

Freiheit der Ketzer

VON ALEXANDER PATSCHOVSKY

»Jeder Mensch hat Anspruch auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit.« So beginnt Artikel 18 der »Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte«, verkündet von der Vollversammlung der Vereinten Nationen am 10. Dezember 1948¹⁾. »Freiheit der Ketzer« – man könnte meinen, mit dem Menschenrechtsbegriff der Freiheit auch den Zentralbegriff der mittelalterlichen Ketzerproblematik benannt zu haben, das heißt den Kern der Frage, wieweit denn innerhalb der als religiös verfaßt zu definierenden mittelalterlichen Gesellschaft das Recht des Einzelnen auf Freiheit in Glaubensdingen gegangen sei. Aber schon ein flüchtiger Blick auf die einschlägigen Quellen lehrt: Das war damals überhaupt kein Thema; und das konnte es auch nicht sein. Denn wer der Auffassung wäre, Dinge des Glaubens seien immer schon Privatsache gewesen und die Verfolgung von Ketzern hätte zu aller Zeit eine Diskussion um den Freiheitsraum des Einzelnen auslösen müssen, der erläge einem modernen Mißverständnis. Er würde verkennen, daß erst dann Freiheit des Glaubens zum Postulat hat werden können, als Unglaube zur Glaubensmöglichkeit und Verschiedenheit der Glaubensbekenntnisse zur gesellschaftlichen Wirklichkeit geworden war, das heißt im Grunde erst in nachreformatorischer Zeit; und er würde übersehen, daß die säuberliche Trennung von privater und öffentlicher Sphäre mit Zuweisung der Glaubensdinge an den Privatsektor auch erst für die Denkweise der Bürger des modernzeitlichen aufgeklärten Staates kennzeichnend geworden ist²⁾. Mit anderen Worten: Glaubensfreiheit als Bürger- und als Menschenrecht ist vom geistigen Horizont wie von den politisch-gesellschaftlichen Rahmenbedingungen her ein

1) Zitiert nach Sartorius 2: Internationale Verträge – Europarecht (6. Aufl., Stand: 31. Oktober 1983) Nr. 19 S. 4.

2) Über den Zusammenhang von Glaubensfreiheit als Menschenrecht und ihrer religiösen oder aber aufklärerischen Grundlegung vgl. die Diskussion um den berühmten Artikel von Georg JELLINEK, Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte (Leipzig ¹1895, 3. Aufl. bearb. von Walter JELLINEK, 4. Aufl. 1927), hier bes. S. 25f., 30f., 42–57; wieder in: Rolf SCHNUR (Hg.), Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte, Darmstadt 1964, S. 1–77. In diesem Sammelband finden sich auch die wichtigsten Beiträge zu Jellineks Thesen, von denen Gerhard RITTER, Ursprung und Wesen der Menschenrechte, S. 202–237, bes. S. 210 [ursprgl.: HZ 169, 1949, S. 233–263], hervorgehoben sei. Zuletzt zur Sache Karl Dietrich ERDMANN, Roger Williams – das Abenteuer der Freiheit (1967), wieder in: DERS., Geschichte, Politik und Pädagogik. Aufsätze und Reden, Stuttgart 1970, S. 355–371. – Herrn Prof. Erdmann habe ich für den Hinweis auf diese wichtige Diskussion zu danken.

Produkt der Neuzeit, bei dem das Menschenbild der Aufklärung ebenso Pate stand wie das Verständnis der spät- und nach-absolutistischen Gesellschaft von der Rollenverteilung zwischen Staat und Staatsbürger.

Für das Mittelalter aber gilt – jedenfalls im Prinzip – anderes: Da war Glaube, immer gedacht als der rechte Glaube (sonst war es *perfidia* oder *infidelitas*), nicht in das Belieben des Einzelnen gestellt, weil die Wahrheit der Glaubensinhalte Absolutheitscharakter besaß und weil die Glaubensinhalte selbst das Fundament der gesellschaftlichen Verhaltensnormen bildeten. Wer mit Rosa Luxemburg Freiheit als die Freiheit der Andersdenkenden definiert und meint, mittelalterliche Ketzer hätten diese Freiheit für sich reklamiert und ihre Gegner sie ihnen, wenn schon nicht gestattet, dann doch wenigstens bestritten, sieht sich enttäuscht und muß sich enttäuscht sehen: Denn Ketzer wie Rechtgläubige waren gleichermaßen überzeugt, im Besitz der einen unteilbaren Wahrheit zu sein und ihre Gegner im Irrtum, beide meinten, daß allein sie Kinder Gottes wären und die anderen dem Reiche Satans zugehörten, und beide hielten es folglich für ihre Pflicht und Schuldigkeit, dem Glaubensgegner den Wirkungsraum zu nehmen. Ketzer waren genauso intolerant wie Rechtgläubige! Es ist allein das Prinzip geschichtlicher Tatsächlichkeit, das es uns erlaubt, mit dem Mittelalter Ketzer von Rechtgläubigen begrifflich zu unterscheiden; ein objektives Kriterium kann es nicht geben, weil uns Heutigen Glaubenswahrheit relativ sein muß und weil im Mittelalter die »Ketzer« keinen anderen Wahrheitsbegriff kannten als die »Rechtgläubigen«. Und weil es um Wahrheit ging in ihrem absoluten und unteilbaren Gehalt, konnte es nicht Freiheit für den Andersdenkenden geben, hätte »Freiheit für Ketzer« per definitionem Freiheit für Teufelsdiener bedeuten müssen.

So hat man ketzerische Freiheit auch zum Teil verstanden, wie noch zu zeigen sein wird, aber es ist klar, daß eine solche Freiheit kein Wert war, sondern ein Unwert, wie ja auch der mit der Glaubensfreiheit korrelierende Begriff der Toleranz dem Mittelalter in seiner modernen Bedeutung fremd war. Drückt er heute Achtung aus vor einer Denk- oder Lebensform und -norm, die anders ist als die eigene, aber dessen ungeachtet grundsätzlich akzeptabel, so hatte man im Mittelalter für Toleranz in Glaubensdingen nur das Gleichnis Jesu vom Unkraut und dem Weizen parat (Mt. 13,24–30): *Sinite utraque crescere usque ad messem*, »Laßt beides wachsen bis zur Ernte«, das heißt bis zum Jüngsten Gericht, empfahl Jesus, denn bis dahin sei die Unterscheidung des einen vom anderen problematisch; dann aber werde das Unkraut gesammelt und verbrannt, während der »Weizen« in die Scheuer gefahren werde, das heißt, die mit dem Unkraut symbolisierten Bösen kämen in die Hölle, die Guten aber in den Himmel. Das hätte in der Praxis, solange sie auf Erden wandelten, einen Freibrief für Ketzer bedeuten können, aber das Gegenteil trat ein: Kein Geringerer als Thomas von Aquin zum Beispiel verteidigte die gesetzliche Todesstrafe für Ketzer mit dem Argument, daß Jesus ja nur von problematischen Fällen gesprochen habe und daß man folglich, wo der Fall justizmäßig klar sei, mit dem »Ausreißen des Unkrauts« und seiner Verbrennung gleich beginnen könne und nicht noch bis zum Jüngsten Tage zu warten brauche³⁾. Und damit verstand er das

3) Summa theologiae 2, 2 qu. 11 art. 3 (ed. Leonina Bd. 8, Rom 1895, S. 100).

angebliche Jesuswort wohl nicht einmal falsch: Denn es geht dort ja in der Tat um den geeigneten Zeitpunkt für die *Vernichtung* des »Unkrauts«, nicht um dessen *Erhaltung*. Ketzer zu tolerieren, mochte daher bisweilen opportun sein; mögliche Rechtgläubigkeit wurde ihnen damit aber keineswegs attestiert. Wo man Ketzer nicht verbrannte, »ertrug« man sie wohl, wenn es denn sein mußte – zähneknirschend; »tolerieren« (nach unserem Verständnis) konnte man sie nicht⁴⁾.

Man konnte mit dem Apostel Paulus den Ketzern sogar einen Daseinszweck zubilligen –

4) Es ist mir bewußt, daß ich mit dieser dezidierten Auffassung zu manchen jüngeren Versuchen in Gegensatz stehe, Toleranz als eine dem Mittelalter virtuell möglich gewesene, wenn nicht sogar praktizierte ethische Kategorie anzusehen. Ich nenne nur Rainer Christoph SCHWINGES, *Kreuzzugsideologie und Toleranz. Studien zu Wilhelm von Tyrus*, Stuttgart 1977, dessen These einer bei Wilhelm von Tyrus sichtbar werdenden Toleranzidee gegenüber den Muslimen auf entschiedenen Widerspruch gestoßen ist (vgl. etwa Hans Eberhard MAYER, in: DA 34 [1978] S. 255–257). Differenziert und gedankenreich und mit der von mir bewußt vorgenommenen Zuspitzung nicht immer übereinstimmend ist die schwierige Problematik zuletzt von Klaus SCHREINER in mehreren Publikationen behandelt worden: »Toleranz«, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, hg. von Otto BRUNNER, Werner CONZE und Reinhart KOSELLECK, Bd. 6 (1990) S. 445–605; *Politischer Systemwandel und historische Begriffsbildung. Beispiele aus der Mediävistik*, in: *Die Kaulbach-Villa als Haus des Historischen Kollegs. Reden und wissenschaftliche Beiträge zur Eröffnung*, hg. von Horst FUHRMANN, München 1989, S. 153–173, hier S. 165 ff. zum Begriff der Toleranz; »Duldbarkeit« (tolerantia) oder »Schrecken« (terror). Reaktionsformen auf Abweichungen von der religiösen Norm, untersucht und dargestellt am Beispiel des augustianischen Toleranz- und Gewaltkonzeptes und dessen Rezeption im Mittelalter und in der frühen Neuzeit, in: *Religiöse Devianz. Untersuchungen zu sozialen, rechtlichen und theologischen Reaktionen auf religiöse Abweichungen im westlichen und östlichen Mittelalter*, hg. von Dieter SIMON (Studien zur europäischen Rechtsgeschichte 48, Frankfurt a. M. 1990) S. 159–210; dazu ein zur Veröffentlichung vorgesehener Vortrag mit dem Titel »Glaubens- und Religionsvielfalt als Herausforderung an die Toleranzbereitschaft der mittelalterlichen Kirche«, den er bei der unten Anm. 82 genannten Weingartener Tagung hielt. Sehe ich recht, hat man im Grunde nur zweierlei Wahl: Entweder man verwässert den Toleranzbegriff, besonders indem man ihn mit dem Opportunitätsprinzip in einen Topf wirft, oder man verwechselt ihn mit Indifferenz. – Letztere Kategorie ist dem Mittelalter nicht ganz so fremd, wie es die Ausführungen oben vielleicht erwarten lassen. Es braucht da nur an den Ausspruch von den drei Erzbetrügnern (*barattatores*) Moses, Christus und Mohammed erinnert zu werden, den Gregor IX. Friedrich II. in den Mund legte (MGH Epp. Saec. XIII Bd. 1, S. 653 Z. 36). Gleichgültig, ob das des Kaisers tatsächliche Gesinnung wiedergab, setzt die Prägung eines solchen Dictums – auch wenn es erstmals in so unverdächtigter Umgebung wie bei dem Frühscholastiker Simon von Tournai begegnet – Agnostizismus als Denkhorizont voraus; vgl. Ernst KANTOROWICZ, *Friedrich der Zweite*, Bd. 1, Düsseldorf/München 1927, S. 455, Bd. 2, ebd. 1931, S. 199. Dergleichen darf man gewissen Signori des Italien der Vor-, Früh- und Hoch-Renaissance beruhigt unterstellen, und daß die massenhaften Zwangstaufen spanischer Juden um 1400 nicht nur Scheinchristen oder Kryptojuden, sondern vor allem auch Agnostiker produzierte, sahen schon die Zeitgenossen; dazu Yitzhak BAER, *A History of the Jews in Christian Spain*, 2 Bde., Philadelphia 1966, hier Bd. 2, 223 f., 232 ff., 253 ff. Doch ungeachtet der Tatsache, daß der Weg zu Voltaire schon im Mittelalter und nicht erst in der Neuzeit beginnt, kann man im Mittelalter das Vorhandensein absoluter Wahrheiten in der Regel als Grundüberzeugung voraussetzen (auch der vielbeschworene Concordia-Gedanke bei Nikolaus von Kues ist davon nur eine Variation). Und sie schließt Toleranz im echten Sinne aus.

doch immer nur im Sinne Goethes als »jene Kraft, die stets das Böse will, und doch das Gute schafft«⁵⁾. Freiheit aber als religiöses Postulat im Sinne der Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen ist im Kontext mittelalterlicher Ketzerei nirgends zu erkennen. Ein Zusammenhang zwischen Ketzerei und Freiheit ist bis etwa um das Jahr 1300 sogar derart wenig gegeben, daß man Mühe hat, den Begriff Freiheit in den häresiologischen Quellen überhaupt aufzufinden; und wo er einmal begegnet – wie etwa bei Alan von Lille im Zusammenhang mit Implikationen der Willensfreiheit⁶⁾ –, da wird er nur beiläufig gebraucht und jedenfalls niemals bezogen auf die existentielle Situation des Ketzers oder auf ketzerische Freiheitslehren. Das bedeutet konkret: Weder im Zusammenhang mit Katharern und Waldensern – den gleichsam »klassischen« Sekten des Mittelalters – noch mit den meisten anderen Gruppen oder Grüppchen, die in den Geruch der Häresie gerieten, wird der Begriff Freiheit in einem für Ketzer wesentlichen Sinn erörtert. »Freiheit der Ketzer« – ist das am Ende gar kein Thema?

Der Rettungsanker winkt mit der eben genannten Jahreszahl 1300: Etwa zu diesem Zeitpunkt nämlich begegnet das Wort Freiheit im Zusammenhang mit Ketzerei, und zwar sogar recht oft und in einer Bedeutung, wie sie mit Freiheit als religiösem Postulat scheinbar nicht besser übereinstimmen könnte. Ich meine das Auftauchen einer »Häresie vom Freien Geist«. Es bekannten Leute vor Inquisitionsrichtern, »Freigeister« zu sein, man sprach und schrieb von »Geistesfreiheit« und vom »Geist der Freiheit« und berief sich dabei gern auf das Pauluswort (2. Kor. 3,17): *Ubi autem spiritus domini, ibi libertas*.

Wer schrieb darüber? Was war damit gemeint? Wer wollte ein »Freigeist« sein und wer nicht? Und wer wurde trotzdem dafür gehalten – oder auch nicht, und war es dennoch? Vor allem aber: Was ist das überhaupt für ein Begriff der Freiheit, und läßt sich von ihm aus eine Brücke schlagen zu dem eigentlichen Thema dieser Tagung, das ja über bloße Begriffsbestimmungen hinaus Freiheit von den unterschiedlichsten Bezugfeldern her als politisch-soziale Kategorie in den Griff zu bekommen sucht? In Grenzen ist das vom Bezugfeld Ketzerei her wohl auch möglich. Damit das deutlich werden kann, muß ich Ihnen aber zunächst einmal in kurzen Zügen entwickeln, was es mit der »Häresie des Freien Geistes« als historischer Erscheinung auf sich hat.

Begriff und Sache sind als Einheit 1317 erstmals wirklich greifbar, als der Straßburger Bischof Johann I. von Zürich den Klerus seiner Diözese von dem Ergebnis einer Untersuchung in Kenntnis setzte, die er zur Überprüfung von Glaubenslehren folgendermaßen bezeichneter Personen durchgeführt hat⁷⁾: Das Volk nenne sie »Begarden und Schwestern

5) Darauf läuft im Prinzip die von Herbert GRUNDMANN in Anknüpfung an v. 19 des 1. Korintherbriefs erörterte bibelexegetische Tradition hinaus: *Oportet et haereses esse*. Das Problem der Ketzerei im Spiegel der mittelalterlichen Bibelexegese (1963; wieder in: DERS., *Ausgewählte Aufsätze* 1, Stuttgart 1976, S. 328–363).

6) Vgl. *Quadripartita contra haereticos* I 11, 39, 40, 42, 49; MPL 210, Sp. 317B, 346AB, 349A, 355C.

7) Den Text des Schreibens vgl. in meinem Aufsatz: *Straßburger Beginnenverfolgungen im 14. Jahrhundert*, in: DA 30 (1974) S. 133–142. Das Erstgeburtsrecht auf den Begriff »Sekte vom Freien Geist« könnte freilich schon Clemens V. für sich in Anspruch nehmen, denn in einem Schreiben vom 1. April 1311 an Bischof

»Brot durch Gott«, sie selbst aber würden sich als »Sekte vom Freien Geist und als Kinder bzw. Brüder und Schwestern der willigen Armut« bezeichnen⁸⁾. Mit diesen Worten war die »Sekte vom Freien Geist« begrifflich sozusagen in aller Form geboren. Benannt war sodann ihr soziales Umfeld: Männer und Frauen, die man Begarden oder »Schwestern« nannte; ein anderes Wort für »Schwestern« ist »Beginen«. Zutreffend beschrieben ist auch, was den Zeitgenossen an ihrer Erscheinung ins Auge stach: der Bettel, den sie mit dem Ruf »Brot durch Gott«⁹⁾ ausübten und der seine Begründung in einer Art Armutsideologie hatte, bezeichnet als »willige¹⁰⁾ Armut«. Sie beruht auf dem Gedanken, daß »Freiheit des Geistes«, verstanden als ein Aufgehobensein der individuellen Seele in Gott, unvereinbar sei mit dem profanen Geschäft einer planenden Sorge um das tägliche Brot; vielmehr hätte ein von der »Freiheit des Geistes« erfüllter Mensch gleichsam wie die Vögel unter dem Himmel und die Lilien auf dem Felde Gott die Befriedigung der leiblichen Notdurft zu überlassen¹¹⁾.

Wir haben hier bereits die erste sozial-ethische und sozial-politische Implikation einer »ketzerischen Freiheit«: Es ist die Freiheit weg von einer auf das Erwerbsleben fixierten Gesellschaft, eine Idee, die in der Tradition der Armutsbewegungen des 12./13. Jahrhunderts stand, die von häretischen Waldensern ebenso wie von rechtläubigen Franziskanern vertreten worden war und die im sogenannten Armutsstreit der Wende des 13. zum 14. Jahrhundert noch einmal zu besonderer Aktualität gelangte¹²⁾. Die am materiellen Besitz klebende Gesellschaft wird sich gegen ihre Kritiker im Laufe des 14. Jahrhunderts zunehmend zur Wehr setzen mit der Entwicklung eines Arbeitsethos, das die »willigen Armen« als »arbeitsfähige

Rainer von Cremona ist erstmals von einer »neuen Sekte« in Umbrien die Rede, mit einem »Ritus«, den ihre Adepten »Freiheit des Geistes« nannten (... *virī pestiferi, qui ... novam sectam novumque ritum ... , quem libertatis spiritum nominant, hoc est ut quicquid eis libet liceat, assumpserunt...*): Regestum Clementis papae V, Bd. 6, Rom 1887, S. 424b Nr. 7506; dazu LERNER (wie Anm. 14), S. 79f.

8) Ed. PATSCHOVSKY (wie Anm. 7), S. 134 Z. 21 ff.: ... *quos vulgus Bégeharnos et swestrones Brot durch got nominat, ipsi vero et ipse se de secta liberi spiritus et voluntarie paupertatis pueros sive fratres vel sorores vocant*. Zur hier verwendeten unspezifischen Bedeutung des Begriffs »Sekte« im allgemeinen Sinn von »Gruppe«, »Anhängerschaft« ohne eo ipso damit gegebene negative Konnotation vgl. ebd. S. 96f. Luise ABRAMOWSKI (wie Anm. 85), S. 92 Anm. 32 glaubte mich hierin korrigieren zu müssen, aber schwerlich zu Recht; Beispiele für den von mir beschriebenen Sprachgebrauch sind Legion. Ich begnüge mich mit einem einzigen Beleg: John Wyclif, *De veritate sacrae scripturae* c. 11, ed. Rudolf BUDDENSIEG, Bd. 1, London 1905, S. 250ff.; dort werden die Religionsgesetze der Mohammedaner, Juden und Christen miteinander verglichen, und dabei wird für alle drei Religionsgemeinschaften in gleicher Weise der Sektenbegriff gebraucht (vgl. 251 Z. 10; 257 Z. 2; 258 Z. 7; 260 Z. 16ff).

9) Das bedeutet soviel wie »Brot um Gottes willen«.

10) Das heißt »freiwillige«.

11) Mit Gedanken- oder gar Religionsfreiheit hat das in der Tat nichts zu tun; vgl. Johannes FRIED, Über den Universalismus der Freiheit im Mittelalter, in: HZ 240 (1985), S. 313–361, hier S. 358 mit Anm. 183.

12) Zu diesem Zusammenhang Herbert GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Berlin¹ 1935 (= Darmstadt² 1960), bes. S. 195ff. Zum franziskanischen Armutsstreit Malcolm LAMBERT, *Franciscan Poverty. The doctrine of the absolute poverty of Christ and the apostles in the Franciscan Order 1210–1323*, London 1961, hier bes. S. 126ff. die Abschnitte von Bonaventura bis zur Verurteilung der Armutsdoktrin durch Johannes XXII.

Bettler« (*validi mendicantes*) brandmarkte und den über den Niederungen des materiellen Broterwerbs schwebenden begardischen Geistesfreien zum Schmarotzer erklärte¹³).

Über die häretischen Lehren dieser von Beginen und Begarden getragenen »Sekte vom Freien Geist« und »der willigen Armut« also will der Straßburger Bischof unterrichten, und sein Schreiben ist in der Tat eine der aussagekräftigsten Quellen zum Phänomen der Frei-Geist-Häresie¹⁴). Die merkwürdigen Lehren jedoch, die der Bischof in Beginen- und Begardenkreisen seiner Diözese gefunden hatte, und auch der Begriff, den er für diese Form religiöser Bewegung überliefert, waren – beides für sich genommen – älter.

Verfolgen wir zunächst den Entwicklungsstrang des Begriffs der Geistesfreiheit¹⁵)! Orientiert an dem genannten Pauluswort, stand der Begriff – wie nicht anders zu erwarten – in einer ehrwürdigen theologischen Tradition. Sie läßt sich wenigstens bis auf Augustin zurückverfolgen, der den christlichen Begriff der Freiheit ja auch noch in ganz anderer Hinsicht geprägt hat: ich brauche da nur das Stichwort »Willensfreiheit« zu nennen¹⁶). Augustin stellt zum Beispiel in einem seiner Sermones den Spiritus libertatis dem Spiritus servitutis gegenüber und ordnet den »Geist der Freiheit« dem Neuen und den »Geist der Knechtschaft« dem Alten Testament zu¹⁷); der Geist der Knechtschaft sei beherrscht von Furcht (*timor*), der Geist der Freiheit von der Liebe (*caritas*), beide aber seien in gleicher, wenn auch in unterschiedlich hoher Weise darauf ausgerichtet, den Menschen zur Erfüllung der göttlichen Gebote zu bewegen. Freiheit ist also nur graduell etwas anderes als Knechtschaft, ist eigentlich nur ein anderes Wort für Gehorsam. Sich in diesen Gehorsam »in Liebe« zu schicken, das heißt, ihn zu verinnerlichen, ist »Geist der Freiheit« bei Augustin.

In diesem Sinne wird der Begriff der Geistesfreiheit von der späteren Tradition benutzt¹⁸), etwa von Bernhard von Clairvaux, der an ihr das *ingum suave et onus leve* rühmt¹⁹), den Begriff aber noch in anderer Bedeutung verwendet: Er kann bei Bernhard auch eine – immer

13) Dazu Jean-Claude SCHMITT, *Mort d'une hérésie. L'Église et les clercs face aux béguines et aux béghards du Rhin supérieur du XIV^e au XV^e siècle* (Civilisations et Sociétés 56), Paris u.a. 1978, bes. S. 135ff. Die vom Vf. herausgearbeiteten Hauptlinien behalten im Punkte einer grundlegenden Abkehr vom Armutsethos im Verlaufe des späteren Mittelalters auch dann ihre Gültigkeit, wenn man die etwa von Brigitte DEGLER-SPENGLER, *Beginen und Begarden am Oberrhein*, in: ZKG 90 (1979), S. 81–84 an Schmitts Arbeit geübte Kritik für berechtigt hält.

14) Zu ihr grundlegend Robert E. LERNER, *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, Berkeley 1972.

15) Vgl. zum Folgenden auch Herbert GRUNDMANN, *Freiheit als religiöses, politisches und persönliches Postulat im Mittelalter*, in: HZ 183 (1957) S. 23–53, hier S. 45ff.

16) Es genügt an dieser Stelle der Verweis auf Kurt FLASCH, *Freiheit des Willens*, in diesem Band S. 17–47.

17) Augustin, *serm.* 156 c. 13, MPL 38, 857.

18) Die folgenden Belegstellen zumeist nach M.-A. DIMIER, *Pour la fiche spiritus libertatis*, in: RMA 3 (1947) S. 56–60.

19) Bernhard von Clairvaux, *In ascensione domini serm.* 3 c. 6, ed. J. LECLERCQ – H. ROCHAIS, *S. Bernardi Opera* 5, Rom 1968, S. 135 Z. 10.

von Gott hergeleitete – geistige Unabhängigkeit, geistige Überlegenheit bezeichnen²⁰). Er kann auch ganz einfach in beinahe technischem Sinne das Recht des Mönches meinen, von einem Orden mit laxer Regeltreue zu einem Orden strengerer Observanz überzuwechseln, analog dem Recht des Klerikers, auch ohne bischöfliche Erlaubnis ins Kloster einzutreten; leitendes Prinzip ist hierbei ein – selbst den kanonischen Satzungen übergeordnetes – Recht des Einzelnen auf freie Lebensentscheidung aufgrund individueller Erleuchtung durch den Heiligen Geist²¹): Ein für eine vom positiven Recht bestimmte Kirchenordnung gefährliches Axiom, dessen Brisanz sich allerdings erst im Zusammenhang mit der Frei-Geist-Häresie in voller Schärfe zeigen sollte, als Einzelne das geist-erleuchtete Recht auf freie Lebensentfaltung in einem Raum jenseits der Kirche wie selbstverständlich in Anspruch nahmen. Diese Folgerungen einer individuellen, vom Hl. Geist inspirierten Entscheidungsfreiheit waren aber zu Bernhards Zeiten und noch lange danach nicht absehbar.

Bernhard benutzte schließlich auch die Formel von der *libertas spiritualis intelligentiae*, der »Freiheit geistlichen Verständnisses«²²), die dann bei Joachim von Fiore zum Schlüsselbegriff werden sollte, um den Zustand der reinen Kontemplation zu beschreiben, der jene Menschen erfüllen würde, die den Anbruch der von Joachim prophezeiten Weltzeit eines vom Heiligen Geist durchwirkten idealen Erden-Reiches erleben würden²³). Das war gedacht als ein Zustand der Erleuchtung, die keiner vernunftgeleiteten Erkenntnis von Gottes Willen mehr bedürfte, sondern von der Inspiration des Heiligen Geistes gespeist würde, so daß die Menschen nur noch zu Aktionen wie Jubel und Gotteslob instande wären.

Es ist die Frage, inwieweit von Joachims Verständnis spiritueller-kontemplativer Freiheit eine Brücke führte zum Zustand jener Geistesfreiheit, wie man sie als »Häresie vom Freien Geiste« späterhin verurteilt hat²⁴). Einen direkten Weg gab es da sicherlich nicht, etwa dergestalt, daß die Adepten dieser neuen Lehre Joachims Werke gelesen hätten und von

20) Bernhard von Clairvaux, ep. 223 c. 2 an Bischof Josselin von Soissons, bei dem er sich entschuldigt, ihn ohne Absicht verletzt zu haben, um ungerührt fortzufahren (S. Bernardi Opera 8, Rom 1977, S. 90): *Ne tamen humilis satisfactio spiritum videatur excludere libertatis, dolui fateor, et doleo, quod nondum ea vos libertate, qua deceret, comperimus Christi ulcisci iniurias, Ecclesiae defendere libertatem.*

21) Vgl. neben DIMIER (wie Anm. 18), auch Giles CONSTABLE, Liberty and Free Choice in Monastic Thought and Life, especially in the Eleventh and Twelfth Centuries, in: La notion de liberté au Moyen Age: Islam, Byzance, Occident. Penn-Paris-Dumbarton Oaks Colloquia 4, Paris 1985, S. 99–118, hier bes. S. 107ff. Kanonische Grundlage des oben erörterten Prinzips – in der Sprache der Quelle geht es um die berühmte Unterscheidung zwischen *lex publica* und *lex privata* bei Höherbewertung der letzteren gegenüber der ersteren – wurde C. 19 q. 2 c. 2 in Gratians Dekret (ed. FRIEDBERG 1, 839f.); auf diese Stelle wies mich Horst FUHRMANN hin, der auch zuletzt darüber gehandelt hat: Das Papsttum zwischen Frömmigkeit und Politik – Urban II. (1088–1099) und die Frage der Selbstheiligung, in: Fschr. Alfons BECKER, Sigmaringen 1987, S. 157–172.

22) In epiphania sermo II c. 2, ed. J. LECLERCQ – H. ROCHAIS, Opera 4, Rom 1966, S. 2f.

23) Die Belege bei Herbert GRUNDMANN, Studien über Joachim von Fiore, Leipzig/Berlin 1927, S. 135ff.

24) GRUNDMANN (wie Anm. 23), S. 141, hat die Frage der direkten Wirkung von Joachims bahnbrechenden Ideen wohl gestellt, aber nicht ohne Grund offengelassen.

ihnen inspiriert worden wären. Nicht einmal indirekt, etwa über die von Joachim stark beeinflussten Franziskanerspiritualen, läßt sich eine Verbindung zur »Frei-Geist-Häresie« herstellen; denn obwohl in Italien sehr wohl Mitglieder des Franziskanerordens dieser Häresie verdächtigt wurden, tauchen in den frühen Zeugnissen der Zeit vor 1311 die Begriffe Freiheit und Geist in diesem Zusammenhang überhaupt nicht auf²⁵⁾, muß man gleichsam von einer Häresie des Freien Geistes *avant la lettre* sprechen.

Das ist auch weiter nicht verwunderlich, denn der Begriff der Geistesfreiheit behielt bis zum Ende des 13. Jahrhunderts seine alte unschuldige Bedeutung als Einklang des Menschen mit Gott, noch ganz ohne allen negativen Beigeschmack, der sich erst einstellte, als Menschen eine Geistesfreiheit für sich in Anspruch nahmen, die nicht aus Gott zu kommen schien. Auch der *poeta dello »spirito de libertate«*, wie man den Mystiker aus dem Franziskanerorden, Jacopone da Todi (†1306), etwas übertrieben bezeichnete²⁶⁾, hatte keinen anderen als den traditionellen Freiheits- oder Freigeist-Begriff²⁷⁾:

*Povertat'è null'avere
e nulla cosa poi volere

e omne cosa possedere
en spirito de libertate.*

So rühmt er die Armut als den Zustand, wo man nichts hat und nichts haben will und doch alles besitzt »im Geiste der Freiheit«. Der nun ist vermutlich kein anderer als jener, den etwa schon Wilhelm von St-Thierry in seinem berühmten »Goldenen Brief« an die Kartäuser von Mont-Dieu 1144 beschworen hatte: Es ist der Zustand der Kontemplation, wie ihn der Mönch als homo spiritualis in einem als dreistufig gedachten Fortschritt am Ende erreicht, wo er sich »eilends stürzt in die Freiheit des Geistes und in die Einheit (mit ihm): so daß ... der gläubige Mensch eines Geistes wird mit Gott«²⁸⁾.

In diesem gewagten Bild einer mystischen Vereinigung des Menschen mit Gott »im Geiste der Freiheit« schließt sich geistesgeschichtlich der Ring zwischen dem Begriff Augustins von der Geistesfreiheit als Konformität mit Gottes Willen gemäß dem Neuen Testament über Bernhards von Clairvaux und dann vor allem Joachims von Fiore kontemplativ-erleuchtete »Freiheit geistlichen Verstehens« mit der Spiritualität jener »Sekte«, zu deren Inbegriff Geistesfreiheit werden sollte. Der Begriff war alt, und er hatte sich bis um 1300 facettenreich

25) Vgl. die Zusammenstellung aller nur denkbaren Belege bei Romana GUARNIERI, *Il movimento del Libero Spirito. Testi e documenti*, in: *Archivio Italiano per la Storia della Pietà* 4 (1965) (auch separat erschienen), S. 357ff.

26) GUARNIERI (wie Anm. 25), S. 408.

27) Iacopone da Todi, *Laude*, ed. Franco MANCINI, Rom 1974, S. 102, Nr. 36vv. 119ff.; vgl. auch Guarnieri (wie Anm. 25), S. 400.

28) Guillaume de Saint-Thierry, *Lettre aux Frères du Mont-Dieu (Lettre d'or)*, ed. Jean DÉCHANET (SC 223), Paris 1975, S. 374 § 286: ... *erumpere festinat in libertatem spiritus et unitatem: ut ... fidelis homo unus spiritus efficiatur cum Deo*; zur Datierung ebd. S. 26.

differenziert. In welcher Bedeutung wurde er für die neue »Sekte« adaptiert, und welche Veränderung erlitt er dadurch?

Zunächst einmal ist festzuhalten, daß die geistige Strömung, die 1317 in Straßburg mit dem Frei-Geist-Etikett versehen wurde, in ihrer historischen Gestalt auf ältere Ursprünge zurück-sah, zu deren Beschreibung man des Begriffs »Geistesfreiheit«, ja überhaupt des Begriffs »Freiheit« anfangs mühelos entraten konnte. Wir begegnen der Erscheinung erstmals um 1270 in Deutschland, wo Albertus Magnus eine lange Liste merkwürdiger Glaubenssätze, auf die man im Schwäbischen Ries gestoßen war, auf ihre Rechtgläubigkeit hin zu überprüfen hatte²⁹⁾. Er qualifizierte sie teils als häretisch, teils als bloß irrig, bisweilen auch nur als dumm (*fatuum*), etikettierte sie abwechselnd als manichäisch, pelagianisch, donatistisch oder wies sie sonst einer mehr oder minder gut bekannten antiken oder auch modernen Häresie zu. Die Vielgestaltigkeit der Zuordnungen täuscht ein wenig darüber hinweg, daß die inkriminierten Lehrsätze sich in ihrer großen Masse einer einzigen Grundvorstellung unterordnen lassen: »Daß die mit Gott vereinigte Seele vergöttlicht werde«³⁰⁾. Das klingt gar nicht so sehr viel anders, als es Wilhelm von St-Thierry formuliert hatte, obwohl es natürlich einen gewissen Unterschied macht, ob etwas eins oder identisch mit Gott sein soll.

Wichtiger aber als theologische Subtilitäten waren die praktischen Konsequenzen, die sich aus der exklusiven Beziehung der Seele zu Gott ergaben; denn sie trafen nicht nur die Amtskirche als solche, sondern in ihr die christlich-religiös verfaßte Gesellschaft als Ganzes in der Substanz. Denn wer sich eins mit Gott wußte, der brauchte keine Kirche mehr als heilsvermittelnde Institution, dem waren Priester, Beichte, Beten, gute Werke, Fasten, kurz: alles, was die Kirche an heilswirkenden Dingen bot und forderte, überflüssig, ja schädlich; für den war es zum Beispiel wichtiger, einen Menschen zu »göttlicher« Vollkommenheit zu führen, als 100 Klöster zu bauen³¹⁾; für den erübrigte sich Heiligenverehrung³²⁾ – denn was konnten die ihm noch bieten? –, der fühlte sich nicht nur der Mutter Christi³³⁾, sondern Christus selbst zumindest gleich, wenn nicht überlegen³⁴⁾; und für den, »durch den Gott alles wirkt«³⁵⁾, für den »hört Sünde auf, Sünde zu sein«³⁶⁾, der hat »die Macht zu tun, was er will«³⁷⁾. Was nun wollte er wohl oder hätte er wollen können, ohne daß das Sünde gewesen

29) Der Text dieser »Determinatio Alberti d. Gr.« ist vorläufig am besten zu vergleichen bei J. de GUIBERT, *Documenta ecclesiastica Christianae perfectionis studium spectantia*, Rom 1931, S. 115–125; ich zitiere indessen aus dem Manuskript der von mir im Rahmen einer Ausgabe des sog. Passauer Anonymus vorbereiteten kritischen Edition. Zur Überlieferung PATSCHOVSKY, *Der Passauer Anonymus*, Stuttgart 1968, S. 31 f., 38 ff., 49 ff.

30) Determinatio Alberti d. Gr. § 25: *Quod anima unita deo deificetur.*

31) § 73.

32) § 22, 39.

33) § 31: *Dicere quod homo in devocione possit precellere beatam virginem ...* Ähnlich § 70, 74a, 93.

34) § 58: *Dicere quod homo equetur patri et transcendat filium ...* Ähnlich § 56c.

35) § 56a: *Dicere quod ad hoc perveniat homo, quod deus per eum omnia operetur ...*

36) § 55: *Dicere peccatum non esse peccatum ...*

37) § 72: *Dicere quod ei, qui admittitur ad amplexus divinitatis, detur potestas faciendi quod vult ...*

wäre? Der Leser mittelalterlicher Bußbücher oder Beichtspiegel oder auch nur Heiligenviten ahnt, worauf der Hauptakzent gelegt wurde: auf die Zone unterhalb der Gürtellinie³⁸⁾. Dort vermutete man damals wie später gleichsam den »Sitz im Leben« der »Häresie vom Neuen Geist«, wie die von Albert dem Großen begutachtete Häresie anfangs bezeichnet wurde; wir werden noch sehen, was es mit ihrer sexuellen Freizügigkeit auf sich hatte.

Alberts Gutachten zeichnete den Rahmen vor, in dem sich die Bewertung und die Diskussion der neuen Häresie künftig bewegte. Er wurde amtsrechtlich fixiert im canon »Ad nostrum« der 1317 verkündeten Entscheidung des Konzils von Vienne von 1311/12³⁹⁾. Seither stand fest: die neue Häresie war antinomistisch, libertinistisch, sie propagierte die Selbstvergottung des Menschen, seine mögliche Perfektibilität inclusive Sündlosigkeit auf Erden. In acht Leitsätze hatte man die neuen Lehren zusammengefaßt, und sie bildeten die Grundlage von Fragebögen, nach denen Inquisitoren in der Folgezeit systematisch in Deutschland nach Verdächtigen Ausschau hielten⁴⁰⁾. Denn die Beginen und Begarden des regnum Alemanniae hatte das Konzil von Vienne als Brutstätte der neuen verderblichen Lehren ausgemacht, und dieser Personenkreis – der aufgrund seines vom selben Konzil hart attackierten Semireligiosenstatus auch disziplinar und organisatorisch in die größten Schwierigkeiten geriet⁴¹⁾ – hatte alle Mühe, während der nächsten anderhalb Jahrhunderte die Angriffe auf seine Existenz abzuwehren. Verfolgungen auf der dogmatischen Grundlage der Leitsätze von »Ad nostrum« sind uns bezeugt in Straßburg (1317–19; 1365; 1374)⁴²⁾, Schweidnitz (1332)⁴³⁾, Metz (1337)⁴⁴⁾, in Würzburg 1342⁴⁵⁾, in Thüringen (Erfurt 1367/68⁴⁶⁾, Mühlhausen 1368⁴⁷⁾, in Eichstätt

38) § 63: *Dicere quod hoc quod fit sub cingulo a bonis non sit peccatum ...*

39) Clem. 5.3.3 (ed. FRIEDBERG 2, 1183f.); COD, Bologna³1973, S. 383f., c. 28.

40) Dieses Phänomen wurde eingehend untersucht von Herbert GRUNDMANN, Ketzerverhöre des Spätmittelalters als quellenkritisches Problem 1965; wieder in: DERS., *Ausgewählte Aufsätze* 1, Stuttgart 1976, S. 364–416.

41) Dazu ausführlich in meinem Anm. 7 zitierten Aufsatz. Die Diskussion um den semireligiösen Status entzündete sich an c. 16 der Viennenser Konzilsdekrete (*Cum de quibusdam mulieribus*), COD (wie Anm. 39), S. 374 (= Clem. 3.11.1; FRIEDBERG 2, 1169).

42) PATSCHOVSKY (wie Anm. 7), bes. S. 147f., 173ff., 183f.

43) Belege bei LERNER (wie Anm. 14), S. 112ff.

44) LERNER (wie Anm. 14), S. 49ff. Seine Ausführungen beruhen auf der hier besonders fehlerhaften und zudem fragmentarischen Quellenausgabe von Ignaz v. DÖLLINGER, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters* 2, München 1890, S. 403–406, und sind daher in entscheidenden Punkten unverlässlich.

45) Hermann Kuchener; vgl. LERNER (wie Anm. 14), S. 125ff.

46) Hartmann von Oßmannstedt; LERNER (wie Anm. 14), S. 134ff.; GRUNDMANN (wie Anm. 40), S. 381ff.

47) LERNER (wie Anm. 14), S. 139ff. Die der Mühlhausener Beginen-Verfolgung des Dominikaner-Inquisitors Walter Kerlinger zugrundeliegende Quelle fand Lerner in einer bis heute unveröffentlicht gebliebenen Pommersfeldener Überlieferung, deren Text teilweise arg beschädigt ist. Ihm glaube ich – gegen Lerner – entnehmen zu können, daß auch ›Freigeistiges‹ im Sinne von »Ad nostrum« zur Debatte stand.

(1381)⁴⁸, Köln (1393)⁴⁹, Brüssel (1411)⁵⁰, zuletzt in Mainz (1458)⁵¹. Außerhalb Deutschlands gerieten nur noch in Italien die den Begarden und Beginen verschwisterten Erscheinungen der sogenannten Bizzochi⁵², der Apostoliker aus dem Umkreis von Gherardo Segarelli und Fra Dolcino, sowie der Franziskanerspiritualen in der Nachfolge von Fra Liberato und Angelo Clareno in den Verdacht, Anhänger der in »Ad nostrum« namhaft gemachten Häresie zu sein⁵³.

Diese Häresie nun wurde in zunehmendem Maße als »Frei-Geist-Häresie« titulierte, woran der canon »Ad nostrum« gleichfalls entscheidenden Anteil gehabt haben dürfte; denn der dritte seiner Leitsätze bezeichnet als Inbegriff der Vollkommenheit, die diese Menschen erreicht zu haben glaubten, den *spiritus libertatis*, den »Geist der Freiheit«, der sie von aller weltlichen und geistlichen Gehorsamsverpflichtung entbunden hätte, weil – wie sie mit dem Apostel Paulus meinten – »wo der Geist Gottes ist, dort ist Freiheit«⁵⁴. Die Begriffe Geist und Freiheit sind also erst seit 1311 mit jener religiösen Bewegung zusammengebracht worden, die aus dem mystischen Erlebnis des Einsseins der Menschenseele mit Gott in angeblicher Leugnung fundamentaler Normen menschlich-gesellschaftlichen Zusammenlebens radikale Folgerungen zu ziehen schien.

Die Verbindung von Häresie und Freiheit mit der Mystik hatte Konsequenzen für den Freiheitsbegriff als religiöser Kategorie; das Festnageln möglicher häretischer Implikationen mystischer Spiritualität in »Ad nostrum« aber hatte Folgen sowohl für Mystik und Mystiker wie auch für das Bild, das sich das Mittelalter wie die moderne Geschichtswissenschaft von der Frei-Geist-Häresie gemacht hat, denn hier wurden nicht nur Normen gesetzt, sondern auch Klischees gebildet. Auf beides: auf die aus »Ad nostrum« resultierende Weiterentwicklung des Begriffs »geistiger« Freiheit sowie auf das damit zusammenhängende Klischee von der »Sekte« oder der »Häresie« vom Freien Geist als historischer Erscheinung werden sich die weiteren Ausführungen nunmehr konzentrieren.

Als Ausgangspunkt der Betrachtung möchte ich einen Text wählen, der uns in einzigartiger Weise Auskunft geben sollte über die Gedankenwelt, und damit auch den Freiheitsbegriff jener Mystiker im Beginen- und Begardenmilieu, die der canon »Ad nostrum« des Konzils von Vienne aufs Korn genommen hatte. Ich meine den »Miroir des simples ames« der

48) Konrad Kannler; LERNER (wie Anm. 14), S. 141 ff., vor allem GRUNDMANN (wie Anm. 40), S. 379 ff.

49) Martin von Mainz; LERNER (wie Anm. 14), S. 151 ff.

50) Die sog. *Homines intelligentiae*; LERNER (wie Anm. 14), S. 157 ff.

51) LERNER (wie Anm. 14), S. 177 ff., insbesondere GRUNDMANN (wie Anm. 40), S. 394 ff.

52) Zur sprachlichen Bedeutung und Herkunft des Namens (abzuleiten von it. »pinzochero«, das wiederum zurückgeht auf lat. *poenitentia*) vgl. G. G. MEERSSEMAN, *Dossier de l'ordre de la Pénitence*, Freiburg/Schweiz 1961, S. 1 mit Anm. 2.

53) Ich begnüge mich mit dem Hinweis auf R. GUARNIERI (wie Anm. 25), bes. S. 394 f., 404 ff., 409 f., 411, 428, 435 f.

54) *Tertio, quod illi, qui sunt in praedicto gradu perfectionis et spiritu libertatis, non sunt humanae subiecti oboedientiae, nec ad aliqua praecepta ecclesiae obligantur, quia, ut asserunt, »ubi spiritus Domini, ibi libertas«* (wie Anm. 39).

hennegausischen Begine Marguerite Porete⁵⁵), die dieses Werkes wegen – an dessen Lehren sie unverrückbar festhielt – am 1. Juni 1310 auf der Place de Grève in Paris den Scheiterhaufen bestieg⁵⁶). Wir haben in diesem »Spiegel« – ein wahrer Glücksfall! – einmal ein genuin häretisches Werk vor uns, von dessen inkriminierten Lehrsätzen wenigstens zwei sich in »Ad Nostrum« wiederfinden⁵⁷), so daß man schon die Ansicht vertreten hat, die Vienneser Konzilsväter hätten neben den deutschen Verhältnissen vor allem den Fall dieser Frau bei ihrer Verurteilung der Frei-Geist-Häresie vor Augen gehabt⁵⁸). Es braucht uns dabei nicht zu stören, daß in moderner Zeit ein theologischer Ehrenrettungsversuch zu dem Ergebnis geführt hat, daß dieses Werk zu Unrecht für häretisch erklärt worden sei und daß es ohne große Mühe mit der Gedankenwelt des Pseudo-Dionysius Areopagita in Übereinstimmung zu bringen und mithin als rechtläubig zu betrachten sei⁵⁹). Das mag, dogmatisch gesehen, stimmen oder nicht – für uns ist und bleibt das Werk deswegen »genuin häretisch«, weil es historisch-faktisch dafür erklärt wurde und weil es einen getreuen Spiegel jener Spiritualität darstellt, die mit diesem Werk als häretisch verurteilt und verfolgt worden ist⁶⁰).

Freilich wurde am Geschick gerade dieses Werkes deutlich, wie fragwürdig die Verketze-

55) Entdeckt wurde die ursprüngliche mittel-französische Fassung von R. GUARNIERI, die sie in ihrer Anm. 25 zitierten Arbeit, S. 501–636, auch herausgab. Sie wurde nachgedruckt in synoptischer Gegenüberstellung zu der von Paul VERDEYEN besorgten Ausgabe der mittelalterlichen lateinischen Übersetzung im CChrCM 69, Turnhout 1986. Eine deutsche Übersetzung des mittel-französischen Originals, versehen mit Nachwort und Anmerkungen, erstellte auf der Grundlage von Guarnieris Edition Louise GNÄDIGER, *Der Spiegel der einfachen Seelen. Wege der Frauenmystik*, Zürich–München 1987. Von den mittelalterlichen volkssprachlichen Übersetzungen des Werkes (siehe unten) ist bislang nur die englische in einer kritischen Ausgabe erschienen: Marilyn DOIRON, *Margaret Porete: The Mirrour of Simple Soules. A Middle English Translation*, in: *Archivio Italiano per la Storia della Pietà* 5 (1968) S. 241–355.

56) Von der seit Guarnieris Entdeckung besonders in letzter Zeit stark angeschwollenen Literatur über Marguerite Porete beschränke ich mich auf Hinweise zu LERNER (wie Anm. 14), S. 68 ff. sowie Kurt RUH, »Le miroir des simples âmes« der Marguerite Porete, (1975; wieder in: DERS., *Kleine Schriften* 2, Berlin 1984, S. 212–236), und P. VERDEYEN, *Le procès d'inquisition contre Marguerite Porete et Guiard de Cressonessart (1309–1310)*, in: *RHE* 81 (1986) S. 47–94. Wichtig für die Gesamteinordnung des Miroir vor allem in literatursoziologischer Sicht Ursula PETERS, *Religiöse Erfahrung als literarisches Faktum. Zur Vorgeschichte und Genese frauenmystischer Texte des 13. und 14. Jahrhunderts*, Tübingen 1988, hier S. 67–81.

57) Vgl. GUARNIERI (wie Anm. 25), S. 416. Es handelt sich um den sechsten und achten der Leitsätze von »Ad nostrum«.

58) Vgl. etwa GUARNIERI (wie Anm. 25), S. 414 ff. und vor allem das abgewogene Urteil von LERNER (wie Anm. 14), S. 78 ff.

59) J. ORCIBAL, *Le »Miroir des simples âmes« et la »secte« du Libre Esprit*, in: *RHR* Jg. 88 Bd. 176 (1969) S. 35–60.

60) Damit bewege ich mich im Prinzip auf derselben Linie, die Eleanor McLAUGHLIN, *The Heresy of the Free Spirit and Late Medieval Mysticism*, in: *Medievalia et Humanistica* N.S. 4 (1973) S. 37–54, bes. S. 38 ff. eingeschlagen hat: »The ›Mirror of Simple Souls‹ is both orthodox and ›Free Spirit‹ in its teachings; it represents a spirituality of divinisation and freedom which was common to the orthodox mystical tradition and the heretics, and provides a picture of Free Spirit religious aspirations undistorted by the inquisitors' expectations of extremism and lasciviousness« (S. 44).

zung des »Miroir« gewesen ist, wie hilflos und letztlich untauglich der Versuch war, zwischen rechtgläubiger Mystik und häretischer, sprich: freigeistiger, zu unterscheiden. Denn ungeachtet seiner Verurteilung war dem Buch ein beispielloser literarischer Erfolg beschieden: Verfaßt auf altfranzösisch, erlebte es im 14. und 15. Jahrhundert zwei Übersetzungen ins Lateinische, ebensoviele ins Altitalienische, eine ins Mittelenglische (merkwürdigerweise ist keine Übersetzung ins Deutsche bekannt geworden); nach dem Urteil von Kurt Ruh hat keine andere volkssprachliche Schrift des Mittelalters eine solche »Internationalität« erreicht⁶¹). Das war natürlich nicht die Folge davon, daß man ein sensationslüsternes Interesse am Verbotenen verspürte, sondern weil das Werk denen, die es verbreiteten, als rechtgläubig erschien. Nicht daß spätere Zeiten hier wesentlich anders dachten als die Generation des Konzils von Vienne: der hl. Bernhardin von Siena zum Beispiel roch durchaus das freigeistige Teufelchen, als ihm das Buch in Oberitalien bekannt wurde, sein nicht minder heiliger Ordensgenosse Johannes von Capestrano ließ gemeinsam mit dem gleichfalls heiliggesprochenen Venezianer Bischof und späteren Patriarchen Lorenzo Giustiniani als Leiter einer päpstlichen Untersuchungskommission in den 1430er Jahren das Buch konfiszieren und den Jesuitenkonventen (wo es zirkuliert hatte) die Lektüre untersagen; selbst auf dem Basler Konzil spielte es 1439 eine Rolle⁶²). Aber was den einen als häresieverdächtig erschien oder regelrecht häretisch, daran konnten die anderen nichts auszusetzen finden. Ist daher der »Miroir des simples ames« wirklich ein Schlüsselwerk der Häresie vom Freien Geist? Für die einen nachweislich ja, für die anderen sicher nein – und für den Historiker? Ihm liefert er die Probe aufs Exempel für die Bestimmung von spirituellem Wesen und geschichtlichem Sein dieser Häresie.

Der »Miroir des simples ames« ist ein literarisch hochstehendes Werk von ganz ungewöhnlicher poetischer Kraft, geschrieben in Kunstprosa vermischt mit Lyrik⁶³). Es ist der Form nach so aufgebaut, daß wie in einem Mysterienspiel eine Reihe von Allegorien auftreten, die in lebhafter Diskussion Wesen und Daseinsform der gottgeinteten Seele lehrhaft erörtern⁶⁴). Dialogteilnehmer ist zum einen die Seele selbst, im Text nie bezeichnet als »simple ame« wie in der Überschrift, sondern stets als Ame Franche (§ 79), Ame Enfranchie (§ 23) oder auch als Ame Adnientie (§ 12) oder Esbahye (§ 84), schließlich als Ame Enluminee (§ 75). Aber die Seele spielt gar nicht die Hauptrolle; die ist vielmehr Amour zugeordnet, dame Amour, wie es formvollendet öfters heißt (zum Beispiel § 31), und ihrem Gegenpart, der Raison. Denn Amour ist die Allegorie, die Gott am nächsten steht und die daher am meisten befähigt ist, authentisch über Gottes Absichten mit der Seele zu unterrichten, während Raison die

61) Kurt RUH, Meister Eckhart, München 1985; ²1989, S. 100.

62) Vgl. GUARNIERI (wie Anm. 25), S. 416, 467–476.

63) Eine eingehende literargeschichtliche Würdigung fehlt. Vgl. vorderhand L. GNÄDIGER (wie Anm. 55), S. 225 ff. und vor allem Kurt RUH, Miroir (wie Anm. 56), S. 220 ff., 227 ff. (Vergleich mit Hadewijch, der höfische Terminologie auch nicht ganz fremd ist).

64) Ursula PETERS (wie Anm. 56), S. 80 weist vom literarischen Genus her gesehen auf Parallelen zur »Tradition der in Frankreich im 13. Jahrhundert blühenden Dit-Literatur der Débats und Minneallegorien« hin.

beschränkte Sphäre des klügelnden Menscheistes verkörpert. Aber neben diesen beiden Protagonisten treten eine Fülle weiterer Wesenheiten auf: die Tugenden als Gesamtheit (§ 56), Glaube, Liebe (Charité) und Hoffnung im einzelnen (§ 19), es begegnen Sehnsucht (Desir, § 62) und Versuchung (Temptation, § 15), Furcht (Crainte, § 41) und Discrecion (§ 32), die Wahrheit tritt auf (§ 72), das Göttliche Recht (Le Divin Droit, § 17), die Heilige Kirche (§ 23) – gelegentlich unterschieden in Sainte Eglise la Petite, die von Raison beherrschte Amtskirche, und Sainte Eglise la Grant, wo Amour regiert (§ 19) –, ja sogar der Heilige Geist tritt in Erscheinung (§ 42), Gott selbst (§ 45) und die ganze Trinität (§ 121).

Des öfteren begegnet auch die Courtoisie (§ 10, 77, 86) – einmal speziell als Courtoisie de la Bonté d'Amour (§ 15) –, und das ist ein Indiz für eine Eigentümlichkeit des »Miroir«: er ist in hohem Maße der höfischen Welt verhaftet und liest sich wie das geistliche Pendant zum »Rosenroman« des Guillaume de Lorris beziehungsweise Jean de Meun⁶⁵). Das ist an sich auffallend für ein Werk der volkssprachlichen Mystik und hat in unserem Fall vielleicht auch etwas mit der sozialen Herkunft seiner Verfasserin zu tun, von der man leider gar nichts Genaueres weiß. Doch ist die Verbindung von höfischer und geistlicher Liebesterminologie als markantes Kennzeichen der französischen und niederländischen Beginenliteratur gut bekannt⁶⁶). Worin nun kommt die »Höfischkeit« des Werkes neben den wiederholten Auftritten der Courtoisie noch zum Ausdruck? Da sagt die Seele von sich selbst in ihrem als Lied gestalteten Schlußauftritt⁶⁷):

*Amour m'a fait par noblece
Ces vers de chançon trouver –*

Verse zudem, die ihrer Form nach ganz der Troubadourlyrik entsprechen, in denen sie ihre »Freundinnen« (ausdrücklich als »Beginen« bezeichnet⁶⁸!) mit den Worten anredet⁶⁹):

*Amis de gentil nature,
Vous estes moult a louer:
Large⁷⁰, courtoys sans mesure,
Somme de toute bonté.*

Courtoisie und *noblesse* sind oft gebrauchte Worte, um Verpflichtendes für die Seele oder deren Dialogpartner anzuzeigen (§ 36) oder um auf der anderen Seite als »mal courtois« zu

65) Helmut G. WALTHER hat in der Diskussion zu meinem Vortrag auf diesen Bezug aufmerksam gemacht, der indessen noch der näheren Untersuchung bedarf.

66) Vgl. U. PETERS (wie Anm. 56), S. 86f. mit Hinweis vor allem auf Hans Robert JAUSS, Entstehung und Strukturwandel der allegorischen Dichtung, in: GRLMA 6: La littérature didactique, allégorique et satirique, hg. von H. R. JAUSS, Bd. 1, Heidelberg 1968, S. 146–244, hier bes. S. 160ff., 224ff., 232ff., 236ff.

67) § 122, GUARNIERI (wie Anm. 25), S. 617 Z. 25f. (= CChrCM 69, S. 342 Z. 35f.).

68) GUARNIERI (wie Anm. 25), S. 618 Z. 35ff. (= CChrCM 69, S. 344 Z. 94ff.).

69) GUARNIERI (wie Anm. 25), S. 618 Z. 3ff. (= CChrCM 69, S. 343 Z. 53ff.).

70) Ein Begriff der höfischen Welt: Welf VI. versucht *largus apparere*, »als freigebig zu erscheinen«; Historia Welforum, ed. E. KÖNIG, Stuttgart/Berlin 1978, S. 68, dazu SCHREINER (wie Anm. 71), S. 70.

apostrophieren, was nicht ihrem hohen Lebensanspruch genügt; dazu zählt zum Beispiel das Leben derer, die sich zwar vor Todsünden hüteten, aber sich sonst von den Wechselfällen des Daseins innerlich nicht freimachen könnten (§ 62). Ein anderes Wort für diesen Menschentyp, der eigentlich ja nur den normalen Sterblichen bezeichnet, dem es genügt, erst dermaleinst in einem anderen Leben durch Gottes Gnade erlöst zu werden, ohne dergleichen schon im Diesseits anzustreben, ist *villanie*. Diese wird mit einem Bild umschrieben, in dem eine das Werk und seine Verfasserin bezeichnende elitäre Sozialanthropologie zum Ausdruck kommt: Die normalen, rechtschaffenen, aber nicht so ganz perfekten Christenmenschen werden nämlich beschrieben als *gens marchans*, also Kaufleute, und sie nenne man im allgemeinen verächtlich *villains* (wir haben den Ausdruck »Krämerseelen« dafür). Weshalb? Nun, das seien sie, weil »Edelmänner« (*gentilz hons*) keine Kaufmannsware anrührten, noch gar dafür lebten. Und so würden die den »Krämerseelen« vergleichbaren Normal-Menschen vom Hof der *dame Amour* gewiesen, wie ein *villain*, ein Mann von niedriger Geburt und ehrloser Gesinnung, vom Hofe eines Edelmannes davongejagt werde nach Richtspruch der Pairs, wo er nichts verloren habe, wenn er nicht »von Familie« sei (*de lignage*); wenigstens sei das am Hofe des Königs so (§ 63).

Die Beispiele mögen genügen; sie ließen sich beliebig vermehren. Das Buch ist geradezu durchpulst vom Geiste höfischen Empfindens, höfischer Wertewelt, höfischen Geschmacks, obwohl die Inhalte naturgemäß ganz anderer Art sind als in der höfischen Dichtung. Aber man würde erwarten, daß der Hof als Inbegriff der Weltlichkeit in einer auf Annihilierung alles Äußeren gerichteten Spiritualität Quelle abwertender Bildersprache wäre; und genau das ist nicht der Fall. Die höfische Welt ist vielmehr das Modell, zu dem in Analogie – nicht etwa *kat' antiphrasin!* – die Welt von *Amour* und *Ame* beschrieben wird⁷¹).

Das nun hat Folgen für den Freiheitsbegriff, wie er in diesem Schlüsselwerk der Frei-Geist-Häresie gebraucht wird⁷²). Denn auch die »Freiheit« der gottgeeynten Seelen ist höfi-

71) Vgl. die Beobachtungen von Klaus SCHREINER, »Hof« (curia) und »höfische Lebensführung« (vita curialis) als Herausforderung an die christliche Theologie und Frömmigkeit, in: Höfische Literatur, Hofgesellschaft, Höfische Lebensformen um 1200, hg. von G. KAISER und J.-D. MÜLLER, Düsseldorf 1986, S. 67–138, hier S. 90ff., bes. 128ff., 134ff. mit Beispielen einer zunehmenden »Salonfähigkeit« von curialis und verwandter Begriffe aus der höfischen Sphäre, etwa in der Mariologie; hierzu auch sprechende Belege bei Peter GANZ, curialis/hövesch, ebd. S. 39–55, hier S. 50f.: Maria ist *Mater tota curialis* (Iubilus de S. Ursula et sociis des Joseph von Steinfeld, † 1241), dazu Gottfried von Straßburg, Tristan v. 15556: *gotes hövescheit* (ebenso Hartmann von Aue, Erec v. 3461). – Allgemein zum Problembereich jüngst Rüdiger SCHNELL, Causa amoris. Liebeskonzeption und Liebesdarstellung in der mittelalterlichen Literatur, Bern/München 1985, hier bes. S. 18ff. über die Ambivalenz mittelalterlicher Liebesdichtung und S. 169ff. über »Höfische Liebe« und christliche Ethik.

72) Ihm widmete ein eigenes Kapitel Franz-Josef SCHWEITZER, Der Freiheitsbegriff der deutschen Mystik. Seine Beziehung zur Ketzerei der »Brüder und Schwestern vom Freien Geist«, mit besonderer Rücksicht auf den pseudoeckartischen Traktat »Schwester Katrei« (Edition), Frankfurt 1981, S. 38–56. Daß diese Ausführungen mit den unten folgenden nicht viel gemein haben, wird auch dem unaufmerksamen Leser nicht entgehen. Ich sehe indessen keinen Anlaß, mich mit Schweitzers Interpretation auseinanderzusetzen.

scher Natur⁷³): »Diese Seele, die derart »perfekt« ist, ist frei (*franche*) in viererlei Hinsicht. Denn vier Dinge sollten in einem adligen Menschen sein, auf daß man ihn einen Edelmann nennen könne; und so ist es auch in der geistlichen Sphäre.« Die Parallelisierung edelfreier Mann im politischen Raum und edelfreie Seele im spirituellen Bereich ist unübersehbar. Es sei auch angemerkt, daß das Wort »frei« oder »Freiheit« in dieser Schrift niemals mit »libre« beziehungsweise »liberté« wiedergegeben wird, sondern stets mit dem aus dem politisch-verfassungsmäßigen Bereich stammenden Begriff »franc« und seinem Wortfeld (*enfranchie, franchise*)⁷⁴.

Doch wie werden die vier Aspekte (*costés*) der Freiheit dieser »perfekten« Seele im einzelnen definiert? Nun, die Seele ist

1. insofern frei, als sie in ihrem Inneren kein Bedauern verspürt, daß sie die Werke der Tugenden nicht wirkt. Denn was hätte die Liebe (*Amour*) mit Tugendwerken zu schaffen, wo doch das Kennzeichen ihrer Herrschaft das Aufhören aller äußeren Werke sei?
2. Die Seele besitzt keinen Willen, nicht mehr als die Toten in ihren Gräbern, sondern allein nur noch den Willen Gottes. Keine Gerechtigkeit rührt sie, kein Erbarmen, sie sät und erntet allein aus dem Willen dessen heraus, der sie liebt.
3. Die Seele ist der Überzeugung, daß es weder früher noch jetzt noch in Zukunft etwas gab, gibt oder geben wird, schlechter als sie und doch (zugleich) mehr geliebt von dem, der sie liebt, gemäß dem, was sie ist. Die angefügte Warnung, man möge diese etwas kryptischen Worte nicht mißverstehen, ist sicher begründet; ihr Sinn dürfte wohl in dem Gedanken liegen, daß für Gottes Liebe die konkrete moralisch-menschliche Qualität der Seele unerheblich ist.
4. Die Seele ist der Überzeugung, daß im selben Maße, wie es undenkbar ist, daß Gott etwas anderes will als Gutes (*bonté*), sie – die Seele – unmöglich etwas anderes wollen kann als Gott es will. Denn im Gutsein, in der Liebe, im Willen ist die Seele eins mit Gott.

In summa: Wenn die Seele in all diesen Punkten frei ist, dann verliert sie ihren »Namen« (*elle pert son nom*), da sie dann aufsteigt zur »Souveränität« (*car elle monte en souveraineté*). Freiheit der Seele verbindet sich also hier erneut mit einem klassischen Begriff der politisch-verfassungsmäßigen Sphäre, dem der Souveränität, hier verstanden als Zustand einer nicht mehr zu steigernden Gottnähe, ja Gott-Identität, daß darüber sogar die persönliche Identität der Einzelseele verlorengeht. Das ist – transponiert auf die spirituelle Ebene – ein vorweggenommener Hobbes, denn besser als in diesem Bilde ließe sich das analoge Verhältnis von Untertan und Souverän der absolutistischen Staatsidee – Hobbes' Leviathan – schwerlich zum Ausdruck bringen. Ein Paradox: daß eine auf Weltentäußerung gerichtete Freiheitsspiritualität

73) Das Folgende nach § 82, GUARNIERI (wie Anm. 25), S. 584f. (= CChrCM 69, S. 232ff.); das Zitat ebd. 584 Z. 2ff. (= S. 232 Z. 3ff.): *Ceste Ame, qui telle est parfaitement, es franche de ses quatre costez. Car quatre costez convient il estre en noble homme, ains qu'il puisse estre gentilz homs appellé, et ainsi est il a l'entendement espirituel.* Die Übersetzung ist von mir.

74) Man darf diesen Umstand indessen nicht überbewerten, denn sehe ich recht, so entspricht der Vorrang von franc/franchise vor libre/liberté im Altfranzösischen dem allgemeinen Sprachgebrauch; vgl. TOBLER-LOMMATZSCH, Altfranzösisches Wörterbuch Bd. 3 (1954) Sp. 2198ff. mit Bd. 5 (1963) Sp. 396/530.

für die Artikulation ihres Anliegens zu geradezu klassischer Formulierung einer vollkommen weltverhafteten Freiheitsidee findet, deren Inbegriff nicht Gott, sondern der Staatssouverän ist, *that Mortall God* von Hobbes⁷⁵⁾.

Ich habe den spirituellen Freiheitsbegriff des »Miroir des simples ames« der Marguerite Porete in einiger Ausführlichkeit entwickelt, denn an ihm läßt sich mühelos erkennen, wo die Kritik ihren Ansatz fand und finden mußte, er liefert aber auch hinreichend Kriterien, um die historische Wirklichkeit der Frei-Geist-»Häresie« von dem Zerrbild zu trennen, das man sich von ihr gemacht hat. Um es auf den entscheidenden Punkt zu bringen: Wenn die von Gott durchwirkte und damit zur Vollkommenheit beförderte Seele sich vom Sittengesetz dispensiert fühlte und logischerweise fühlen mußte, so hieß das nicht, daß der solchermaßen beseelte Mensch unsittlich handelte; Freiheit hieß nicht Libertinage. Umgekehrt hieß Verwirklichung einer Freiheit vom heilsnotwendigen Zwang zu Tugendwerken, daß das gesamte System amtskirchlichen Wirkens in der Welt in Frage gestellt war, ja daß die Kirche als politisch-institutionelle Erscheinung sich in Nichts aufgelöst hätte. Die direkte Verbindung der Seele mit Gott bedeutete zudem Aufhebung jeder Form von Heilsvermittlung, sei es der Kirche in ihren sakramentalen Handlungen, sei es der Heiligen als Fürbitter, ja sei es von Christi Erlösertat selbst.

Die Freiheit eines »Frei-Geistes« vom Schlage einer Fleisch gewordenen *Ame Enfranchie* hätte also für die Kirche, damit aber auch für die Gesellschaft revolutionäre Auswirkungen gehabt, wäre sie so wie erdacht historische Wirklichkeit geworden. Versucht man einmal, sich die Freiheit eines solchen »Frei-Geists« als das Grundgesetz eines utopischen Gesellschaftsmodells vorzustellen, so wird schlagartig klar, wie scharf die Idee der Freiheit dieser Ketzer zu der Gesellschaftswirklichkeit ihrer Zeit in Kontrast stand. Die Funktionsfähigkeit eines von solcher Freiheit bestimmten Gesellschaftsmodells muß uns nicht weiter beschäftigen, denn seine Funktionsunfähigkeit liegt auf der Hand. Man darf jedoch nicht übersehen, daß von der freigeistigen Verachtung für äußere Tugendwerke ein – wenn auch etwas verschlungener – Weg führt zu der das Reformationszeitalter beherrschenden Kritik an der Werkgerichtigkeit. Auch will beachtet sein, daß eine derart lebenskräftige und funktionsfähige Erscheinung wie die *Devotio moderna* zentrale Punkte freigeistig-mystischer Spiritualität zu ihrem Programm gemacht hat, wie zum Beispiel die Ablehnung rein äußerer Tugendwerke sowie den Quietismus als Daseinsform für die Seele und Verhaltensnorm für den Menschen in der Gesellschaft⁷⁶⁾.

Marguerite Porete wie andere Mystiker haben die weitreichenden Konsequenzen ihres Denkansatzes nie erörtert, sei es, weil ihnen das vor lauter Gotterfülltheit kein Problem war oder weil sie fest die Augen davor verschlossen. Aber die amtskirchliche Obrigkeit sah in aller

75) Thomas Hobbes, *Leviathan* c.17; vgl. Jürgen DENNERT, *Ursprung und Begriff der Souveränität*, Stuttgart 1964, S. 84 ff.; dazu Helmut QUARITSCH, *Staat und Souveränität* 1, Frankfurt 1970, S. 249 f. zur »Vorgeschichte des Begriffs Souveränität«, der in der Herrschafts- und Verfassungssphäre seit den »Coutumes de Beauvaisis« Beaumanoirs von 1283 begegnet.

76) Vgl. etwa R. R. POST, *The Modern Devotion. Confrontation with Reformation and Humanism*, Leiden 1968, S. 314–348, bes. S. 315 ff., 330.

Klarheit, daß eine religiöse Bewegung dieser Art die Existenz von allem radikal in Frage stellte, was Kirche damals theologisch und religiös-praktisch war, und entsprechend reagierte sie: mit der Häretisierung dieser geistig-religiösen Strömung und der Verfolgung ihrer Träger.

Wir sollten die Kirche deshalb nicht schelten, nicht nur weil Schuldzuweisungen nicht das Geschäft des Historikers sind, sondern weil man kaum umhin kann anzuerkennen, daß aus der Perspektive des 14. Jahrhunderts die Reaktion der Kirche nicht nur verständlich, sondern sogar angemessen war. Doch so richtig die Kirchenobrigkeit erkannte, daß ihre Existenz auf dem Spiele stand und – wollte sie sich nicht aufgeben – Abwehr der Gefahr das Gebot der Stunde war, so fraglich ist es, ob sie sich ein historisch zutreffendes Bild von der Gefahrenquelle selbst machte und der Nachwelt übermittelte. Das beginnt schon mit der Vorstellung der »Sekte vom Freien Geist« als einer organisierten, kohärenten Sektengemeinschaft. Die Forschung hat längst erkannt, daß das eine Chimäre ist, so daß ich es mir sparen kann, darauf noch näher einzugehen⁷⁷). Aber die Kirche erlag auch ihren eigenen Obsessionen hinsichtlich der potentiellen Gefahren, die von Frei-Geist-Spiritualität hätte ausgehen können. Denn nicht zufrieden mit der Erkenntnis, daß Leugnung ihrer heilsvermittelnden Funktion ihre *raison d'être* in Frage stellte, berauschte sich die Kirche förmlich an der Vorstellung, daß das Leben eines »Frei-Geistes« vornehmlich in der Ausübung von »freier Liebe« bestand.

Das jedenfalls war es, was sie als Inbegriff der Frei-Geist-Häresie verteufelte und worauf verhörte »Frei-Geister« festgenagelt wurden. Da nutzte es einem »Frei-Geist« wie dem 1381 in Eichstätt verhörten Konrad Kannler gar nichts, wenn er versicherte, als ein mit Gott vereinter Vollkommener stünde er zwar natürlich über dem Sittengesetz, könne Menschen umbringen, gar 1000 an der Zahl, wenn es denn sein müsse, oder auch den *actus venereus* mit Mutter und Schwester vollziehen, wenn es ihn dazu dränge – aber all das sei doch nur Theorie, denn er könne sich nicht gut vorstellen, daß Gott Derartiges von ihm verlange; Glauben schenkte ihm sein Richter nicht, und er kam nur mit dem Leben davon, weil er zur reuigen Einsicht kam, daß es der »Böse«, und nicht der »Heilige« Geist war, der ihm seine Geistesfreiheit eingegeben hatte⁷⁸). Marguerite Porete wehrte mit nahezu denselben Worten die Unterstellung ab, Freiheit des Geistes in Gott könne Freiheit von Sittlichkeit bedeuten (*que la nature ne demande chose qui soit deffendue*)⁷⁹); weil sie aber dabei blieb, daß ihre Geistesfreiheit die Freiheit einer gottgeeynten Seele sei, bestieg sie den Scheiterhaufen. Erträglich für die Kirche war also an Ketzern nur eine Freiheit, die vom Teufel kam; denn da stimmte das Weltbild, da konnte man sich wehren, die Propagatoren solcher Lehren vernichten oder zur Aufgabe zwingen. Unerträglich und letzten Endes unfasslich aber war ihr die Vorstellung, eine Freiheit, die sie überflüssig machte, hätte von Gott kommen können.

Es ist daher gar keine Frage, daß die mit Frei-Geist-Häresie in Verbindung gebrachten Ausschweifungen reine Theoreme waren, mögliche logische, aber eben keine praktischen

77) Ich begnüge mich mit dem Verweis auf die maßgebende Darstellung zur Frei-Geist-Häresie von LERNER (wie Anm. 14), bes. S. 229ff.

78) Das Notariats-Instrument über sein Verhör gab H. GRUNDMANN (wie Anm. 40) S. 403ff. heraus.

79) § 9, GUARNIERI (wie Anm. 25), S. 527 Z. 20f. (= CChrCM 69, S. 32 Z. 24f.).

Konsequenzen aus dem mystischen Denkansatz. Wer nach Vereinigung mit Gott strebte, hatte andere Sorgen, als hübsche Mädchen zu verführen (von nahen Anverwandten ganz zu schweigen). Aber genau das wurden Inquisitoren nicht müde, aus den Opfern ihrer Verhöre herauszufragen, und die schwelgten sogar bisweilen in der Vorstellung, was alles ihnen sündelos erlaubt wäre, wenn...⁸⁰⁾ Angebliche Geständnisse auf den rechten Weg Zurückgekehrter taten ein übriges: So wollte ein aus Brünn stammender, am Ende dann anscheinend Dominikaner gewordener Begarde namens Johannes nach zwölf Jahren asketischer Lehr- und Plagezeit in einem Kölner Begardenkonvent acht Jahre lang im Zustand der »Geistesfreiheit« verbracht haben, die im wesentlichen darin bestand, nunmehr alles tun und lassen zu können, was einem unter der Zuchtrute des Sittengesetzes stehenden Menschen verwehrt war⁸¹⁾. Der Schematismus solcher »Geständnisse« und Beschreibungen angeblich begardisch-freigeistiger Spiritualität und Lebensweise ist entlarvend. Sie geben sich zu erkennen als Zeugnisse für die Vorstellungswelt der sich bedroht fühlenden Repräsentanten der verfolgenden Kirche, aber man beginge einen schweren Fehler, würde man sie als Manifestation geschichtlicher Wirklichkeit der Frei-Geist-Häresie werten⁸²⁾.

Dabei verbreitete die Kirche ihre Horrorgeschichten über freigeistige Zügellosigkeit nicht einmal mala fide, denn es lag einfach außerhalb des Vorstellungsvermögens eines Kirchenmannes, daß eine als häretisch erkannte und mithin widergöttliche Bewegung etwas anderes tun und treiben konnte als Satanswerk. Man muß sich ganz klar darüber sein: Es ist der Erwartungshorizont von Menschen des 14. Jahrhunderts, der hier Fragen, Geständnisse und Schilderungen bestimmte, deren Abwegigkeit nur dann ins Auge springt, wenn man die hinter der Erfahrungs- und Geisteswelt freigeistiger Spiritualität stehende Lebenswirklichkeit grundsätzlich als eine mit Gott eventuell in Einklang befindliche Lebensmöglichkeit zu akzeptieren vermag. Das aber setzt ein dem Mittelalter unmögliches Bewußtsein von Freiheit der Religion voraus, auf die man als Mensch, und nicht als Ketzer, einen Anspruch hätte.

»Freiheit des Geistes« aber wurde dadurch, daß sie zur Häresie erklärt wurde, zur ketzerischen, und das heißt zu einer »schlechten« Freiheit. War vor 1300, wie wir sahen, der Frei-Geist-Begriff durchweg positiv besetzt, so sah man sich danach veranlaßt zu unterscheiden: zwischen einer »gerechten, geordneten, wahren Freiheit« und einer »ungeordneten,

80) So der in Erfurt 1367 verhörte Johann Hartmann aus Oßmannstedt; die (nicht eben fehlerfreie) Ausgabe des Verhörprotokolls bei M. ERBSTÖSSER – E. WERNER, *Ideologische Probleme des mittelalterlichen Plebejertums*, Berlin 1960, S. 136ff.

81) Das »Geständnis« Johans von Brünn wurde hg. von Wilhelm WATTENBACH, *Über die Secte der Brüder vom freien Geiste*, in: SPA.PH 1887, 2, S. 529ff. Auf eine von dieser Fassung deutlich abweichende Version in der Hs. Augsburg, Stadtbibl., 2^o 185, die erkennen läßt, daß es mit der Freiwilligkeit des Geständnisses Johans von Brünn nicht weit her war, machte mich Robert Lerner aufmerksam.

82) Diese Problematik habe ich in einem Vortrag mit dem Titel »Ketzer vor Gericht. Über das Ketzerbild in deutschen und böhmischen Verhörprotokollen des 14. Jahrhunderts« ausführlicher erörtert, dessen Publikation im Rahmen eines Sammelbandes mit Beiträgen einer in der Zeit vom 28. Februar bis 4. März 1990 von Dieter Harmening organisierten Weingartener Tagung mit dem Thema »Religiöse Laienbildung und Ketzerabwehr im Mittelalter« vorgesehen ist.

falschen Freiheit«; die eine entspringe der Demut, die andere der Hoffart; die eine übe Tugenden, die andere verschmähe die »Gesetze der heiligen Christenheit«; die eine ruhe in Gott, die andere vertraue auf die eigene Vernunft genau wie Luzifer und werde fallen wie er; die eine sei bei den gottgeeeinten Seelen zu finden, die andere bei den »Freien Geistern«.

Diese Gegenüberstellung findet sich in zwei bekannten deutschsprachigen mystischen Werken der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts: bei dem heute sogenannten »Franckforter«, ein Werk, das Luther – der ihm zur Berühmtheit verhalf – als »Theologia Deutsch« bezeichnet hat⁸³), sowie in dem sogenannten »Buch von geistlicher Armut«, das unter dem Namen Taulers tradiert wurde⁸⁴). Beide Schriften hatten es nötig, Abgrenzungen gegen »falsche« Freiheitslehren vorzunehmen, denn was sie als »wahre« Freiheit lehrten, unterschied sich weder in der Substanz noch in Bild- und Wortwahl von dem, was mit dem »Miroir« der Marguerite Porete von der Kirche verbrannt und als Inbegriff der Frei-Geist-Spiritualität verketzert worden war⁸⁵). Denn auch in diesen Werken befindet sich die Seele, ist sie einmal gottgeeeint, in großer Ruhe, unberührt von Wohl und Wehe, jenseits aber auch von Gut und Böse, insofern Tugendwerke als der – gottfernen – Sphäre äußerlicher Frommheit zugeordnet werden⁸⁶). Man erkennt mühelos den inneren Widerspruch zwischen der logischen Konsequenz aus der eigenen Theorie und der bemühten Abgrenzung von Ketzereien, die aus demselben Denkansatz heraus entstanden waren.

Der Widerspruch ist so offensichtlich, daß man meinen könnte, hier würde mit gezinkten Karten gespielt, würden Lippenbekenntnisse abgegeben, um die Rechtgläubigkeit des eigenen Werkes nur ja nicht in Verdacht geraten zu lassen. Eine solche Annahme dürfte indessen kaum das Rechte treffen: Denn wer zutiefst davon durchdrungen war, daß die eigene auf Einssein mit Gott beruhende Spiritualität sich nicht im Gegensatz zur kirchlichen Lehre befand, der konnte sich beim besten Willen nicht in dem vom Kirchenrecht definierten, in Inquisitoren-

83) Kritische Ausgabe von Wolfgang von HINTEN, »Der Franckforter« (»Theologia Deutsch«), München/Zürich 1982, hier bes. S. 103ff. c. 25/26.

84) Hg. von Heinrich Seuse DENIFLE, Das Buch von geistlicher Armuth, bisher bekannt als Johann Taulers Nachfolgung des armen Lebens Christi, München 1877, hier bes. S. 16–20 (I § 35–42).

85) Luise ABRAMOWSKI, Bemerkungen zur »Theologia deutsch« und zum »Buch von geistlicher Armut«, ZKG 97 (1986) S. 85–102, hier S. 92ff., hat – in Aufnahme von Gedanken R. LERNERS (wie Anm. 14), S. 224 – sogar den Nachweis zu führen gesucht, daß das »Buch von geistlicher Armut« das Werk eines echten Begarden sei. Das ist richtig und falsch zugleich: richtig wäre daran, daß es exakt der Spiritualität von Frommen der Art von Marguerite Porete und ihrer männlichen Pendanten entspräche; falsch, wenn man zwischen dieser Art der Spiritualität und tatsächlicher »freigeistiger« einen qualitativen Unterschied machte. Zugespißt formuliert: In meiner Sicht wäre auch Eckhart ein »Freigeist«, in Nuancen (sieht man einmal vom Tiefgang seines Denkens ab), aber nicht in der Substanz wesensverschieden von einer Marguerite Porete und dem Verfasser des »Buches von geistlicher Armut«. Zwischen begardisch-freigeistig und mystisch-rechtgläubig haben schon die verunsicherten kirchentreuen Zeitgenossen eine Barriere errichtet. Die heutige Forschung täte indessen gut daran, sie zu überwinden.

86) Man vgl. etwa den Franckforter (wie Anm. 83), S. 82f. c. 10, 109f. c. 27, 110f. c. 28, 113f. c. 30, 124f. c. 39, 135 c. 43; Buch von geistlicher Armut (wie Anm. 84), S. 10 Z. 17ff. (I § 19); 11 Z. 18ff. – S. 12 Z. 21 (I § 22–24); S. 79ff. (I § 154–170).

Handbüchern fixierten, von Theologen propagierten Bild vom »Freien Geiste« wiedererkennen; der konnte wohl in aller Unschuld dem von der Kirche verurteilten »Freigeist« die Gottbesessenheit bestreiten und folglich dessen Existenzform mit Kategorien der Gottentfremdung bedenken, wie Ich-verhaftet-sein, beherrscht von Sünde, Laster, kurz: dem Teufel⁸⁷.

Doch das war Abgrenzung von einem bloßen Phantom. Historische Wirklichkeit hingegen war, daß der Geruch freigeistiger Häresie über der mystischen Bewegung als ganzer lag: Nach dem »Buch von den neun Felsen« zum Beispiel, das wie die »Theologia Deutsch« und das »Buch von geistlicher Armut« der sogenannten Gottesfreund-Literatur zugerechnet wird, wurde bei der Straßburger Beginnenverfolgung des Jahres 1374 sorgsam geforscht⁸⁸), weil man es – völlig zu Recht! – mit den schon 1317 in Straßburg verurteilten Frei-Geist-Lehren in Zusammenhang brachte. Ein Heinrich Seuse sah sich unvermittelt Häresie-Verdächtigungen ausgesetzt⁸⁹). Und Meister Eckhart hat es bekanntlich auch nicht geholfen⁹⁰), daß er die von ihm gutgeheißene, weil in Gott geeinte Geistesfreiheit von der Libertinage jener zu trennen suchte, die nicht nach Gottes Gebot handelten⁹¹). Die in der Bulle »In agro dominico« am Ende verurteilten eckhart'schen Lehrsätze⁹²) lassen sich so oder ähnlich in der verdächtigten,

87) So immer wieder der Franckforter (wie Anm. 83); vgl. S. 125–130 c. 40, 137 c. 43, 146 f. c. 51.

88) Vgl. PATSCHOVSKY (wie Anm. 7), S. 118 ff., 184.

89) Zum Prozeß gegen Seuse zuletzt W. TRUSEN (wie Anm. 90), S. 157 ff. Grundlegend zu Seuses Vita Karl BIHLMAYER (Hg.), Heinrich Seuse, Deutsche Schriften, Stuttgart 1907, S. 63*–150*, hier S. 93 ff. Dazu Pius KÜNZLE, Heinrich Seuses Horologium Sapientiae (Spicilegium Friburgense 23), Freiburg/CH 1977, S. 29 ff.

90) Zum Eckhart-Prozeß zuletzt eingehend Winfried TRUSEN, Der Prozeß gegen Meister Eckhart. Vorgeschichte, Verlauf und Folgen, Paderborn u. a. 1988.

91) Predigt 29, hg. von Josef QUINT, Meister Eckhart, Die deutschen Werke 2, Stuttgart 1971, S. 78 ff.: *Nû sprechent die meister, daz der wille alsô vri sî, daz in nieman betwingen mac dan got aleine. Got enbetwinget den willen niht, er setzet in in vriheit, alsô daz er niht anders enwil, dan daz got selber ist und daz diu vriheit selber ist. Und der geist enmac niht anders wellen, dan daz got wil, und daz enist niht sîn unvriheit, ez ist sîn eigen vriheit. Nû sprechent etliche menschen: ›han ich got und gotes minne, sô mac ich wol tuon allez, daz ich wil. Diz wort verstant sie unrehte. Die wile dû dehein dinc vermaht, daz wider got ist und wider sîniu gebot, sô enhâst dû gotes minne niht; dû maht die werlt wol betriegen, als habest dû sie. Der mensche, der dâ stât in gotes willen und in gotes minne, dem ist lustlich alliu dinc ze tuonne, diu gote liep sint, und alliu dinc ze lâzenne, diu wider got sint; und im ist als unmügelich dehein dinc zu lâzenne, daz got geworht wil haben, als dehein dinc zu tuonne, daz wider got ist; rehte als dem sîniu bein gebunden wæren, als unmügelich dem wære ze gånne, als unmügelich wære dem menschen, deheine untugent ze tuonne, der in gotes willen ist. Ez sprach einer: hæte got geboten untugent ze wûrkenne und tugent ze mîdenne, dannoch envermöhte ich niht, daz ich untugent tæte. Wan nieman enminnet die tugent, dan der diu tugent selber ist. Der mensche, der sich selben und alliu dinc gelâzen hât, der des sînen niht ensuochet an deheinen dîngen und wûrket alliu sîniu werk âne warumbe und von minne, der mensche ist tût aller der werlt und lebet in gote und got in im.* – Der Freiheitsbegriff Eckharts verdiente eine eigene Untersuchung, die sich schwerlich mit den von SCHWEITZER (wie Anm. 72), S. 26 ff. gefundenen Lösungen zufrieden geben dürfte.

92) Die maßgebende Edition bei M.-H. LAURENT, Autour du procès de Maître Eckhart, in: Divus Thomas, 3. ser. Jg. 13 Bd. 39 (1936) S. 435 ff.; Fragment einer deutschen Version bei PATSCHOVSKY (wie

aber am Ende doch nicht verurteilten Gottesfreund-Literatur wie im tatsächlich verdammtten »Miroir« der Marguerite Porete wiederfinden⁹³⁾.

Zwischen rechtgläubiger und freigeistiger Mystik gibt es also im Grunde keinen Unterschied: Was man den Freigeistern unterstellte, das haben sie so nie gelehrt, und was gelehrt wurde von Freiheit des Geistes, das hört sich bei den »Säulenheiligen« der rechtgläubigen Mystik nicht viel anders an als bei den häresieumwitterten oder förmlich wegen Häresie verurteilten und verbrannten Mystikern. »Freiheit« ist das Schlüsselwort aller Mystiker für den Menscheng Geist, der – wie Eckhart das in verbaler Übereinstimmung mit Augustin ausdrückt⁹⁴⁾ – »nicht anders wollen mag, als Gott will, und das ist nicht seine Unfreiheit, sondern seine eigene Freiheit«. In dieser Freiheit zu leben, die man freilich – anders als Augustin – als Teilhabe an der göttlichen Freiheit begriff, ist höchstes Ziel des Mystikers. Ist das die Freiheit von Ketzern? Das wäre ein doppeltes Mißverständnis: Weil zum einen nach mittelalterlicher Anschauung Ketzern entweder überhaupt keine Freiheit zukam, da sie der Sündenknechtschaft verhaftet waren, oder, wenn sie schon Freiheit besaßen, dann doch nur eine »falsche«, keine, die von Gott kam und in ihn mündete. Zum anderen aber wäre dies auch deshalb ein Mißverständnis, weil im Mittelalter Ketzern nie die Freiheit hatten und haben wollten, Ketzern zu sein.

Anm. 7), S. 195ff. Ich hatte ebd. S. 121f. zu erwägen gegeben, in diesem Fragment einen Textzeugen für die Durchführung der päpstlichen Anordnung zu sehen, die Bulle »In agro dominico« in der Erzdiözese Köln von den Kanzeln herab verkünden zu lassen. Dem hatte Kurt RUH, Volkssprachliches über Häresien (1981, wieder in: DERS., Kleine Schriften 2, Berlin u. a. 1984, S. 255–274, hier S. 257ff.), sowie in seinem Eckhart-Buch (wie Anm. 61), S. 186 widersprochen und gemeint, dem Kirchenvolk sei die Verurteilungsbulle wohl nur in groben Zügen bekannt gemacht worden, »schon weil er Eckharts Lehre in originaler [!?] Sprache wiedergab, eher dazu angetan, die Erinnerung an den großen Prediger wachzuhalten als vor seiner Lehre zu warnen« (Kleine Schriften 2, S. 258), und Kirchenfürsten sei es wohlbewußt gewesen, daß häretische Lehrsätze in geballter Ladung ein gefährlich Ding gewesen seien. Das sind wenig überzeugende Argumente, denen TRUSEN (wie Anm. 90), S. 126f. vollends den Boden entzogen hat mit dem Hinweis auf das rechtserhebliche Erfordernis der (wörtlich) genauen Übermittlung des Tenors der Bulle. In der Neuausgabe des Eckhart-Buches S. 187 hat Ruh den Hinweis auf meinen Fund gestrichen, hält nach wie vor an seiner Auffassung fest, setzt sich mit Trusen aber in keiner Weise auseinander.

93) Brücke ist die Auffassung einer univoken Daseinsweise der menschlichen Natur im Menschen und in Christus, die Eckhart dazu führte, Christus-Gott und Individuum-Mensch an der gleichen Substanz »Menschheit« teilhaben zu lassen. Die aus solcher Grundvorstellung eines Einsseins von Gott und Mensch resultierenden Folgerungen waren es denn auch, die Eckhart nicht anders als »Freigeister« von der Art einer Marguerite Porete in Beweiszwang gegenüber dem Glaubensgericht brachten. Zu diesem Problemkreis zuletzt OTTO LANGER, *Mystische Erfahrung und spirituelle Theologie*. Zu Meister Eckharts Auseinandersetzung mit der Frauenfrömmigkeit seiner Zeit, München u. a. 1987, S. 279ff.

94) (wie Anm. 84); der Herausgeber hat die Übereinstimmung mit der Anm. 17 zitierten Augustinstelle (und damit die Tradition, in die sich Eckhart hier stellte) nicht erkannt.