt werden.⁷⁰ Die Bedeutung des Wirtshauses für diese Gesellschaft herauszustreichen, heisst also weder einer moralischen Verwilderung noch einer Abkehr von religiös-politischen Interessen der einfachen Leute das Wort zu reden; vielmehr geht es um die Betonung der öffentlichen, alle Lebensbereiche berührenden Aspekte dieser Institution, deren Studium nicht nur der Kultur- oder Sittengeschichte überlassen werden sollte.

67/ Die obrigkeitlichen Register verzeichnen im Jahre 1628 für das bernische Staatsgebiet 494 gastgewerbliche Einrichtungen, aber Ende des 18. Jahrhunderts bereits deren 1015: StA BE, B V 142 und B V 148, passim.

68/ Zur These der frühneuzeitlichen Verlagerung des „social center“ von der Pfarrkirche ins Wirtshaus siehe CLARK (wie Anm. 14), S. 25ff.; eine entsprechende Verlagerung der Bautätigkeit vom Gotteshaus hin zu den Stuben beobachtet CORDES (wie Anm. 42), S. 337.

69/ Siehe etwa RAUERS (wie Anm. 15), i. 260, 296, 370; zur sich auch im Wirtshauswesen manifestierenden sozialen Polarisierung VAN DÜLMEN (wie Anm. 16), S. 208.

70/ BECK (wie Anm. 54), S. 80.

Amt und Pfründe. Geistliche in der hessischen Landesverwaltung

CHRISTIAN HESSE (Bern)

Im Römisch-deutschen Reich des Spätmittelalters war das Regieren ohne kirchliche Pfründen, die die materielle Versorgung der königlichen, fürstlichen und städtischen Funktionsträger sicherstellten, nicht denkbar¹. Geistliche spielten deshalb nicht nur in den Verwaltungen der Bistümer und Städte, sondern auch in solchen der verschiedenen Landesherrn eine entscheidende Rolle. Sie arbeiteten entweder als Rat, Kanzler und Schreiber in der zentralen Verwaltung am landesherrlichen Hof oder als Schreiber in den lokalen Ämtern auf dem Land. Kirchliche Pfründen konnten dabei auf mehrere Arten nutzbar gemacht werden. Einerseits war es dem Landesherrn möglich, auf bereits bepfründete Geistliche zurückzugreifen und mit Hilfe von Patronatsrechten seine Amtsträger mit Pfründen zu versorgen, andererseits konnte er im Rahmen des päpstlichen Provisionswesens die Supplik eines Bediensteten oder Vertrauten unterstützen, um ihr dadurch grösseres Gewicht zu verleihen. Diese Möglichkeiten gestatteten es ihm, die Finanzierung seines Verwaltungspersonals sicherzustellen

1/ U.a. Gerhard FOUQUET: Das Speyerer Domkapitel und der spätmittelalterliche „Staat“. In: *I canonici al servizio dello Stato in Europa secoli XIII-XVI*. Hg. v. Hélène MILLET, Modena 1992, S. 151-175, hier besonders S. 149f. und S. 154ff.; Rudolf HOLBACH: Kanoniker im Dienste von Herrschaft. Beobachtungen am Beispiel des Trierer Domkapitels. In: *I canonici* (s.o.), S. 121-148 – beide Aufsätze mit zahlreichen Literaturhinweisen; Peter MORAW: Gelehrte Juristen im Dienst der deutschen Könige des späten Mittelalters (1273-1493). In: *Die Rolle der Juristen bei der Entstehung des modernen Staates*. Hg. v. Roman SCHNUR, Berlin 1986, S. 77-147, hier S. 81; DERSELBE: Hessische Stiftskirchen im Mittelalter. In: *Archiv für Diplomatik* 23 (1977), S. 425-458, hier S. 428; DERSELBE: Wesenszüge der ‚Regierung‘ und ‚Verwaltung‘ des deutschen Königs im Reich (ca. 1350-1450). In: *Histoire comparée de l'administration (IVe-XVIIIe siècles)*. (Beihefte der Francia; 9). Hg. von Werner PARAVICINI und Karl Ferdinand WERNER, München 1980, S. 149-167, hier S. 155; Ingrid H. RINGEL: Studien zum Personal der Kanzlei des Mainzer Erzbischofs Dietrich von Erbach (1434-1459). (Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte; 34), Mainz 1980, S. 229; Michael BORGOLTE: Die mittelalterliche Kirche. (Enzyklopädie deutscher Geschichte; 17), München 1992, S. 85ff.

Die Forschungen wurden durch den Schweizerischen Nationalfonds unterstützt.

und darüberhinaus ihm nahestehende Personenverbände zu verpflichten, um so seine Klientel zu verfestigen².

Während die Finanzierung mit kirchlichen Pfründen gerade in der Aufbauphase landesherrlicher Verwaltungen im 13. und 14. Jahrhundert in den herrscherlichen Schreibstuben, eine unabdingbare Voraussetzung war, trat vor allem in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts eine Veränderung ein³. Als Folge der Intensivierung der Landesherrschaft und der zunehmenden „Verwissenschaftlichung“ einzelner Verwaltungsbereiche fanden sich vermehrt Laien in den bis anhin Personen geistlichen Standes vorbehaltenen Positionen. Zwischen den einzelnen Territorien bestanden jedoch grosse Unterschiede, was den Zeitpunkt und die Zahl der Laien betraf, die in diese Positionen eindringen⁴. Die zunehmende Verdichtung der Landesherrschaft, worunter vor allem die Bündelung verschiedener Rechte in der Hand des Landesherren zu verstehen ist, zwang zu einem personellen Ausbau des Verwaltungsapparates, um die neu gewonnenen Rechte zu nutzen. Die steigenden Einnahmen gestatteten es auf der anderen Seite, die immer zahlreicher werdenden „Beamten“ vermehrt mit Geld zu entlohnen. Im Zuge dieses Ausbaus stieg nicht nur die Zahl landesherrlicher Amtsträger, es wurden auch bestimmte Aufgaben institutionalisiert: Behörden – um einen modernen Begriff zu verwenden – bildeten sich. Diese Institutionalisierung zeigt sich an einer zunehmenden Spezialisierung und Professionalisierung der Amtsträger und an dem immer umfangreicher werdenden Schriftgut. Die Frage stellt sich daher, inwieweit der Prozentsatz der Geistlichen unter den landesherrlichen Amtsträgern als Indikator für den Grad der Institutionalisierung der Verwaltung und damit für den Umfang der Staatlichkeit im betreffenden Territorium dienen kann. Je weniger Geistliche in landesherrlichen Funktionen anzutreffen waren, desto stärker war nicht nur der Territorialisierungsprozess fortgeschritten, sondern auch die Ver-

2/ Ernst SCHUBERT: Fürstliche Herrschaft und Territorium im Späten Mittelalter. (Enzyklopädie deutscher Geschichte; 35), München 1996, S. 40f.; Peter MORAW: Die Verwaltung des Königtums und des Reiches und ihre Rahmenbedingungen. In: Deutsche Verwaltungsgeschichte Bd. 1. Hg. von Kurt G.A. JESERICH et al., Stuttgart 1983, S. 21-31, hier S. 28f.; BORGOLTE (wie Anm. 1), S. 28ff.; FOUQUET (wie Anm. 1), S. 152f.; zu den Entschädigungen für die landesherrlichen Verwaltungsträger u.a. Dietmar WILLOWEIT: Die Entwicklung und Verwaltung der spätmittelalterlichen Landesherrschaft. In: Deutsche Verwaltungsgeschichte (s.o.), S. 66-143, hier S. 142f.; zum päpstlichen Provisionswesen u.a. Andreas MEYER: Zürich und Rom. Ordentliche Kollatur und päpstliche Provisionen am Frau- und Grossmünster 1316-1523. (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom; 64), Tübingen 1986, u.a. S. 130-140; Brigide SCHWARZ: Römische Kurie und Pfründenmarkt im Spätmittelalter. In: Zeitschrift für historische Forschung 20 (1993), S. 129-152, hier S. 136f., 149f.; sowie die in einer Sonderausgabe vom Deutschen Historischen Institut in Rom herausgegebene Aufsatzsammlung „Das Repertorium Germanicum. EDV-gestützte Auswertung vatikanischer Quellen: neue Forschungsperspektiven“, Rom 1992 – dort die Aufsätze von Brigide Schwarz, Andreas Meyer und Dieter Brosius; für die Landgrafschaft Hessen: Matthias THUMSER: Das Repertorium Germanicum und sein Einsatz in der Landesgeschichte. In: Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte 42 (1992), S. 87-101, hier S. 99f.

3/ Zur Bedeutung des Klerus in den Kanzleien u. a. Peter MORAW, Die Entfaltung der deutschen Territorien im 14. und 15. Jahrhundert. In: Landesherrliche Kanzleien im Spätmittelalter. (Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung; 35, 1). Hg. v. Gabriel SILAGI, München 1984, S. 61-108, hier S. 85.

4/ MORAW, Gelehrte Juristen (wie Anm. 1), S. 145; WILLOWEIT (wie Anm. 2), S. 142f.; SCHUBERT (wie Anm. 2), S. 32; BORGOLTE (wie Anm. 1), S. 85.

waltung „moderner“⁵. Der Pfründenbesitz der sozial hochrangigen Ratsmitglieder geistlichen Standes wiederum sollte Hinweise auf die Anziehungskraft des jeweiligen Hofes, auf den Einfluss des Fürsten auf die Verleihung von Pfründen ausserhalb seines Territoriums oder auch auf die Beziehungen der im Rat sitzenden Familien zu den verschiedenen Stiften geben⁶.

Am spätmittelalterlichen Verwaltungspersonal der Landgrafschaft Hessen (ohne die Gebiete der Grafschaft Katzenelnbogen) werden diese Überlegungen im folgenden konkretisiert. Hessen eignet sich deshalb gut, die zuvor skizzierte Entwicklung näher zu betrachten, weil im Unterschied zu anderen Territorien mit der Studie von Karl E. Demandt über den „Personenstaat“ der Landgrafschaft eine hervorragende Arbeit – unabdingbare Voraussetzung für eine derartige Untersuchung – vorliegt⁷. Demandt ist es gelungen, für die Zeit zwischen etwa 1250 und 1520 rund 3500 Personen zu ermitteln, die den Landgrafen in verschiedensten Funktionen gedient haben. Darüberhinaus gestattet das vergleichsweise zahlreich erhaltene Verwaltungsschriftgut, die von Demandt zusammengestellten Biographien zu ergänzen sowie die Entstehung und den Ausbau einer spätmittelalterlichen Verwaltung nachzuvollziehen⁸. Anzuführen sind vor allem die überwiegend aus der zweiten Hälfte des 15. und dem 16. Jahrhundert erhaltenen über 1200 Rechnungsbücher und weit über 3000 Rechnungsbelege der zentralen und lokalen Verwaltung⁹. Hinzu kommen neben einzelnen Bestallungsbriefen wenige Dienerbücher und andere Personalverzeichnisse, die der Kanzlei und Kammer eine Übersicht über das zu entschädigende Personal gestatteten. Sie wurden allerdings, mit Ausnahme der Lehnbücher, im Vergleich zu anderen, süddeutschen Territorien relativ spät, erst gegen Ende des 15. Jahrhunderts, angelegt¹⁰.

Die Landgrafschaft Hessen zeichnete sich nicht durch eine besonders dichte Pfründenlandschaft aus¹¹. Das Angebot gerade an Kanonikaten und damit an Pfründen, mit denen kaum Pflichten verbunden waren und die ihren Inhabern deshalb ein grosses Mass an Abkömmlichkeit gestatteten, war beschränkt. Neben Pfarreien, Kapellen und

5/ Zum Begriff der Modernisierung u. a. Pankraz FRIED: ‚Modernstaatliche‘ Entwicklungstendenzen im bayerischen Ständestaat des Spätmittelalters. In: *Der Deutsche Territorialstaat im 14. Jahrhundert*, 2 Bde. (Vorträge und Forschungen; 13, 14). Hg. v. Hans PATZE. Sigmaringen 1970/71, Bd. 2, S. 301-341, hier S. 309-322; Max WEBER: *Wirtschaft und Gesellschaft*, 5. Aufl., Tübingen 1980, u. a. S. 126-129.

6/ Dazu FOUQUET (wie Anm. 1), S. 170.

7/ Karl E. DEMANDT: *Der Personenstaat der Landgrafschaft Hessen im Mittelalter*. (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen; 42), Marburg 1981. Die Untersuchung von Albrecht ECKHARDT: *Beamtentum und Pfarrerstand in Hessen*. In: *Beamtentum und Pfarrerstand 1400-1800*. (Deutsche Führungsschichten in der Neuzeit; 7). Hg. v. Günther FRANZ, Limburg 1972, S. 81-120, widmet sich vor allem der Frühen Neuzeit. Ihr stand der Katalog von Demandt noch nicht zur Verfügung.

8/ Vgl. dazu für den Beginn Hans PATZE: *Neue Typen des Geschäftsschriftgutes im 14. Jahrhundert*. In: *Der deutsche Territorialstaat* (wie Anm. 5), Bd. 1, S. 9-64.

9/ Vgl. die Repertorien des hessischen Staatsarchivs Marburg, u. a. *Das Schriftgut der landgräflichen hessischen Kanzlei im Mittelalter* (vor 1517), Verzeichnis der Bestände, Teil 2, Rechnungen und Rechnungsbelege, Bd. 1-6. Bearbeitet von Karl E. DEMANDT, Marburg 1969-1971.

10/ Dazu Christian HESSE: *Zwischen Reform und Beschränkung. Die Hofordnungen der Landgrafschaft Hessen aus dem beginnenden 16. Jahrhundert*. In: *Höfe und Hofordnungen 1200-1600* (Residenzenforschung; 10). Hg. v. Holger KRUSE, Werner PARAVICINI, Sigmaringen 1999, S. 337-360.

11/ Vgl. Karte 12 in: *Geschichtlicher Atlas von Hessen*. Hg. v. Fred SCHWIND, Marburg 1984.

Altären gab es nur wenige weltliche Chorherrenstifte, Domstifte lagen ausserhalb des Einflussbereiches der hessischen Landgrafen. Mit Ausnahme des Martinsstiftes in der niederhessischen Residenzstadt Kassel, das im ausgehenden 14. Jahrhundert durch die hessischen Landgrafen als Residenzstift mit weitgehenden Patronatsrechten gegründet worden war, fand sich innerhalb der Landgrafschaft (ohne Katzenelnbogen) nur noch im ebenfalls niederhessischen Rotenburg ein weltliches Chorherrenstift. Dieses Stift war wie jenes in Kassel in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts durch die Landgrafen von Hessen gegründet worden, die sich damit auch die Patronatsrechte sicherten. Im Unterschied zu Kassel beherbergte die andere hessische Residenzstadt Marburg mit der landgräflichen Grablege, vermutlich aufgrund der starken Stellung des Deutschen Ordens, kein Stift¹². Hinzu kamen die Stifte im benachbarten Territorium des Erzstiftes Mainz, allen voran das alte bedeutende Petersstift in Fritzlar sowie das kleine, erst 1360 gegründete Stift in Amöneburg bei Marburg und – ausserhalb von Mainz – das im 10. Jahrhundert errichtete Marienstift in der Reichsstadt Wetzlar¹³.

Aussenpolitische Erfolge und davon verursacht auch wirtschaftliche Veränderungen sowie innenpolitische Rahmenbedingungen wie Landesteilungen und Vormundschaft bildeten die Voraussetzungen für den Ausbau der hessischen Verwaltung im 15. Jahrhundert. Vor allem in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts gelang es den Landgrafen durch aussenpolitische Erfolge, ihre Position gegenüber den unmittelbaren Nachbarn, aber auch im Reich, zu stärken sowie die Herrschaft innerhalb ihres Territoriums auszubauen. Der dauernde Rivale, das Erzstift Mainz, wurde zurückgedrängt. Es hatte 1427 die hessische Vorherrschaft in der Landgrafschaft anzuerkennen und 1463 als Folge der Mainzer Stiftsfehde einzelne Ämter zuerst pfandweise, später endgültig an Hessen abzutreten. Der Rückzug des Erzstiftes und etwas später die Erfolge Hessens in der Neusser Fehde 1474 gegen Köln erlaubten es den Landgrafen, die Landesherrschaft besonders in den niederhessischen Gebieten nördlich Kassels an der Grenze zu Braunschweig und Paderborn sowie im Raum Eschwege auszubauen¹⁴.

12/ MORAW, Stiftskirchen (wie Anm. 1), S. 451.

13/ MORAW, Stiftskirchen (wie Anm. 1), S. 441ff.; zu Rotenburg W. ROSENSTOCK: Geschichte der Stadt Rotenburg (Fulda). In: Rotenburg an der Fulda. Festschrift zur 700 Jahr-Feier, Rotenburg 1948, S. 7-66; zu Amöneburg: Max EHRENFORDT: Die Geistlichen Amöneburgs insbesondere die Mitglieder des dortigen Kollegiatstifts zum hl. Johannes dem Täufer (1360-1802). (Quellen und Abhandlungen zur Geschichte der Abtei und der Diözese Fulda; 13), Fulda 1932; zu Wetzlar: Karin MARSCHALL: Das Marienstift zu Wetzlar im Spätmittelalter, Diss. phil. Giessen 1986. Das Chorherrenstift in dem mit der Grafschaft Henneberg gemeinsam verwalteten Amt Schmalkalden scheint eher den hennebergischen als den hessischen Beamtenfamilien zur Versorgung gedient zu haben. Unsere Kenntnisse über die hessischen Amtsträger in Schmalkalden, besonders die Schreiber, sind jedoch sehr dürftig, so dass weitere Untersuchungen noch nicht möglich sind; vgl. dazu Alfred WENDEHORST (Bearb.): Die Stifte in Schmalkalden und Römheld. (Germania Sacra; Neue Folge 36), Berlin 1996, u.a. S. 50f.

14/ Zur Geschichte Hessens vgl. u. a. Peter MORAW: Das späte Mittelalter. In: Das Werden Hessens. (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen; 50). Hg. v. Walter HEINEMEYER, Marburg 1986, S. 195-223; Karl E. DEMANDT: Geschichte des Landes Hessen, Kassel 1980. Im Vertrag von Merlau 1583 gingen nahezu sämtliche der von Mainz an Hessen verpfändeten Ämter in hessisches Eigentum über (Walter HEINEMEYER: Territorium und Kirche in Hessen vor der Reformation. In: Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte 6 [1956], S. 139-163, hier S. 141ff.); zum „Aufstieg“ Hessens: MORAW, Territorien (wie Anm. 3), hier S. 105; zu Katzenelnbogen besonders Karl E. DEMANDT: Rheinfels und andere Katzenelnbogener Burgen als Residenzen, Verwaltungszentren und

Darüberhinaus hatte sich die Landgrafschaft die Schirmherrschaft über die mainzischen Besitzungen in Hessen und die Vogteigewalt über nahezu sämtliche niederhessischen Klöster gesichert¹⁵. Weitere wichtige Gebiete konnten durch Erbschaft oder Kauf erworben werden – 1450 die Grafschaft Ziegenhain, 1479 die Grafschaft Katzenelnbogen und 1492 die halbe Herrschaft Eppstein. Der Anfall Ziegenhains, das bis anhin als Keil zwischen dem niederhessischen und oberhessischen Grafschaftsteil lag, brachte eine Vereinigung des hessischen Territoriums¹⁶. Noch wichtiger war die Erbschaft Katzenelnbogens, wodurch die Landgrafen in den Besitz der finanziell überaus lukrativen Rheinzölle und einer sehr fortschrittlichen Finanzverwaltung gelangten. Zugleich kam es zu einer politischen Orientierung nach Süden und Westen in den führenden Rheinraum, wofür die Wahl Hermanns IV. von Hessen zum Kölner Erzbischof im Jahre 1480 ein Ausdruck war¹⁷. Den aussenpolitischen Erfolgen standen innenpolitische Schwierigkeiten gegenüber. Anzuführen ist hier die Teilung der Landgrafschaft unter den Söhnen Landgraf Ludwigs I. in einen ober- und einen niederhessischen Teil im Jahre 1458. Obwohl Hessen kurzfristig während einer Vormundschaft zwischen 1471 und 1483 in der Hand des oberhessischen Landgrafen Heinrich III. in einer Hand vereinigt war, kam es erst im Jahre 1500 zum Zusammenschluss der beiden Landesteile unter dem in Kassel residierenden Landgrafen Wilhelm III¹⁸.

Bereits unter Landgraf Ludwig I. erfolgte im zweiten Viertel des 15. Jahrhunderts ein Ausbau der landesherrlichen Verwaltung, der trotz oder – wenn man davon ausgeht, dass kleinere Gebietseinheiten einfacher zu verwalten sind – wegen der Teilung und der dadurch notwendigen Errichtung von zwei zentralen Verwaltungen in Kassel und Marburg nach 1458 verstärkt wurde. Dies führte gerade in dieser Zeit zu einer vermehrten Staatlichkeit, die sich neben der eingangs genannten Institutionalisierung auch an einer sich langsam verändernden sozialen Zusammensetzung der „Beamten-schaft“ manifestierte. Vermehrt begannen sich Bürgersöhne der immer stärker in das Territorium eingebunden Amtsstädte für landesherrliche Ämter, mit denen noch gerichtliche Aufgaben verbunden waren, zu interessieren. Diese hatten darüberhinaus immer häufiger eine Universität besucht und sich dort den akademischen Grad eines artistischen Bakkalars erworben¹⁹.

Festungen 1350-1650. (Arbeiten der Hessischen Historischen Kommission; Neue Folge 5), Darmstadt 1990 (mit weiteren Literaturangaben); Paul-Joachim HEINIG: Kaiser Friedrich III. und Hessen. In: Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte 32 (1982), S. 63-101. Die Zahl der Verpfändungen der hessischen Landgrafen ging im Lauf des 15. Jahrhunderts stark zurück, vgl. Horst BITSCH: Die Verpfändungen der Landgrafen von Hessen während des späten Mittelalters. (Göttinger Bausteine zur Geschichtswissenschaft; 47), Göttingen 1974, S. 143f.; zum Ausbau der Landesherrschaft in Niederhessen u.a. Kurt GÜNTHER: Grundzüge hessischer Eroberungspolitik im Diemelland. In: Zeitschrift des Vereins für hessische Geschichte und Landeskunde 73 (1962), S. 11-75.

15/ HEINEMEYER, Territorium (wie Anm. 14), S. 152f.

16/ HEINEMEYER, Territorium (wie Anm. 14), S. 139.

17/ DEMANDT, Geschichte (wie Anm. 14), S. 204-216; 455f.; MORAW, Mittelalter (wie Anm. 14), S. 209ff.; zu Hermann IV. von Hessen vgl. Maria FUHS: Hermann IV. von Hessen. Erzbischof von Köln 1480-1508. (Kölner historische Abhandlungen; 40), Köln et al. 1995.

18/ DEMANDT, Geschichte (wie Anm. 14), S. 201f.

19/ Zur vermehrten Staatlichkeit u.a. Georg SCHMIDT: Der Wormser Reichstag von 1495 und die Staatlichkeit im ‚hessischen‘ Raum. In: Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte 46 (1996), S. 115-136, hier S. 118-122; MORAW, Mittelalter (wie Anm. 14), S. 204f.; DEMANDT, Geschichte (wie

Diese Entwicklung lässt sich teilweise auch am Anteil der Geistlichkeit unter denjenigen landesherrlichen Amtsträgern, die die Feder zu führen oder entsprechende Tätigkeiten zu beaufsichtigen hatten, also unter den gelehrten Räten, Kanzlern sowie den verschiedenen Schreibern erkennen. Zwischen 1350 und 1515 betrug der Anteil der Geistlichkeit unter diesen speziellen Amtsträgern etwas über 37 Prozent²⁰. Von diesen 304 „Beamten“ besaßen 115 Personen eine Pfründe, waren Abt eines Klosters oder wurden einfach nur „her“ – hier für Geistliche und nicht für Adlige verwendet – genannt²¹. Betrug der Anteil zwischen 1350 und 1400 noch 66 Prozent, sank er zwischen 1401 und 1450 auf 47 Prozent, zwischen 1451 und 1500 auf 41 Prozent und schliesslich nach 1500 bis auf 16 Prozent²². Berücksichtigt man die seit 1450 markant verbesserte Quellenlage, so gilt es vor allem auf den deutlich geringeren Anteil an Geistlichen unter dem schriftführenden landesherrlichen Verwaltungspersonal in der Zeit nach 1500 hinzuweisen.

Eine detailliertere Analyse der einzelnen Funktionsinhaber in den verschiedenen „Verwaltungsbereichen“, die den Unterschieden hinsichtlich Institutionalierungsgrad, sozialem Rekrutierungsfeld und Anforderungen an die Bildung Rechnung trägt²³, sollte ein klareres Bild ergeben. Im folgenden werden deshalb die Kanzler, die landesherrlichen Räte und die verschiedenen Schreiber in der zentralen und lokalen Verwaltung getrennt betrachtet. Zuerst wird jeweils der Anteil der Geistlichkeit unter diesen „Beamten“ untersucht, anschliessend die Art des Pfründenbesitzes.

Kanzler und landesherrliche Räte

Mit Heinrich von Schützeberg wurde 1438 erstmals der Vorsteher der Kanzlei, die sich bereits im 14. Jahrhundert gebildet hatte, ausdrücklich Kanzler genannt. Zuvor

Anm. 14), S. 200f., 216ff.; Ludwig ZIMMERMANN: Die Zentralverwaltung Oberhessens unter dem Hofmeister Hans von Dörnberg. (Quellen und Forschungen zur hessischen Geschichte; 28), Darmstadt und Marburg 1974; zum Universitätsbesuch der hessischen Amtsträger vgl. Christian HESSE: Landesherrliche Amtsträger. Artisten im Beruf. In: Artisten und Philosophen. Wissenschafts- und Wirkungsgeschichte einer Fakultät vom 13. bis zum 19. Jahrhundert. (Veröffentlichungen der Gesellschaft für Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte; 1). Hg. v. Reiner C. SCHWINGES, Basel 1999. S. 25-52.

20/ Die im folgenden genannten Zahlen beruhen auf einer Datenbank in der die Biographien von 2017 hessischen Amtsträgern aufgenommen wurden. Grundlage der Biographien bildeten die Angaben zu den verschiedenen Personen bei DEMANDT, Personenstaat (wie Anm. 7). Dieser Personenkatalog wurde ergänzt durch eigene Studien im Staatsarchiv Marburg. Besonders die dort überlieferten Amtsrechnungen brachten neben weiteren Biographien landesherrlicher Amtsträger eine Erweiterung der bei Demandt vorhandenen Angaben. Ausserdem wurden sämtliche Namen der hessischen „Beamten“ in den edierten Matrikeln der spätmittelalterlichen deutschen Universitäten nachgeschlagen, um Auskunft über den Universitätsbesuch zu erhalten.

Der Hochschulstiftung der Universität Bern sei an dieser Stelle für die Übernahme der Kosten für die zahlreichen Archivbesuche herzlich gedankt.

21/ Diejenigen Räte, die zugleich noch Amtsmänner waren, wurden hier nicht berücksichtigt.

22/ Die Zahlen lauten im Detail für die einzelnen Zeitabschnitte: 1350-1400: 18 zu 13; 1401-1450: 47 zu 22; 1451-1500: 169 zu 69; 1501-1515: 70 zu 11.

23/ Dazu u.a. FOUQUET (wie Anm. 1); Otto HERKERT: Das landesherrliche Beamtentum der Markgrafschaft Baden im Mittelalter. Freiburg 1910.

waren die ausnahmslos geistlichen Inhaber dieser Funktion als „Oberschreiber“ bezeichnet worden²⁴. Bis 1515 können 25 weitere Kanzler nachgewiesen werden, von denen mindestens 15 Personen, also mehr als die Hälfte, geistlichen Standes waren²⁵. Die ersten zweifelsfrei weltlichen Kanzler waren 1467 in Niederhessen der aus Nürnberg stammende Doktor beider Rechte Laurentius Schaller und – erst 1489 – in Oberhessen der aus Hessen selbst stammende Peter von Treisbach, Magister artium²⁶. Das Amt des Kanzlers ging damit in Niederhessen früher als in Oberhessen zumindest für kurze Zeit in weltliche Hände über. Nach 1500 finden wir ausnahmslos Vorsteher der Kanzlei, die nicht mehr mit Pfründen bezahlt wurden. Auch der unter Landgraf Philipp dem Grossmütigen dienende Kanzler Johannes Feige ist trotz seiner Bezeichnung als „clericus“, also als Inhaber der niederen Weihen, eher dem weltlichen Bereich zuzurechnen, konnte doch für ihn kein Pfründenbesitz nachgewiesen werden²⁷. Das Beispiel Feiges zeigt, wie schwer die Grenze zwischen Kleriker und Laien zu ziehen ist und wie problematisch der weitgefaste Begriff der Entklerikalisierung sein kann.

Eine vergleichbare Situation zeigt sich bei den Mitgliedern des landesherrlichen Rates. Dieser bildete sich in Oberhessen erst im letzten Viertel des 15. Jahrhunderts, also relativ spät, zu einer in Ansätzen festen „Behörde“ mit einer konstanten Mitgliederzahl, regelmässigen Zusammenkünften der Mitglieder und einem permanenten Tagungsort aus²⁸. Erst seit dieser Zeit kann eine Scheidung zwischen gelegentlichen Räten, die zumeist dem hessischen Adel entstammten und die Stelle eines Amtmannes besaßen auf der einen Seite und den engeren Räten, die sich regelmässig am Hof aufhielten und von denen ein Teil über eine juristische Ausbildung verfügen musste, festgestellt werden. Eine Untersuchung muss sich deshalb hier auf die Mitglieder des engeren Rates beschränken. Die überwiegende Mehrheit der 284 Personen, die nach 1350 den Landgrafen mit Rat und vor allem Tat (im militärischen Sinne) zur Seite standen, gehörten entweder der hessischen Ritterschaft an oder waren – vor allem bei den „Räten von Haus aus“ – neben einzelnen Äbten hessischer Klöster und Deutschordensrittern Herren benachbarter Gebiete. Neben Vertretern des Adels finden wir – wie in anderen Territorien auch – in den Verwaltungen beider Landesteile vor allem nach 1470 einen steigenden Anteil gelehrter Räte, d.h. meist graduerter Juristen bürgerlicher Herkunft. Zu Beginn handelte es sich bei den gelehrten Räten um

24/ DEMANDT, Personenstaat (wie Anm. 7), Nr. 2792; zur Entwicklung der Kanzlei, ZIMMERMANN (wie Anm. 19), S. 103ff. sowie Franz GUNDLACH: Die hessischen Zentralbehörden von 1247 bis 1604. 3 Bde. (Veröffentlichungen der historischen Kommission für Hessen und Waldeck; 16/1-3), Marburg 1930-1932, Bd. 1, S. 36-41; zur Problematik des Begriffes Oberschreiber u.a. MORAW, Territorien (wie Anm. 3), S. 91f., der sich auch mit dem erstmaligen Auftreten bestimmter Funktionsbezeichnungen befasst.

25/ Die Kanzler der verschiedenen Landgrafenwitwen, die einen eigenen Hof geführt haben, sind hier mitgezählt.

26/ Zu den Personen vgl. DEMANDT, Personenstaat (wie Anm. 7), Nr. 2593 (Schaller) und Nr. 3057 (v. Treisbach).

27/ DEMANDT, Personenstaat (wie Anm. 7), Nr. 663; Walter HEINEMEYER: Johann Feige von Lichtenau. Kanzler des Landgrafen Philipp, Kanzler der Philipps-Universität Marburg. (Marburger Universitätsreden; 4), Marburg 1982.

28/ ZIMMERMANN (wie Anm. 19), S. 79f.; für den königlichen Rat u. a. MORAW, Regierung (wie Anm. 1), S. 153f.

bepfründete Geistliche. Ein Verzeichnis der Kassler Räte, das um 1500, kurz vor der Wiedervereinigung der beiden Landesteile angelegt wurde, führt 29 Räte auf, von denen sechs als „geistliche Personen“ bezeichnet werden²⁹. Während die 23 weltlichen Räte ausnahmslos hessische Adlige waren, handelte es sich bei den Geistlichen mit einer Ausnahme um graduierte, ebenfalls einheimische Juristen bürgerlicher Herkunft³⁰. Waren demnach vor der Wiedervereinigung im Jahre 1500, wie vermutlich in den zwei vorangegangenen Jahrzehnten auch, noch ein Fünftel der Räte Geistliche, so trat danach eine deutliche Änderung ein. Mit Ausnahme des Theologieprofessors Hermann Grauwächter, der für den hessischen Landgrafen vor allem an der päpstlichen Kurie tätig war³¹, wurden nur noch weltliche, auch aus anderen Territorien stammende Juristen in den Rat aufgenommen. Die zahlreichen Reformen im Justizwesen in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts, wozu u.a. die Einrichtung der Kanzleigerichte in Marburg und Kassel, die oberhessische Gerichtsordnung von 1497 und schliesslich das 1500 gegründete Hofgericht in Marburg gehörten, sowie die Auseinandersetzungen um die neu erworbenen Gebiete hatten einen Personalbedarf erzeugt, der in der Landgrafschaft vorerst nicht allein, sondern nur mit Hilfe von aussen gedeckt werden konnte³². Dafür sind unter den Geistlichen der Kanzler Jakob Koler (1495-1497) und der „Rat von Haus aus“ Henning Goede (bis 1521), die beide Universitätsprofessoren und als solches bepfründet waren, Indikatoren. Gerade unter den „Räten von Haus aus“, deren Rat oder deren Loyalität sich die Landgrafen sichern wollten, fanden sich Vertreter des Hochadels wie der Kölner Domherr Graf Heinrich von Henneberg (zusammen mit seinen Brüdern) oder Graf Johann von Eppstein-Münzenberg. Sie wurden – obwohl ebenfalls Geistliche – aufgrund anderer sozialer und politischer Kriterien in den Rat aufgenommen als die promovierten Juristen. Der Rat von Spezialisten wie Koler oder die Loyalität politisch wichtiger Personen wie dem Grafen von Eppstein waren trotz ihrer Bepfründung in gut dotierten

29/ Eine ähnliche Entwicklung zeigt sich beim Rat des Herzogtums Bayern-Landshut, wo die Zahl der Geistlichen unter den gelehrten Räten zu Beginn der früher als in Hessen stattfindenden Institutionalisierung ebenfalls hoch ist, vgl. Beatrix ETTTEL-SCHWÖNEWALD: *Kanzlei, Rat und Regierung Herzog Ludwigs des Reichen von Bayern-Landshut (1450-1479)*. (Schriftenreihe zur bayerischen Landesgeschichte; 97/1), München 1996, S. 196-202.

30/ Staatsarchiv Marburg, Kopiar 131a I, fol. 14vs. Diese Liste der Räte befindet sich am Schluss eines Verzeichnisses der Ritterschaft und des (Kassler) Hofgesindes. Sie teilt sich in die zwei Rubriken „Rethe“ und „Geystliche personen“ und umfasste ursprünglich 29 Namen, von denen vier durchgestrichen wurden. Etwa zwei Jahre später wurde eine ähnliche Liste angefertigt, die nach Grafen und Herren, Rittern, Prälaten und Doktoren sowie Edelleuten unterteilt ist (Druck bei GUNDLACH [wie Anm. 24], Bd. 2, Nr. 22).

31/ Karl E. DEMANDT: *Das Chorherrenstift St. Peter zu Fritzlar*. (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen; 49), Marburg 1985, S. 768ff.; zu Grauwächter vgl. DEMANDT, *Personenstaat* (wie Anm. 7), Nr. 886.

32/ Zu den verschiedenen Justizreformen u. a. Karin NEHLSSEN-VON STRYK: *Die Justizpolitik der Landgrafen von Hessen vom 14.-16. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Entstehung des frühmodernen Territorialstaats*. In: *Überlieferung, Bewahrung und Gestaltung in der rechtsgeschichtlichen Forschung*. Hg. v. Stephan BUCHHOLZ et al., Paderborn et al. 1993, S. 245-267; Karl E. DEMANDT: *Das hessische Hofgericht und die „grossen Sachen“ (1500-1514)*. In: *Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte* 35 (1985), S. 37-57; HEINEMEYER, *Territorium* (wie Anm. 14), S. 147ff.; zu der Bedeutung der Juristen in den spätmittelalterlichen Landesverwaltungen vgl. MORAW, *Territorien* (wie Anm. 3), u.a. S. 93ff.

Stiften nicht kostenlos zu haben. Dies zeigt die Höhe der vereinbarten jährlichen Dienstgelder, die ihnen der Landgraf zu zahlen hatte. Bei Koler betrug diese 50 Gulden und beim Eppsteiner gar 100 Gulden³³.

Die soziale und geographische Herkunft sowie die wichtige Position, die die Kanzler und geistlichen Räte am Hof und in der landesherrlichen Verwaltung während des 15. Jahrhunderts eingenommen haben, zeigt sich an ihrem Pfründenbesitz. Die Mehrzahl stammte aus dem Territorium selbst und besass ein Kanonikat am Martinusstift in Kassel, deutlich weniger ein solches am Petersstift im mainzischen Fritzlar³⁴. Damit zeigt sich die grosse Bedeutung des Kasseler Stiftes für die Finanzierung der landgräflichen Verwaltung. Die sich in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts häufenden Bepfründungen in Fritzlar weisen auf die z.T. engen persönlichen Beziehungen einzelner niederhessischer Geschlechter zu diesem Stift oder seinen Kapitularen hin sowie auf die immer stärker werdende Einflussnahme der Landgrafen auf die Verleihung von Pfründen seit dem Zurückdrängen der mainzischen Herrschaft in diesem Gebiet. Seit 1439 übten die Landgrafen auch die Schutzvogtei über das Petersstift aus. Neben der landgräflichen Patronage dürfte, stärker als beim Kasseler Stift, die soziale Nähe zu den Kollatoren der ausschlaggebende Faktor für die Aufnahme des ausnahmslos hochqualifizierten hessischen Verwaltungspersonals in das Fritzlarer Kapitel gewesen sein³⁵. Mit dem späteren Erzbischof von Köln, Hermann IV. von Hessen, stellte das Landgrafenhaus zwischen 1465 und 1472 sogar den Propst³⁶. Zu keiner Zeit war einer dieser Geistlichen in landgräflichen Diensten in den zu jener Zeit unbedeutenden Stiften von Amöneburg oder auch Wetzlar bepfründet³⁷. Zugleich fällt auf, dass abgesehen von den zwei Angehörigen der Grafengeschlechter Henneberg und Eppstein, die auch in anderer Hinsicht eine Ausnahme dargestellt haben, kein Domherr unter den Räten oder Kanzlern zu finden ist. Kanonikate ausserhalb der Landgrafschaft waren mit Ausnahme von Fritzlar sehr selten. So besass Johannes Menchen aus dem hessischen Kirchhain, der 1480 als Marburger Rat nachgewiesen ist, Pfründen in Köln und Xanten, die er aber bezeichnenderweise dem aus dem Landgrafenhaus stammenden Kölner Erzbischof zu verdanken hatte³⁸. Im Unterschied zu anderen Reichsfürsten, die wie beispielsweise die Pfälzer Räte im Domstift

33/ Zu den Personen: DEMANDT, Personenstaat (wie Anm. 7), Nr. 611 (Eppstein), Nr. 856 (Goede), Nr. 1158 (Henneberg) und Nr. 1675 (Koler), S. 477f.

34/ Zum Martinusstift in Kassel vgl. MORAW, Stiftskirchen (wie Anm. 1), S. 450-452; Guy P. MARCHEL: Das Stadtstift. Einige Überlegungen zu einem kirchengeschichtlichen Aspekt der vergleichenden Städtegeschichte. In: Zeitschrift für historische Forschung 9 (1982), S. 461-472, hier S. 468; Johannes SCHULTZE: Klöster, Stifter und Hospitäler der Stadt Kassel und Kloster Weissenstein, Regesten und Urkunden. (Veröffentlichungen der historischen Kommission für Hessen und Waldeck; 9, 2), Marburg 1913. Hessen steht mit dieser Entwicklung nicht allein. Dies zeigt der Vergleich mit dem Kanzleipersonal des Mainzer Erzbischofs in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts – RINGEL (wie Anm. 1), u.a. S. 226ff.

35/ U.a. Karl E. DEMANDT: Das Fritzlarer Patriziat im Mittelalter. In: Zeitschrift des Vereins für hessische Geschichte und Landeskunde 68 (1957), S. 95-124, hier u.a. S. 110f.; DEMANDT, St. Peter (wie Anm. 31), S. 314ff. – vgl. auch die Prosopographie der Fritzlarer Kanoniker in Titel 9.

36/ DEMANDT, St. Peter (wie Anm. 31), S. 4.

37/ Das Marienstift in Wetzlar erlebte im 15. Jahrhundert einen wirtschaftlichen Niedergang, MARSCHALL (wie Anm. 13), S. 47.

38/ Zu seiner Person vgl. DEMANDT, Personenstaat (wie Anm. 7), Nr. 2025.

Speyer unterbringen oder wie die Wettiner direkten Einfluss auf die Besetzung hoher Kirchenämter ausüben konnten, reichte der Einfluss der Landgrafen nur dazu aus, ihr Personal im „eigenen“ Kassel und allenfalls in Fritzlar zu versorgen, Domstifte lagen ausserhalb ihrer Reichweite³⁹. Umgekehrt scheint die Attraktivität des hessischen Hofes auf Geschlechter, die Domkapitularen gestellt haben, nicht gross gewesen zu sein. Die zahlreichen Aufgaben der genannten Amtsträger, die nicht selten zu diplomatischen Missionen herangezogen wurden, gestattete es nur beschränkt, allfälligen Verpflichtungen, die sich aus dem Pfründenbesitz ergaben, nachzukommen. Es erstaunt deshalb nicht, dass gegen Ende des 15. Jahrhunderts die Zahl der Kanzler und Räte mit Kuratbenefizien markant abnahm.

Schreiber in der zentralen und lokalen Verwaltung

Bei den Schreibern in den verschiedenen Bereichen der zentralen und lokalen Verwaltung, d.h. in der Kanzlei sowie Kammer oder in den Ämtern, herrschten andere soziale Bedingungen und tiefere Anforderungen an die Bildung als bei den Kanzlern und Räten. Die hier beschäftigten Geistlichen, die vermutlich nicht selten auch aufgrund ihrer Ausbildung an einer Schule oder Universität zu Verwaltungsdiensten herangezogen wurden, mussten nicht entlohnt werden und hatten nur Anspruch auf Spesen und möglicherweise Kleider. In der zentralen Verwaltung fand mit dem Ausbau der Kanzlei und der Bildung einer für die Finanzen und die Rechnungskontrolle zuständigen Kammer eine Differenzierung der Aufgaben der in diesen Bereichen tätigen Schreiber statt. Aus dem landgräflichen Schreiber wurde im Laufe des 15. Jahrhunderts der Kanzleischreiber⁴⁰. Seit 1441 finden wir den Kammerschreiber, der die wichtige Aufgabe hatte, die Ausgaben der Landgrafen zu bestreiten und die Rechnungsführung der lokalen Ämter und Zollschreibereien zu kontrollieren⁴¹. Die Funktion des Kammerschreibers bildete – modern gesprochen – innerhalb der Hierarchie der verschiedenen Schreiberämter die höchste Ebene. Für sämtliche Amtsinhaber stellte sie den Höhepunkt einer Karriere dar, deren Bestandteile zuvor andere Schreiberposten in den Ämtern oder in der Zentrale waren. Etwa parallel zur Kanzlei und Kammer wurde auch die ländliche Amtsverwaltung ausgebaut. Das war ein Prozess, der erst zu Beginn des 16. Jahrhunderts vorläufig abgeschlossen wurde, so dass es für unseren Untersuchungszeitraum schwierig ist, die einzelnen Amtsträger eindeutig zu benennen und ihren Aufgabenbereich klar zu umschreiben. Erschwert wird die Rekonstruktion der hessischen Landesverwaltung auch dadurch, dass die Entwicklung nicht nur in Ober- und Niederhessen, sondern sogar innerhalb dieser Landesteile unterschiedlich verlief. In Oberhessen finden wir bestimmte Entwicklungen früher als in Niederhessen. In Oberhessen übernahm der bürgerliche Rentmeister administrati-

39/ FOUQUET (wie Anm. 1), der allerdings darauf hinweist, dass ein Eindringen in die im Domstift dominierenden Personalverbände ausgesprochen schwierig war (S. 153); Brigitte STREICH: Zwischen Reiseherrschaft und Residenzbildung: Der wettinische Hof im späten Mittelalter. (Mitteldeutsche Forschungen; 101), Köln, Wien 1989, S. 26-35.

40/ Zur Entwicklung dieser Funktionen ZIMMERMANN (wie Anm. 19) sowie GUNDLACH (wie Anm. 24), Bd. 1.

41/ GUNDLACH (wie Anm. 24), Bd. 1, S. 68ff.

ve, gerichtliche und in Ansätzen auch militärische Aufgaben vom adligen Amtmann. Ihm zur Seite stand in grösseren Ämtern wie Marburg ein Rentschreiber und in kleineren Ämtern vermutlich ein in den Amtsrechnungen nur selten genannter Schreiber oder der Stadtschreiber der landesherrlichen Amtsstadt⁴². In Niederhessen dagegen war es der Schultheiss, der ursprünglich als Vertreter des Landesherrn in der Stadt zu Gericht sass und die Einnahmen zu verwalten hatte⁴³. Unterstützt wurde er von einem Schreiber, der jedoch zunehmend eigene Kompetenzen im administrativen Bereich erhielt. Diese allmähliche Institutionalisierung der Funktion, zeigt sich auch an der zunehmend verwendeten Bezeichnung „Rentschreiber“ für diese Schreiber.

Von den zwischen 1350 und 1515 erfassten 258 Schreibern waren etwas mehr als ein Drittel, 82 Personen, geistlichen Standes. Nicht berücksichtigt sind in diesen Zahlen all jene in ihrer Mehrzahl geistlichen „Gelegenheitsschreiber“, deren Namen wir in der Regel nicht kennen. Der Anteil der Geistlichkeit unter den namentlich bekannten Schreibern nimmt trotz immer besser werdender Quellensituation kontinuierlich ab, womit wir einen Unterschied zur Zahl der Geistlichen unter den Kanzlern und Räten konstatieren können. Betrug der Anteil zwischen 1350 und 1400 etwas über zwei Drittel, sank er zwischen 1400 und 1450 auf ungefähr 40 Prozent, danach bis 1500 auf etwa 30 Prozent und schliesslich nach 1500 auf knapp 11 Prozent. Die fortschreitende Institutionalisierung vor allem in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts manifestiert sich also gerade an diesen Amtsträgern deutlich. Dies gilt sowohl für die Kammer- und Kanzleischreiber in der zentralen Verwaltung, als auch bei den Schreibern und Rentschreibern in den Ämtern. Der Prozess der Entklerikalisierung verläuft in den beiden Landesteilen unterschiedlich. In Niederhessen findet er mit deutlicher Verzögerung gegenüber Oberhessen statt, was wesentlich auf die höhere Zahl von Schreibern und deren wichtigere Rolle innerhalb der landesherrlichen Verwaltung zurückzuführen ist. Vielleicht hat hier auch die leichtere Verfügbarkeit von Pfründen in diesem Gebiet eine Rolle gespielt. Erst mit der Wiedervereinigung im Jahre 1500 sinkt die Zahl der Geistlichen auch in den niederhessischen Gebieten markant.

a) Kammer- und Kanzleischreiber

Am auffälligsten ist der Unterschied zwischen den beiden Landesteilen innerhalb der zentralen Verwaltung bei den Kammerschreibern, während bei den übrigen Schreibern am Hof, d.h. bei den landgräflichen Schreibern und Kanzleischreibern, kaum Unterschiede zwischen Kassel und Marburg zu erkennen sind. Von den 15 Kammerschreibern, die zwischen 1441 und 1514 in dieser Funktion ermittelt werden konnten,

42/ Ausdrücklich genannte Schreiber finden wir mit Sicherheit nur in den Ämtern Schmalkalden und Vacha, die gemeinsam mit den Grafen von Henneberg bzw. dem Kloster Fulda verwaltet wurden. Sie müssen einer anderen Verwaltungslandschaft zugerechnet werden.

43/ Die Funktion des Rentmeisters konnte sich in Niederhessen mit Ausnahme der beiden Ämter Homberg/Efze und Rotenburg nicht durchsetzen – Christian HESSE: *Verwaltungspersonal und Verwaltungspraxis. Die Territorien Hessen und Württemberg*. In: *Sozialdisziplinierung-Verfahren-Bürokraten: Entstehung und Entwicklung der modernen Verwaltung*. Hg. v. Ulrich PFISTER und Maurice de TRIBOLET (Itinera; 21), Basel 1999, S. 29-41.

waren sechs von ihnen, also knapp die Hälfte Geistliche. Fünf dieser Geistlichen dienten ausschliesslich im niederhessischen Kassel und nur ein einziger im oberhessischen Marburg. Nach 1500, also seit der Wiedervereinigung, spielten bei der Finanzierung der Kammerschreiber Pfründen keine Rolle mehr. Etwas schwieriger ist die Analyse bei den Schreibern des Landgrafen, den Kanzleischreibern und nach 1500 den Hofgerichtsschreibern⁴⁴. Die Auswertung zeigt, dass die Zahl der Geistlichen unter diesen Schreibern in dem Umfang abnahm wie die zentrale Verwaltung, vor allem die Kanzlei ausgebaut wurde. In der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts wurde die Funktion institutionalisiert, wofür die neue Bezeichnung „Kanzleischreiber“ ein Indiz ist. Bis etwa 1460 sind die als landgräfliche Schreiber oder auch nur als Schreiber bezeichneten Personen in der Mehrzahl Geistliche. Unter den ausdrücklich als Kanzleischreiber bezeichneten Amtsträgern finden sich weniger Geistliche, wobei deren Zahl in der niederhessischen Kanzlei – anders als bei den Kammerschreibern – geringer ist als in Oberhessen⁴⁵. Nach 1500 stellen die Geistlichen jedoch auch bei diesen Schreibern eine Ausnahme dar. Da sich der Entklerikalisierungsprozess bei den Kanzleischreibern über einen längeren Zeitraum abspielt und gerade bei den niederhessischen Kammerschreibern, deren Aufgabenbereiche schon 1450 annähernd umrissen waren, erst nach 1500 zum Tragen kommt, kann die Zahl der Geistlichen in der Kanzlei und Kammer nur beschränkt als Indikator einer „modernen“ Verwaltung dienen.

b) Schreiber in der lokalen Verwaltung

Stärker kann ein Zusammenhang zwischen der zunehmenden Institutionalisierung und der Abnahme der Zahl Geistlicher in der landesherrlichen Verwaltung in den Ämtern hergestellt werden. Hier gilt es einen Sachverhalt zu nennen, der charakteristisch für eine entstehende Verwaltung und die Beschäftigung von Schreibern geistlichen Standes war. Die Rechnungen derjenigen Ämter, die noch wenig landesherrliche Einnahmen und Ausgaben zu verwalten hatten, wurden durch bei Bedarf herangezogene Personen geschrieben. Diese „Gelegenheitsschreiber“ waren meist Geistliche, vielleicht der städtische Leutpriester oder der örtliche Kaplan. Sie sind in den Quellen jedoch nur schwer fassbar. Sie tauchen nur im Register der Korn- oder Haferausgaben auf, wenn sie eine Naturalentschädigung oder die Auslagen für ihr Pferd erhielten oder wenn für das von ihnen benötigte Papier Geld ausgegeben wurde. Der Hinweis lautet dann: „hern Johan dem schriber“ gegeben⁴⁶. Gerade der Sachverhalt, dass hier kein Lohn entrichtet sondern nur „Auslagen“ ersetzt wurden, unterstreicht die hohe Bedeutung kirchlicher Pfründen bei der Finanzierung oder Unter-

44/ Die seit den 60er Jahren des 15. Jahrhunderts genannten Küchenschreiber wurden hier nicht berücksichtigt, da praktisch alle 22 Amtsträger zuvor, gleichzeitig oder danach landgräfliche Schreiber oder Kanzleischreiber waren.

45/ Insgesamt konnten 21 Geistliche unter den 42 landgräflichen Schreibern ermittelt werden. Von den 34 Kanzleischreibern waren 9 Personen geistlichen Standes, wovon sechs in der Marburger Kanzlei und drei in jener Kassels. Unter den neun Hofgerichtsschreibern befanden sich zwei Geistliche. Aufgrund der Tatsache, dass einzelne Personen verschiedene Schreiberfunktionen innerhalb der zentralen Verwaltung bekleidet haben, wurden einzelne Personen doppelt gezählt.

46/ U.a. Staatsarchiv Marburg, Rechnungen I 48/4, folio 2r.

stützung der sich langsam ausbildenden Landesherrschaft und damit der Verwaltung auf dieser tiefen Ebene.

Wie bei den Kammerschreibern in der zentralen Verwaltung zeigen sich auch bei der lokalen Verwaltung Unterschiede zwischen Ober- und Niederhessen, was den Anteil Geistlicher unter den verschiedenen Schreibern anbelangt. Die oberhessische Landesverwaltung war seit etwa 1450 nicht mehr auf Pfründen angewiesen, um ihre Rentschreiber zu bezahlen, sondern war bereits in der Lage, diese mit Geld zu entschädigen. In Marburg, wo wir die besten Angaben besitzen, kann nach 1430 kein bepfründeter Amtsinhaber mehr nachgewiesen werden. In Niederhessen dagegen war bis gegen 1500 die Tätigkeit des Schreibern in einzelnen Ämtern eine Domäne der Geistlichen. Danach nimmt deren Zahl drastisch ab. Ähnlich wie in der zentralen Verwaltung scheint hinter der vor allem in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts neu verwendeten Bezeichnung des Amtsträgers – statt Schreiber (des Schultheissenregisters) neu Rentschreiber – eine Veränderung der Verantwortlichkeiten zu stehen. Auffallend ist, dass die Zahl der Geistlichen unter diesen Rentschreibern deutlich tiefer ist als unter den Schreibern. In einzelnen Ämtern, wie z.B. Bilstein und Trendelburg, sinkt sie nach einer kurzen Übergangsphase sogar auf Null. Die Institutionalisierung der Funktion des Rentschreibers kann zu einer Entklerikalisierung beigetragen haben. Entscheidender Faktor war sie jedoch nur bedingt. Mitentscheidend dürften zwei weitere Gründe gewesen sein: einerseits das mit der Institutionalisierung einhergehende Interesse von weltlichen Vertretern des Bürgertums dieser Amtsstädte an landesherrlichen Positionen und andererseits das Interesse des Landesherrn an einer Einbindung lokaler Eliten in seine Herrschaft mit Hilfe von Verwaltungsstellen⁴⁷. Interessant ist ein weiterer, damit eng zusammenhängender Sachverhalt. Die geistlichen Schreiber, vor allem die Kammerschreiber hatten wesentlich häufiger eine Universität besucht, als die Schreiber weltlichen Standes, die ihnen unmittelbar nachfolgten⁴⁸.

Erwartungsgemäss ist die Zahl der Pfarrer, Leutpriester, Vikare oder auch Kapläne unter den Schreibern deutlich höher als unter den Kanzlern und Räten. Allerdings ist die Zahl derjenigen, bei denen kein Pfründenbesitz nachgewiesen werden kann und sich nur durch die Bezeichnung „her“ als Geistliche zu erkennen geben, mit 26 Personen – nahezu ein Drittel der geistlichen Schreiber – relativ hoch. Hier muss offen bleiben, ob dafür die schlechte lokale Quellenüberlieferung verantwortlich ist oder ob diese Personen nur die niederen Weihen und gar keine Pfründen besaßen. Die Schreiber mit nachgewiesenem Pfründenbesitz waren in der Regel dort bepfründet, wo sie tätig waren. Hier zeigt sich die grosse Bedeutung des landesherrlichen Patronatsrechts. Eine zentrale Rolle kam einmal mehr dem Martinsstift in Kassel zu. Nahezu sämtliche Kassler Kammer-, Kanzlei- und Rentschreiber wie auch zahlreiche Schreiber der Landgrafen besaßen dort ein Kanonikat. Dieses Residenzstift kann damit zu

47/ Als Beispiel können hier u. a. die landesherrlichen Amtsträger in Marburg und Eschwege angeführt werden, vgl. Franz-Josef VERSCHAREN: Gesellschaft und Verfassung der Stadt Marburg beim Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. (Marburger Stadtschriften zur Geschichte und Kultur; 19), Marburg 1985, u.a. S. 69f.; Karl August ECKHARDT: Eschwege als Brennpunkt thüringisch-hessischer Geschichte. (Beiträge zur hessischen Geschichte; 1), Marburg/Lahn und Witzenhausen 1964, u.a. S. 332.

48/ HESSE, Amtsträger (wie Anm. 19).

Recht als Mittelpunkt „landesherrlichen Beamtentums“ aufgefasst werden⁴⁹. Daneben finden sich gerade unter den Schreibern der niederhessischen Ämter Rotenburg und Spangenberg Kanoniker des Stiftes Rotenburg. Ein Kanonikat im vergleichsweise vornehmen Petersstift in Fritzlar dagegen diente nur einem Schreiber, dem Kammer-schreiber und Marburger Bürgermeistersohn Ludwig Imhof, als Unterhalt. Damit zeigt sich erwartungsgemäss der soziale Unterschied zwischen den Schreibern und den Kanzlern oder Räten auf der anderen Seite. Wichtiger als Kanonikate waren für die Schreiber die Altarpfründen am Wirkungsort. Waren es bei den Schreibern des Landgrafen im 14. und beginnenden 15. Jahrhundert wenig überraschend vor allem die Altäre in der Schlosskapelle an der landesherrlichen Residenz, so traf dies auch für einzelne Schreiber in den Ämtern zu. Am eindrücklichsten ist dies – nicht zuletzt aus Gründen der Überlieferung – im niederhessischen Amt Trendelburg zu erkennen. Hier besaßen bis 1489 alle Schreiber und Rentschreiber geistlichen Standes die Kaplaneipfründe am St. Pancratius-Altar in der Schlosskapelle. Bei dieser Pfründe, die „nach altem herkommen“ dem lokalen, landesherrlichen Schreiber reserviert war, besass der Landgraf das Patronatsrecht⁵⁰.

Zusammenfassung

Der vor allem in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts, speziell nach etwa 1480, stattfindende Modernisierungsprozess innerhalb der hessischen Verwaltung spiegelt sich unter anderem an der Zahl der geistlichen Amtsträger wider. Es ist besonders der Aufgabenbereich des Schreibers, der sich mit zunehmender Schriftlichkeit im Rechnungs- und Kanzleiwesen verändert. Waren zu Beginn des 15. Jahrhunderts in dieser Funktion Geistliche in der Mehrheit, so nahm deren Zahl im Zuge des Verwaltungsausbaus und der damit einhergehenden Institutionalisierung, vor allem in den Ämtern, ab. Nach 1500 sind praktisch keine Schreiber geistlichen Standes mehr zu finden. Sie wurden durch Laien bürgerlicher Herkunft, die immer häufiger eine Universität besucht hatten, abgelöst. Geistliche Schreiber mit Universitätsstudium wurden vorerst durch Laien ohne Studiennachweis abgelöst, wie dies besonders eindrücklich bei den niederhessischen Kammer-schreibern gezeigt werden kann. In einer Zeit, da die landesherrlichen Rechte noch schwach entwickelt und folglich wenig Einnahmen zu verwalten waren, bediente man sich der lokalen Geistlichen, die über eine Pfarr- oder Kaplaneipfründe verfügten. Hierbei konnte die landesherrliche Schatulle entlastet und zugleich das vorhandene Wissen dieser Leute genutzt werden.

Bei den Kanzlern und gelehrten Räten kann eine ähnliche Entwicklung wie in anderen Territorien beobachtet werden. Der Anteil der Geistlichen ist unmittelbar nach der Institutionalisierung dieser Funktionen bzw. nach Bildung dieser vormoder-nen „Behörde“ sehr hoch und sinkt darauf langsam ab. Die Ursache dafür liegt im Be-

49/ Peter MORAW: Über Typologie, Chronologie und Geographie der Stiftskirche im deutschen Mittelalter. In: Untersuchungen zu Kloster und Stift. (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 68, Studien zur Germania Sacra 14), Göttingen 1980, S. 9-37, hier S. 29; MORAW, Stiftskirchen (wie Anm. 1), S. 450ff.

50/ Staatsarchiv Marburg, Alt 1.3.1486 (landgräfliche Präsentation des Rentschreibers Johann Oxhausen auf die Altarpfründe im Schloss zu Trendelburg).

darf an juristisch gebildeten, nach Möglichkeit promovierten Personen. Da erst gegen Ende des 15. Jahrhunderts die Zahl der Laien unter den gelehrten Juristen deutlich zunahm, musste man hier auf Geistliche zurückgreifen, die neben der juristischen Ausbildung und dem unverzichtbar gewordenen Herrschaftswissen auch über die unabdingbaren Beziehungen verfügten⁵¹. Im Unterschied zu den befründeten Schreibern waren diese begehrten Spezialisten jedoch nicht kostenlos zu haben, sondern mussten unbeachtet ihrer Pfründe mit Dienstgeld oder anderen Aufwendungen entschädigt werden. Nach der Wiedervereinigung der beiden Landesteile im Jahre 1500, die erneut Verwaltungsreformen mit sich brachte, hat die Bedeutung geistlicher Pfründen für die Finanzierung der hessischen Landesverwaltung endgültig abgenommen. Dies schloss nicht aus, dass es noch einzelne befründete Amtsträger gab.

Der Anteil der Geistlichen unter dem landesherrlichen Personal kann ein Indikator für den Entwicklungsstand einer Landesverwaltung sein, darf allerdings nicht alleiniger Gradmesser sein. Gerade der Vergleich mit der Pfalzgrafschaft bei Rhein, bei der im landesherrlichen Rat u.a. aufgrund der befründeten Heidelberger Universitätsprofessoren und der engen Verbindung von Teilen des Territorialadels mit dem Domstift Speyer andere Grundbedingungen als in Hessen geherrscht haben, zeigt wie problematisch derartige Schlüsse sind. Hier war die Zahl der Geistlichen höher als jene in Hessen, obwohl die pfalzgräfliche Verwaltung weiter entwickelt war als die landgräfliche. Um zu einem eindeutigen Ergebnis zu gelangen, sind Untersuchungen anderer Territorien einzubeziehen. Allerdings sind hierbei die Voraussetzungen noch nicht so günstig, da in der nur bestimmte Verwaltungsbereiche, wie die Kanzlei oder der Rat, nicht aber die Verwaltung in den Ämtern analysiert wurde. Daneben gilt es schliesslich auch andere, ausserhalb der Verwaltungsgeschichte liegende Ursachen dieser abnehmenden Zahl Geistlicher zu bedenken. Vor allem müsste untersucht werden, inwieweit der zunehmende Widerstand gegen die Zweckentfremdung kirchlicher Pfründen, die zahlreichen Kirchenreformen in Hessen und die steigende Zahl von gebildeten Laien, die ein landesherrliches Amt anstrebten, diese Entwicklung beeinflusst haben⁵².

51/ Vgl. dazu auch Adolf STÖLZEL: Die Entwicklung des gelehrten Richterthums in deutschen Territorien. Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung mit vorzugsweiser Berücksichtigung der Verhältnisse im Gebiet des ehemaligen Kurfürstenthums Hessen, Bd. 1, Stuttgart 1872, S. 412f.

52/ Vgl. HEINEMEYER, Territorium (wie Anm. 14), S. 154ff.

Der Weg zur Gemeindekirche. Graubünden 1400–1600.

IMMACOLATA SAULLE HIPPENMEYER (Bern)

Der Wunsch des Kirchenvolkes nach mehr Selbstbestimmung in kirchlichen Angelegenheiten ist ein Phänomen, das für das Spätmittelalter wohl bekannt ist. Der Mitwirkung der Laien bei der Verwaltung des Kirchenvermögens widmete Sebastian Schröcker in den 30er Jahren eine Untersuchung, die bis heute als die grundlegendste zum Thema gilt¹. Entgegen der Auffassung des Kirchenrechts, die Kirche bilde eine vermögensrechtliche Einheit, weshalb dem Pfarrer die Verfügung über den gesamten Kirchenbesitz zustehen sollte, entstanden seit dem 12. Jahrhundert Vermögensmassen, welche der Verwaltung des Pfarrers entzogen wurden. Da jeder Spender über den Zweck seiner Gabe entscheiden durfte, ließen sich Fonds bilden, die ausschließlich für einen bestimmten Altar, ein bestimmtes Heiligenbild oder für den Unterhalt des kirchlichen Gebäudes (*fabrica ecclesiae*) zu verwenden waren. Diese vertraute man nicht dem Pfarrer an, sondern speziell dafür eingesetzten Laien, um sie von den pfarrlichen Einkünften getrennt zu halten.

In den Städten wurde das Amt der Kirchenpflegschaft – damit meine ich die Verwaltung der für den Unterhalt der Kirche vorgesehenen Kasse sowie der für andere fromme Zwecke bestimmten Fonds – häufig von der Gemeinde besetzt. Diese Tatsache erklärt Schröcker mit der Treuhänderfunktion, welche die Kommune für die von den Bürgern errichteten Stiftungen seit dem 13. Jahrhundert übernahm². Die Verhältnisse auf dem Land sind weniger gut erforscht, einzelne Studien lassen jedoch vermuten, daß auch hier die Dorf- und die Kirchgemeinde im ausgehenden Mittelalter eine zunehmend wichtige Rolle spielte³.

1/ Sebastian SCHRÖCKER: Die Kirchenpflegschaft. Die Verwaltung des Niederkirchenvermögens durch Laien seit dem ausgehenden Mittelalter. (Veröffentlichungen der Görresgesellschaft für Rechts- und Staatswissenschaft 67) Paderborn 1934.

2/ Ebd., S. 57. Zu der Treuhänderfunktion der städtischen Obrigkeit bei der Verwaltung von Privatstiftungen vgl. auch A. SCHULTZE: Stadtgemeinde und Kirche im Mittelalter. In: Festgabe für Rudolf Sohm, München/Leipzig 1914, S. 103-142, hier S. 116ff., und S. REICKE: Stadtgemeinde und Stadtpfarrkirchen der Reichsstadt Nürnberg im 14. Jahrhundert. In: Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg 26 (1926), S. 1-110, hier S. 60ff.

3/ Auf dem Land war die Konkurrenz mit den Grundherren, welche bedeutende Rechte an den Kirchen und ihren Vermögen besaßen, stärker. Vgl. Franz Xaver KÜNSTLE: Die deutsche Pfarrei und

Parallel zur Mitwirkung an der Verwaltung des Kirchenguts ist eine wachsende Mitsprache des Pfarrvolkes bei der Wahl des Seelsorgers festzustellen. Zwar blieb das Recht, den ausgewählten Geistlichen dem Bischof für die Amtseinsetzung vorzustellen (Präsentationsrecht), meistens der Herrschaft vorbehalten, die Bedürfnisse der Pfarrgemeinde konnten aber je länger desto weniger unberücksichtigt bleiben. Die Monographie von Dietrich Kurze zu den Pfarrerwahlen im Mittelalter⁴ macht klar, wie unterschiedlich die Formen der Mitwirkung sein konnten. Es kommt die Frage auf, ob die Untertanen sich dabei erhofften, den dem kirchlichen Alltag prägenden Mißständen entgegen zu wirken oder ob dies allgemein mit dem Trend zur Erweiterung der gemeindlichen Kompetenzen zusammenhing. Das eine schließt das andere keineswegs aus. Im Gegenteil: Das Pfarrvolk wünschte sich eine bessere Seelsorge und unternahm alles in seiner Macht Stehende, um das Ziel zu erreichen. Der Erfolg hing jedoch von der politischen Stärke der Gemeinde gegenüber der Herrschaft ab. Kurze betont, daß kommunale Patronate nur dort zu finden sind, wo die Gemeinden die Kraft zur Selbstverwaltung entwickelt hatten, denn solche Rechte sind nicht ohne gleichzeitig im weltlichen Bereich errungene zu denken⁵. Das Priesterwahlrecht konnte auf verschiedene Wege erworben werden. In seiner Untersuchung kommt Kurze zum Schluß, daß die meisten Pfarrgemeinden, welche das Pfarrerwahlrecht besaßen, sich finanziell an der Gründung, Ausstattung oder am Umbau (Vergrößerung, Renovation) der Kirche beteiligt hatten, mit der die Pfründe verbunden war⁶.

Hauptsächlich auf Stiftungen lassen sich also die kommunale Verwaltung des Kirchenguts und die Wahl (oder die Mitsprache bei der Wahl) des Seelsorgers zurückführen. Wie ist das zu erklären?

Das kanonische Recht sah vor, daß der Stifter einer Kirche den in ihr amtierenden Geistlichen auswählen und das für die Ausübung der Seelsorge vermachte Kapital verwalten durfte. Er leistete dafür Gewähr für die Aufrechterhaltung der Stiftung, und zwar auf Ewigkeit. Mit der Dotation, d.h. der Ausstattung mit den für den Kultus erforderlichen Gegenständen sowie mit einem Vermögen, das den Unterhalt eines Priesters gewährleistete, war besonders die Fürsorge für die Kirche und ihr Vermögen verbunden. Den Pfründner wählen und dem Bischof präsentieren durfte hingegen je-

ihr Recht zu Ausgang des Mittelalters. Stuttgart 1905, S. 14f. und 75ff.; Heinz DANNENBAUER: Zur Verwaltung des Kirchenguts im ausgehenden 15. Jahrhundert. In: Beiträge zur bayerischen Kirchengeschichte 31 (1925), S. 44-50; Franz GRASS: Pfarrei und Gemeinde im Spiegel der Weistümer Tirols. Innsbruck 1950, S. 43ff., S. 121ff.; Karl S. BADER: Dorfgemeinschaft und Dorfgemeinde. (Studien zur Rechtsgeschichte des mittelalterlichen Dorfes 2) Köln/Graz 1962, S. 207ff.; Carl PFAFF: Pfarrei und Pfarreileben. Ein Beitrag zur spätmittelalterlichen Kirchengeschichte. In: Innerschweiz und frühe Eidgenossenschaft. Jubiläumsschrift 700 Jahre Eidgenossenschaft. Hg. v. Historischen Verein der Fünf Orte. 1. Bd., Olten 1990, S. 203-282, hier S. 253; Rosi FUHRMANN: Kirche und Dorf. Religiöse Bedürfnisse und kirchliche Stiftung auf dem Lande vor der Reformation. (Quellen und Forschungen zur Agrargeschichte 40) Stuttgart/Jena/New York 1995, bes. S. 294ff.; Immacolata SAULLE HIPPENMEYER: Nachbarschaft, Pfarrei und Gemeinde in Graubünden 1400-1600. (Quellen und Forschungen zur Bündner Geschichte 7) Chur 1997, S. 119-127.

4/ Dietrich KURZE: Pfarrerwahlen im Mittelalter. Ein Beitrag zur Geschichte der Gemeinde und des Niederkirchenwesens. (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht VI) Köln 1966.

5/ KURZE (wie Anm. 4), S. 302f.

6/ Ebd., S. 137f, 177f., 180, 221f., 277, 279, 286, 301, 305.

ner, der der Kirche das Grundstück, auf dem sie errichtet worden war, vermacht hatte. Vermögen und Besitzrechte am Grund und Boden waren also die Voraussetzungen für die Errichtung einer der Seelsorge dienenden Anstalt. Eine Lockerung der kanonischen Vorschriften, welche bei einer Stiftung auch die Übertragung von Nutzungsrechten anstatt der vorgeschriebenen liegenden Güter zuließ, öffnete einer wachsenden Zahl von potentiellen Stiftern diese bis zu diesem Zeitpunkt faktisch nur Adligen zugestandene Möglichkeit.

Das Spätmittelalter ist in die Geschichte als ein Zeitalter des regen Kirchenbauens eingegangen. Nie zuvor ist ein so großes Bauvolumen bewältigt worden. In kurzer Zeit entstanden im ganzen oberdeutschen Raum zahlreiche neue Kirchen, viele der alten wurden vergrößert, umgebaut und mit einem Chor im gotischen Stil versehen. Es ist sicher zulässig, von einem richtigen „Bauboom“ zu reden, von einem „Kirchenbaufieber“, das damals weite Teile Mitteleuropas erfasste. Die Gemeinden waren an diesem Prozeß sehr stark beteiligt, sie waren oft sogar federführend und wichtige Geldgeber, wie neuere Untersuchungen zeigen⁷.

Neben der Errichtung oder Vergrößerung von Gotteshäusern kamen zahlreiche Stiftungen von neuen Seelsorgestellen zustande, die größtenteils ebenfalls auf kommunale Initiative zurückzuführen sind. Die rechtliche Grundlage solcher Pfründstiftungen und ihre Auswirkung auf die Organisation der Seelsorge wurden für den süddeutschen Raum kürzlich von Rosi Fuhrmann eingehend erforscht⁸.

Wie erfolgreich die Gemeinden in ihrem Bestreben wurden, die seelsorgerische Betreuung ihrer Mitglieder zu verbessern und das kirchliche Leben auf kommunaler Ebene selber zu gestalten, hing sehr stark vom Grad der Selbstverwaltung ab. Von dieser Hypothese geleitet habe ich meine Aufmerksamkeit auf ein Gebiet der Schweiz – Graubünden – gerichtet, das eine sehr lange Tradition der Gemeindeautonomie aufweist. Im Zentrum meiner Untersuchung stehen die Fragen, wie die Kirchengenossen in der korporativen Form ihrer Gemeinden der Religion gegenübertraten und welche Ansprüche sie an die Kirche stellten. Die Resultate der Arbeit werde ich hier kurz darstellen⁹.

Als Staatswesen entstand die Republik der Drei Bünde als Vorläuferin des heutigen Kantons Graubünden (Südostschweiz) Anfang des 16. Jahrhunderts durch den Zusammenschluß des Gotteshausbundes, des Zehngerichtenbundes und des Grauen Bundes¹⁰. Seine Prägung erhielt das Gebiet durch die ländlichen Gemeinden, da die

7/ Kunsthistorische Untersuchungen geben selten Antwort auf die Frage, wer den Bau finanzierte. Erst in den letzten Jahren haben einige Studien auf die Bedeutung der Gemeinden bei der Finanzierung des Kirchenbaus aufmerksam gemacht. Vgl. dazu u.a. Peter JEZLER: Der spätgotische Kirchenbau in der Zürcher Landschaft. Die Geschichte eines „Baubooms“ am Ende des Mittelalters. Wetzikon 1988; Daniel WESELY: Baulicher Niederschlag spätmittelalterlicher ländlicher Frömmigkeit in Schwaben. Tübingen 1986 (Diplomarbeit); Roland GERBER: Finanzierung und Bauaufwand der ersten St. Oswaldskirche in Zug (1478-1486). Der Einfluss der Bau Finanzen auf die gebaute Architektur. In: Unsere Kunstdenkmäler 43 (1992), S. 51-66. Zum Thema siehe auch Franz PAGITZ: Zur Geschichte der Kärntner Steinmetzen in der Spätgotik. (Archiv für Vaterländische Geschichte und Topographie 58) Klagenfurt 1963, bes. S. 62ff.

8/ FUHRMANN (wie Anm. 3).

9/ SAULLE HIPPENMEYER (wie Anm. 3).

10/ Die drei Bünde waren bereits in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts durch ein Vertragssystem eng miteinander verflochten. Das erste verfassungsrechtliche Dokument datiert 23. Septem-

wenigen Städte eine ausgesprochen geringe Ausstrahlung auf das umliegende Territorium ausübten, abgesehen von der Stadt Chur, Sitz des Bischofs, die schon im 13. Jahrhundert die beachtliche Zahl von 1000-1500 Einwohnern aufwies und als einzige einen eindeutig „städtischen“ Charakter besaß¹¹. Das feudale Element verlor in der Region im Laufe des Spätmittelalters allmählich an Bedeutung, u.a. wegen des Aussterbens wichtiger adliger Familien. Von der Situation profitierten die Gemeinden, indem sie sehr früh begannen, herrschaftliche Rechte abzulösen und ihre Kompetenzen politisch auszuweiten¹². Kirchlich gehörte das ganze Territorium mit Ausnahme des Puschlavs zur Diözese Chur und war bereits im 13. Jahrhundert in mehr als 60 Pfarreien unterteilt¹³.

Ähnlich wie für andere Regionen des oberdeutschen Raumes ist für das Bündnerland im Spätmittelalter eine intensive Stiftungstätigkeit belegt¹⁴. Zwischen 1384 und 1525 wurden nachweislich über 60 neue Priesterstellen geschaffen, mehr als ein Viertel aller um 1520 existierenden Pfründen. Auch zahlreiche Gotteshäuser entstanden in dieser Zeitspanne, die Mehrheit der Bündner Kirchen ist jedoch älteren Ursprungs.

Die Untersuchung der noch vorhandenen Stiftungsurkunden ergibt, daß die Initiative hauptsächlich den Dorfgemeinden zuzuschreiben ist. Stiftungen von Bruderschaften und Privatpersonen sind, im Vergleich mit den kommunalen, zahlenmäßig unbedeutend¹⁵. Die Bedingungen, welche die Kirchgenossen an den Genuß der von ihnen errichteten Pfründen knüpften, bringen klar zum Ausdruck, was sie unter einer guten seelsorgerischen Betreuung verstanden: Sie verlangten von den Geistlichen, daß diese im Dorf wohnten, täglich die Messe lasen, die Sakramente spendeten, die Kranken heimsuchten und den Sterbenden die letzte Ölung erteilten. Ausdrücklich verboten wurde die Resignation der Pfründe ohne die Erlaubnis der Gemeinde oder des Patronatsherrn sowie deren Tausch und Verkauf.

Unter Beiziehung weiterer Quellen läßt sich klar belegen, daß die Gemeinden um 1520 das Vermögen von mehr als einem Drittel der Bündner Seelsorgestellen (über 40% der Minderpfründen und über 30% der Pfarrpfründen) durch eigene Kuratoren verwalteten. Sie besaßen auch ein Mitspracherecht bei der Besetzung von mindestens einem Fünftel dieser Stellen, einen Teil davon vergaben sie sogar völlig unabhängig

ber 1524 und ist gedruckt in Constanz JECKLIN: Urkunden zur Verfassungsgeschichte Graubündens. Beilage zum Jahresbericht der Historisch-antiquarischen Gesellschaft von Graubünden. 2. Heft, Chur 1884, S. 83ff.

11/ Linus BÜHLER: Chur im Mittelalter. Von der karolingischen Zeit bis in die Anfänge des 14. Jahrhunderts. (Quellen und Forschungen zur Bündner Geschichte 6) Chur 1995, S. 189.

12/ Dazu vgl. Peter LIVER: Vom Feudalismus zur Demokratie in den graubündnerischen Hinterrheintälern. In: Jahresbericht der Historisch-antiquarischen Gesellschaft von Graubünden 59 (1929), S. 1-136; DERS.: Die staatliche Entwicklung im alten Graubünden. In: Zeitschrift für Schweizerische Geschichte 13 (1933), S. 206-248; Friedrich PIETH: Bündnergeschichte. Chur 1945.

13/ Berechnet aufgrund der Angaben in Erwin POESCHEL: Die Kunstdenkmäler des Kantons Graubünden. 7 Bde., Basel 1937-1948.

14/ Für detaillierte Angaben zu den kirchlichen Stiftungen in den Drei Bünden im Spätmittelalter vgl. SAULLE HIPPENMEYER (wie Anm. 3).

15/ An dieser Stelle bedarf es einer Präzisierung: Berücksichtigt wurden in der Studie nur „öffentliche“ kirchliche Stiftungen, d.h. jene, welche allen Ortsbewohnern zugute kamen. Private Initiativen zur Förderung des Seelenheils wie beispielsweise die Stiftung von Seelenmessen und Privatkapellen wurden nur dann einbezogen, wenn sie mit ihrem Kapital zur Errichtung öffentlicher Messen beitrugen.

von der Herrschaft. Ihre Befugnisse konnten so weit gehen, daß nicht einmal mehr die vom Kirchenrecht vorgeschriebene lebenslängliche Einsetzung eines Priesters ins Amt eingehalten wurde. *Des ersten, so hand wir ain frye pfar kilchen, die lichent wir ainem pfarrer alle jar ainest*, schrieben die Pfarrgenossen der Landschaft Davos um 1500 in ihrer Kirchenordnung¹⁶. Diese Zahlen würden sich vermutlich deutlich nach oben korrigieren lassen, wenn die Quellenlage für alle Gemeinden gleich gut wäre. Die Vergangenheit einiger von ihnen liegt aber leider im Dunkeln, da ein Teil des Materials verlorengegangen ist.

Wie kamen die Gemeinden zu diesen Rechten? Ein direkter Bezug zwischen Stiftung und Verwaltungsbefugnissen ist bei einem großen Teil der kommunalen Pfründen festzustellen. Das Recht, das Kichengut zu verwalten, hängt also vielerorts damit zusammen, daß die Dotation von den Kirchgenossen aufgebracht worden war. Einige Stiftungsurkunden geben direkt Auskunft über die Besetzung des Pflegeramts durch die Gemeinde. Das Dorf Zuoz im Oberengadin errichtete im Jahr 1518 eine Frühmesspfründe auf dem Marienaltar in der Pfarrkirche St. Luzius. Gemäß der Stiftungsurkunde mußten *all jar zwen verseher vnnd pfleger von der gmaind erwält vnnd dem altar geben werden, die by iren geschwornen ayden den altar in sinen buw eren zierden vnnd beschirm halten, deßglich sine zynß gullt vnnd gutter, och der vnderpfand, nit lassendt abgan, sonnder die meren vnnd vffnen, als sy dann sollichs gegen gott vnnd ainer gantzen gmaind verantwortten vnnd den lon von gott enpfahen wol-lenndt*¹⁷. In den meisten Fällen allerdings läßt sich aus anderen Quellen schließen, daß das gestiftete Kapital auf kommunaler Ebene verwaltet wurde. Besonders aufschlußreich sind diesbezüglich Leih- oder Kaufverträge, welche das Pfründgut betreffen.

Die Stiftungstätigkeit scheint in den Drei Bünden überhaupt die wichtigste Grundlage für den Erwerb patronaler Rechte durch die Gemeinden gewesen zu sein, und zwar nicht nur in Hinsicht auf die Verwaltung des aufgebrachten Kapitals, sondern auch bezüglich der Besetzung der Benefizien. Für die eben erwähnte Pfründe in Zuoz schlug die Dorfgemeinde dem Domkapitel von Chur, Patronatsherrn der Pfarrei, zwei Kandidaten vor, aus denen dieses einen zu wählen und dem Bischof von Chur zu präsentieren hatte. Ihr Nominationsrecht mußten die Kirchgenossen allerdings mit dem Pfarrer teilen, welcher bei der Wahl auch eine Stimme besaß¹⁸. Daß die Benennung der Kandidaten oft den Stiftern überlassen wurde, wenn der Patronatsherr sich das Präsentationsrecht vorbehielt, ist ein Vorgang, der bereits für die Innerschweiz beobachtet worden ist¹⁹.

16/ Fritz JECKLIN: Das Davoser Spendbuch vom Jahre 1562. In: Jahresbericht der Historisch-antiquarischen Gesellschaft von Graubünden 54 (1924), S. 193-279, hier S. 197.

17/ Immacolata SAULLE HIPPENMEYER/URSUS BRUNOLD (Bearb.): Nachbarschaft, Pfarrei und Gemeinde in Graubünden 1400-1600. Quellen. (Quellen und Forschungen zur Bündner Geschichte 8) Chur 1997, S. 183.

18/ Bei Vakanz der Pfründe mußte der Pfarrer *die dorffmaister oder convitz, wie sy genempt werdent, ze Zutz, als vil ir syennndt, mit des altars vo(e)gt vnnd pfleger zesamen beruffen vnnd also zwen zu priester gewycht [...] erkiesen vnnd erwelen. [...] Vnnd wann also zwen wie oblut erwellt werden, sollennndt die selbigen durch an gmaind ainem wurdigen capittell der stiftt Chur genempt vnnd anzaigt werden, vs welhen zwayen das selbig capittell darnach ain ym gefellig erkiesen vnnd erwellen [soll]*. SAULLE HIPPENMEYER/BRUNOLD (wie Anm. 17), S. 182f.

19/ Eduard Schweizer stellt für die Innerschweiz fest, daß einige Gemeinden im 15. Jahrhundert das Nominationsrecht auf die von ihnen gestifteten neuen Pfarrpfründen erlangten, wenn der Patron das

Andere Bündner Gemeinden erwarben für ihre Pfründen nicht nur das Recht, den Priester der Herrschaft vorzuschlagen, sondern sie durften ihn direkt dem Ordinarius vorstellen. So präsentierten die Dörfer Präz und Dalin am 28. April 1506 dem Bischof von Chur für die Kirche St. Maria und Georg in Präz den Kaplan Hans Laurentius, weil ihnen *die lehenschafft [...] der selbenn cappell mit vollem rechten zu(o) statt nach vß wysung des stiffs brieffs vnd der confirmacz*²⁰. Aufgrund des selben Rechts präsentierte die Gemeinde Celerina dem Bischof von Chur am 28. März 1515 den Geistlichen Johann Andreas Bill von Celerina²¹.

Das Recht, den Priester zu wählen, kam im Laufe des Spätmittelalters für immer mehr Pfründen in die Hände der Kommunen, und dies nicht nur in Graubünden. E. Schweizer, der die Gemeindepatronate der Innerschweiz untersucht hat, kommt zum Schluß, daß am Ende des 15. Jahrhunderts beinahe alle Kirchen durch die Obrigkeit oder die Gemeinden selber, sei es als Patrone oder als Nominatoren, besetzt wurden²².

Daß die Mitwirkung der Kommunen bei der Besetzung der Seelsorgestellen hauptsächlich auf die Gründung der Gotteshäuser und auf ihre Dotation zurückzuführen ist, beweist auch die Tatsache, daß sie sich grundsätzlich auf Pfründen neueren Ursprungs beschränkte, besonders in bezug auf das Präsentationsrecht, das als Herrschaftsrecht galt und deshalb bis zur Reformation vorwiegend bei der Herrschaft zu suchen ist.

Die Jahre 1524 und 1526 brachten eine Wende in die Bündner Politik. Am 4. April 1524 verabschiedeten die Gemeinden den ersten Ilanzer Artikelbrief, in dem sie zu einzelnen Praktiken der katholischen Kirche kritisch Stellung nahmen. Die Geistlichen sollen bei ihren Pfründen wohnen und sie in eigener Person versehen, betont der erste der 18 Artikel. Eine Forderung, die bereits in jeder Stiftungsurkunde zu finden war. Gesetzlich vorgeschrieben wurde zudem die Mitsprache der Kirchgenossen bei der Wahl des Seelsorgers. Weitere Vorschriften richteten sich gegen das geistliche Gericht, dessen Kompetenz grundsätzlich auf Ehesachen eingeschränkt wurde. Die Urkunde siegelten die Vertreter der drei Bünde. Die Ratifizierung des Bischofs als Landesherr blieb hingegen erwartungsgemäß aus, denn niemals hätte er sich mit solchen Beschlüssen einverstanden erklären können.

Der Bruch mit dem Landesherrn wurde um so deutlicher, als die Gemeinden ihm zwei Jahre später mit dem zweiten Ilanzer Artikelbrief das Recht absprachen, weltliche Ämter zu besetzen²³. Damit schritten sie zum offenen Kampf gegen die Herrschaft der Kirche. Durch die Herabsetzung des Großzehnten auf den fünfzehnten Teil, die Ab-

Patronat der neuen Kirche erhielt, obwohl die Pfründe von der Gemeinde errichtet worden war. Vgl. E. SCHWEIZER: Das Gemeindepatronatsrecht in den Urkantonen. In: Zeitschrift für Schweizerisches Recht N.F. 24 (1905), S. 1-80, hier S. 4f.

20/ Präsentationsurkunde im Bischöflichen Archiv Chur, sub dato; Abschrift im Staatsarchiv Graubünden, AB IV 6/32, N. 387.

21/ *Als dann die ewig mesz unnd caplany des altars unnsere lieben frowen [...] fry unnd ledig worden ist unnd aber unns des selbigen altars recht, die man nempt ius patronatus oder presentandi, nach der dotation och der selbigen confirmation [...] zugehoren ist, so habend wir lutterlich umb gottes willen och von der geschicklichait unnd togenlichait der person her Johannsen Andree Bill von unnsere egenantem dorff Zellarina pürtig priester euer gnaden bistumbs zaiger diß brieffs uff krafft unnsere patronats uff solliche caplany unnd pfrund angenommen den selben her Hanns Anndree Bill [...].* Bischöfliches Archiv Chur, sub dato.

22/ SCHWEIZER (wie Anm. 19), S. 9.

23/ Beide Ilanzer Artikelbriefe sind gedruckt in JECKLIN (wie Anm. 10), S. 78-83, 89-95.

schaffung des Kleinzehnten, die Aufhebung der Seelenmessen, die Umwandlung eines Teils der Naturalabgaben in Geldzinsen sowie den Verbot der Novizenaufnahme und des Bettelns für die Klöster entzogen sie den geistlichen Herren ihre Lebensgrundlage.

Das Pfarrerwahlrecht stand gemäß dem Artikel 13 der Gemeinde zu, welche den Seelsorger nach ihrem Gutdünken nicht nur setzen, sondern auch *entsetzenn* durfte²⁴. Sie mußte ihn allerdings für seine Dienste angemessen entschädigen. Aus welchen Mitteln sie es tat, stand ihr frei zu entscheiden. Die Artikel sprechen zwar nicht direkt von einer Säkularisierung der Pfründgüter, der Wortlaut läßt jedoch keinen Zweifel daran, daß viele Gemeinden dies im Sinne hatten. So verkaufte die Gemeinde Flims zwischen 1526 und 1528 die Widumgüter, um Zehnten und Kirchensatz vom Abt Johann Jakob Russinger von Pfäfers abzulösen. Für den Unterhalt des Pfarrers bestimmte sie neue Einkommensquellen²⁵. Den Erlös aus dem Verkauf der Dotation ihrer Pfarrpfründe verwendete die Gemeinde Castrisch für die Alp Cavel. 1550 sah sie sich gezwungen, den Zins aus der Benutzung der Alp für die Bezahlung des Seelsorgers einzusetzen, da sie sonst keinen Pfarrer anzustellen vermochte²⁶.

Die Pfründgüter wurden nicht nur dann veräußert, wenn die Gemeinde Geld benötigte. Die Auflösung einer Vermögensmasse, die nach kanonischem Recht der Kirche gehörte und für den Unterhalt des Seelsorgers vorgesehen war, die aber oft die Kirchgenossen selber im Laufe der Jahre aufgebracht hatten, hängt grundsätzlich mit einem neuen Verständnis der Rolle des Seelsorgers innerhalb der Gemeinde zusammen. Da die Pfarrgenossen diesen wählen und absetzen durften, kam seine Stellung jener eines Gemeindebeamten gleich. Damit verlor auch das Pfründgut seine Funktion, die Gemeinde konnte es einziehen und die Finanzierung der Pfarrstelle den Bedürfnissen ihrer Mitglieder und ihren finanziellen Möglichkeiten anpassen. Auf diese Art war der Pfarrer für seine berufliche sowie seine materielle Sicherheit von der Gunst seiner Parochianer abhängig. Es kann also kaum verwundern, daß die Bewohner von Andiastr 1546 die Pfründgüter verkauften, um *us merer nutz der pfrundt* Ewigzinse für den Seelsorger zu erwerben²⁷, oder daß die Kirchgenossen von Obervaz die Kirchengüter unter den Feuerstätten innerhalb der Gemeinde aufteilten mit der Auflage eines jährlichen Zinses an den Pfarrer²⁸.

Ein Dorf mit einer eigenen Kirche verstand sich als eine Kirchgenossenschaft. Diese Vorstellung kommt besonders dort zum Ausdruck, wo das Vermögen der Kirche innerhalb der Gemeinde aufgeteilt und an ihre Mitglieder verpachtet wurde. Jeder Haushalt bekam einen Teil davon oder wurde mit einer Geldsumme entschädigt *damitt [...] ain yeder glichlich so vil als der ander solchen gu(o)ttern taylhafftig unnd genöß sig*²⁹. Die Parzellen durften allerdings nicht außerhalb der Gemeinde verkauft oder mit anderen vertauscht werden ohne Erlaubnis der ganzen Gemeinde.

24/ JECKLIN (wie Anm. 10), S. 92f.

25/ SAULLE HIPPENMEYER/BRUNOLD (wie Anm. 17), S. 228. Vgl. dazu auch Dok. Nr. 89, S. 216f.

26/ *Item so hant wir gemeinlich vor ettlichen jaren die dotolecia vnd guo(e)tter, einem pfarrer alda zu geho(e)rig gsin, zersto(e)rtt vnd verkaufft vnd an vnßeren nutz vnd frommen angwent vnd gleit, namlich an vnßere gmein alpen Gabels*, SAULLE HIPPENMEYER/BRUNOLD (wie Anm. 17), S. 312.

27/ Gemeindearchiv Andiastr, Urk. Nr. 12, S. 5.

28/ Urbar der Kirche St. Donat in Obervaz aus den Jahren 1538-1547, Pfarrarchiv Vaz/Obervaz, ohne Signatur.

29/ Ebd.

Neben dem Seelsorger konnten die Kirchgenossen auch ihre Konfession frei wählen. Die Glaubensfrage ließ sich in Bündlen nicht zentral entscheiden, da es sich keine Staatsreligion durchsetzte. Die unterschiedlichen Ansichten führten dazu, daß beide Bekenntnisse, das katholische und das reformierte, offiziell anerkannt wurden. Ein Beschluß der Drei Bünde proklamierte, es stehe jedermann frei, nach seinem Gewissen den römischen oder den evangelischen Glauben zu wählen³⁰. Obwohl damit der Entscheid den Einzelnen überlassen wurde, kann man nicht von Glaubensfreiheit im modernen Sinn sprechen. Vielmehr wurde die Konfessionswahl eine Angelegenheit der ganzen Dorfgemeinde. Maßgebend war der Wille der Mehrheit ihrer Mitglieder. Der Beschluß wurde so ausgelegt, daß die Minderheit sich der Mehrheit zu fügen hatte, und zwar aus praktischen Gründen. Wie hätte sonst bestimmt werden können, ob ein Priester oder ein Prädikant anzustellen war? Und aus welchen Mitteln hätte er bezahlt werden müssen? Damit ließ sich freilich nicht vermeiden, daß der Zwiegeist die Dorfgemeinschaft spaltete. Konfessionelle Streitigkeiten blieben keine Seltenheit.

Anfängliche Schwierigkeiten über Besitzansprüche gegenüber dem Kirchengut wurden mit dem Entscheid beigelegt, dies gehöre der konfessionellen Mehrheit, die damit ihren Pfarrer bezahlen dürfe. Der andersgläubigen Minderheit stand jedoch die Möglichkeit offen, ihre religiösen Bedürfnisse anderswo zu befriedigen oder einen eigenen Seelsorger auf ihre Kosten anzustellen. Das Recht jedes Gemeindeglieds auf seine Religion wurde in konfessionell gemischten Gemeinden grundsätzlich nicht angetastet. Konflikte brachen hauptsächlich dann aus, wenn die Glaubensminderheit Anspruch auf die Mitbenutzung der Kirche erhob und die Teilung der Kirchengüter verlangte.

Um die Einheit der Gemeinde und den inneren Frieden zu wahren, wurden Lösungen gesucht, welche beide Glaubensparteien möglichst zufriedenstellen sollten. Wenn die konfessionelle Minderheit stark war, dann wurde ihr oft das Recht eingeräumt, eine der vorhandenen Dorfkirchen zu benutzen oder in der gemeinsamen Kirche den Gottesdienst nach jenem der Mehrheit zu feiern; war hingegen die Anzahl der Andersgläubigen gering, so mußten diese meistens ihren Gottesdienst in Privathäusern oder außerhalb der Gemeinde feiern.

Der reformatorische Glauben verbreitete sich in den Drei Bündlen sehr ungleichmäßig und langsam. Es dauerte fast ein Jahrhundert, bis dieser Prozeß abgeschlossen war. Einige Gemeinden nahmen die neue Lehre bereits 1523 an, andere erst viel später oder überhaupt nicht. Zu den letzten, die evangelisch wurden, gehören die Fünf Dörfer (Gotteshausbund), die sich erst in den 20er Jahren des 17. Jahrhunderts von der alten Religion abwandten³¹. Heute weist Graubünden paritätische Verhältnisse auf.

Die Verbreitung der Reformation stürzte die alte Pfarreiorganisation in eine tiefe

30/ Der Beschluß ist im Original nicht erhalten. Überliefert ist die lateinische Übersetzung von P. D. ROSIUS À Porta: *Historia Reformationis ecclesiarum Raeticarum*. 1. Bd., Chur 1772, S. 146. Das Dokument wird erwähnt auch bei Ulrich CAMPPELL: *Historia Raetica*. Hg. v. Plattner. 2. Bd., Basel 1890, S. 161.

31/ Zur Reformation in Graubünden siehe Emil CAMENISCH: *Bündnerische Reformationsgeschichte*. Chur 1920; Hans BERGER: *Die Reformation*. In: *Bündner Kirchengeschichte*. Hg. v. Evangelischen Kirchenrat Graubünden im Auftrag der Evangelisch-reformierten Synode des Kantons Graubünden. 2. Teil, Chur 1986. Zum Übertritt der Fünf Dörfer zum neuen Glauben siehe Hans BERGER: *Die Einführung der Reformation im Kreis der Fünf Dörfer und die daraus folgenden Kämpfe*. Chur 1950.

Krise. Größere Pfarreiverbände konnten nicht mehr zusammenhalten, wenn einige Dörfer sich dem neuen Glauben anschlossen, während andere katholisch blieben. Die konfessionellen Unterschiede verunmöglichten nämlich die Betreuung durch einen einzigen Pfarrer. War ein Dorf allein nicht imstande, einen eigenen Seelsorger zu unterhalten, tat es sich mit anderen Siedlungen zusammen, welche der gleichen Konfession angehörten. Es kam durchaus vor, daß eine Filialgemeinde der Konfession wegen aus dem alten Pfarrverband austrat und eine neue Verbindung mit einem anderen Pfarrdorf einging, in dem ein Seelsorger ihrer Konfession amtierte, oder daß sie einen eigenen Seelsorger anstellte. Die Folge dieser Ablösungen, welche nach 1528 hauptsächlich aufgrund von Vereinbarungen zwischen den Gemeinden ohne Einbezug weder der kirchlichen noch der weltlichen Behörden stattfanden, war die Teilung der gemeinsamen Kirchen- und Pfründgüter.

Auch wenn daraus nicht immer neue, selbständige Kirchgemeinden entstanden – oft aus finanziellen Gründen –, bewirkte die Teilung des Kirchenvermögens eine wesentliche Veränderung der rechtlichen Verhältnisse innerhalb der Pfarrei. Eine ehemalige Filialgemeinde konnte sich weiterhin vom Pfarrer aus dem alten Pfarrdorf versehen lassen, sie trat aber ihm nicht mehr als „Filiale“, sondern als Vertragspartnerin gegenüber. Sie konnte die Dienste des Seelsorgers gemäß ihren Bedürfnissen vereinbaren, die Entschädigung mit ihm oder mit dem Pfarrdorf frei aushandeln und sich allenfalls für eine andere Lösung entscheiden, wenn die Betreuung ihren Erwartungen nicht entsprach.

Die katholische Kirche erlitt sozusagen Schiffbruch auf der ganzen Linie. Sie verlor in den Drei Bünden ihre Kompetenzen nicht nur im Bereich der Seelsorge und der Pfarreiorganisation, sondern auch in bezug auf die Gerichtsbarkeit. Die Ilanzer Artikel hatten den Zuständigkeitsbereich des geistlichen Gerichts in Chur auf Ehesachen und kirchliche Einkünfte eingeschränkt, das Gericht selber aber nicht abgeschafft. Die von den Artikeln verursachten Umwälzungen setzten die kirchliche Rechtsprechung jedoch außer Stande, weiterhin zu funktionieren. Es fand deshalb eine Verlagerung der Ehegerichtsbarkeit auf die weltlichen Gerichte statt, und zwar überall, in katholischen wie in reformierten Gebieten³². So erließ auch die katholische Gemeinde Obervaz am 28. Februar 1569 eine Eheordnung in 15 Artikeln³³.

In Graubünden bestimmten also die Gemeinden bereits im Spätmittelalter das religiöse Leben in den Dörfern weitgehend mit. Wichtige Rechte hatten sie durch ihre finanzielle Beteiligung an Bau und Ausstattung der Gotteshäuser erworben. Dieser Prozess der Kommunalisierung der Kirche vervollständigte sich in den ersten Jahrzehnten nach dem Ausbruch der Reformation, da diese den entscheidenden Impuls lieferte, die Macht der Amtskirche allgemein und des Churer Bischofs insbesondere zu brechen.

Wenn für die Zeit vor der Reformation ähnliche Zustände wie die für Graubünden

32/ Vgl. Pio CARONI: Betrachtungen zur Kirchen- und Rechtsgeschichte des Misoxtales. In: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte 59 (1965), S. 20-48. Zur Ablösung der geistlichen durch die weltliche Gerichtsbarkeit siehe Ludwig Rudolf VON SALIS: Beiträge zur Geschichte des persönlichen Eherechts in Graubünden, Basel 1886, S. 1ff.; Hans DE GIACOMI: Das Eheschließungsrecht nach den bündnerischen Statuten, Diss. Zürich, Chur 1927, S. 4ff.

33/ J. Jacob SIMONET: Obervazer Eherecht im 16. Jahrhundert. In: Bündnerisches Monatsblatt 1921, S. 108-113.

dargestellten (intensive Stiftungstätigkeit, der Versuch, gemeindliche Kompetenzen in den kirchlichen Bereich hinein auszudehnen usw.) auch für andere Regionen im oberdeutschen Raum durchaus bekannt sind, sind die späteren Ereignisse in der Form, wie sie in dieser Region der Schweiz eintraten, kaum woanders in Europa anzutreffen. Graubünden bleibt deshalb das einzigartige Beispiel eines Staats, in dem die Kontrolle über das kirchliche Leben gänzlich in die Hände der Kirchgenossen fiel.

Doch auch dort, wo die kommunalen Verbände keine Patronatsrechte erwarben, blieben die Kirchgenossen von der Gestaltung des Pfarreilebens keineswegs ausgeschlossen. In Tirol beispielsweise ist die Verwaltung des Kirchenvermögens durch die Gemeinde bezeugt³⁴, nicht aber ihr Recht, den Pfarrer zu wählen. Die freie Pfarrerrwahl stellte bekanntlich eine wichtige Forderung der Tiroler Bauern im Jahr 1525 dar³⁵. Wie jedoch aus den Weistümern ersichtlich ist, konnten einige Gemeinden bei der Besetzung der Dorfpfründen durchaus mitreden. Die Wünsche der Parochianer blieben nicht ohne Gehör, sei es, dass Vertreter der Gemeinde an der Wahl teilnahmen, sei es, dass die Wahl von dieser bestätigt werden musste³⁶. Bis ins Detail regelten einige Pfarrgemeinden die Pflichten ihrer Seelsorger. Bei Verfehlungen und Versäumnissen drohten sie mit hohen Bussen³⁷. Wenn der Pfarrer von Schenna einen Gottesdienst an einem Sonntag oder Feiertag unterliess, konnte ihn das bis zu 80 Gulden kosten³⁸.

Man kann demnach feststellen, dass der Einfluss der Pfarrgenossen auf die Organisation der Seelsorge im Spätmittelalter vielerorts in Oberdeutschland deutlich spürbar wurde. Dies ist um so bemerkenswerter, wenn man bedenkt, dass die Kirche nirgends ein Recht der – als reines Objekt der Pastoration definierten – Pfarrgemeinde auf Mitsprache vorsah.

34/ GRASS (wie Anm. 3), S. 44f.

35/ Vgl. Hermann WOPFNER: Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges in Deutschtirol 1525. (Acta Tirolensia 3) Innsbruck 1908 [Neudruck Aalen 1973], S. 37. Zu den Forderungen der Tiroler Bauern siehe auch Peter BLICKLE: Gemeindereformation. Die Menschen des 16. Jahrhunderts auf dem Weg zum Heil. München 1987, S. 41ff.

36/ GRASS (wie Anm. 3), S. 48.

37/ Ebd., S. 47, 50ff.

38/ Ebd., S. 50.

Quantitative Aspekte des Universitätsbesuchs in der Diözese Konstanz von 1460 bis 1550

BEAT IMMENHAUSER (Bern)

Das Eindringen gelehrten Wissens in viele Bereiche der spätmittelalterlichen Gesellschaft ist ein viel beachtetes Phänomen. Seit der Mitte des 15. Jahrhunderts erfuhren Universitäten immer stärkeren Zulauf. Deshalb stieg die Zahl akademisch gebildeter Kleriker in Stiften, nahmen Fürsten immer häufiger gelehrte Räte in ihre Dienste, führten Schulmeister oft den Magister-artium-Titel, und Ärzte konnten gar den medizinischen Dokortitel vorweisen. In diesem Zusammenhang spricht man gerne und häufig von beginnender Akademisierung und Professionalisierung der sozialen Schlüsselpositionen¹. Fest steht nur, dass der Beginn dieser Vorgänge mit regionalen Unterschieden innerhalb des 15. und des beginnenden 16. Jahrhunderts zu suchen ist. Wie diese Vorgänge aber im einzelnen abgelaufen sind, ist trotz Einzeluntersuchungen² bislang nicht befriedigend geklärt worden, und es kann auch nicht Ziel dieser Studie sein, ein solches Forschungsdefizit zu beseitigen.

Drei Faktoren beeinflussten den Akademisierungsprozess in einer Region: Die Personen, die akademisches Wissen und Fertigkeiten in unterschiedlichem Ausmass in

1/ Vgl. etwa Rudolf STICHWEH: Der frühmoderne Staat und die europäische Universität. Zur Interaktion von Politik und Erziehungssystem im Prozess der Ausdifferenzierung (16.-18. Jahrhundert). Frankfurt am Main 1991, S. 345 mit Anm. 14; ders.: Wissenschaft. Universität. Professionen. Soziologische Analysen. Frankfurt am Main 1994, S. 362ff.; Arno SEIFERT: Das höhere Schulwesen. Universitäten und Gymnasien. In: Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte. Bd. 1: 15. bis 17. Jahrhundert. Von der Renaissance und der Reformation bis zum Ende der Glaubenskämpfe. Hg. v. Notker HAMMERSTEIN unter Mitwirkung von August BUCK. München 1996, S. 197-374, hier S. 218, 221 und 273f.

Zur Professionalisierung einzelner Tätigkeiten vgl. etwa Philippo RANIERI: Vom Stand zum Beruf. Die Professionalisierung des Juristenstandes als Forschungsaufgabe der europäischen Rechtsgeschichte der Neuzeit. In: *Ius commune* 13 (1985), S. 83-105; Verne L. BULLOUGH: *The Development of Medicine as a Profession. The Contribution of Medieval University to Modern Medicine*. Basel/New York 1966.

2/ Stellvertretend für viele vgl. Rainer A. MÜLLER: Zur Akademisierung des Hofrates. Beamtenkarrieren im Herzogtum Bayern 1450-1650. In: *Gelehrte im Reich. Zur Sozial- und Wirkungsgeschichte akademischer Eliten des 14. bis 16. Jahrhunderts* (Zeitschrift für historische Forschung; Beihefte Bd. 18). Hg. v. Rainer C. SCHWINGES. Berlin 1996, S. 291-307.

verschiedenste Bereiche einbrachten, der Raum selbst mit seinen ‚kulturgeographischen Tatbeständen‘³, d.h. der Dichte von Stiften, Klöstern, landesherrlichen und königlichen Städten, Höfen und Gerichten sowie Universitäten, und schliesslich Regelungen seitens der Landesfürsten, der Städte und der Kirche, die eine akademische Ausbildung für bestimmte Tätigkeiten forderten und so deren Professionalisierung vorantrieben. In dieser Wechselwirkung zwischen Universitätsbesuchern als Akteuren, einer Region mit ihrem Bedürfnis nach gelehrtem akademischen Wissen und obrigkeitlichen Steuerungsversuchen spielten sich die genannten Vorgänge der Akademisierung und Professionalisierung ab. Sie verliefen nicht immer gradlinig, sondern erlebten etwa durch die Reformation Brüche, die sich dann aber im nachhinein als Katalysatoren für einen schnelleren Einbezug des akademischen Angebots erweisen konnten⁴.

Die vorliegende Studie bietet einen ersten vorläufigen Ausschnitt eines grösseren prosopographisch angelegten Projektes zur Akademisierung des Bistums Konstanz von 1460 bis 1550⁵. Hierzu muss man sich erst einmal einen Eindruck über die quantitativen Aspekte eines solchen Prozesses verschaffen. Dieser Beitrag beschäftigt sich deshalb mit der Frage, wie viele Personen aus dem Bistum Konstanz im genannten Zeitraum ausgewählte Universitäten besuchten und welche Faktoren die Immatrikulationszahlen beeinflussten. Zum Vergleich werden die Besucherzahlen aller deutschen Universitäten herangezogen, die sog. Reichsfrequenz⁶.

Der Untersuchungsraum umfasst das Gebiet der ehemaligen Diözese Konstanz⁷. Diözesen sind für die räumliche Eingrenzung einer bildungssozialgeschichtlichen

3/ Peter MORAW: Nord und Süd in der Umgebung des deutschen Königtums im späten Mittelalter. In: Nord und Süd in der deutschen Geschichte des Mittelalters. Akten des Kolloquiums veranstaltet zu Ehren von Karl Jordan, 1907-1984. Hg. v. Werner PARAVICINI (Kieler Historische Studien; Bd. 34). Sigmaringen 1990, 51-70, hier 53f.

4/ Zur Reformation als Modernisierungsschub vgl. Karlheinz BLASCHKE: Reformation und Modernisierung. In: Die Reformation in Deutschland und Europa: Interpretationen und Debatten (Archiv für Reformationsgeschichte, Sonderband). Hg. v. Hans R. GUGGISBERG / Gottfried G. KRODEL. Göttingen 1993, S. 510-510.

5/ Grundlage dieses Dissertationsprojektes ist eine Datenbank, die alle Personen aus dem Bistum Konstanz, die im Zeitraum von 1460 bis 1550 eine deutsche oder ausländische Universität (sofern Matrikeleditionen vorhanden sind) besuchten, umfasst. Mit einbezogen werden auch akademisch gebildete Personen, die nicht aus der Konstanzer Diözese selbst stammten, aber in diesem Raum tätig waren. Die Datenbank enthält zur Zeit 11'950 Personen, basierend auf den bislang systematisch ausgewerteten Universitätsmatrikeln von Freiburg, Basel, Tübingen, Heidelberg und Wien. Der Einbezug der restlichen auswertbaren Universitätsmatrikeln ist geplant.

6/ Zu Frequenzanalysen allgemein vgl. Rainer C. SCHWINGES: Deutsche Universitätsbesucher im 14. und 15. Jahrhundert. Studien zur Sozialgeschichte des Alten Reiches (Beiträge zur Sozial- und Verfassungsgeschichte des Alten Reiches; Bd. 6). Stuttgart 1986, S. 11-22.

7/ In der Forschung wurde das Bistum Konstanz ausser in der Kirchengeschichte bislang nicht als selbständiger Raum untersucht; vgl. A. BRAUN: Der Klerus des Bistums Konstanz im Ausgang des Mittelalters. Münster 1938; *Helvetia Sacra* I/2: Das Bistum Konstanz, das Erzbistum Mainz, das Bistum St. Gallen. Basel/Frankfurt am Main 1993, S. 47-54; Brigitte DEGLER-SPENGLER: Das Besondere an der Diözese Konstanz. Einführung in das Tagungsthema. In: Der schweizerische Teil der ehemaligen Diözese Konstanz. Hg. v. ders. (Itinera; Bd. 16). Basel 1994, S. 11-26, hier S. 11-17.

Hingegen fokusierte eine Richtung der landesgeschichtlich orientierten Forschung vor allem seit Karl Siegfried Bader und seit 1977 mit den Veröffentlichungen des südwestdeutschen Arbeitskreises für Stadtgeschichtsforschung von Jürgen Sydow und Erich Maschke auf den deutschen Südwesten,

Fragestellung wie die vorliegende besser geeignet als etwa Territorien⁸. Das Bistum, zu dem grosse Gebiete des heutigen Baden-Württembergs, der deutschsprachigen Schweiz und kleinere Teile von Bayern und Vorarlberg zählten, war im Mittelalter nach Passau die zweitgrösste Diözese des Alten Reiches. Sie zählte allein 1'700 Pfarreien, und die Zahl der Kleriker wird für 1435 auf über 17'000 geschätzt⁹. Zudem gehörte dieser Raum zur südwestdeutschen Städtelandschaft, die durch eine grosse Dichte von kleineren und mittelgrossen Reichs- und landesherrlichen Städten nebst der Grossstadt Ulm charakterisiert war¹⁰. Auch die politischen Kräfte im Konstanzer Bistum waren vielgestaltig: Die Grafschaft Württemberg, die Habsburger mit den Besitzungen in den Vorlanden, die eidgenössischen Orte, Reichsstädte und grosse Klöster mit ihrem Grundbesitz – um nur die wichtigsten zu nennen – bestimmten das politische Geschehen¹¹. Diese Konstellation von verschiedensten weltlichen und geistlichen Kräften erzeugte einen grossen Arbeitsmarkt für akademisch Gebildete – in einer Landschaft, die überdies seit den Staufern immer in engem personellen, etwa durch Juristen¹², oder institutionellen Beziehungen durch das Rottweiler Hofgericht¹³ zum Königtum stand.

Der Beginn der untersuchten Zeitspanne folgt den Gründungsdaten der beiden Universitäten Freiburg und Basel von 1460, während das Ende von 1550 eine Epochen-grenze in der Bildungsgeschichte darstellt. Was dann folgt, gehört zur Neuzeit. Es sei nur an das Aufkommen der Akademien, an eine neue Gründungswelle von Universitäten und das Eindringen der Jesuiten in das nunmehr endgültig konfessionalisier-

oder präziser auf den deutschsprachigen Südwesten des Alten Reiches, vgl. Karl Siegfried BADER: *Der deutsche Südwesten in seiner territorialstaatlichen Entwicklung*. Sigmaringen 21978; Jürgen SYDOW: *Städte im deutschen Südwesten. Ihre Geschichte von der Römerzeit bis zur Gegenwart*. Stuttgart 1987.

Was das Eindringen von Akademikern in bestimmte Bereiche betrifft, konzentrierte man sich bislang auf einzelne, in Quellen gut zu erfassende Personengruppen, etwa Juristen oder Stadtschreiber; vgl. Dieter STIEVERMANN: *Die gelehrten Juristen der Herrschaft Württemberg im 15. Jahrhundert*. In: *Die Rolle der Juristen bei der Entstehung des modernen Staates*. Hg. v. Roman SCHNUR. Berlin 1986, S. 229-271; Urs Martin ZAHND: *Studium und Kanzlei. Der Bildungsweg von Stadt- und Ratsschreibern in eidgenössischen Städten des ausgehenden Mittelalters*. In: *Schwinges (wie Anm. 6)*, S. 453-476.

8/ Schon in den Hauptquellen dieser Studie, den Universitätsmatrikeln, wurde der Herkunftsangabe der einzelnen Inskribenten häufig die Diözesanzugehörigkeit beigelegt. Die Diözese war ein dem Mittelalter durchaus geläufiges geographisches Ordnungsprinzip.

9/ Vgl. Joseph SCHMIDLIN: *Die kirchlichen Zustände in Deutschland vor dem Dreissigjährigen Kriege nach den bischöflichen Diözesanberichten an den Heiligen Stuhl*. Dritter Teil: West- und Norddeutschland. Freiburg im Breisgau 1910, S. 2.

10/ Vgl. überblicksmässig SYDOW (wie Anm. 7).

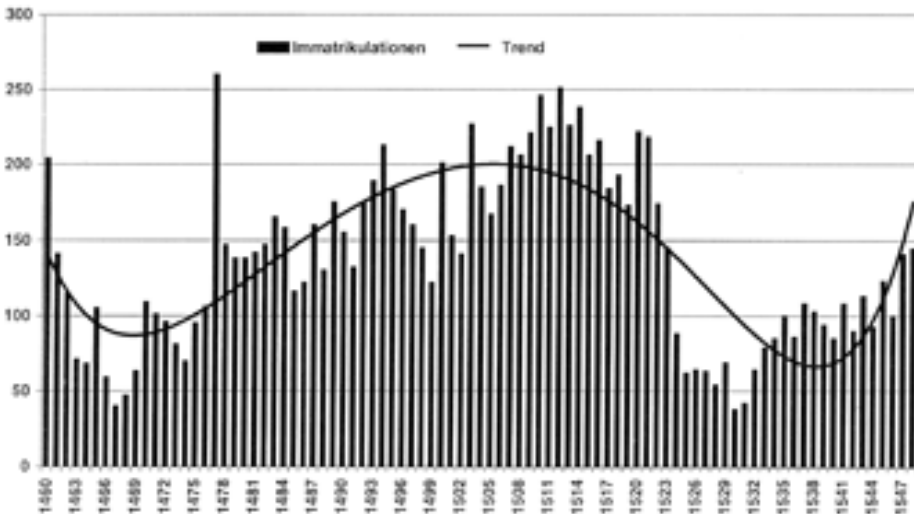
11/ Zu den territorialen Kräften im südwestdeutschen Raum vgl. Anton SCHINDLING, Walter ZIEGLER (Hgg.): *Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500-1650*. Bd. 5: *Der Südwesten (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung; Bd. 53)*. Münster 1993.

12/ Vgl. Peter MORAW: *Gelehrte Juristen im Dienst der deutschen Könige des späten Mittelalters (1273-1493)*. In: SCHNUR (wie Anm. 7), S. 77-147, hier S. 141, der den oberdeutschen Raum insgesamt als das bevorzugte Rekrutierungsgebiet von gelehrten Juristen am deutschen Königshof bezeichnet.

13/ Vgl. etwa Adolf LAUFS: *Die Reichsstadt Rottweil und das Kaiserliche Hofgericht*. In: *Residenzen des Rechts*. Hg. v. Bernhard KIRCHGÄSSNER / Hans-Peter BECHT (Stadt in der Geschichte; Bd. 19). Sigmaringen 1993, S. 19-35.

te Bildungswesen erinnert¹⁴. In diesen 90 Jahren von 1460 bis 1550 wurde in der Bildungsgeschichte aufbauend auf den spätmittelalterlichen Entwicklungen der Grundstein zur Neuzeit gelegt. Die sonst häufig gewählte Epochengrenze der Reformation soll hier deshalb überschritten werden, da die grossen Veränderungen, die die Konfessionsspaltung mit sich brachte, vieles über das grundsätzliche Funktionieren des Bildungssystems und der Bedeutung gelehrten Wissens in der Praxis auszusagen vermögen.

Abb. 1: Immatrikulationen von Universitätsbesuchern aus dem Bistum Konstanz von 1460-1550 (12'492 Immatrikulationen)



Quellen: Matrikel der Universitäten Freiburg, Basel, Tübingen, Heidelberg und Wien.

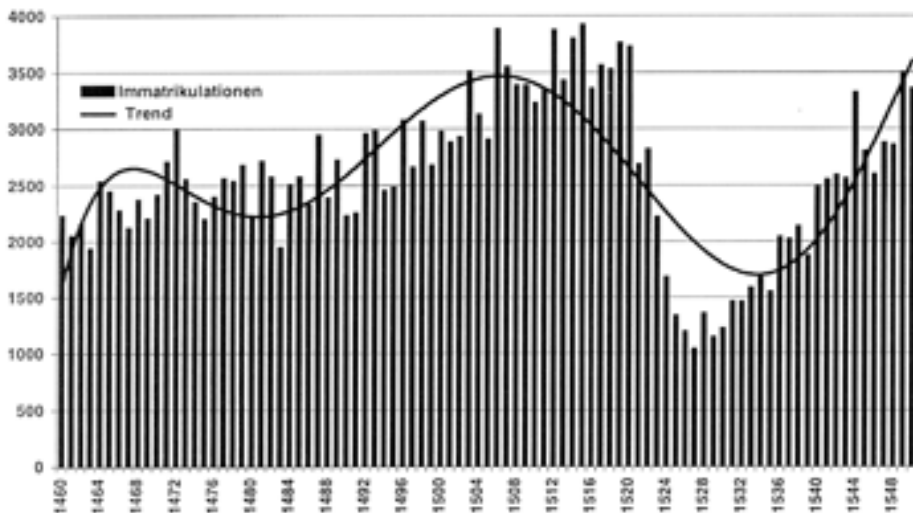
Die Frequenz von Besuchern aus dem Bistum Konstanz unterliegt zum Teil grossen Schwankungen (vgl. Abb. 1). Die Besucherzahlen beginnen 1460 auf einem relativ hohen Niveau von über 200 Einschreibungen und sinken in den nächsten Jahren auf weniger als 50 pro Jahr ab. Die hohen Zahlen von 1460 können durch die sogenannten Eröffnungsklientelen der Universitäten Freiburg und Basel erklärt werden. In der zweiten Hälfte der Sechziger Jahre setzte ein etwa vierzig Jahre dauerndes Wachstum mit verschiedenen Stockungs- oder Rückgangsphasen ein, am markantesten in den Jahren kurz vor 1500. Der Schwaben- oder Schweizerkrieg von 1498/99 behinderte den Zustrom an die Universitäten, wenn auch nicht gravierend.

Dieselbe Erscheinung eines überdurchschnittlich hohen Universitätsbesuches lässt

14/ Vgl. grundsätzlich Notker HAMMERSTEIN (Hg.): Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte. Bd. 1: 15. bis 17. Jahrhundert. Von der Renaissance und der Reformation bis zum Ende der Glaubenskämpfe. München 1996; Walter RÜEGG (Hg.): Geschichte der Universität in Europa. Bd. 2: Von der Reformation zur Französischen Revolution (1500-1800). München 1996.

sich auch 1477 beobachten, als das Tübinger Generalstudium seine Pforten öffnete. Diese Neugründung beflügelte den Universitätsbesuch von Personen aus dem Bistum Konstanz. Während sich im Zeitraum von 1460 bis 1476 durchschnittlich pro Jahr 92 Personen immatrikulierten, verzeichneten die Universitätsmatrikel von 1478 bis 1500 durchschnittlich knapp 150 neue Inskribenten aus diesem Raum¹⁵. In quantitativer Hinsicht fand der Universitätsbesuch von Konstanzer Diözesanen seit 1477 auf einem deutlich höheren Frequenzniveau statt. Im Akademisierungsprozess des deutschen Südwestens spielte die Tübinger Universität demnach eine nicht zu unterschätzende Rolle.

Abb. 2: Immatrikulationen von Universitätsbesuchern aus dem Reich von 1460 bis 1550 (235'576 Immatrikulationen)¹⁶



Quellen: Matrikel der Universitäten Wien, Heidelberg, Köln, Erfurt, Leipzig, Rostock, Löwen, Greifswald, Freiburg, Basel, Ingolstadt, Tübingen, Wittenberg, Frankfurt/Oder, Marburg, Jena

1501/02 litt die Region unter einer Pestepidemie und die Besucherzahlen gingen vorübergehend zurück¹⁷. Schon 1503 jedoch schnellten die Immatrikulationszahlen

15/ Der ‚Ausreisser‘ von 1477, die Tübinger Eröffnungsklientel, wurde hier nicht in die Durchschnittsberechnung einbezogen.

16/ Die Immatrikulationszahlen basieren auf eigenen Auswertungen unter Zuhilfenahme der Angaben von Franz EULENBURG: Die Frequenz der deutschen Universitäten von ihrer Gründung bis zur Gegenwart (Abhandlungen der phil.-hist. Klasse der königl. Sächsischen Gesellschaft des Wissenschaften; Bd. 24/2). Leipzig 1904 (Ndr. Berlin 1994), S. 286ff. und SCHWINGES (wie Anm. 6), S. 542f.

17/ Vgl. Jürgen HAGEL: Naturkatastrophen im Stuttgarter Raum. Eine Studie zur örtlichen Katastrophengeschichte in systematischem Ansatz. In: Zeitschrift für Württembergische Landesgeschichte 57 (1998), S. 65-107, hier S. 87f.

wegen des Pestrückstaues wieder hoch und verharteten dann auf hohem Niveau. Im Zeitraum von etwa 1505 bis 1515 erreichte die Besucherfrequenz der Konstanzer Diözesanen ihren Höhepunkt, aber unmittelbar danach setzte eine Niedergangsbewegung ein, die nach 1520 zwar mit einem kurzen, zwei Jahre dauernden zweiten Höhepunkt unterbrochen wurde, darauf aber bald eine jährliche Immatrikulationszahl von 50 Besuchern nur noch knapp überschritt. Der Tiefpunkt war 1530 erreicht. Danach strömten rasch wieder mehr Studierwillige an hohe Schulen, doch der Zulauf war merklich gebremst und schwankte in den dreissiger Jahren lediglich im Bereich von ca. 80 bis 100 Immatrikulationen pro Jahr. Im darauffolgenden Jahrzehnt kann ein erst zögerliches, gegen Ende des untersuchten Zeitraumes kräftigeres Wachstum der Immatrikulationszahlen konstatiert werden. Der Schmalkaldische Krieg von 1547 scheint diese Tendenz nicht beeinflusst zu haben wie dies etwa zur Zeit des Schwaben-/Schweizerkrieges von 1498/99 noch der Fall war.

Die Entwicklung der Reichsfrequenz¹⁸ wird im wesentlichen bis zur Reformationszeit durch die älteren grossen deutschen Generalstudien wie Wien, Köln, Erfurt, Leipzig und Löwen bestimmt (vgl. Abb. 2)¹⁹. Sie diktierten die Wachstums- und Rückgangsbewegungen der Immatrikulationszahlen, wogegen die im südwestdeutschen Raum situierten, aber im reichsweiten Vergleich frequenzschwächeren Universitäten von Freiburg, Basel und Tübingen nur von lokaler Bedeutung waren. Insgesamt stellten Immatrikulationen von Besuchern aus dem Bistum Konstanz lediglich fünf Prozent der Reichsfrequenz von 1460-1550 dar.

Das Auf und Ab des reichsweiten Universitätsbesuches hing nur in geringem Masse von lokalen Ereignissen ab. Lediglich die Eröffnungsklientel von Ingolstadt im Wintersemester 1472/73 zeichnet sich durch einen deutlichen Ausreisser ab²⁰. Die historische Bedeutung der an sich abstrakten Grösse der Reichsfrequenz liegt in ihrer längerfristigen konjunkturellen Entwicklung, in ihren Wachstums-, Stagnations- und Rückgangsphasen.

Die Tendenz der steigenden Inskribentenzahlen, die seit den ersten Universitätsgründungen im Reich anhielt, setzte sich auch zu Beginn des hier untersuchten Zeitraumes von 1460 bis 1480 in etwas gebremstem Ausmasse fort²¹ (vgl. Abb. 3 und 4). In den achtziger Jahren des 15. Jahrhunderts stagnierten erstmals die Besucherfrequenzen, aber bereits in den folgenden Jahrzehnten bis 1520 stieg die Zahl der Inskribenten wiederum an, von 1511 bis 1520 leicht gebremst. Nach 1521 sinken auch im ganzen Reich die Immatrikulationszahlen rapide bis zum Tiefpunkt von 1527 ab, als sich gerade noch 1'040 Personen an deutschen Universitäten einschreiben liessen – ein Immatrikulationsniveau, das letztmals 1418 unterboten wurde²². Ab 1531 zogen die Immatrikulationszahlen wiederum kräftig an.

18/ Zur Reichsfrequenz vgl. SCHWINGES (wie Anm. 6), S. 23-60; 198-220.

19/ SCHWINGES (wie Anm. 6), S. 51ff.

20/ Die Zahl von 863 Besuchern ist die höchste unter den Eröffnungsklientelen der deutschen Universitäten, vgl. SCHWINGES (wie Anm. 6), S. 173.

21/ SCHWINGES (wie Anm. 6), S. 32 Figur 1.

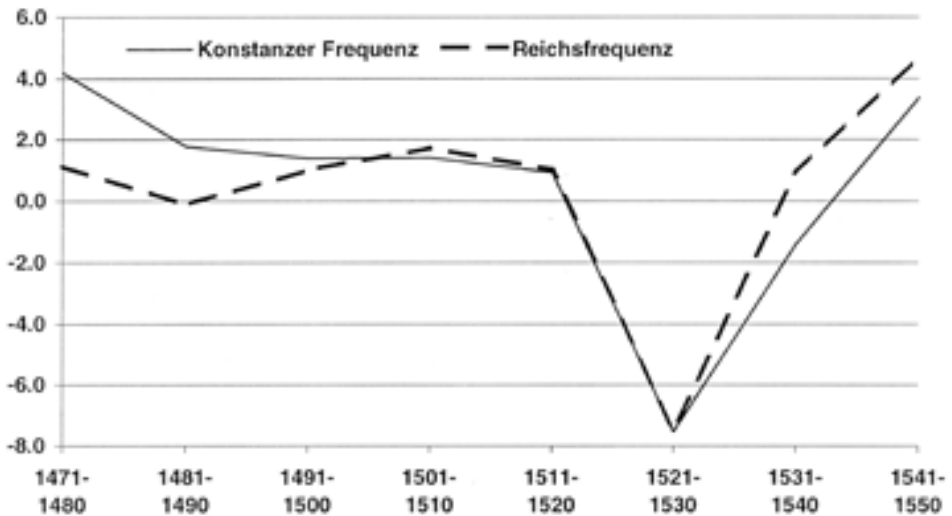
22/ SCHWINGES (wie Anm. 6), S. 541 Tabelle 1.

Abb. 3: Wachstumsraten²³ und Indexzahlen der Konstanzer- und Reichsfrequenz 1461-1550

Jahrzehnt	Konstanzer Frequenz	Index	Reichsfrequenz	Index
1461-1470	–	100	–	100
1471-1480	4.2	151	1.1	112
1481-1490	1.8	119	-0.1	99
1491-1500	1.4	115	1.0	111
1501-1510	1.4	115	1.7	119
1511-1520	0.9	110	1.0	111
1521-1530	-7.5	46	-7.5	46
1531-1540	-1.4	87	0.9	109
1541-1550	3.4	139	4.7	159

Quellen: Vgl. Abb. 1 und 2.

Abb. 4: Wachstumsraten der Konstanzer- und Reichsfrequenz 1461-1550



Quellen: Vgl. Abb. 1 und 2.

23/ Zur Berechnung der Wachstumsraten vgl. SCHWINGES (wie Anm. 6), S. 32 mit Anm. 24.

In grossen Zügen folgt die Konstanzer- der Reichsfrequenz, abgesehen von Unterschieden in der Intensität der jeweiligen Auf- und Abwärtsbewegungen. Gegenläufige Entwicklungen sind lediglich in den beiden Dekaden von 1491 bis 1510 zu beobachten. Während die Reichsfrequenz wieder ein steigendes Wachstum verzeichnete, war der Aufwärtstrend der Immatrikulationszahlen von Personen aus dem Bistum Konstanz im selben Zeitraum erst rückläufig und dann stagnierend.

Die gegenüber der Entwicklung im Reich abweichenden Besucherzahlen der südwestdeutschen Region sind auf den von Rainer C. Schwinges formulierten Zusammenhang zwischen Agrarkonjunktur und Immatrikulationszahlen zurückzuführen²⁴. Sinkende Getreidemengen führten zu einer Preissteigerung und damit zu erhöhten Lebenshaltungskosten. Gerade arme Studenten²⁵ wurden im Falle steigender Brotpreise vom Besuch einer Universität abgehalten, was bei einem durchschnittlichen Anteil zwischen 15 und 20 Prozent von pauperes an der Besucherschaft durchaus Auswirkungen auf die Frequenzentwicklung haben konnte. Nun lassen die erhaltenen Getreidepreisreihen gerade im Süden des Reiches von Basel bis Wien darauf schliessen, dass die Lebenshaltungskosten im letzten Viertel des 15. Jahrhunderts gestiegen waren²⁶. Dieser Anstieg der Brotpreise korreliert in umgekehrter Weise mit dem gebremsten Wachstum der Besucherzahlen aus dem Konstanzer Bistum, während der Norden und Osten des Reiches von dieser Agrarkrise im Süden des Reiches weniger tangiert war. Die Reichsfrequenz wurde gegen Ende des 15. Jahrhunderts vor allem von den Universitäten Löwen, Köln und Leipzig dominiert²⁷, so dass der Wachstumsprozess reichsweit immer noch anhielt.

Nach 1511 gingen die Inskribentenzahlen sowohl gesamthaft im Reich als auch im Raum des Bistums Konstanz zurück und steuerten dann mit erstaunlicher Gleichläufigkeit auf den Tiefpunkt in den zwanziger Jahren des 16. Jahrhunderts zu. Gemessen an der Ausgangszahl der Immatrikulationen im ersten untersuchten Jahrzehnt von 1461 bis 1470 hatte sich die Zahl der Inskribenten halbiert (vgl. die Indexzahlen in Abb. 3).

Dieser tiefste Einschnitt in der deutschen Universitätsgeschichte von 1521 und den folgenden Jahren, der als kollektives Phänomen das gesamte Reich betraf und sich nicht mehr auf einzelne Regionen einschränken lässt, kann mit dem Erklärungsmodell der steigenden Getreidepreise für das gebremste Wachstum in den 80er Jahren des 15. Jahrhundert nicht mehr hinreichend gedeutet werden. Dafür lassen sich zwei Gründe anfügen:

Das Preisgefüge des Getreides kam seit dem Ende des 15. Jahrhunderts und verstärkt im ersten Viertel des 16. Jahrhunderts ins Wanken²⁸. Vergleicht man die Getreidepreisreihen quer durch das Reich, so kann ein allmählicher Anstieg des Preis-

24/ SCHWINGES (wie Anm. 6), S. 207-220.

25/ James H. OVERFIELD: Nobles and paupers at German universities to 1600. In: *Societas. A Review of Social History* 41 (1974), S. 175-210; Rainer C. SCHWINGES: Pauperes an deutschen Universitäten des 15. Jahrhunderts. In: *Zeitschrift für historische Forschung* 8 (1981), S. 285-309; ders. (wie Anm. 6), S. 441-465; DERS.: Der Student in der Universität. In: *Geschichte der Universität in Europa*. Bd. 1, Mittelalter. Hg. v. Walter RÜEGG. München 1993, S. 181-223, hier S. 194.

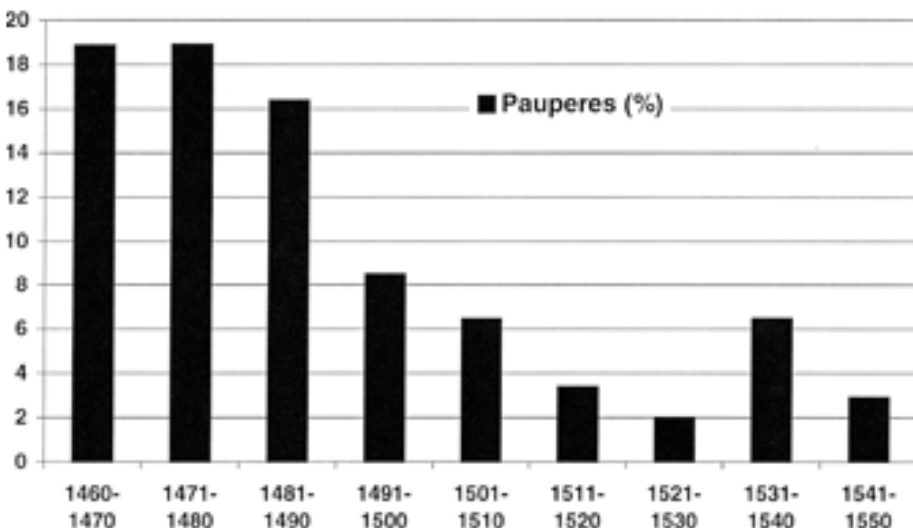
26/ SCHWINGES (wie Anm. 6), S. 217; vgl. ebd., S. 216f. mit Anm. 19 mit Angaben zu Getreidepreise einzelner Universitätsstädte.

27/ SCHWINGES (wie Anm. 6), S. 545 Tabelle 2.

28/ Vgl. Wilhelm ABEL: *Agrarkrisen und Agrarkonjunktoren. Eine Geschichte der Land- und Ernährungswirtschaft Mitteleuropas seit dem hohen Mittelalter*. Hamburg/Berlin 1966, S. 113-120;

niveaus beobachtet werden, meistens beginnend in den Jahren zwischen 1510 und 1520 und dann verstärkt gegen Mitte des 16. Jahrhunderts²⁹. Diese Verteuerung des Brotgetreides wurde hauptsächlich auf mangelnde Produktion³⁰ und steigende, durch erhöhte Edelmetallgewinnung verursachte monetäre Entwertung zurückgeführt³¹. Der Preisanstieg des Getreides ging aber mit ebenso steigenden Immatrikulationszahlen im selben Zeitraum an den Universitäten einher. Die Entwicklung der Besucherzahlen scheint sich demnach zumindest im Zeitraum von 1521 bis ca. 1530 von der Agrarkonjunktur losgelöst zu haben.

Abb. 5: Prozentualer Anteil der pauperes an der Konstanzer Besucherschaft mit Angaben zur Immatrikulationsgebühr³²



Quelle: Konstanzer Datenbank

Zudem führte ein anderer Prozess an den Universitäten selbst zu einer grösseren Unempfindlichkeit der Inskribenten gegenüber steigenden Lebenshaltungskosten. An

Knut SCHULZ: *Handwerksgesellen und Lohnarbeiter. Untersuchungen zur oberrheinischen und oberdeutschen Stadtgeschichte des 14. bis 17. Jahrhunderts.* Sigmaringen 1985, S. 407-409.

29/ Vgl. die Zusammenstellung bei Rainer METZ: *Geld, Währung und Preisentwicklung. Der Nieder- rheinraum im europäischen Vergleich: 1350-1800* (Schriftenreihe des Instituts für bankhistorische Forschungen e. V.; Bd. 14). Frankfurt/Main 1990, S. 440-456; für Basel vgl. zudem SCHULZ (wie Anm. 28), S. 404; ein Zusammenschluss der Preisreihen für Deutschland bei ABEL (wie Anm. 28), S. 286f. Tabelle 1.

30/ Vgl. Walter BAUERNFEIND: *Materielle Grundstrukturen im Spätmittelalter und der Frühen Neuzeit. Preisentwicklung und Agrarkonjunktur am Nürnberger Getreidemarkt von 1339 bis 1670* (Nürnberger Werkstücke zur Stadt- und Landesgeschichte; Bd. 50). Nürnberg 1993, S. 245.

31/ Vgl. ABEL (wie Anm. 28), S. 115.

32/ Von 5'505 der 11'950 Personen sind Angaben zur Höhe der bezahlten Immatrikulationsgebühren überliefert (die Angaben sind vor allem für Personen, die an den Universitäten Basel, Tübingen und

vielen Universitäten des Reiches wurden materiell schwache Besucher gegen Ende des 15. Jahrhunderts und zu Beginn des 16. Jahrhunderts noch stärker an den sozialen Rand der Besucherschaft gedrängt, da bei der Immatrikulation immer öfter eine vollständige Bezahlung der Gebühren verlangt wurde³³. Auch die Besucherschaft aus der Konstanzer Diözese machte hier keine Ausnahme (vgl. Abb. 5). Während der Anteil von pauperes zu Beginn der untersuchten Periode über 18 Prozent lag, sank dieser bis auf zwei Prozent im Zeitraum von 1521 bis 1530 ab³⁴. Entscheidend ist, dass der Rückgang des Anteiles finanzschwacher Inskribenten bereits Ende des 15. Jahrhunderts einsetzte, zu einer Zeit also von hohen Immatrikulationszahlen und einem nicht überdurchschnittlich hohen Preisniveau. Der Frequenzeinbruch in der Reformationszeit kann folglich auch nicht auf rückläufige Immatrikulationszahlen von pauperes aufgrund steigender Getreidepreise zurückgeführt werden.

Modelle, die mit der Abhängigkeit von Immatrikulationszahlen von Getreidepreisen operieren, vermögen die Zulaufskrise der zwanziger Jahre des 16. Jahrhunderts demnach nicht zu erklären. Vielmehr wurde der Einbruch durch die Reformation und ihre Folgen verursacht³⁵. Die zur neuen Lehre übergetretenen Landesfürsten zogen einen grossen Teil der vorhandenen Pfründen ein. Insbesondere Altarpfründen wurden aufgehoben. Dadurch gingen einerseits Finanzierungsmöglichkeiten für das Studium und andererseits ein Teil des Arbeitsmarktes verloren. Doch die Säkularisierung des Kirchen- und Klostersgutes vermag den drastischen Rückgang der Besucherzahlen noch nicht ausreichend zu erklären; denn auch in den katholisch gebliebenen Gebieten, etwa in Köln oder Wien, brach die Frequenz an den Universitäten zusammen. Vielmehr war der sonst übliche Karriereablauf Universitätsstudium – Pfründe empfindlich gestört worden. Ja, was sollen die Schulen, so man nicht soll geistlich werden³⁶, sei die Meinung des gemeinen Mannes, dachten die Reformatoren.

Aber auch unter den Universitätsbesuchern selbst war vor allem das artistische Studium in Verruf geraten, woran Luther nicht ganz unbeteiligt war. Er hegte zumindest zu Beginn seiner Tätigkeit als Dozent in Wittenberg grosse Abneigung gegen Aristoteles, wie er in der spätscholastischen Tradition unbeschadet humanistischer Strömungen noch immer an den meisten Universitäten als die unbestrittene wissenschaftliche Autorität gelehrt wurde³⁷. In seiner Schrift ‚An den christlichen Adel

Wien immatrikuliert waren, vorhanden; die Universitätsmatrikel von Freiburg und Heidelberg liefern nur ausnahmsweise Angaben zur Höhe der entrichteten Immatrikulationsgebühr). Von den 5'505 Personen mit Angaben zur Immatrikulationsgebühr waren 4'898 (= 89 Prozent) Sollzahler, 504 Minderzahler oder pauperes (= 9,2 Prozent), 54 Übersollzahler (= 1 Prozent) und schliesslich 49 Personen (= 0,9 Prozent) honorierte oder protegierte Inskribenten; zur Einteilung der Inskribenten nach den bezahlten Gebühren vgl. SCHWINGES (wie Anm. 6), S. 375-465.

33/ Vgl. SCHWINGES (wie Anm. 6), S. 450f.

34/ Der Rückgang von pauperes aus dem Bistum Konstanz kann auch auf das seit der Reformationszeit stärker ausgebaute Stipendienwesen zurückgeführt werden, das vor allem an den kleineren landesherrlichen Universitäten wie etwa Tübingen oder Marburg eine nicht zu unterschätzende Bedeutung hatte; vgl. SEIFERT (wie Anm. 1), S. 271ff.

35/ So auch SEIFERT (wie Anm. 1), S. 256.

36/ Zitiert nach SEIFERT (wie Anm. 1), S. 221.

37/ Zu Wittenberg vgl. Walter ZÖLLNER: Herausbildung und Weiterentwicklung der Wissenschaftsgebiete an der Universität Wittenberg bis zum Ende der Lutherzeit (unter besonderer Berücksichtigung der Artistenfakultät). In: Martin Luther und seine Universität. Vorträge anlässlich des 450. To-

deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung⁴ von 1520 behandelte Luther im 25. der insgesamt 27 Reformvorschläge die Universitäten. Nach einer Invektive gegen die durch das Papsttum korrumpierten hohen Schulen schwenkt Luther sogleich zu Aristoteles und seiner Auslegung in den Vorlesungen über: „Hier wäre nun mein Rat, daß die Bücher des Aristoteles: Physica, Metaphysica, De anima, Ethica, welche bisher für die besten gehalten, ganz würden abgethan mit allen andern, die von natürlichen Dingen sich rühmen, so doch nichts darinnen kann gelehrt werden, weder von natürlichen noch geistlichen Dingen. Dazu hat seine Meinung niemand bisher verstanden, und es sind mit unnützer Arbeit, Studieren und Kosten so viel edle Zeit und Seelen umsonst beladen gewesen. ... Es thut mir wehe in meinem Herzen, daß der verdammte, hochmütige, schalkhafte Heide mit seinen falschen Worten so viel der besten Christen verführet und genarret hat. Gott hat uns also mit ihm geplagt um unserer Sünde willen.“³⁸ Nun wären solche unerhörten Aussagen für den Universitätsbesuch wohl bedeutungslos geblieben, wenn diese Schrift Luthers nicht eine Verbreitung erfahren hätte, wie man sie bisher nicht gekannt hatte. Die hohe Auflage von 4'000 Exemplaren war binnen zweier Wochen verkauft. Überall in Deutschland wurde sie gelesen, und bereits im Erscheinungsjahr 1520 kam es zu Nachdrucken³⁹. Deshalb blieb Luthers Kritik am hergebrachten akademischen Curriculum nicht ohne Folgen für die studentische Frequenz. In Wittenberg nahm die Zahl der Immatrikulationen zu Beginn der zwanziger Jahre des 16. Jahrhunderts vor allem an der artistischen Fakultät stark ab, weil die Inskribenten sofort mit dem Bibelstudium beginnen wollten und die propädeutische Ausbildung in den septem artes liberales für überflüssig betrachteten⁴⁰. Luther wollte zwar mit seinen polemisch vorgetragenen Reformvorschlägen die Universitäten nicht entvölkern und letztlich auch den Aristoteles nicht ganz und gar aus den Hörsälen vertreiben, doch hatten seine Vorstellungen eine eigene, durch den Autoren nicht mehr zu beeinflussende Dynamik angenommen⁴¹. Nach der vor allem durch Melanchthon durchgeführten Reform der Lehrpläne der artistischen Fakultät Wittenbergs war das Thema Aristoteles auch für Luther vom Tisch⁴².

destages des Reformators. Hg. v. Heiner LÜCK. Köln/Weimar/Wien 1998, S. 117-132; zur Aristoteles-Abneigung Luthers vgl. SEIFERT (wie Anm. 1), S. 254ff. und Rolf SCHÄFER: Art. Aristoteles/Aristotelismus. In: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 3. Berlin/New York 1978, S. 789ff.; zur Situation in Tübingen vor der Reformation vgl. Heiko Augustinus OBERMAN: Werden und Wertung der Reformation. Vom Wegestreit zum Glaubenskampf. Tübingen 1977, S. 72-81.

38/ WA Bd. 6, S. 404-469, Zitat S. 457.

39/ Zur Schrift und ihrer Verbreitung vgl. Martin BRECHT: Martin Luther. Sein Weg zur Reformation 1483-1521. Stuttgart 1981, hier S. 352-361. Zum Phänomen der weiten Verbreitung Luthers Schriften vgl. auch Bernd MOELLER: Das Berühmtwerden Luthers. In: Zeitschrift für historische Forschung 15 (1988), S. 65-92.

40/ Vgl. Jürgen HELM: Wittenberger Medizin im 16. Jahrhundert. In: LÜCK (wie Anm. 37), S. 95-115, hier S. 107.

41/ Vgl. zu ersten Reaktionen auf die Schrift BRECHT (wie Anm. 39), S. 358ff.

42/ Vgl. Heinz SCHEIBLE: Melanchthons Bildungsprogramm. In: Lebenslehren und Weltentwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. Politik – Bildung – Naturkunde – Theologie (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, phil.-hist. Klasse, dritte Folge; Bd. 179). Hg. v. Hartmut BOOCKMANN / Bernd MOELLER / Karl STACKMANN. Göttingen 1989, S. 233-248; ZÖLLNER (wie Anm. 37), S. 126f.; DERS.: Melanchthon. Eine Biographie. München 1997, hier S. 28-56.

Die seit den zwanziger Jahren anhaltende Bildungskrise wurde auch von den Zeitgenossen registriert. Luther etwa reagierte auf diese Zustände schon 1524, als er in seiner Schrift „An die Ratsherren aller Städte deutschen Landes, dass sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen“⁴³ an die Verantwortlichen appellierte, das Schulwesen und die Hochschulen zu finanzieren. Die Frequenz an den deutschen Universitäten erholte sich in den dreissiger Jahren zusehends, doch einige Generalstudien wie etwa Köln, Erfurt oder Wien brauchten lange, ehe sie wieder vergleichbar hohe Immatrikulationszahlen wie vor der Reformationszeit aufweisen konnten⁴⁴.

In Wien wurden Luther und seine Äusserungen noch einige Jahre später für den mangelnden Zulauf verantwortlich gemacht. Im Wintersemester 1527/28 räsoniert der zum achten Mal gewählte Dekan Dr. Wilhelm Püllinger von Passau, nachdem er zuvor missmutig berichtet hatte, dass er die *ladulam cum libro statutorum et pecuniam nullam* von seinem Vorgänger übernommen hatte, über die Gründe dieser Absenz: „*Pauca in hoc suo [scil. des Amtsvorgängers] decanatu acta fuerunt, quia universitatis pene tota desolata erat et sine studentibus, cuius ruine et decrementi causam quidam Martinum Lutherum dicebant, qui universitates et generalia studia improbat propter assiduum ethnicorum et gentilium lectionem, ut Aristoteles etc.*“⁴⁵. Was der Dekan der medizinischen Fakultät Wiens formulierte, dürfte so oder in ähnlicher Form in manchen Kollegien und Bursen diskutiert worden sein, vor allem dort, wo Besucher in grösserer Zahl ausblieben, wo nach wie vor Aristoteles in nicht „bereinigten“ Texten unterrichtet wurde⁴⁶.

Bei der Diskussion um die sog. Bildungskrise während der Reformationszeit darf jedoch nicht ausser Acht gelassen werden, dass der Frequenzeinbruch an den Universitäten übers ganze Reich betrachtet lediglich von kurzer Dauer war. Nur die Dekade von 1521 bis 1530 verzeichnet ein negatives Wachstum der Immatrikulationszahlen (vgl. Abb. 3). Der Universitätsbesuch wurde bald wieder zu einer alltäglichen Angelegenheit, wobei andere Generalstudien wie Wittenberg, Leipzig oder Ingolstadt die Führungsrolle in der konfessionalisierten deutschen Universitätslandschaft übernommen hatten. Im südwestdeutschen Raum hingegen setzte der erneute Zulauf an die Universitäten verglichen mit der reichsweiten Entwicklung nur zögerlich ein (vgl. Abb. 1 und 2)⁴⁷. Dies ist auf die relativ späte Durchsetzung der Reformation im württembergischen Teil des Bistums Konstanz durch Herzog Ulrich von Württemberg 1534 zurückzuführen. Während die Reformation in der Eidgenossenschaft und in den südwestdeutschen Reichsstädten bereits in den zwanziger Jahren eingeführt worden war, wurde

43/ WA 15, S. 9-53.

44/ Vgl. EULENBURG (wie Anm. 17), S. 288.

45/ Karl SCHRAUF (Ed.): *Acta facultatis medicae universitatis Vindobonensis*. Teil III: 1490-1558. Wien 1904, S. 171; zur finanziellen Organisation der medizinischen Fakultät vgl. Joseph ASCHBACH: *Geschichte der Wiener Universität im ersten Jahrhundert ihres Bestehens*. Wien 1865, S. 312; zum Lehrplan vgl. ebd. S. 319-326.

46/ Anders Notker HAMMERSTEIN: *Universitäten und Reformation*. In: *Historische Zeitschrift* 258 (1994), S. 339-357, der den Zusammenhang der sinkenden Immatrikulationszahlen mit Luthers antiaristotelischen Äusserungen für gering hält; ein anderes, Erklärungskonzept für den Zusammenbruch des Universitätsbesuches liefert der Autor jedoch nicht.

47/ Es muss hier jedoch einschränkend bemerkt werden, dass sich der Eindruck eines gegenüber dem Reich verzögerten Anstieges der Immatrikulationszahlen von Personen aus dem Bistum Konstanz möglicherweise auf die noch nicht abgeschlossene Datenaufnahme zurückgeführt werden muss.

das für den Universitätsbesuch wichtige kirchliche Pfründenwesen im bis 1534 habsburgischen und damit katholischen Württemberg erst zu diesem Zeitpunkt weitgehend aufgelöst⁴⁸. Deutlich zeigt sich dies auch in den gegenüber der Universität Freiburg niedrigeren Immatrikulationszahlen der Württemberger Landesuniversität Tübingen in den dreissiger und vierziger Jahren des 16. Jahrhunderts. Tübingen hatte bis dahin frequentiell das Freiburger Generalstudium meistens übertroffen⁴⁹.

Es kann festgehalten werden, dass der Universitätsbesuch in der Diözese Konstanz aufbauend auf einer lange zurück reichenden Tradition der peregrinatio academica etwa an die Generalstudien von Paris oder Bologna⁵⁰, später an deutsche Universitäten, in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts durch die Neugründungen von Freiburg, Basel und insbesondere Tübingen einen starken Zuwachs erlebte. Der Höhepunkt dieser Entwicklung lag in den beiden ersten Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts. Mit durchschnittlich über 200 jährlich neu immatrikulierten Personen wurde in diesem Zeitraum das bislang grösste Angebot an Akademikern seitens der Universitäten bereitgestellt. Gegenüber der reichsweiten Besucherfrequenz gerieten die Konstanzener Immatrikulationszahlen schon früher ins Stocken⁵¹. Die sich im Vergleich zum Norden stärker gestiegenen Lebenshaltungskosten hielten manchen davon ab, sich an einer Universität zu immatrikulieren. Anders präsentierte sich die Lage dann kurz nach der Reformation, als sowohl im gesamten Reich als auch im Konstanzener Bistum die Besucher kollektiv von den Universitäten fernblieben. Die Zugangskrise ist auch als Bildungskrise aufzufassen: Veraltete institutionelle und wissenschaftliche Konzepte an den Universitäten, wie sie sich in Luthers stark rezipierter anti-akademischer Polemik der frühen Schriften spiegelten, und der durch die Einführung der Reformation zerstörte Zusammenhang von Studium und kirchlichem Pfründenwesen führten zu einem zeitweiligen Einbruch des Universitätsbesuches. Während sich die Reichsfrequenz in den dreissiger Jahren rasch wieder erholte, wurde das erneute Anwachsen der Immatrikulationszahlen im Bistum Konstanz durch die relativ späte Einführung der Reformation im Herzogtum Württemberg von 1534 etwas verzögert, doch auch hier setzte sich der Aufschwung gegen die Mitte des Jahrhunderts durch. Die Auswirkungen dieses Potentials von akademischem Wissen in der Gesellschaft im deutschen Südwesten wird Gegenstand künftiger Forschungen sein. Dass diese Gelehrte benötigt wurden, steht ausser Frage, wie ein von Luther überliefertes Wort Kaiser Maximilians zeigt: „Ritter kann ich machen, meinte dieser, Aber doctor kann ich nicht machen.“⁵²

48/ Vgl. allgemein Martin BRECHT / Hermann EHMER: Südwestdeutsche Reformationsgeschichte. Zur Einführung der Reformation im Herzogtum Württemberg 1534. Stuttgart 1984.

49/ Vgl. EULENBURG (wie Anm. 17), S. 287f.

50/ Vgl. etwa Sven und Suzanne STELLING-MICHAUD: Les juristes suisses à Bologne (1255-1330). Notices biographiques et registres des actes bolonais. Genève 1960; Jürg SCHMUTZ: Juristen für das Reich. Die deutschen Rechtsstudenten an der Universität Bologna 1265-1425. Diss. masch. Bern 1997; Alexander BUDINSZKY: Die Universität Paris und die Fremden an derselben im Mittelalter, Berlin 1876 (Ndr. Aalen 1970); Winfried DOTZAUER: Deutsches Studium und deutsche Studenten an europäischen Hochschulen (Frankreich, Italien) und die nachfolgende Tätigkeit in Stadt, Kirche und Territorium in Deutschland. In: Stadt und Universität im Mittelalter und in der früheren Neuzeit, hg. v. Erich MASCHKE / Jürgen SYDOW (Stadt in der Geschichte; Bd. 3). Sigmaringen 1977, 112-141.

51/ Vgl. SCHWINGES (wie Anm. 6), S. 488.

52/ Martin Luther: ‚Eine Predigt, daß man Kinder zur Schule halten soll.‘ In: WA 30, S. 574.

Reformation und politische Kultur. Die Landschaft Wallis im 16. und frühen 17. Jahrhundert*

CAROLINE SCHNYDER (Bern)

Einleitung

Im Juli 1603 trat eine Gruppe von Protestanten vor den Walliser Landrat und forderte, ihren Glauben weiterhin unbehellig ausüben zu können.¹ Die Forderung selbst überrascht nicht. Trotz der Verbote des reformatorischen Bekenntnisses war nämlich im mehrheitlich katholischen Wallis den Protestanten gegenüber jahrzehntelang eine pragmatische Toleranz geübt worden.² Ungewöhnlich ist aber die Art der Argumentation, mit der die Forderung unterstützt wurde.³ Die Protestanten setzten nämlich nicht

* Für Anregungen und Kritik danke ich Prof. Peter Blickle, John Frymire und Thomas Ruprecht.

1/ Hans-Robert AMMANN (Hg.): Die Walliser Landrats-Abschiede seit dem Jahre 1500. Bd. 8 (1596-1604). Sitten 1992, S. 322-326 d.

2/ Zu den möglichen Formen religiöser Toleranz im 16. und 17. Jahrhundert vgl. Hans R. GUGGISBERG: Wandel der Argumente für religiöse Toleranz und Glaubensfreiheit im 16. und 17. Jahrhundert. In: Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit. Hg. v. Heinrich LUTZ. Darmstadt 1977, S. 455-481; ders.: The Defence of Religious Toleration in Early Modern Europe: Arguments, Pressures, and Some Consequences. In: History of European Ideas 4 (1983), S. 35-50. Im Zusammenhang der vorliegenden Untersuchung ist hervorzuheben, dass im 16. und 17. Jahrhundert alle Formen der Toleranz gegenüber abweichenden religiösen Bekenntnissen prekär waren. So betont Robert W. Scribner, dass Toleranz gleich einem Privileg gewährt wurde und unter veränderten Bedingungen auch wieder entzogen werden konnte. Die Geschichte der Reformation im Wallis bestätigt diese Beobachtung. Robert W. SCRIBNER: Preconditions of Tolerance and Intolerance in sixteenth-century Germany. In: Tolerance and Intolerance in the European Reformation. Hg. v. Ole Peter GRELL / Bob SCRIBNER. Cambridge 1996, S. 32-47, bes. S. 35-38.

3/ Während politische und ökonomische Gründe im 16. und 17. Jahrhundert zweifelsohne über die Gewährung religiöser Toleranz entscheiden konnten, wurde die von Minderheiten oder Aussenseitern formulierte Forderung nach religiöser Toleranz meist in den Kategorien Glaubensfreiheit, Nächstenliebe und Trennung von geistlicher und weltlicher Gewalt begründet. Vgl. SCRIBNER (wie Anm. 2), S. 34.

auf die Freiheit des Glaubensaktes oder ein spezifisches Glaubens- und Kirchenverständnis, sondern auf eine in der politischen Kultur des Wallis verankerte Begründung religiöser Toleranz. Darüber hinaus artikulierten sie damit die Grundsätze eines republikanisch-freistaatlichen Verfassungsverständnisses, das die nachfolgende politische Entwicklung entscheidend bestimmen sollte.

Ausgehend von dieser Argumentation der Protestanten soll im folgenden die Frage nach dem Zusammenhang zwischen Reformation und politischer Kultur gestellt werden.⁴ Sie ist im Gefolge der sozialgeschichtlichen Aufarbeitung der Reformation in einigen neueren Untersuchungen ins Zentrum des Interesses gerückt und dahingehend beantwortet worden, dass Reformation neue Möglichkeiten für politische Transformation geschaffen habe.⁵ Besonders in kommunal und republikanisch verfassten Gemeinwesen scheint das reformatorische Weltverständnis mit der politischen Kultur zusammengespannt und Veränderungen befördert oder legitimiert zu haben.⁶ Am Beispiel der werdenden Republik Wallis, heute ein Kanton der Schweiz, soll dieses Verhältnis zwischen Reformation und politischer Kultur näher bestimmt und geprüft werden, ob es sich – wie oben skizziert – als Affinität zwischen reformatorischer Ethik und republikanischer Kultur deuten lässt. Zu diesem Zweck werde ich zunächst die unentschiedene Verfassung des Wallis (1.) und den relativ toleranten Umgang mit dem neuen Glauben im 16. und beginnenden 17. Jahrhundert umreissen (2.), bevor ich auf den eingangs erwähnten Auftritt der Walliser Protestanten zu sprechen komme (3.). Die Untersuchung ihrer Forderung nach religiöser Toleranz wird das Verhältnis zwischen Reformation und Republik im Wallis konkretisieren helfen (4.).

4/ Der Begriff „politische Kultur“, wie er im folgenden in Anlehnung an Randolph C. Head verwendet wird, umfasst alle Aspekte politischen Lebens, das heisst den Komplex von Überzeugungen, Verhaltensmustern, spezifischer Sprache und Erwartungen, die Menschen in einem Gemeinwesen über Wesen und Bedingungen ihrer gemeinsamen Existenz teilen. Randolph C. HEAD: *Early Modern Democracy in the Grisons. Social Order and Political Language in a Swiss Mountain Canton, 1470-1620*. Cambridge 1995, S. 6.

5/ Vgl. den Überblick von Scott C. DIXON: *Political Culture and the Reformation in the Holy Roman Empire*. In: *German History* 14 (1996), S. 354-379.

6/ So erklärt Peter Blickle den Erfolg reformatorischer Ideen in kommunalistisch geprägten Gebieten mit den Gemeinsamkeiten zwischen gemeindlichen Organisationsprinzipien und den Programmen der Reformatoren. Die reformatorische Botschaft bot Bauern und Bürgern eine legitimatorische Grundlage, um Unzufriedenheit zu artikulieren, Ansprüche einzufordern und Selbstbestimmungsrechte zu erweitern. Im Bauernkrieg von 1525 konnte diese Verbindung eine revolutionäre Dynamik entfalten. Peter BLICKLE: *Gemeindereformation. Die Menschen des 16. Jahrhunderts auf dem Weg zum Heil*. München 1985; DERS.: *Reformation und kommunaler Geist: die Antwort der Theologen auf den Verfassungswandel im Spätmittelalter*. In: *Historische Zeitschrift* 261 (1995), S. 365-402. Während sich die Forderungen der Bauern im Bauernkrieg nicht verwirklichten, waren im Freistaat der Drei Bünde reformatorische Ideen ein Motor der verfassungsprägenden Umwälzungen der 1520er Jahre. HEAD (wie Anm. 4), S. 65-72; Immacolata SAULLE-HIPPENMEYER: *Gemeindereformation – Gemeindekongregationalisierung in Graubünden. Ein Beitrag zur Forschungsdiskussion*. In: *Gemeinde, Reformation und Widerstand. Festschrift für Peter Blickle zum 60. Geburtstag*. Hg. v. Heinrich R. SCHMIDT / André HOLENSTEIN / Andreas WÜRLER. Tübingen 1998, S. 261-280. In der Stadtrepublik Strassburg konkretisierte sich das politische Transformationspotential auf eine andere Art. Thomas Brady hat gezeigt, wie durch die Reformation neue Dimensionen politischen Handelns entstanden sind, indem in Strassburg selbst das Verhältnis zwischen Kirche und Regierung neu definiert wurde und die Stadt sich in ihrer Bündnispolitik politisch neu orientieren musste. Thomas A. BRADY Jr.: *Protestant Politics. Jacob Sturm (1489-1553) and the German Reformation*. London 1995.

1. Eine unentschiedene Verfassung

1618 erklärte der Walliser Landrat, die sieben Zenden der Landschaft Wallis seien im *weltlichen Regiment* eine *frye Respublic*. Der Begriff der „freien Republik“ sollte eine nach aussen unabhängige politische Organisationsform bezeichnen, in der das Regiment in der Hand der sieben Zenden bzw. von *frye[n] landlütt* war und die damit der fürstlichen Herrschaftsform diametral entgegenstand.⁷

In der Tat trat die Landschaft Wallis den sie umgebenden Fürsten und Orten wie dem ihr übergeordneten Deutschen Reich als unabhängige politische Organisationsform auf.⁸ Bis ins erste Drittel des 17. Jahrhunderts jedoch stand sie nominell unter der weltlichen und geistlichen Herrschaft des Bischofs von Sitten. Der Bischof teilte seine weltliche Macht mit dem Domkapitel und der politisch organisierten Landschaft. Als politisches Organ der Landschaft trat seit dem 15. Jahrhundert der Landrat auf. Räumlich und politisch wurde die Landschaft durch sieben Zenden konstituiert, die sich ihrerseits aus Zendenteilen und Gemeinden zusammensetzten und ihre inneren Angelegenheiten in ihren eigenen Institutionen autonom regelten.⁹ In die Politik der Landschaft waren die Zenden und Gemeinden mittels der Landratsboten eingebunden, die sie als Delegierte an die Versammlungen des Landrats sandten.¹⁰ Dieser trat seit dem 15. Jahrhundert als politisches Organ der Landschaft auf.¹¹ Im 16. Jahrhundert trat er mit dem Landeshauptmann an der Spitze immer stärker in Konkurrenz zu Bischof und Domkapitel. Der politische, administrative und judikative Handlungsspielraum des Bischofs wurde zusehends eingeschränkt und dessen

7/ Zitiert nach Grégoire GHIKA: *La fin de l'état corporatif en Valais et l'établissement de la souveraineté des dizains au XVII^e siècle*. Sion 1947, S. 188. Es handelt sich um eine Erklärung, die der Landrat den Bischof anzuerkennen zwang. Zum Verfassungsverständnis des Landrates in der Zeit von 1613 bis 1634 vgl. ebd., S. 176-252. Allgemein zur Herausbildung des freistaatlichen Republikbegriffes Wolfgang MAGER: Artikel Republik. In: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache*. Hg. v. Otto BRUNNER / Werner CONZE / Reinhart KOSELLECK. Bd. 5. Stuttgart 1984, S. 549-651, bes. S. 582-586.

8/ Zu den Beziehungen des Wallis zum Reich vgl. Grégoire GHIKA: *L'indépendance du Valais à l'égard du Saint-Empire*. In: *Annales valaisannes* 23 (1948), S. 389-448.

9/ Der als „Landschaft“ bezeichnete Raum erstreckt sich von der Furka bis zur Morge. Selten waren auch die Untertanengebiete Lötschen, Gesteln und das bis an die Dranse reichende Unterwallis mitgemeint. Vgl. etwa Bernhard TRUFFER (Hg.): *Die Walliser Landratsabschiede seit dem Jahre 1500*. Bd. 3 (1529-1547). Sitten 1973, S. 124 h (1536), sowie DERS. (Hg.): *Die Walliser Landratsabschiede seit dem Jahre 1500*. Bd. 4 (1548-1565). Sitten 1977, S. 142 a (1550). Im Norden und Süden bilden Berg- und Passketten natürliche Grenzen zu den eidgenössischen Nachbarn und zu den Herzogtümern Mailand und Savoyen. „Landschaft“ wurde aber in den Landratsabschieden auch zur Bezeichnung des politischen Zusammenschlusses der sieben Zenden verwendet, in diesem Fall war auch von der „gemeinen Landschaft“ die Rede. Wenn beispielsweise festgehalten wurde, dass „ein landschaft sölich schandlich stuck nit will liden“, kommt deutlich zum Ausdruck, dass der Landschaft Personencharakter zugeschrieben wurde. Dionys IMESCH (Hg.): *Die Walliser Landratsabschiede seit dem Jahre 1500*. Bd. 2 (1520-1529). Sitten 1949, S. 249 p. Der Bischof als Landesherr wurde nicht als Teil der Landschaft verstanden.

10/ Zur Praxis der Entscheidungsfindung und Beschlussfassung vgl. Wolfgang LIEBESKIND: *Das Referendum der Landschaft Wallis*. (Leipziger rechtswissenschaftliche Studien; 33) Leipzig 1928.

11/ Vertreter der Landschaft traten seit dem 14. Jahrhundert im bischöflichen *consilium generale* zusammen mit Adeligen und Domherren in beratender Funktion auf. Jean GREMAUD (Hg.): *Documents relatifs à l'histoire du Valais*. (Mélanges et documents publiés par la Société d'histoire de la Suisse

Kompetenzen verlagerten sich auf den Landrat.¹² Eine entscheidende Etappe in dieser Stärkung des Landrates war das Landrecht von 1571, das den Landrat endgültig als oberste Gerichtsinstanz anerkannte.¹³ Aus dem ursprünglichen Mitbestimmungsanspruch des Landrates wurde eine faktische Alleinbestimmung. Sie wurde 1634 nach heftigen Auseinandersetzungen zwischen Bischof und Landschaft mit der Absetzung des Bischofs als weltlichem Fürsten besiegelt.¹⁴ Das erwähnte zeitgenössische Verständnis der Landschaft als einer Republik ist Ausdruck dieser Entwicklung.

Der Landrat, dem diese Entwicklung zu Nutzen kam, wurde durch die Landtagsbriefe (des Bischofs oder des Landeshauptmanns) einberufen, die an Zendenvorsteher, Rat und Gemeinden eines Zenden adressiert waren und diese über die Geschäfte des Landrates und die Traktanden der nächsten Landratssitzung informierten.¹⁵ Die Mitteilung der Verhandlungsgegenstände war entscheidend. Die im Landrat versammelten Landratsboten – der Name „Bote“ weist darauf hin – stimmten nämlich nach Instruktion der Zenden und Gemeinden. Tauchten im Landrat unangekündigte und unerwartete Traktanden auf oder hatten die Landratsboten von ihren Auftraggebern kein Mandat, durften sie theoretisch nicht bindend votieren, sondern mussten die betreffende Frage erst einmal ihren Auftraggebern zur Entscheidung vorlegen. In den Quellen heisst es, dass sie die Ergebnisse der Landratsverhandlungen, die sogenannten Landratsabschiede, *an ihre rät und gmeinden bringen*. Diese Praxis wurde seit den sechziger Jahren des 17. Jahrhunderts als *ad referendum nehmen* bezeichnet.¹⁶

Die Rückbindung der Entscheidungen des Landrates an die Zustimmung der Räte und Gemeinden widerspiegelt die starke Stellung der politischen Einheiten der Landschaft. Formal betrachtet wurde die Politik der Landschaft zwar unabhängig von den inneren Angelegenheiten der Zenden und Gemeinden gemacht. Dennoch stand das politische Handeln der Landschaft nicht selten quer zu Entscheidungspraktiken, Interessen und Zwecksetzungen einzelner Zenden und Gemeinden, die ihre politische und

romande; 37) 8 Bde. Lausanne 1875-1898, hier Bd. 4, S. 298, Nr. 1811 sowie Bd. 5, Introduction, S. 81-84. Im Verlauf der Zeit verstand die Landschaft das landesherrliche Zugeständnis des Landrates als Recht auf Mitbestimmung. Die ursprüngliche Funktion des *consilium generale* bzw. des Landrates als Ratskollegium des Bischofs verblasste mit dem steigenden Einfluss der Zenden und Gemeinden, der Ausschaltung des Adels und der zunehmend politischen Bedeutungslosigkeit des Domkapitels wie auch des Bischofs. Vgl. Hans Anton VON ROTEN: Die Landräte von Wallis vor 1458. In: *Vallesia* 21 (1966), S. 35-71; GHKA (wie Anm. 7), S. 31-99.

12/ Eine pointierte Darstellung der Etappen dieser Entwicklung in Peter BLICKLE: Kommunalismus und Republikanismus in Oberdeutschland. In: *Republiken und Republikanismus im Europa der Frühen Neuzeit*. Hg. v. Helmut KOENIGSBERGER. München 1988, S. 57-75, bes. S. 60-66. Ausführlicher in GHKA (wie Anm. 7), S. 66-146.

13/ Louis CARLEN: Das Landrecht des Kardinals Schiner. Seine Stellung im Walliser Recht. (Arbeiten aus dem juristischen Seminar der Universität Freiburg; 14) Freiburg (Schweiz) 1955, S. 49.

14/ Die Auseinandersetzungen untersucht GHKA (wie Anm. 7), S. 99-275, zusammenfassend S. 277-283. Ein ereignisgeschichtlicher Überblick in Grégoire GHKA: *Luttes politiques pour la conquête du pouvoir temporel sous l'épiscopat de Hildebrand Jost (1613-1634)*. In: *Vallesia* 2 (1947), S. 71-158.

15/ LIEBESKIND (wie Anm. 10), S. 40-45.

16/ Ebd., S. 46-70.

ökonomische Autonomie gegenüber der Landschaft zu bewahren beanspruchten.¹⁷ Eben diese Spannung war konstitutiv für die Organisation der Landschaft Wallis im 16. und beginnenden 17. Jahrhundert. Die Landratsabschiede, Satzungen und Aktionen der Landschaft schufen zwar einen Rahmen, der das gemeinsame Handeln der Zenden und Gemeinden organisierte, letztere ignorierten jedoch nicht selten die Bestimmungen des Landrates. Der Zenden Visp setzte sich beispielsweise den im Landrat beschlossenen Jagd- und Schafausführverboten regelmässig entgegen, und der Zenden Goms wehrte sich über Jahre hinweg gegen die Nahrungsmittelausführverbote.¹⁸ Der unterschiedliche Umgang mit dem neuen Glauben zeigt gleichermassen, dass sich die einzelnen Zenden und Gemeinden durch im Landrat gefällte Entscheidungen nicht ohne weiteres einschränken liessen.¹⁹ Da die Landschaft über keine eigenen administrativen und militärischen Institutionen verfügte, konnten allein die Zenden und Gemeinden die im Landrat beschlossene Politik durchsetzen. Einzig wenn Einstimmigkeit oder eine als hinreichend betrachtete Mehrheit in einer Sache erzielt wurde, vermochten die Entscheidungen des Landrates partikulare Zende- oder Gemeindeinteressen zu überwiegen. Die Landschaft bzw. der Landrat konnte also nur dann gegen (abweichende) Gemeinden oder Zenden vorgehen, wenn die übrigen sich gegen diese zusammenschlossen und beispielsweise mit finanziellen oder politischen Sanktionen drohten. Der Ausgang solcher Konfliktsituationen aber konnte einschneidende Konsequenzen für die Verteilung der Macht zwischen Gemeinden, Zenden und Landrat und deshalb für die Verfassungsentwicklung haben.²⁰

Wie zwischen der Landschaft und den sie konstituierenden Einheiten bestand auch zwischen den Zenden und Gemeinden eine Unentschiedenheit in der Kompetenzverteilung. Da die Gemeinden innerhalb des Zenden als unabhängige Einheiten ihre Rechte und Ansprüche vertraten, gegenüber der Landschaft aber in der Formation der Zenden auftraten²¹, lässt sich auch die Frage nach den Entscheidungsträgern

17/ Ausdruck dafür ist die Tatsache, dass sich das Mehrheitsprinzip im Landrat erst im Verlauf des 17. Jahrhunderts durchzusetzen vermochte und noch im 18. Jahrhundert nicht unumstritten war. Vgl. LIEBESKIND (wie Anm. 10), S. 76-86.

18/ Vgl. die Beispiele in ebd., S. 80.

19/ Vgl. unten Kapitel 2.

20/ Ein bezeichnendes Beispiel ist der sogenannte Erner-Handel von 1562/1563. Nachdem sich der Zenden Goms seit Ende der 1540er Jahre vergeblich für eine strikte Handhabung der Reformationsverbote ausgesprochen hatte, eskalierte 1562 der Konflikt, in dessen Verlauf schliesslich die Separation der Pfarrei Ernen (Teil des Zenden Goms) von der Landschaft drohte. Unter dem Druck der Mehrheit der Zenden und Gemeinden wurde die Pfarrei Ernen im Sommer 1563 zum Nachgeben gezwungen. In diesen Auseinandersetzungen ging es auch um die Frage, welche Aufgaben den gemeinsamen Organen der Landschaft zugedacht werden sollten und wie die Kompetenzverteilung und das Verhältnis zwischen der Landschaft und den sie konstituierenden politischen Einheiten zu definieren sei. Der „Sieg der Mehrheit“ im Erner-Handel weist auf eine sich in der Folge deutlicher abzeichnende Kompetenzerweiterung der zentralen Organe der Landschaft hin. Vgl. die Landratsabschiede des Jahres 1563. Eine zusammenfassende Darstellung des Erner-Handels in Mario POSSA: Die Reformation im Wallis bis zum Tode Bischof Johann Jordans 1565. In: Blätter aus der Walliser Geschichte 9 (1940), S. 180-201.

21/ In den meisten Fällen hatten die Boten eines Zenden gleichlautende Aufträge: die ähnlich gelagerten Verhältnisse und Bedürfnisse veranlassten die Gemeinden eines Zenden zu gleichen Stellungnahmen. In den Abschieden findet sich aber eine Anzahl von Stellen, denen zufolge die Landratsboten nicht von den Zenden, sondern von einer oder von mehreren Gemeinden beauftragt wurden. Gelegentlich wandten sich Gemeinden, die keinen eigenen Boten abordneten oder die in einer Angele-

landrätlicher Beschlüsse nicht im dichotomischen Muster „Zenden oder Gemeinden“ beantworten.²²

Festzuhalten ist folgendes: Das Wallis war bis 1634 Fürstentum des Bischofs von Sitten, obwohl faktisch die im Landrat versammelten Delegierten der Zenden und Gemeinden die Politik der Landschaft Wallis zunehmend allein bestimmten und nach den kommunal geprägten politischen Grundsätzen der Mitverantwortung und Gleichheit ausrichteten. Die beschriebene Spannung zwischen Bischof und Landschaft einerseits, der Landschaft und den sie konstituierenden Einheiten andererseits war Teil der politischen Praxis im Wallis und bestimmte die Dynamik der Verfassungsentwicklung im 16. und frühen 17. Jahrhundert. Es kam mir in der vorangehenden Skizze darauf an, insbesondere die Unentschiedenheit der Frage nach der obersten Entscheidungsgewalt im Wallis des 16. und frühen 17. Jahrhunderts hervorzuheben. Die faktischen Verhältnisse der Landschaft gegenüber der Kirche von Sitten, das heisst dem Bischof und dem Domkapitel definitiv zu entscheiden und festzuschreiben, ist, zugespitzt formuliert, der letzte Schritt zur Besiegelung der Republik.

Die Offenheit dieser Konstellation spielte auch im Umgang der politischen Instanzen mit der Reformation eine wichtige Rolle.

genheit ihre Stimme nicht mit den anderen Gemeinden ihres Zendentils abgeben wollten, an den Delegierten einer anderen Gemeinde oder eines andern Teils ihres Zendens. Vgl. LIEBESKIND (wie Anm. 10), S. 48 f.; LOUIS CARLEN: Gericht und Gemeinde im Goms. Vom Mittelalter bis zur Französischen Revolution. Beiträge zur Verfassungsgeschichte. (Beiträge aus dem juristischen Seminar der Universität Freiburg; 31) Freiburg (Schweiz) 1967, S. 112 Anm. 3.

22/ Nach Wolfgang Liebeskind hingegen bestimmten die Gemeindeversammlungen durch ihr Votum die in der Landschaft gefällten Entscheidungen und verschafften ihnen Geltung. „Daher ruht die höchste Gewalt weder bei den Zenden noch bei den als Einheit aufgefassten einzelnen Landleuten, sondern bei der Gesamtheit der Gemeinden (communitates).“ LIEBESKIND (wie Anm. 10), S. 17.

Wenn die Frage nach dem Verhältnis zwischen Zenden, Gemeinden und Landschaft für das 16. Jahrhundert im Muster des Souveränitätsproblems diskutiert wird, drohen m. E. Gewichtigungen vorgenommen zu werden, die der Wahrnehmung der Verhältnisse durch die Zeitgenossen vorauseilen und der tatsächlichen Situation – das Wallis war bis 1634 Grafschaft des Bischofs von Sitten – nicht gerecht werden. Liebeskinds Behandlung der Frage ist aus einem weiteren Grund problematisch, nämlich der Ambiguität des Ausdrucks „Gemeinde“ wegen. Eine zufriedenstellende Beschreibung der Entscheidungsverfahren im Wallis muss nämlich dem Umstand Rechnung tragen, dass „Gemeinde“ oder „communitas“ sowohl Zenden, als auch Dorf- und Stadtgemeinde bedeuten kann und im politischen Kontext der Landratsabschiede vermutlich auf Versammlungen von Stimmberechtigten in den Zenden und Gemeinden verweist. Sind diese Beobachtungen korrekt, kann die Wendung „Räte und Gemeinden“ sowohl Gemeinderat und Gemeindeversammlung, als auch Zendenrat und Zendenversammlung bezeichnen. Unklar ist angesichts der Quellenlage, inwiefern diese Versammlungen tatsächlich an den einzelnen im Landrat gefällten Entscheidungen beteiligt sind. Es ist anzunehmen, dass aus Gründen der Effizienz, der Zeit, des Aufwandes und der Abkömmlichkeit in vielen Angelegenheiten allein die (passive) Zustimmung der mitspracheberechtigten Landleute gegeben war. Diese kam in der regelmässigen Wahl der Beamten zum Ausdruck: die Gemeindeversammlung wählte die für die Gemeinde zuständigen Gewaltshaber, ein Teil der Gemeindevorsteher nahm als Zendenteilvertreter im Zendenrat Einsitz, wo die Boten für den Landrat bestimmt und mit Aufträgen ausgestattet wurden. Vgl. CARLEN (wie Anm. 21); DERS.: Die Landsgemeinde im Goms. In: Blätter aus der Walliser Geschichte 15 (1974), S. 17-25; Imesch DIONYS: Der Zenden Brig bis 1798. In: Blätter aus der Walliser Geschichte 7 (1930), S. 103-224; DERS.: Der Zenden Visp. Von seinen Anfängen bis 1798. (Schriften des Stockalper-Archivs in Brig; 8) Brig 1966.

2. Zum Umgang mit der Reformation in der Landschaft Wallis

Wegen des ihr zugeschriebenen Unruhepotentials wurde die Reformation von den politischen Instanzen der Landschaft Wallis als Ordnungsproblem behandelt.²³ Der Landrat, der die Friedewahrung zu seinen Zuständigkeiten zählte, entschied über den neuen Glauben und sein Urteil bzw. das der Zenden und Gemeinden bestimmte den Umgang mit der Reformation in der Landschaft. 1524 lehnte er reformatorische Aktivitäten ab und verbot sie.²⁴ Diese erste fassbare Reaktion auf den neuen Glauben im Wallis wurde im Landrat nie grundsätzlich in Frage gestellt. Der Umgang mit der Reformation war aber in den verschiedenen Zenden und Gemeinden sehr unterschiedlich. Im Verlauf des 16. Jahrhunderts kam es zur Bildung kleiner reformatorischer Zentren. Die Städte Leuk und Sitten, wo sich vor allem Mitglieder einer gebildeten, politischen und sozialen Führungsschicht für evangelische Ideen interessierten, sind hier an erster Stelle zu nennen.²⁵ Reformatorische Gesinnung manifestierte sich dort in der Öffentlichkeit und stiess nicht selten auf Gleichgültigkeit oder Toleranz.²⁶ Im Gegenzug sahen sich einzelne Zenden und Gemeinden veranlasst, auf eigene Faust schärfere Massnahmen gegen diese tolerante Praxis in die Wege zu leiten – sogar auf die Gefahr hin, gegen im Landrat getroffene Vereinbarungen zu verstossen. Die Bewahrung des alten Glaubens, so ihr Argument, rechtfertige auch die Erhebung der Matze, symbolischer Ausdruck für Protest bzw. Gewalt. Es waren vor allem die oberen Zenden, allen voran das Goms, die gegen den neuen Glauben und die vermeintliche oder tatsächliche *laissez-faire*-Politik der politischen Führung der Landschaft protestierten.²⁷ Wiederholt kam es dabei zu Konflikten, die zu Kompromissen im Einzel-

23/ Zur Geschichte der Reformation im Wallis s. POSSA (wie Anm. 20); Ivo KRONIG: Fürstbischof Hildebrand von Riedmatten und die Ausbreitung der Reformation im Wallis (1565-1604). Masch. Lizentiatsarbeit der Universität Freiburg (Schweiz) 1973; Emil BLÖSCH: Das Ende der Reformation im Wallis. Ein Beitrag zur Schweizerischen Kirchengeschichte. In: Theologische Zeitschrift aus der Schweiz 5 (1888), S. 1-20, S. 73-87; Sebastian GRÜTER: Der Anteil der katholischen und protestantischen Orte der Eidgenossenschaft an den religiösen und politischen Kämpfen im Wallis während der Jahre 1600-1613. Stans 1899.

24/ IMESCH (wie Anm. 9), S. 173 c.

25/ Vgl. die verstreuten Hinweise in POSSA (wie Anm. 20); BLÖSCH (wie Anm. 23); GRÜTER (wie Anm. 23). Für Leuk s. Hans Anton VON ROTEN: Zur Geschichte der reformierten Gemeinde Leuk. In: Vallesia 46 (1991), S. 39-66.

26/ Das bezeugen beispielsweise ein Schreiben Christoph Fabris an den Reformator Guillaume Farel aus dem Jahre 1541, verschiedene Briefe Bullingers, sowie die zahlreichen Situationsberichte, die sowohl die katholischen als auch die reformierten eidgenössischen Orte im Wallis durch Informanten einholen liessen. Aimé-Louis HERMINJARD: Correspondance des réformateurs de langue française. Recueillie et publiée avec d'autres lettres relatives à la réforme et des notes historiques et biographiques. Bd 7 (1541-1542), Genf / Paris 1886, S. 158-162, Nr. 1003. Traugott SCHIEß: Bullingers Korrespondenz mit den Graubündnern. (Quellen zur Schweizer Geschichte; 24), 3 Bde., Basel 1904-1906. Ferdinand NIEDERBERGER: Zwei Dokumente über die religionspolitische Lage im Wallis von 1560. In: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte 60 (1966), S. 305-308. Für die Situationsberichte der eidgenössischen Informanten s. u. a. Staatsarchiv Luzern, Walliser Akten, A1 F1, Schachteln 251-255 (1520-1617) sowie Amtliche Sammlung der älteren Eidgenössischen Abschiede. Bde. IV und V (1521-1617). Verschiedene Herausgeber. Bern u. a. 1861 ff.

27/ Vgl. die Hinweise in POSSA (wie Anm. 20), bes. S. 141-146, S. 159-170, S. 180-201, sowie GRÜTER (wie Anm. 23), S. 97-104.

fall führten, etwa zu einer Verbrennung von Bibeln aus Zürich²⁸ oder zur Ausweisung von evangelischen Predigern.²⁹ Zu einer dauerhafteren Regelung des Umgangs mit dem neuen Glauben kam es aber nicht. Weder wurde die praktizierte Toleranz festgeschrieben, noch wurden Neugläubige für ihre Überzeugungen und Handlungen systematisch zur Rechenschaft gezogen. Während also diese Konflikte zwar die Frage der Kompetenzverteilung in der Landschaft stellten und auch teilweise klärten, führten sie in Bezug auf den Umgang der politischen Instanzen mit dem neuen Glauben zu keiner grundsätzlichen Lösung.

Eine Wende trat ein, als zu Beginn des 17. Jahrhunderts eine grundsätzliche Regelung des Umgangs mit dem neuen Glauben verlangt wurde: die Protestanten forderten die praktizierte Toleranz als Recht ein, ihre Gegner dagegen verlangten die Durchsetzung der im Landrat gefällten Beschlüsse und verhinderten damit die Versuche der Protestanten, ihre Glaubenspraxis (beispielsweise durch die Berufung eines evangelischen Predigers oder Lehrers) zu organisieren. Als Gründe für diese Zuspitzung sind neben der religiösen Polarisierung und Erkenntnis der Unvereinbarkeit mit dem andern Bekenntnis gesellschaftliche und politische Divergenzen zu nennen.³⁰

3. Toleranz und Verfassungsverständnis

Damit ist der Kontext gegeben, in dem einige Walliser Protestanten im Juli 1603 im Landrat das Recht einforderten, ihren Glauben frei ausüben zu können. Unmittelbarer Anlass war die Tatsache, dass einige Sittener Bürger auf die 1602 beginnende Missionstätigkeit der Kapuziner mit der Berufung eines Predigers aus Genf reagiert hatten. Das eigenmächtige Vorgehen dieser Protestanten erregte das Missfallen der Kirche von Sitten und der Bevölkerung in den obern Zenden. Die Überlagerung der gesellschaftlichen und politischen Gegensätze mit religiösen schuf eine spannungsgeladene Situation und in den obern Zenden drohte der Unmut in Unruhe umzuschlagen. Hatte die Burgerschaft der Stadt Sitten zunächst die Berufung des Predigers aus Genf gedeckt, vielleicht sogar unterstützt, desolidarisierte sie sich angesichts der bedrohlichen Konstellation von den evangelisch orientierten Sittenern. Isoliert traten diese nun mit Gesinnungsgenossen aus anderen Zenden im Juli 1603 vor den in Sitten versammelten Landrat, um ihre Handlungen und Glaubensüberzeugungen zu verteidigen.³¹ In ihrer Rechtfertigung, die im Abschied der genannten Landratssitzung wiedergegeben wird, verlangten sie, ihren Glauben weiterhin frei ausüben zu können. Sie betonten einerseits, nur dem alten wahren Glauben nachleben zu wollen. Allein

28/ POSSA (wie Anm. 20), S. 141-146.

29/ Gut dokumentiert sind die Ereignisse rund um einen niederländischen Mönch, der 1577 in Sitten eine Pfründe innehatte, sowie die Auseinandersetzungen um einen Prediger aus Genf, den eine Gruppe von Protestanten aus Sitten in die Stadt berufen hatten. Zusammenfassend mit weiteren Quellenhinweisen für 1577 KRONIG (wie Anm. 23), S. 73-86; für 1603 GRÜTER (wie Anm. 23), S. 66-72.

30/ Zu dieser von Gerüchten, Drohungen und erwarteter Unruhe geprägten Situation vgl. GRÜTER (wie Anm. 23), S. 59-104.

31/ Der Abschied des Landrates vom 20. bis 22. Juli in AMMANN (wie Anm. 1), S. 313-337, die Rechtfertigung der Protestanten S. 322-326 d.

für diese Absicht – denn schaden würden sie mit ihrer Glaubenspraxis niemandem – könne man sie nicht bestrafen. Andererseits untermauerten sie ihre Forderung nach freier Glaubensausübung mit politischen Argumenten. Auf diese werde ich mich im folgenden konzentrieren. Unterscheiden lassen sich zwei Argumente. Das erste beruht auf der inneren Organisationsform der Landschaft, das zweite auf der Stellung der Landschaft Wallis im Reich. Für beide ist die Freiheit der Landschaft zentral.

Nach dem ersten Argument durfte im Wallis gegen die Protestanten deshalb nicht vorgegangen werden, weil der sogenannte Visper Abschied von 1592 ungültig war. Ihm zufolge sollten die Neugläubigen vor die Wahl gestellt werden, zum katholischen Glauben zurückzukehren oder das Land zu verlassen. Die Gegner der Protestanten stützten ihren Widerstand gegen den neuen Glauben ausschliesslich auf diesen Abschied ab. Implizit nahm deshalb die Ungültigkeitsbehauptung dem Vorgehen gegen die Protestanten überhaupt die Legitimation.

Ungültig sei der Visper Abschied deshalb, weil ihn die Mehrheit der Räte und Gemeinden nicht angenommen habe. (In der Tat ist in den Landratsabschieden kein Hinweis auf eine Zustimmung der Zenden und Gemeinden zu finden.) Da Räte und Gemeinden *der höchste Gewalt* seien, könne ein Abschied ohne deren Zustimmung bzw. die Zustimmung der Mehrheit der Räte und Gemeinden keine Gültigkeit haben, erklären die Protestanten mit Nachdruck. Verantwortlich für den Visper Abschied seien also nicht die zuständigen Entscheidungsträger, sondern der Bischof und die Domherren. Diese hätten zudem gegen alles geltende Recht als parteiische Richter über die Protestanten entschieden. Die Angeklagten seien nicht einmal angehört worden. Deshalb verlangten die Protestanten schliesslich auch, dass das Recht in der Landschaft unbedingt aufrechterhalten bleibe und gegen sie nicht mit Gewalt vorgegangen werde.³²

Die Walliser Protestanten, so das zweite Argument, hätten überdies ein *guot öffentlich und gebürend recht*, ihren Glauben zu praktizieren. Im Augsburger Religionsfrieden von 1555 und auf dem Regensburger Reichstag von 1557 sei von allen Reichsständen, somit auch vom Bischof von Sitten im Namen der Landschaft Wallis beschlossen worden, Bekenntnis und Ausübung des katholischen wie auch des evangelischen Glaubens zuzulassen. Da sie als freie Landleute unter dem Bischof lebten, der kein Erbfürst sei, sondern in freier Wahl ernannt werde, seien sie *verwandte und mitgenossen* des Heiligen Römischen Reiches. Für solche Personen würden die Bestimmungen der beiden Reichstage gelten.³³ Den Sittener Protestanten zufolge berechnete also die Freiheit der Landschaft gegenüber dem Bischof und der daraus abgeleitete reichsstandartige Charakter der Landschaft die Walliser Landleute dazu, den evangelischen wie den katholischen Glauben frei auszuüben.

Über die Frage nach der Angemessenheit und Schlüssigkeit beider Argumente werde ich hinweggehen, auch über die sehr eigenwillige, wenn nicht falsche Interpretation des Augsburger Religionsfriedens.³⁴ Aufgezeigt werden soll hingegen das spezifische Verfassungsverständnis, das diesen Argumenten zugrunde liegt. Es findet

32/ Ebd., S. 324 d.

33/ Ebd.

34/ Zum Augsburger Religionsfrieden vgl. Martin HECKEL: Deutschland im konfessionellen Zeitalter. (Deutsche Geschichte; 5) Göttingen 1983, S. 33-66.

Ausdruck in der Behauptung der Freiheit der Landschaft und der Verortung der obersten Entscheidungsgewalt bzw. der Souveränität in den Räten und Gemeinden der Landschaft.

Nach meiner Kenntnis der Quellen wird die These von dem höchsten Gewalt der Walliser Räte und Gemeinden in der Toleranzforderung der Protestanten zum ersten Mal formuliert. Zugleich beziehen sich diese auf Praktiken und Überzeugungen, die Bestandteile der politischen Kultur der Landschaft Wallis waren (das Referendum, die Mehrheitsentscheidung, die Wahl des Bischofs, die sprachliche Wendung *Räte und Gemeinden*). Neu ist mithin die Benennung und (verbale Entscheidung) bestimmter Verfassungsgrundsätze und Verfassungspraktiken, nicht aber die Sachverhalte, die Praktiken selbst. Wie durch dieses Namhaftmachen ein Verfassungsverständnis formuliert wird, das Grundsätze und Praktiken benennt und einfordert, dadurch aber auch unentschiedene Momente der Verfassung entscheidet, soll im folgenden erläutert werden.

1. Neu ist die Formulierung, dass Räte und Gemeinden der *höchst gewalt* in der Landschaft Wallis seien. In den Ausführungen zur Verfassung der Landschaft habe ich darauf hingewiesen, dass den Gemeinden und deren Organen durch die Praxis des imperativen Mandats und des Referendums eine bedeutende Rolle in den Entscheidungsverfahren zugewiesen war. Die Frage nach der höchsten Entscheidungsgewalt oder Souveränität im Wallis des 16. und beginnenden 17. Jahrhunderts war aber offen und der Sitz der Entscheidungsträger nach wechselnden Kriterien pragmatisch definiert. Das gilt sowohl für das Verhältnis der Landschaft zum Bischof als auch für die Beziehungen zwischen Landschaft, Zenden und Gemeinden.

Die Behauptung der Protestanten, dass nur solche Entscheidungen gültig seien, die von der Mehrheit von Räten und Gemeinden als dem höchsten Gewalt angenommen worden sind, erklärt in einem ersten Schritt die Praktiken des Referendums und der Mehrheitsentscheidung zu Verfassungsnormen. In einem zweiten Schritt entscheidet sie durch die Zuordnung der obersten Entscheidungsgewalt (*höchst gewalt*) das ungeklärte Verhältnis zwischen Bischof und Landschaft zu Gunsten der Räte und Gemeinden bzw. der Landschaft. Dadurch, dass die (überkommene) Autorität der Räte und Gemeinden von den Protestanten als Superiorität und Souveränität interpretiert wurde, war der weltliche Machtanspruch des Bischofs in Frage gestellt. In der Konfrontation mit dem Bischof, der die einseitige Festsetzung natürlich nicht unwidersprochen lassen kann, wird die These von dem höchsten Gewalt der Räte und Gemeinden ein umwälzendes Potential entwickeln.

2. Die Protestanten behaupteten in der Begründung ihres Anspruchs auf freie Glaubensausübung, dass die Walliser Landleute nicht unter einem Erbfürsten lebten, sondern als freie Landleute den Bischof von Sitten wählten.

In der Tat wurde der Bischof seit 1522 durch den Landrat in Kooperation mit dem Domkapitel gewählt.³⁵ In Konflikten war im 16. Jahrhundert wiederholt das Gerücht kursiert, es werde kein neuer Bischof mehr gewählt oder der jetzige werde abgesetzt werden.³⁶ Immer wurde dabei geltend gemacht, dass die Landschaft den Bischof

35/ Vgl. GHKA (wie Anm. 7), S. 191-196; Leo MENGIS: Die Rechtsstellung des Bistums Sitten im Kanton Wallis. Brig 1912.

36/ GHKA (wie Anm. 7), S. 83 (1545); S. 84 Anm. 294 (1556); S. 91 (1603).

wähle und deshalb auch ein Recht auf Absetzung – oder aber auf Nicht-Einsetzung habe. Während aber im 16. Jahrhundert die Beteiligung der Landschaft an der Bischofswahl punktuell als ein Recht auf Absetzung interpretiert und als Drohung instrumentalisiert wurde, hatte die Betonung des Wahlfürstentums durch die Protestanten einen grundlegenden Charakter, indem sie nämlich die Behauptung untermauerte, den Räten und Gemeinden komme die oberste Entscheidungsgewalt in der Landschaft zu. Da der Landesherr gewählt wurde, durfte er gemäss den Protestanten zwar im Namen der Landschaft Entscheidungen fällen, aber nicht über den Willen der Räte und Gemeinden hinweg agieren. Es ist ferner kaum ein Zufall, dass die Protestanten die Rolle des Domkapitels bei dieser Wahl nicht erwähnen. Mit der Auslassung unterstreichen sie ihren deutlich gemachten Anspruch, dass die Landschaft der Kirche von Sitten nicht untergeordnet, sondern im Gegenteil unabhängig (frei) und ihr (als höchste Gewalt) übergeordnet sei.

Zum Ausdruck kommt diese verbale Festlegung des Verhältnisses zwischen Bischof und Landschaft auch in der Darstellung der Beziehung der Landschaft zum Heiligen Römischen Reich deutscher Nation. Das ist der 3. Punkt, auf den ich hinweisen möchte. Eine Entsprechung in der Verfassungspraxis findet die Behauptung des reichsstandartigen Status der Landschaft darin, dass der Bischof im 16. Jahrhundert nur mit der Zustimmung der Landschaft Reichstage besuchte und der Bischof nicht ohne den Landrat über Forderungen des Kaisers entschied.³⁷

4. Die Protestanten erklärten, durch die unrechtmässige Unterdrückung des evangelischen Glaubens durch die Kirche von Sitten seien die Freiheit der Landschaft und die höchste Entscheidungsgewalt der Räte und Gemeinden in Frage gestellt. Diese Behauptung kann vor dem realen Hintergrund von Auseinandersetzungen, die lange vor der Reformation begonnen hatten, gedeutet werden. Die Anstrengungen der Landschaft, die Kompetenzen ihrer politischen Organe auszuweiten und dementsprechend die weltliche Herrschaft der Kirche von Sitten einzuschränken, ziehen sich durchs 15. und 16. Jahrhundert.³⁸ So wurde beispielsweise mit den sogenannten „Artikeln von Naters“, die eine Versammlung bewaffneter Bauern dem Bischof von Sitten 1446 aufzwang, die Mitbestimmung von Gemeinde- und Zendenvertretern bei allen Rechtskodifikationen erreicht.³⁹ Der ebenfalls gegen den Bischof gerichtete Landfriede von 1517 sicherte unter anderem die Beteiligung der Landschaft an der Bischofswahl.⁴⁰ Als schliesslich im Landrecht von 1571 die Stellung des Landrates als oberste Gerichtsinstanz festgeschrieben wurde, bedeutete dies für die Landschaft

37/ Im Februar 1552 wurde beispielsweise von Bischof und Landrat beraten über zwei kaiserliche Mandate, die vom Bischof 5400 rheinische Gulden als Unterstützung für die Belagerung von Magdeburg sowie den Besuch des Konzils von Trient verlangten. Ungeachtet der angedrohten Strafen wurde die Unterstützungsforderung abgelehnt und es wurde beschlossen, dass der Bischof einen Vertreter auf das Konzil schicken solle. TRUFFER (wie Anm. 9), Bd. 4, S. 187 f. a-g. Allgemein vgl. GHKA (wie Anm. 8), S. 399-405.

38/ GHKA (wie Anm. 7), S. 53-98.

39/ Andreas HEUSLER (Hg.): Rechtsquellen des Cantons Wallis. Separatdruck aus der Zeitschrift für schweizerisches Recht. Neue Folge. Bde. 7-9. Basel 1890, S. 170-201, Nr. 18. Zur Einbettung vgl. CARLEN (wie Anm. 13), S. 3.

40/ Dionys IMESCH: Die Walliser Landrats-Abschiede seit dem Jahre 1500. Bd. 1 (1500-1519). Freiburg (Schweiz) 1916, S. 378-384, Nr. 108. Vgl. auch CARLEN (wie Anm. 13), S. 19-22.

die Einlösung eines seit dem 15. Jahrhundert in zahlreichen Konflikten mit dem bischöflichen Landesherrn ausgetragenen Anspruchs.⁴¹

So ist auch 1603 die Stossrichtung der Protestanten eine offensive. Das wird deutlich, wenn sie mit eindeutiger Metaphorik vor den Geistlichen warnen. Die Art, wie die Protestanten behandelt würden, *enteigne und entblösse* die Landschaft schon jetzt von ihren *rechten und immuniteten*. Es sei zu befürchten, dass die Landleute schliesslich von der Geistlichkeit wie *ganz libeigne knächt vnderjochet* werden könnten. Die Forderung nach freier Glaubenspraxis wird damit unmissverständlich und emphatisch zum Anliegen der Landschaft gemacht. Nicht nur sie als Privatpersonen, so die Protestanten ausdrücklich, sondern die *friheiten gemeines vaterlands* seien betroffen, wenn die Geistlichen ohne Zustimmung der Räte und Gemeinden Beschlüsse fassen und mit Gewalt statt mit Recht vorgehen könnten.⁴²

Wenn Freiheit für die Landschaft das höchste zeitliche Gut war, wie an anderer Stelle dieses Abschieds vom Landrat selbst verkündigt wird⁴³, konnte eine vermeintliche oder tatsächliche Unterjochung nicht geduldet werden. Die Warnung vor der Geistlichkeit kann so auch als Aufruf zum Widerstand und als Angriff auf die weltliche Herrschaft geistlicher Institutionen gedeutet werden. In dieser Absicht betonen die Protestanten auch den ihrer Meinung nach schockierenden Gegensatz, der zwischen ihrem Status als freie Landleute und der Art bestehe, wie sie als Protestanten behandelt würden: die Eidgenossen, freie Landleute wie sie, die Walliser Untertanen, die unter den Türken lebenden Christen, die Juden im Reich, sie alle könnten ihren Glauben und Kult frei ausüben, nur sie, die Protestanten im Wallis, wolle man ihrer Freiheit berauben.⁴⁴

Durch das Motiv der bedrohten Freiheit machten die Protestanten ihr Anliegen zu dem der Landschaft und versuchten den Landrat durch das rhetorische Mittel des effektvollen, weil Anstoss erregenden Vergleichs von der Unrechtmässigkeit der Unterdrückung freier Landleute zu überzeugen. Eine solche Argumentation führt zur – allerdings nicht ausgesprochenen – Konsequenz, dass Bischof und Domkapitel, von ihrer politischen Aktivität, sprich Unterdrückung der freien Landschaft, abzuhalten seien.

Die Begründung der Toleranzforderung erhält einen potentiell umwälzenden Charakter, wenn sie in der vorgeschlagenen Weise interpretiert wird. Dies gilt um so mehr, als die Protestanten zum Teil umstrittene politische Praktiken und Verfassungsvorstellungen erstmals ausdrücklich benannten und damit radikal einforderten. Indem sie das unentschiedene Verhältnis der Landschaft zum Bischof zugunsten der Landschaft entschieden, eröffneten sie bestimmte – republikanische – Möglichkeiten politischer Veränderung.

Gewiss, die Protestanten haben 1603 keine ausformulierte Theorie der inneren Organisation der Landschaft entwickelt, keine Revolution lanciert und auch die Verfassungsverhältnisse durch ihre verbale Festlegung nicht unmittelbar geändert; das alles lag auch nicht in ihrer Absicht. Doch die Parameter des Kompetenzkonfliktes

41/ HEUSLER (wie Anm. 39), S. 266-340. Erläuterungen in CARLEN (wie Anm. 13), S. 47-50.

42/ AMMANN (wie Anm. 1), S. 325 d.

43/ Ebd., S. 331 g.

44/ Ebd., S. 323-326 d.

zwischen Bischof und Landrat waren mit dem Leitgedanken der Freiheit der Landschaft und der erstmals fassbaren expliziten Lokalisierung der höchsten Entscheidungsgewalt in Räten und Gemeinden für die folgenden Jahre gesetzt. Sie bildeten Ausgangspunkt und Voraussetzung einer grundsätzlichen Auseinandersetzung, in deren Verlauf die weltliche Herrschaft des Bischofs angegriffen und ihr schliesslich die Legitimität entzogen wurde. Die Protestanten formulierten mit der Begründung ihres Anspruchs auf freie Glaubensausübung somit die Grundsatzentscheidung, auf der das 1634 in Realität umgesetzte Republikverständnis aufbauen sollte.⁴⁵

Zum Ausgang der Forderung nach freier Glaubensausübung. Die Toleranzforderung der Sittener Protestanten hat sich nicht durchsetzen können. Gründe dafür waren allerdings nicht das oben dargelegte Verfassungsverständnis oder die Stichhaltigkeit der Argumente, sondern die im Wallis herrschende Unruhe. Laut Landratsabschied hat sich der Landrat im Juli 1603 zwar noch dafür ausgesprochen, die protestantischen Mitlandleute nicht ohne Auftrag der Räte und Gemeinden in ihrer religiösen Überzeugung einschränken zu können und sie deshalb bis auf weiteren Bescheid ihren Glauben ausüben zu lassen.⁴⁶ Doch im März 1604 beschloss der Landrat in Visp, dass die Protestanten zum alten Glauben zurückkehren oder das Land verlassen sollten, kein Neugläubiger solle mehr in politischen Funktionen geduldet werden.⁴⁷ In der Folge kam es zur Absetzung einiger Walliser aus ihren politischen Ämtern, einige mussten das Land verlassen. Nach wenigen Monaten jedoch kehrten die meisten wieder in die Landschaft und in ihre Positionen zurück. Eine offene und organisierte evangelische Glaubenspraxis war aber nach dem zweiten sogenannten Visper Abschied unmöglich geworden. Deshalb gilt der Beschluss vom März 1604 in der Walliser Geschichtsschreibung als Endpunkt der Reformation im Wallis.

4. Schluss

Das Bedürfnis der Sittener Protestanten nach freier Ausübung ihres Glaubens hat einen Konflikt herbeigeführt, in dem die wesentlichen Grundsätze eines republikanischen Verfassungsverständnisses erstmals artikuliert wurden. Dieses Verständnis der Landschaft als einer freien Republik untermauerte die letzten Auseinandersetzungen zwischen Landleuten und Bischof, zwischen Republik und Fürstenherrschaft.

Daher kann behauptet werden, dass die Reformation auch im Wallis ein Potential für Transformation geschaffen hat. Das Beispiel Wallis belegt den in verschiedenen Forschungen nachgewiesenen Zusammenhang zwischen Reformation und politischer Kultur und charakterisiert ihn als einen wechselseitigen, gestaltenden, dynamischen.

Das beschriebene Verfassungsverständnis wurde aber von den Protestanten nicht religiös begründet, sondern in Erfahrungen und Erwartungen verankert, die die Walliser über Natur und Bedingungen ihrer gemeinsamen Existenz teilten. Gerade darin

45/ Zu den Verfassungsverständnissen, die zwischen 1613-1634 im Wallis auf dem Spiel stehen vgl. GHKA (wie Anm. 7), S. 146-252; vgl. auch GHKA (wie Anm. 14).

46/ AMMANN (wie Anm. 1), S. 334 i.

47/ Ebd., S. 377-381 b.

liegt vermutlich die Chance dieses Verfassungsverständnisses. Es konnte deshalb seine Wirksamkeit entfalten, weil es an Erfahrungen und Erwartungen anknüpfte, die nicht nur diejenigen der Protestanten waren, sondern auch die der Katholiken, nicht nur die der Elite, sondern auch die des Gemeinen Mannes. Die Übereinstimmung dieses Verfassungsverständnisses mit der reformatorischen Ethik, beispielsweise in bezug auf die Ablehnung der Vermischung weltlicher und geistlicher Gewalt und die Machtentfaltung der Geistlichkeit überhaupt, ist deshalb wenn nicht unwesentlich, so doch ein zufälliges Moment in der Ausgestaltung der Republik Wallis. Reformatorische Überzeugungen scheinen die Entwicklung hin zur Republik weder legitimiert noch befördert zu haben. Mithin ist das transformative Potential der Reformation nicht im Sinne einer Wechselwirkung zwischen reformatorischem Weltverständnis und republikanischer Kultur auszudeuten, wie es die Ergebnisse der Reformationsgeschichte zu den besonders günstigen Rezeptionsbedingungen in kommunal oder republikanisch verfassten Gemeinwesen vielleicht hätten nahelegen können.

Meine Gewichtung der politischen Argumentation der Protestanten darf nicht über den Beweggrund ihrer Forderung hinwegsehen lassen. Das Anliegen der freien Glaubensausübung war keineswegs ein blosser Vorwand, um ihre Vorstellungen über die Walliser Verfassung an die Öffentlichkeit zu bringen. Entgegen der herrschenden Meinung der Walliser Geschichtsschreibung sind zumindest im Juli 1603 reformatorische Ideen im Wallis nicht zur Durchsetzung politischer Zwecke instrumentalisiert worden.⁴⁸ Wenn es den Protestanten um ihre politischen Interessen gegangen wäre, hätten sie sich kaum eines Mittels bedient, das zu Beginn des 17. Jahrhunderts im Wallis derart kontrovers war wie die Kulturfreiheit. Die Briefe der Sittener wie auch der Leuker Protestanten an reformierte Freunde und Institutionen in Bern, Zürich und Genf zeigen ausserdem eindrücklich, wie wichtig, ja existentiell für sie zu Beginn des 17. Jahrhunderts die Möglichkeit einer freien Glaubensausübung geworden war.⁴⁹ Die Ernsthaftigkeit ihres Anliegens war ausschlaggebend dafür, dass sie mit allen Mitteln versucht haben, ihre Position zu verteidigen. Es musste ihnen als naheliegendes und erfolgversprechendes Mittel erscheinen, auf gemeinsame Erfahrungen und Erwartungen der politischen Kultur zurückzugreifen, um ihre Mitlandleute von der Notwendigkeit praktizierter Toleranz zu überzeugen.

Als die Herrschaft der Räte und Gemeinden durch den Bischof 1634 anerkannt wurde, war die Republik besiegelt, die Forderung nach freier Ausübung des evangelischen Glaubens hingegen blieb im Wallis unerfüllt. Während also das Mittel Folgen für die politische Entwicklung zeitigte, wurde der eigentliche Zweck der Toleranzforderung nicht erreicht. Das aber war für die Walliser Protestanten nicht absehbar.

48/ Antoine GRENAT: *Histoire moderne du Valais de 1536 à 1815*. Genf 1904, S. 50 ff.; POSSA (wie Anm. 20), S. 2; Louis CARLEN: *Kultur des Wallis 1500-1800*. Brig 1984, S. 123.

49/ Vgl. BLÖSCH (wie Anm. 23), S. 76-83.

Die Autoren

Mgr. Pavel BLAŽEK (*1974 Brno) studierte Geschichte und Mediävistik am *University College* der *University of London*, an der *Scuola Normale Superiore* in Pisa und der *Université Catholique de Louvain* in Louvain-la-Neuve. Seit 1997 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Philosophischen Institut der Akademie der Wissenschaften in Prag und zugleich Doktorand am Historischen Institut der Friedrich-Schiller-Universität in Jena (unter der Leitung von Prof. Dr. Helmut Wather). Dissertationsthema: Rezeption des aristotelischen Ehe – und Familienverständnisses in spätmittelalterlichen Kommentaren zur Nikomachischen Ethik, Politik und zur pseudo-aristotelischen Ökonomik. Von 1998 bis 1999 wissenschaftlicher Sekretär des *Centre for Medieval Studies* in Prag.

Kontaktadresse: blazek@lorien.site.cas.cz

Mgr. Eva DOLEŽALOVÁ (*1972 Prag). Studium der Geschichte, des Archivwesens und der historischen Hilfswissenschaften an der Philosophischen Fakultät der Karlsuniversität in Prag (1990-1996) und an der Universität Konstanz (1993/94). Seit 1996 Doktorandin an derselben Fakultät und wissenschaftliche Mitarbeiterin am Historischen Institut der Akademie der Wissenschaften in Prag. Forschungsschwerpunkte: Klerus im vorhusitischen Böhmen.

Kontaktadresse: dolezal@hiu.cas.cz

Mag. Phil. Krista FEIGL-PROCHÁZKOVÁ (*1966 Prag). Studium der Geschichte, Philosophie und Theologie an der Universität Wien. Sponion 1996. Laufende Forschungsprojekte zur mittelalterlichen Häresiegeschichte. Derzeit Dissertationsstipendium an der Karlsuniversität Prag. Mehrere österreichische und tschechische Publikationen zur Kirchengeschichte des Mittelalters.

Anschrift: Kaiserstraße 101, A – 1070 Wien.

Ines HENSLER (*1973 Meßkirch/Baden), studiert Geschichte und Romanistik (Französisch) an der Universität Konstanz. Magisterarbeitsthema: das Bild der Andersgläubigen in der mittelalterlichen Ritterepik.

Kontaktadresse: ines.hensler@uni-konstanz.de

Dr. Christian HESSE (*1961 Zürich) studierte von 1981 bis 1987 Geschichte, Kunstgeschichte und Chemie an der Universität Zürich. 1990 Promotion in Zürich bei Prof. Ludwig Schmutge („St. Mauritius in Zofingen. Verfassungs- und sozialgeschichtliche Aspekte eines mittelalterlichen Chorherrenstiftes“). Von 1990 bis 1998 Assistent von Prof. Rainer C. Schwinges am Lehrstuhl für mittelalterliche Geschichte der Universität Bern. Forschungsprojekte: Sozialgeschichte des Klerus; spätmittelalterliche Verwaltungsgeschichte.

Anschrift: Historisches Institut, Abteilung Mittelalter, Untobler, Länggass-Strasse 49, 3000 Bern 9.

E-mail: christian.hesse@hist.unibe.ch

Mgr. Petr HLAVÁČEK (*1974 Chomutov) studierte Geschichte und Philosophie an der Philosophischen Fakultät der Karlsuniversität in Prag (SS 1997 – Stipendium von der Universität zu Bern). Nach dem Absolutorium im Jahre 1997 (Diplomarbeit: Der Kult der Vierzehn heiligen Nothelfer im Spätmittelalter) wurde er als Doktorand am Lehrstuhl für Böhmisches Geschicht angenommen. Dissertationsthema: Die franziskanische Observanz im Spätmittelalter.

Anschrift: Sokolovská 489, CZ – 43201 Kadaň

Mgr. Jan HRDINA (*1970 Jičín) studierte Geschichte und Historische Hilfswissenschaften an der Philosophischen Fakultät der Karlsuniversität in Prag (SS 1993 – Stipendiat der Universität zu Bern). Nach dem Absolutorium im Jahre 1994 wurde er als Doktorand am Lehrstuhl für Historische Hilfswissenschaften angenommen, wo er seit 1998 als Assistent tätig ist. Forschungsprojekte: Ablass- und Wallfahrtswesen im spätmittelalterlichen Mitteleuropa, Stadt und Kirche im spätmittelalterlichen Böhmen.

Kontaktadresse: Jan.Hrdina@ff.cuni.cz

Dr. Karel HRUZA (*1961 Aš) studierte Geschichte und Politikwissenschaft an den Universitäten Konstanz und Wien (WS 1984/85 und 1991 Stipendiat des DAAD). 1988 Magister und 1994 Promotion zum Dr. phil. Absolvent des 60. Ausbildungslehrgangs am Institut für Österreichische Geschichtsforschung in Wien (1992-1995). 1992-1996 Mitarbeit in einem DFG-Projekt zur Katalogisierung hussitischer Handschriften. Seit 1998 Leiter der Arbeitsgruppe Regesta Imperii der Österreichischen Akademie der Wissenschaften in Wien. Forschungsprojekte: Spätmittelalterliche Geschichte Böhmens, Hussitische Manifeste, Urkunden Wenzels IV., südwestdeutsche Landesgeschichte.

Anschrift: Dr. Karel Hruza, Forschungsstelle für Geschichte des Mittelalters – Regesta Imperii, ÖAW, Fleischmarkt 20-22, A-1010 Wien.

E-mail: Karel.Hruza@oeaw.ac.at

Lic. phil. hist. Beat IMMENHAUSER (*1967 Bern) studierte von 1986 bis 1996 mittelalterliche Geschichte, Germanistik und Archäologie an der Universität Bern. Seit 1997 Doktorand bei Prof. Dr. Rainer C. Schwinges im Schweizerischen Nationalfonds-Projekt „Innovationsräume. Wissen und Raumentwicklung im alten Reich 1350-1550“ am Lehrstuhl für mittelalterliche Geschichte der Universität Bern. Forschungsprojekte: Bildungssozialgeschichte von Juristen; Akademisierungsprozesse im deutschen Südwesten; Prosopographie von Universitätsbesuchern.

Anschrift: Historisches Institut, Abteilung Mittelalter, Unitobler, Länggass-Strasse 49, 3000 Bern 9.

E-mail: beat.immenhauser@hist.unibe.ch

Mgr. Libor JAN (*1960 Brno) studierte Geschichte, historische Hilfswissenschaften und tschechische Sprache an der Philosophischen Fakultät der brüner Universität. Absolutorium im Jahre 1992. In den Jahren 1988-1994 Redakteur (später stellvertretender Chefredakteur) der Zeitungen Lidová demokracie. Seit dem Jahre 1995 Assistent am Historischen Institut der Philosophischen Fakultät der Masaryk Universität in Brünn. Forschungsprojekte: Geistliche Ritterorden in böhmischen Ländern im 12.-15. Jh.; Kirchengeschichte Mährens im Mittelalter; Böhmen und Mähren zur Zeit des Königs Wenzel II.

Kontaktadresse: jan@phil.muni.cz

Dr. Matthias KAUP (*1966 Erlangen/Bayern). Studium der Geschichte und der Latinistik an den Universitäten Konstanz, Freiburg und Augsburg. Seit 1996 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für mittelalterliche Geschichte der Universität Konstanz. 1997 Promotion. *Veröff.*: De prophetia ignota – Ein frühes Werk Joachims von Fiore (1998, ital. Übers. 1999). Aufsätze zur Geistes- und Kirchengeschichte des Mittelalters. Forschungsprojekte zur Bamberger Bildungsgeschichte, zur zisterziensischen Spiritualität sowie zur prophetischen und geschichtstheologischen Literatur des Hoch- und Spätmittelalters.

Kontaktadresse: matthias.kaup@uni-konstanz.de

Paweł KRAS, M. A. in 1993 (Department of Medieval Studies, CEU Budapest), 1994-1995 research student of the Oxford University, 1997 Ph.D. (Catholic University of Lublin). Current position: Lecturer of history of Poland, School of Polish Language and Culture at the Catholic University of Lublin, 14 Raclawickie Avenue, 20-950 Lublin, Poland. Recent scholarly work: Husyci w piętnastowiecznej Polsce, Lublin 1998.

Contact: Paweł Kras, ul. Miernicza 5, 20-804 Lublin, Poland.

E-mail: palks@zeus.kul.lublin.pl

Dr. Thomas KRZENCK (*1959 Quedlinburg) hat 1978-1982 Geschichte an der Masaryk-Universität in Brno studiert und 1986 an der Universität Leipzig promoviert. Als Lynen-Stipendiat der Alexander von Humboldt-Stiftung Bonn hat er sich 1993-1994 am Historischen Institut der AdW in Prag mit Alltagsfragen in der Hussitenzeit befaßt und 1995-1997 an der Universität Konstanz in einem DFG-Projekt „Repertorium fontium Hussiticarum“ mitgearbeitet. Er ist als freiberuflicher Historiker und Übersetzer in Leipzig tätig. Forschungsprojekte: Alltag im Hussitismus, deutsch-böhmische Beziehungen im Hoch- und Spätmittelalter, böhmische Bürgertestamente im Spätmittelalter. Zahlreiche Aufsätze zu diesen Themen.

Kontaktadresse: 03413918714-0001@t-online.de

Beat KUMIN studierte Neuere allgemeine Geschichte, Schweizer Geschichte und Neuere englische Philologie an der Universität Bern. Seine Dissertation über die spätmittelalterliche englische Pfarrei wurde 1993 von der Universität Cambridge angenommen und erschien als „The Shaping of a Community. The Rise & Reformation of the English Parish c. 1400-1560“ (Aldershot, 1996). Nach einer vierjährigen Tätigkeit als „Research Fellow in History“ am Magdalene College, Cambridge, leitet er seit 1997 ein vom Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung unterstütztes Projekt zur Sozialgeschichte der Wirthäuser in der frühen Neuzeit. Er ist (Co-)Herausgeber von „Reformations Old and New. Essays on the Socio-Economic Impact of Religious Change 1470-1630“ (Aldershot, 1996) und „The Parish in English Life 1400-1600“ (Manchester, 1997).

Kontaktadresse: beat.kuemin@hist.unibe.ch

Doz. Hana PÁTKOVÁ, Dr. (*1967 Prag) studierte Historische Hilfswissenschaften und Geschichte an der Philosophischen Fakultät der Karlsuniversität in Prag. (Mgr. 1991, Dr. 1993). 1995-1996 Studienaufenthalt am Lehrstuhl für Geschichtliche Hilfswissenschaften der LMU München, 1997 Maison des Sciences de l'Homme, Paris. Nach dem Absolutorium im Jahre 1991 arbeitete sie im Archiv der Hauptstadt Prag (1991-1993) und im Historischen Institut der Akademie der Wissenschaften (1993-1997). Seit 1997 ist sie am Lehrstuhl für Geschichte der J. E. Purkyně-Universität in Aussig tätig (seit April 1999 habilitiert). Forschungsbereiche: historische Hilfswissenschaften des MA, religiöses Leben in Böhmen im Spätmittelalter, Editionen mittelalterlicher Quellen.

Kontaktadresse: patkova@pf.ujep.cz

Sandra PIERACH (*1973 Singen/Baden), studiert Geschichte und Latinistik an der Universität Konstanz. Magisterarbeitsthema: der Kampf gegen die Ungläubigen als Mittel der politischen Propaganda.

Kontaktadresse: sandra.pierach@uni-konstanz.de

Mgr. Pavlína RYCHTEROVÁ (*1970 Hořice) Studium der Geschichte und der Tschechischen Sprache und Literatur an der Karlsuniversität in Prag. 1994-1995 wissenschaftliche Mitarbeiterin des Historischen Instituts der Tschechischen Akademie der Wissenschaften. 1995-1996 Beraterin des Abgeordnetenhauspräsidenten, Parlament der Tschechischen Republik. Seit 1996 Promotionsstudium am Lehrstuhl für mittelalterliche Geschichte der Universität Konstanz. Dissertationsthema: Thomas Štítnýs alttschechische Übersetzung der Visionen Birgittas von Schweden. Forschungsprojekte zur Frauenmystik, zur mittelalterlichen Historiographie sowie zur alttschechischen Literatur.

Kontaktadresse: pavlina.rychterova@uni-konstanz.de

Dr. Immacolata SAULLE HIPPENMEYER (*1963 Neapel). Zwischen 1982 und 1987 studierte sie Germanistik und Geschichte am Instituto Universitario Orientale in Neapel. Der Abschluss erfolgte mit einer Arbeit über die Idee Gütergemeinschaft im Täufertum. Kurz danach bewarb sie sich für ein Austauschstipendium der Universität Bern. Hier promovierte sie unter der Betreuung von Prof. Blickle im Dezember 1995 mit einer Arbeit über die Organisation der Seelsorge auf kommunaler Ebene in Graubünden im 15. und 16. Jahrhundert. Seit Anfang 1996 arbeitet sie im Auftragsverhältnis hauptsächlich für das Staatsarchiv Graubünden. Sie hat an verschiedenen Buchprojekten teilgenommen und im Sommersemester 1998 als Lehrbeauftragte an der Universität Bern das Fach Paläographie der Frühen Neuzeit unterrichtet.

Anschrift: Stationsstrasse 35, 8606 Nänikon.

E-mail: dhippenm@active.ch

Lic. phil. hist. Caroline SCHNYDER (*1973 Gampel), Studium der Geschichte und Philosophie an der Universität Bern, Dissertationsprojekt zum Thema „Reformation und Republik. Die Landschaft Wallis im 16. und frühen 17. Jahrhundert“; Stipendiatin am Institut für Europäische Geschichte in Mainz 1998/99.

Kontaktadresse: csnyder@hotmail.com

Jan STEJSKAL, Ph.D. (*1970 Pardubice) graduated from the University of Palacký in Olomouc 1995 (History, Philosophy), 1999 (Ph.D.) and from the Central European University in Budapest (Medieval Studies) in 1994. Current position: Assistant lecturer in the Department of History in Olomouc (since 1998). Research Projects: Church and Society in the late Middle Ages, Czech Catholic exile of the 15th century.

Contact: J.Stejskal@post.cz

Robert ŠIMŮNEK (*1971 Praha) studierte Geschichte an der Philosophischen Fakultät der Karlsuniversität in Prag (1989-1994), seit 1997 Doktorand an dem Lehrstuhl für böhmische Geschichte. Zur Zeit wissenschaftlicher Mitarbeiter am Historischen Institut in Prag (seit 1996). Forschungsprojekte: Verwaltungssysteme der adeligen Domänen Mitteleuropas im 15. Jahrhundert; Struktur der Grundherrschaft und Genealogie der Kleinadelfamilien in Südböhmen (13.-16. Jh.).
Kontaktadresse: simunek@hiu.cas.cz.

Dr. Thomas WÜNSCH (*1962 Landshut/Bayern). Studium der Geschichte und der Slavistik an der Universität Regensburg. 1991-1994 wissenschaftlicher Mitarbeiter der Stiftung Haus Oberschlesien in Ratingen. 1994-1997 Universitätsassistent am Lehrstuhl für mittelalterliche Geschichte der Universität Konstanz. 1997 Habilitation. Seit 1998 Hochschuldozent für Allgemeine und Ostmitteleuropäische Geschichte des Mittelalters an der Universität Konstanz. *Veröff.:* Die allegorische Bibelinterpretation bei Petrus Damiani (1992), Konziliarismus und Polen (1998), Aufsätze, Sammelbände und Forschungsprojekte zur Bildungs-, Kirchen- und Verfassungsgeschichte des Mittelalters und der Frühen Neuzeit mit Schwerpunkt Schlesien und Polen.
Kontaktadresse: thomas.wunsch@uni-konstanz.de

**GEIST, GESELLSCHAFT, KIRCHE
IM 13.–16. JAHRHUNDERT**

Herausgegeben von FRANTIŠEK ŠMAHEL
Die Beiträge aus dem internationalen
im Prag in 5.–10. Oktober 1998
stattgefundenen Kolloquium
Der erste Band der Reihe
Colloquia mediaevalia Pragensia

Umschlaggestaltung: Hana Blažejová
Verlagslektorin: Marie Vučková
Typografie und Satz: Martin Pokorný

Herausgegeben in



als 111. Publikation

Druck: Ústav jaderných informací, a.s.,
Elišky Přemyslovny 1335, Praha-Zbraslav

Prag 2000
Seiten 328
Erste Auflage

Erste digitale Ausgabe
Prag 2018