

Sonderdruck aus:

THEOLOGISCHE RUNDSCHAU

NEUE FOLGE

Unter Mitwirkung von

WALTER BAUMGARTNER UND
KNUD E. LØGSTRUP

herausgegeben von

RUDOLF BULTMANN · ERICH DINKLER
WERNER GEORG KÜMMEL

33. Jahrgang

Heft 4

Dezember 1968



1968

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

Dieser Sonderdruck ist im Buchhandel nicht erhältlich

Die Erforschung der mittelalterlichen Waldensergeschichte

Kurt-Victor Selge

Abkürzungen:

- AFP = Archivum Fratrum Praedicatorum, Rom, S. Sabina
BSSV = Bollettino della Società di Studi Valdesi, Torre Pellice
CF = Cahiers de Fanjeaux (2: Vaudois languedociens et Pauvres Catholiques. Toulouse 1967. Édouard Privat. 307 S.)

Zu den übrigen vorkommenden Abkürzungen vgl. das Abkürzungsverzeichnis in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Aufl. (RGG).

Literaturübersicht:

- AUGUSTO ARMAND-HUGON / GIOVANNI GONNET: Bibliografia valdese. Torre Pellice 1953. Tipografia subalpina. 275 S. – T. BALMA: La ville de Strasbourg et les Vaudois. BSSV 56 (1937), S. 63–95. – F. M. BARTOŠ: Jak vznikla legenda, že Petr Valdo zemřel v Čechách (Wie die Leg. vom Tod des Waldes in Böhmen entstand). Jihočesky sborník historický 6 (1933), S. 43 ff. – DERS.: Vznik Taborství a Valdenství (Entstehung der Taboriten und die Wald.). AaO 3 (1930), S. 38–48. – DERS.: Chelcický a Valdenští (Ch. und die Wald.). AaO 16 (1947), S. 1–9. – PIERRE BERPERRON: La croisade contre les Albigeois et l'union du Languedoc à la France (1209–1249). Paris (1942) 1961. Librairie Plon. 495 S. (Jetzt Paris 1967, Perrin. 479 S. angezeigt). – P. B. BERNARD: Heresy in 14th century Austria. Mediaevalia et humanistica 10 (1956), S. 50–63. – HEINRICH BOEHMER: Waldenser. RE³, XX (1908), S. 799–840. – ROMOLO CEGNA: La polemica antivaldese di Samuele di Cassini O.F.M. BSSV 84 (1964), Nr. 115, S. 5–20. – DERS.: Le fonti della teologia del valdismo alpino-occidentale nel '400. AaO 86 (1965), Nr. 118, S. 17 ff. – DERS.: I Valdesi di Moravia nell'ultimo Medio Evo. Rivista di Storia e Letteratura Religiosa 1 (1965), S. 392–423. – M. D. CHENU: Moines, clercs, laïcs. Au carrefour de la vie évangélique (XII^e s.). RHE 49 (1954), S. 59–89. Abgedruckt in: DERS.: La Théologie au XII^e siècle. Paris 1957. Vrin. 413 S. (S. 225–251). – Y. M. J. CONGAR O.P.: Henri de Marey abbé de Clairvaux. Analecta Monastica, 5^e série (Studia Anselmiana 43). Rom 1958. Orbis Catholicus, Herder. 216 S. – DERS.: Der Laie. Entwurf einer Theologie des Laientums. 2. Aufl. Stuttgart o.J. Schwabenverlag. 794 S. (dt. Übersetzung von: Jalons pour une théologie du laïcat. Paris 1952). – ÉTIENNE DELARUELLE: Le problème

de la pauvreté vu par les théologiens et les canonistes dans la deuxième moitié du XII^e siècle. *CF* 2 (1967), S. 48–63. – DERS.: L'idéal de pauvreté à Toulouse au XII^e siècle. *AaO* S. 64ff. – ANTONIO DE STEFANO: Le origini dell'Ordine degli Umiliati. *Rivista Storico-Critica delle Scienze Teologiche* 2 (1906), S. 851–871. Erweitert *Archivum Romanicum* 11 (1927), S. 31–75, nachgedruckt in DERS.: *Riformatori ed eretici del Medioevo*. Palermo 1938, S. 127–208. – AUG. WILH. DIECKHOFF: *Die Waldenser im Mittelalter*. Göttingen 1851. Vandenhoeck & Ruprecht. XII. 408 S. – IGNAZ VON DÖLLINGER: *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*. 2. Teil: *Dokumente vornehmlich zur Geschichte der Waldesier und Katharer*. München 1890. 2. Auflage (Nachdruck) Darmstadt 1968. Wiss. Buchgesellschaft. IX. 736 S. – ANTOINE DONDAINE O.P.: *Aux origines du Valdésisme. Une profession de foi de Valdès*. *AFP* 16 (1946), S. 191–235. – DERS.: *Le Manuel de l'Inquisiteur (1230–1330)*. *AFP* 17 (1947), S. 85–194. – DERS.: *La hiérarchie cathare en Italie, II. Le Tractatus de hereticis d'Anselme d'Alexandrie O.P.* *AFP* 20 (1950), S. 234ff. – DERS.: *Durand de Huesca et la polémique anti-cathare*. *AFP* 29 (1959), S. 228–276. – YVES DOSSAT: *Cathares et Vaudois à la veille de la croisade*. *Revue historique et littéraire du Languedoc* 2 (1945), S. 390ff.; 3 (1946), S. 70ff. – DERS.: *Les débuts de l'Inquisition à Montpellier et en Provence*. *Bulletin philologique et historique* 1961 (Paris 1963), S. 561–579. – DERS.: *Les Vaudois méridionaux d'après les documents de l'Inquisition*. *CF* 2 (1967), S. 207–226. – JEAN DUVERNOY (Hrsg.): *Le Registre d'Inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318–1325)*. (Bibliothèque méridionale, 2^e série, t. XLI). 3 Bände. Toulouse 1965. Édouard Privat. 554. 521. 543 S. – DERS.: *Albigeois et Vaudois en Quercy d'après le Registre des Pénitences de Pierre Sellan*. In: *Actes du Congrès de la Fédération des Sociétés Languedoc – Pyrénées – Gascogne, XIX^e Congrès, Albi 1964*, S. 110ff. – GIOVANNI GONNET: *Il Valdismo medioevale. Prolegomeni*. Torre Pellice 1942. Claudiana. 134 S. – DERS.: *Waldensia*. *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* 33 (1953), S. 202ff. – DERS.: *Delle varie tappe e correnti della protesta valdese in Europa da Lione a Chanforan*. *BSSV* 76 (1957), Nr. 102, S. 9–28. – DERS.: *Enchiridion Fontium Valdensium I*. Torre Pellice 1958. Claudiana. 188 S. – DERS.: *Nature et limites de l'épiscopat vaudois au moyen âge*. *Communio viatorum* 2 (1959), S. 311–323. = *Portata e limiti dell'Episcopato valdese nel Medio Evo*. *BSSV* 77 (1958), Nr. 104, S. 27–42. – DERS.: *Le confessioni de fede valdesi prima della Riforma*. Turin 1967. Claudiana, 196 S. – DERS.: *I Valdesi d'Austria nella seconda metà del secolo XIV*. *BSSV* 82 (1962), Nr. 111, S. 5–41. – DERS.: *Casi di sincretismo ereticale in Piemonte nei secoli XIV e XV*. *BSSV* 79 (1960), Nr. 108, S. 3–36. – DERS.: *I rapporti tra i Valdesi franco – italiani e i riformatori d'Oltralpe prima di Calvino*. In: *Ginevra e l'Italia*, Florenz 1959, S. 1–63. – DERS.: *Le premier Synode de Chanforan de 1532*. *Bulletin de la Soc. de l'Hist. du Protestantisme français* 99 (1953), S. 201–221. – DERS.: *Les relations des Vaudois des Alpes avec les Réformateurs en 1532*. *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance, Travaux et documents*, t. XXIII (1961), S. 34–52. – DERS.: *Beziehungen der Waldenser zu den oberdeutschen Reformatoren vor Calvin*. *ZKG* 64 (1952/53), S. 308–311. – DERS.: *Waldensia*. *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 2 (1966), S. 461–484 (zu CEGNA). – HERBERT GRUNDMANN: *Religiöse Bewegungen im Mittelalter* (1935), 2. Aufl. Hildesheim 1961. Georg Olms.

580 S. Mit Anhang: — DERS.: Neue Beiträge zur Geschichte der religiösen Bewegungen im Mittelalter. *AaO* S. 485–538. = *Eresie e nuovi Ordini nel secolo XII* (Text deutsch). X Congresso Internazionale di Scienze Storiche, Rom 1955, Relazioni III, S. 357–402, 467–484. = Neue Beiträge etc. In: *Archiv für Kulturgeschichte* 37 (1955), S. 129–182. — DERS.: *Ketzergeschichte des Mittelalters*. = *Die Kirche in ihrer Geschichte*, hrsg. K. D. SCHMIDT / E. WOLF, Band 2 G, 1. Teil. Göttingen 1963. Vandenhoeck & Ruprecht. 66 S. — DERS.: *Bibliographie zur Ketzergeschichte des Mittelalters (1900–1966)*. (Sussidi eruditi 20). Rom 1967. Edizioni di Storia e Letteratura. 95 S. — JEAN GUIRAUD: *Histoire de l'Inquisition au moyen âge*. 2 Bde. Paris 1935/1938. Aug. Picard. XLVIII. 428 S. VIII. 600 S. — HERMAN HAUPT: *Neue Beiträge zur Geschichte des mittelalterlichen Waldensertums*. *Hist. Zeitschr.* N.S. 25 (1888), S. 39–68. — DERS.: *Waldensertum und Inquisition im südöstlichen Deutschland bis zur Mitte des 14. Jh.s.* *Deutsche Zeitschr. für Geschichtswissenschaft* 1 (1889), S. 285–330; 3 (1890), S. 337–411. Sonderdruck Freiburg/Br. 1890. 126 S. — FRIEDRICH HEER: *Aufgang Europas*. Wien – Zürich 1949. Europa – Verlag. 660 S. — J. J. HERZOG: *Die romanischen Waldenser, ihre vorreformatorischen Zustände und Lehren, ihre Reformation im 16. Jh. und die Rückwirkungen derselben, hauptsächlich nach ihren eigenen Schriften dargestellt*. Halle 1853. Eduard Anton. XIV. 470 S. — ILARINO DA MILANO O.F.M. Cap.: *Il „Liber supra Stella“ del Piacentino Salvo Burci contro i Catari ed altre correnti ereticali*. *Aevum* 16 (1942), S. 272–319; 17 (1943), S. 90–146; 19 (1945), S. 281–342. — TH. KAEPPPELI O.P.: *Une somme contre les hérétiques de Saint Pierre Martyr?* *AFP* 17 (1947), S. 295–335. — DERS. / A. ZANTNOVIĆ: *Traité anti-vaudois dans le ms. 30 de la Bibliothèque des Dominicains de Dubrovnik (Raguse)*. *AFP* 24 (1954), S. 297–305. — GOTTFRIED KOCH: *Neue Quellen und Forschungen über die Anfänge der Waldenser*. *Forschungen und Fortschritte* 32 (1958), S. 141–149. — DERS.: *Waldensertum und Frauenfrage im Mittelalter*. *AaO* 36 (1962), S. 22–26. — DERS.: *Frauenfrage und Ketzertum im Mittelalter (Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte 9)*. Berlin 1962. Akademie-Verlag. 211 S. — HORST KÖPSTEIN: *Über den deutschen Hussiten Friedrich Reiser*. *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 7 (1959), S. 1068–1082. — GEORGES DE LAGARDE: *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge, I: Bilan du XIII^e siècle*. 3. Aufl. Louvain – Paris 1956. Nauwelaerts. XI. 217 S. — HENRY CHARLES LEA: *Geschichte der Inquisition im Mittelalter (A History of the Inquisition of the Middle Ages, 1888)*, dt. Übersetzung hrsg. von JOSEPH HANSEN, 3 Bde. Bonn 1905/1909/1913. Carl Georgi. XXXVIII, 647; X, 666; VII, 860 S. — JEAN LECLERCQ O.S.B.: *Le témoignage de Geoffroy d'Auxerre sur la vie cistercienne*. *Analecta Monastica*, 2^e série (Studia Anselmiana 31), Rom 1953, S. 174–201. — MARKÉTA MACHOVCOVÁ / MILAN MACHOVEC: *Utopie blouznivců a sektárů (Utopie der Schwärmer und Sektierer)*. Prag 1960. 526 S. — RAOUL MANSELLI: *Il Valdismo originario*. In: DERS.: *Studi sulle eresie del secolo XII (Studi storici 5)*. Rom 1953. Istituto Storico Italiano per il Medio Evo. S. 69–87. — DERS.: *Il monaco Enrico e la sua eresia*. *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano* 65 (1953), S. 1–63. — DERS.: *Goffredo di Clairvaux di fronte a Valdismo e Catarismo*. *AaO* 67 (1955), S. 245–252. — DERS.: *Ermenegauda, il „Contra Waldenses“ ed il nuovo capitolo sui Valdesi*. *AaO* 67 (1955), S. 253 ff. — WALTER MOHR: *Waldes und das*

frühe Waldensertum. *Zeitschr. für Religions- und Geistesgeschichte* 9 (1957), S. 337–363. – MICHEL MOLLAT: Le problème de la pauvreté au XII^e siècle. *CF* 2 (1967), S. 23–47. – AMEDEO MOLNÁR: Luc de Prague et les Vaudois d'Italie, *BSSV* Nr. 90 (1949), S. 40–64. – DERS.: Les Vaudois et la Réforme tchèque. *AaO* 77 (1958), Nr. 103, S. 47ff. – DERS.: Vue nouvelle sur le Valdisme médiéval. *AaO* 82 (1962), Nr. 112, S. 51–59 (Zu MACHOVCOVÁ). – DERS.: Les 32 Errores Valdensium de la Bohême. *AaO* 84 (1964), Nr. 115, S. 3f. – DERS.: Les Vaudois en Bohême avant la Révolution hussite. *AaO* 85 (1964), Nr. 116, S. 3–17. – DERS.: Les Vaudois et l'Unité des Frères Tchèques. *AaO* 86 (1965), Nr. 118, S. 3–16. – DERS.: Discreto viro. Lettre inédite d'un apostat vaudois du XIV^e siècle. *AaO* 87 (1966), Nr. 119, S. 21ff. – DERS.: Valdenští a reformace (W.tum und Reformation). *Theologická příloha Krestanske revue* 19 (1952), S. 78–86. – DERS.: Nuovi studi sui Valdesi in Moravia (zu CEGNA). *Protestantesimo* 21 (1966), S. 86–91. – DERS.: Hus' De matrimonio and its waldensian version. *Communio viatorum* 1 (1958), S. 142–157. – DERS.: Deux homélies de Pierre Valdès? *AaO* 4 (1961), S. 51–58. – DERS.: Voyage d'Italie (des Lukas von Prag). *AaO* 5 (1962), S. 28–34. – DERS.: „Tresor e lume de fe“. En marge du traité de dogmatique vaudoise. *AaO* 7 (1964), S. 285–289. – DERS.: L'initiative de Valdès et des Pauvres Lombards. *AaO* 9 (1966), S. 155–164. 251–266; 10 (1967), S. 153–165. – DERS.: La protesta valdese e la prima Riforma (*Quaderni della Gioventù Evangelica Italiana*, Serie 3, Nr. 3). o.O. Oktober 1966. Ohne Verlag. 43 S. – RAFFAELLO MORGHEN: Medioevo cristiano (*Biblioteca di cultura moderna* 491). Bari (1951) 3. Aufl. 1958 (neue Auflage 1965). Laterza. 365 S. – MONETA CREMONENSIS O.P.: *Adversus Catharos et Valdenses*, hrsg. T.A. RICCHINI, Rom 1743. Nachdruck Ridgewood/New Jersey 1964. Gregg Press. XLVIII. 568 S. – KARL MÜLLER: Die Waldenser und ihre einzelnen Gruppen bis zum Anfang des 14. Jh.s. *Theologische Studien und Kritiken* 1886, S. 665–732; 1887, S. 45–146. Sonderveröffentlichung Gotha 1886. – ALEXANDER PATSCHOVSKY: Der Passauer Anonymus. Ein Sammelwerk über Ketzer, Juden, Antichrist aus der Mitte des 13. Jh.s (*Schriften der MGH* 22). Stuttgart 1967. Hiersemann. XII. 208 S. – J.B. PIERRON: Die katholischen Armen. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der Bettelorden mit Berücksichtigung der Humiliaten und der Wiedervereinigten Lombarden. Freiburg i.Br. 1911. Herder. XVI. 182 S. – BERNHARD POSCHMANN: Der Ablaß im Licht der Bußgeschichte (*Theophancia* 4). Bonn 1948. P.Hanstein. 122 S. – PH. POUZET: Les origines lyonnaises de la secte des Vaudois. *Revue d'Histoire de l'Eglise de France* 22 (1936), S. 5–37. – WILHELM PREGER: Beiträge zur Geschichte der Waldesier im Mittelalter. *Abhandlungen der kgl. bayr. Akademie der Wissenschaften*, III. Kl, Bd. 13, 1. Abt., 1875, S. 181–250. Auch als Sonderdruck: München 1875. – DERS.: Der Tractat des David von Augsburg über die Waldesier. *AaO Hist. Kl*, Bd. 14, 2. Abt., 1878, S. 181–235. – DERS.: Über das Verhältnis der Taboriten zu den Waldesiern des 14. Jh.s. *AaO* Bd. 18, 1. Abt., 1887, S. 1–111. – DERS.: Über die Verfassung der französischen Waldesier in älterer Zeit. *AaO* Bd. 19, 3 Abt., 1891, S. 641–711. Auch als Sonderdruck: München 1890. – KURT-VICTOR SELGE: Die ersten Waldenser. Mit Edition des *Liber Antiheresis* des Durandus von Osca (*Arbeiten zur Kirchengeschichte* 37). 2 Bände. Berlin 1967. de Gruyter. XVIII. 320 S.; XXVI. 287 S. – DERS.: Caractéristiques du premier mouvement vaudois et crises au cours

de son expansion. *CF* 2 (1967), S. 110–142. – DERS.: Discussions sur l'apostolicité entre Vaudois, Catholiques et Cathares. *AaO* S. 143–162. – DERS.: L'aile droite du mouvement vaudois et naissance des Pauvres Catholiques et des Pauvres Réconciliés. *AaO* S. 227–243. – S.H. THOMSON: Pre-Hussite heresy in Bohemia. *English Historical Review* 48 (1933), S. 23–43. – CHRISTINE THOUZELLIER: Une somme anticathare, le Liber contra Manicheos de Durand de Huesca (*Spicilegium sacrum Lovaniense, Etudes et documents* 32). Louvain 1964. *Spic. sacr. Lovaniense*. 376 S. – DERS.: Catharisme et Valdéisme en Languedoc à la fin du XII^e et au début du XIII^e siècle. *Politique pontificale. Controverses* (Publications de la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Paris, Série Recherches XXVII). Paris 1966. Presses Universitaires de France. 525 S. – E. VAN DER VEKENÉ: Bibliographie der Inquisition. Ein Versuch. Hildesheim 1963. G. Olms. VIII. 323 S. – M.-H. VICAIRE O. P.: Geschichte des heiligen Dominikus. 2 Bände. Freiburg i. Br. usw. 1962/63. Herder. 376. 406 S. (= dt. Übersetzung von: *Histoire de Saint Dominique*. 2 Bde. Paris 1957. du Cerf. 396. 412 S.). – DERS.: L'Imitation des Apôtres. Moines, chanoines et mendiants IV^e–XIII^e siècles. Paris 1963. du Cerf. 91 S. – DERS.: Rencontre à Pamiers des courants vaudois et dominicain (1207). *CF* 2 (1967), S. 163–194. – DERS.: Les Vaudois et Pauvres Catholiques contre les Cathares (1190–1223). *AaO* S. 244–272. – VALDO VENAY: Friedrich Reiser e la diaspora valdese di lingua tedesca nel XV secolo. *BSSV* Nr. 109 (1961), S. 35–56. – DERS.: Der Anschluß der romanischen Waldenser an die Reformation und seine theologische Bedeutung. *ThLZ* 87 (1962), Sp. 89–100. – DERS.: La prima e la seconda Riforma nel passato e nel presente della Chiesa valdese. *Protestantesimo* 22 (1967), S. 129–147. – GIOACCHINO VOLPE: Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana (*Biblioteca storica Sansoni, N.S.* 37). Florenz 1961. Sansoni. 284 S. (= unveränderte Neuauflage der Erstausgabe 1922). – ERNST WERNER: Ideologische Aspekte des deutschösterreichischen Waldensertums im 14. Jh. *Studi medievali, Ser.* 3, 4 (1963), S. 218–237. – DERS.: Nachrichten über spätmittelalterliche Ketzer aus tschechoslovakischen Archiven und Bibliotheken. *Wiss. Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig. Gesellschafts- u. sprachwiss. Reihe* 12 (1963), S. 213–284. – Vgl. A. MOLNÁR, *BSSV* 84 (1964), Nr. 115, S. 81 f. – HANS WOLTER S. J.: Aufbruch und Tragik der apostolischen Laienbewegung im Mittelalter. Die Anfänge der Waldenserbewegung im Urteil der Quellen. *Geist und Leben* 30 (1957), S. 357–369. – LUIGI ZANONI: Gli Umiliati nei loro rapporti con l'eresia, l'industria della lana ed i comuni nei secoli XII e XIII (*Bibliotheca Historica Italica, Ser.* 2, 2). Mailand 1911. Hoepli. XVI. 381 S. *Nachtrag*: M. ESPOSITO: Sur quelques manuscrits de l'ancienne littérature religieuse des Vaudois du Piémont. *RHE* 46 (1951), S. 127–159. –

Die wissenschaftliche Beschäftigung mit der Geschichte der Waldenser ist durch verschiedene Umstände erschwert. Das größte Handicap ist die Schwierigkeit des Zugangs zur richtigen Literatur und zu den wichtigen Quellen. Man möchte von einem *embarras de richesse* sprechen, wenn nicht ein guter Teil dessen, was man zu lesen bekommt, wenig bereichernd wäre. Die erste Aufgabe ist die Scheidung der wissenschaftlichen von einer Art evangelischer Devotionalienliteratur. Die zweite ist, ungleich schwerer, die

Orientierung, welches die wirklich grundlegenden Arbeiten sind, von denen auch jede neue Arbeit auszugehen hat, ungeachtet all dessen, was mittlerweile hier und da publiziert worden ist. Schließlich sind die Arbeiten zu sammeln, die etwas Neues enthalten, vor allem die, die einen auch noch so kleinen neuen Quellentext enthalten. Der Profanhistoriker, der allgemeine Kirchenhistoriker, aber auch der aufs Mittelalter, gar auf die religiösen Bewegungen des Hochmittelalters spezialisierte Historiker wird einer einzelnen Bewegung, sei sie auch so wichtig wie die waldensische, nicht die Zeit widmen können, sie den theoretischen Anforderungen des Proseminars gemäß zu behandeln. Das Waldenserspezialistentum schafft es, seinen Gegenstand der allgemeinen Geschichtswissenschaft unzugänglich zu machen. Das Ergebnis sind die ungefähren Kurzdarstellungen in den meisten Geschichten des Mittelalters oder der Gesamtkirchengeschichte, in denen stets dieselben halbwegs oder auch weniger richtigen Angaben erscheinen. Die herangezogenen Quellen beschränken sich auf einen geringen Teil der vorhandenen, und es sind meist dieselben. Man wird daraus niemandem einen Vorwurf machen können; aber wie auf manchen anderen Gebieten, so ist auch auf dem der Waldensergeschichte die organisatorische Aufgabe zu lösen, sie der allgemeinen Mediaevistik wieder in wissenschaftlich akzeptabler Form zugänglich zu machen.

Es sei versucht, eine Orientierung für das mittelalterliche Waldensertum zu geben, die etwa als Ausgangspunkt für eine seminaristische Behandlung dienen kann. Vorweg weise ich darauf hin, daß ich mich selbst als kompetent nur für die erste Periode betrachte, in der die Waldenser Interesse beanspruchen – etwa die ersten beiden Generationen, bis gegen Mitte des 13. Jhs. Für die folgenden anderthalb Jahrhunderte, das Untergrundwaldensertum der Inquisitionszeit bis zum Beginn des 15. Jahrhunderts, kann ich nur unter weitgehender Zurückhaltung des eigenen Urteils auf die hier einführenden Arbeiten und einige Aufgaben hinweisen. Es liegt hier sehr viel im Dunkeln; Quellen sind erstmals oder neu zu edieren, und danach mag eine Monographie möglich werden. Eine neue Periode des Interesses bildet das 15. Jahrhundert, in dem die Waldenser sich mit den böhmischen Bewegungen mehr oder weniger nahe verbinden. Schließlich verdient größtes Interesse der Übergang zur Reformation; er ist zeitlich und räumlich etwas enger umschrieben und genauer faßbar als die Geschichte der vorausgehenden Jahrhunderte seit dem Untertauchen der Waldenser.

I

Erstes Hilfsmittel ist die *Bibliografia Valdese* von A. ARMAND-HUGON (Neuzeit) und G. GONNET (Mittelalter), die bis 1953 reicht. Zwischen Wichtigem und Unwichtigem ist hier nicht unterschieden; auch Erbauungsliteratur

ist enthalten, und das eine oder andere Wichtige fehlt. Dennoch: dies Buch ist der bibliographische Ausgangspunkt sowohl für die Quellen wie für die Sekundärliteratur. Neuerdings liegt eine Auswahlbibliographie zur Ketzer-geschichte des Mittelalters von 1900–1966 von H. GRUNDMANN vor. Ich würde vorschlagen, daneben auch zu konsultieren die Bibliographie der Inquisition von E. VAN DER VEKENÉ. Einige ältere und die neueren Arbeiten zum frühen W.tum, die in der *Bibliografia* fehlen, finden sich in den neuesten größeren Arbeiten zum Thema, der Arbeit von CHRISTINE THOUZELLIER, *Catharisme et Valdéisme en Languedoc*, 1966, und meiner Arbeit, *Die ersten Waldenser*, 1967, dazu dem Sammelband *Cahiers de Fanjeaux 2*, 1967, der dem frühen W.tum im Languedoc gilt. Für die laufende Bibliographie verweise ich neben der Bibliographie der RHE, die auf diesem Gebiet nicht sämtliche Spezialitäten verzeichnen wird, auf das in Deutschland nicht sehr verbreitete Bollettino della Società di Studi Valdesi, Torre Pellice (BSSV). Nicht vergessen seien die oft besonders wertvollen Beiträge und Hinweise, die der beste Kenner des W.tums in der Zeit der Beziehungen zu den Böhmen, AMEDEO MOLNÁR, außer im BSSV auch in der theologischen Zeitschrift der Comenius-Fakultät, Prag, gibt: *Communio viatorum*.

Für den Gesamtzusammenhang der religiösen Bewegungen des Mittelalters, in den die Waldenser gehören, nenne ich den mehrfach gedruckten Forschungsbericht von HERBERT GRUNDMANN, *Neue Beiträge*, am besten wohl zugänglich im Anhang zur Neuauflage des klassischen Buches GRUNDMANNs über die „Religiösen Bewegungen im Mittelalter“ durch die Wiss. Buchgesellschaft, 1961. Neuer und konzentriert: GRUNDMANNs kurze „Ketzer-geschichte des Mittelalters“.

Die genannten Arbeiten von GRUNDMANN, besonders die Ketzer-geschichte, eignen sich auch vorzüglich zu einer Einführung in den historischen Zusammenhang, vor Beginn der Arbeit mit den Waldenserquellen. Als ganz knappe Einführung fürs W.tum selbst sind die beiden Artikel in den neuen evangelischen Lexika zu empfehlen, der ältere im EKL von dem verstorbenen Giovanni Miegge und der in der RGG³ von VALDO VINAY. Es gibt in anderen neueren Lexika nichts Besseres.

Doch für eine gründlichere Einführung ist und bleibt unersetzt der große, unvergleichlich reichhaltige und aufs äußerste komprimierte Artikel „Waldenser“ von HEINRICH BOEHMER in der 3. Auflage der RE. Dieser Artikel führt über die Allgemeininformation hinaus sogleich in die Quellenanalyse. Er ist 1908 erschienen: glückliche lexikalische Zusammenfassung des Bekannten zu einem Zeitpunkt, da in der Erforschung des mittelalterlichen Waldensertum eine merkliche, jahrzehntelange Pause eintritt.

Für die Arbeit an den Quellen der frühen Zeit hat man ein bequemes und dankenswertes Hilfsmittel im *Enchiridion Fontium Valdensium I* von G.

GONNET. Es enthält die Quellen nach ihrer Entstehungszeit bis um 1220. Freilich hat man deswegen in diesem Band nicht alle Quellen für die Entstehung und Frühzeit der Waldenser beisammen: so vermißt man Stephan von Bourbon, den Anonymus von Laon und manches andere, das in einem 2. Band zu folgen hätte, der aber bislang nicht in Aussicht ist. Ich kann auch andere Einwände nicht verschweigen. Es ist GONNET zu danken, daß er überhaupt die Texte zusammenstellt, ohne sie zuvor alle kritisch zu überprüfen. Aber es sollte bei einer der wichtigsten Quellen, dem 1875 von W. PREGER entdeckten Rescriptum der Lombardischen Armen an ihre deutschen Brüder über die 1218 bei Bergamo abgehaltene Versöhnungskonferenz mit den ultramontanen (französischen) Waldensern, schon der beste Text geboten werden: der von PREGER edierte mit den Korrekturen durch KARL MÜLLER in seinem Buch von 1886. Ferner fehlen einige kleine Quellenstücke, die vor 1220 entstanden sind, so z. B. die Ausweisung aus Cerea 1203 oder die Ausweisungsverpflichtung aus der Vizegrafschaft von Béziers und Carcassonne 1194 (s. mein Buch). Wichtiger als diese vielleicht beckmesserischen Einwände ist der Hinweis, daß die Datierung der Quellen öfter willkürlich und falsch ist (Nr. 2, 6B, 7, 8, 10, 15, 17). Man wird sich bei den wichtigen und für einen Gesamtabdruck zu umfangreichen Texten von Alain de Lille und Bernhard von Fontcaude auch nicht mit der hier getroffenen Auswahl zufrieden geben können, sondern auf Migne zurückgehen müssen. Das gilt auch für die Briefe Innozenz' III. unter Nr. 6E und 12. Irreführend sind endlich die unter Nr. 15 und 17 angegebenen Verfasseramen. Wenn das trotz der Einwände sehr nützliche Quellenheft neu bearbeitet werden sollte, so möchte ich anregen, daß die Seitenzahlen der ersten Auflage bei den Texten mit notiert werden, damit Verweise in der Literatur auf diese Auflage entzifferbar bleiben. Als eine Vorarbeit für die geplanten weiteren Quellenbände, die die immensen Schwierigkeiten der Quellenlage im späteren Mittelalter erkennen läßt, hat GONNET jüngst die Studie „Le confessioni di fede valdesi prima della Riforma“ veröffentlicht (1967).

Eine begrenzte Auswahl schlecht zugänglicher, unzureichend oder gar nicht edierter Texte möchte ich selbst in Kürze zur Verfügung stellen in einem Heft „Waldenserquellen“ in den „Texten zur Kirchen- und Theologiegeschichte“, zusammen mit ALEXANDER PATSCHOVSKY, der soeben seine quellenkritische Studie über das fürs deutsche Waldensertum wichtige Sammelwerk des *Passauer Anonymus* publiziert hat (1968) und der eine kritische Edition dieser großen Quelle in den MGH vorbereitet.

Als Neuerscheinung auf dem Gebiet der Quellen für die Frühzeit ist zu nennen die Edition des von ANTOINE DONDAINE 1946 in seinem Aufsatz „Aux origines du Valdéisme“ angezeigten *Liber Antiheresis*, als dessen Verfasser ebenfalls DONDAINE 1959 Durandus von Osca erwiesen hat (Durand

de Huesca et la polémique anti-cathare). Wichtige Ausschnitte hatte DONDAINE 1946 mitgeteilt; sie sind in GONNETS Enchiridion abgedruckt; weitere Auszüge hat CHR. THOUZELLIER in einem Aufsatz „Controverses vaudoises-cathares“ im Anhang und im Apparat wiedergegeben, ferner im Apparat ihres Buches „Catharisme et Valdéisme“, nicht durchweg zuverlässig. Die vollständige kritische Ausgabe, die Dondaine mir überlassen hatte, ist im zweiten Band meines Waldenserbuches enthalten. Ferner weise ich hin auf die vorzügliche kritische Edition des „Liber contra Manicheos“, den derselbe Durandus von Osca nach seiner Unterwerfung unter Rom 1220 geschrieben hat, durch CHR. THOUZELLIER. Der Liber *Antiheresis* enthält neben einer breiten und oft ermüdenden Polemik mit unendlichen Zitatketten gegen die Katharer die bisher unmittelbarsten und fesselndsten Selbstzeugnisse des W.tums, wenig über 10 Jahre nach seiner Entstehung. Er ist dazu eng angeschlossen an ein orthodoxes Glaubensbekenntnis des Waldes. Und die langstilige Polemik gegen die Katharer ist ebenfalls höchst aufschlußreich, auch für die biblische Argumentation der Katharer, aber vor allem für die aus Inquisitionszeugnissen bekannte, aber bisher vage gebliebene jahrelange Bekämpfung der Katharer im Languedoc durch die Waldenser. Hier ist zu sehen, worum es in den so oft erwähnten Disputen von Predigern beider Gruppen vor dem Volk ging. Die Polemik gegen die Katharer ist im Liber *contra Manicheos* noch weiter fortentwickelt; diese Quelle ist unschätzbar vor allem wegen eines der Polemik zugrundegelegten und wörtlich zitierten Katharertraktats. Sie erlaubt auch, wie ich im ersten Band meines Buches zu zeigen versucht habe, einige Rückschlüsse auf das W.tum.

Zwei wichtige kleinere Quellenstücke, neben einem schon bekannten, bietet DONDAINE im Anhang seines Aufsatzes „Durand de Huesca“ (1959). Ebenfalls DONDAINE ist die Teilpublikation eines Traktats des Inquisitors Anselm von Alessandria zu danken (La hiérarchie cathare, 1950); der Dominikaner TH. KAEPPELI hat 1947 Fragmente eines Antihäretikertraktats publiziert, den er dem Inquisitor Petrus (Martyr) von Verona zuschreibt, und der Kapuziner ILARINO DA MILANO hat in der Zeitschrift *Aevum* 19, 1945, größere Teile des Liber *supra Stella* des Salvus Burce aus Piacenza abgedruckt und damit die ältere Teiledition im zweiten Band von DÖLLINGERS „Beiträgen“ von 1890 abgelöst. All diese Quellen bieten wichtige Details zur Geschichte der ersten Waldensergenerationen. Andere kleinere Publikationen von Bedeutung, die sich den verschiedenen neueren Büchern entnehmen lassen, z. T. auch in GONNETS Enchiridion abgedruckt sind, übergehe ich hier. Hingewiesen sei darauf, daß DÖLLINGERS „Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters“, diese unentbehrliche, aber auch oft irreführende Textsammlung, die kritisch ersetzt werden sollte, gleich zweimal nachgedruckt worden sind, einmal sehr teuer New York 1960 (~~Benjamin~~ Franklin) und jetzt billiger von

H BURT

der Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt 1968. Nachgedruckt worden ist ferner das auch für die Waldenserfrühgeschichte höchst bedeutsame Riesenwerk des Inquisitors MONETA VON CREMONA, *Adversus Catharos et Waldenses*. Diesen Quellenhinweisen sei die Bemerkung angeschlossen, daß offenbar außer den Mönchen wenige Kirchenhistoriker auf unserem Gebiet in den letzten Generationen die Zeit gehabt haben, Archive und alte Bibliotheken durchzuforschen und den Quellenbestand zu erweitern. Ja, der *Liber Antiheresis* hat seit 1887 unbemerkt, obwohl als Waldenserquelle kenntlich, im gedruckten Katalog der lat. Handschriften Spaniens geschlummert¹⁾. Auf eine ganze Reihe von Zeugnissen, die in den Inquisitionsakten ruhen, hat jüngst YVES DOSSAT hingewiesen (*Les Vaudois méridionaux*, 1967). Sicher ist noch vieles zu finden und zusammenzutragen, wenn einer nur Zeit und Lust hat, dorthin zu gehen, wo allein Funde zu machen sind, an die Handschriften. Diese Arbeit wäre auch einigen der gedruckten Quellen zu wünschen, besonders dem sehr korrupt überlieferten Antiketzerwerk des *Alanus ab Insulis*, das bei Migne krause Interpolationen enthält.

Wissenschaftlich brauchbare ausführliche *Darstellungen* der Waldensergeschichte sind selten; die Untersuchungen beherrschen das Feld. Komprimiert, aber detailreich und zu einem Geschichtsbild zusammengesetzt informieren der RE-Artikel von H. BOEHMER und die kurzen Waldenserabschnitte in HAUCKS Kirchengeschichte Deutschlands, Bd. IV für die ersten Generationen auch außerhalb Deutschlands, Bd. V von der Mitte des 13. bis zur Mitte des 15. Jh.s für das Reichsgebiet. Einen wissenschaftlich nicht brauchbaren Überblick ohne Belege bietet die in mehreren Auflagen gedruckte „*Storia dei Valdesi*“ von ERNESTO COMBA; die einzigen noch wissenschaftlich zu verwertenden großen Geschichten der Waldenser im Mittelalter hat dessen Vater EMILIO COMBA geschrieben: *Histoire des Vaudois d'Italie I*, 1887, und *Histoire des Vaudois I*, 1901. Weiteres ist nicht mehr erschienen, da der Verfasser 1904 gestorben ist. Für die ersten Waldensergenerationen bis um 1220/30 habe ich in *meinem* Buch eine fortlaufende Darstellung gegeben. Es war dies der Mangel der meisten guten älteren Arbeiten, daß sie in der Untersuchung steckenblieben und keine zusammenhängende Geschichtserzählung boten.

Für die Forschungsgeschichte ist wiederum auf den RE-Artikel von BOEHMER zu verweisen, ferner auf die Arbeit von G. GONNET: *Il Valdismo medioevale, Prolegomeni*, Torre Pellice 1942; in verschiedenen der zahlreichen Aufsätze GONNETS finden sich weitere Bemerkungen hierzu.

1) G. LOEWE / W. v. HARTEL: *Bibliotheca Patrum latinorum Hispaniensis I*, Wien 1887, 435 (P 183).

II.

Den Überblick über die neuere Forschungsgeschichte kann man beginnen mit dem epochemachenden Buch von A. W. DIECKHOFF von 1851, dessen Neudruck ich mir wünsche. Es besteht aus zwei Teilen; der erste „über die Manuskriptenliteratur der Waldenser“ scheidet diese umfangreiche Literatur für die Erkenntnis der Anfänge aus. Der zweite stellt auf Grund der verbleibenden frühen Quellen, sämtlich katholischer Zeugnisse von Zeitgenossen oder Nachrichtensammlungen von späteren Inquisitoren, „die ursprüngliche Beschaffenheit der waldensischen Sekte im Mittelalter“ dar und gibt gegenüber den bis dahin vorherrschenden protestantischen Aneignungsversuchen die Waldenser dem Mittelalter zurück: dem Katholizismus gegenüber stellen sie sich zwar auf den Standpunkt des späteren protestantischen „Formalprinzips“, der alleinigen Schriftautorität; sie teilen mit ihm aber dessen falsches „Materialprinzip“, seinen „pelagianischen Grundirrtum“ (267 ff.). Mit großer Klarheit stellt D. die wesentlichen Züge des frühen W.tums fest. Waldes „ergreift als Laie in der Predigt des Evangeliums einen eigenthümlichen, selbständigen Beruf, und in den Trägern dieses eigenthümlichen selbständigen Berufes will er einen neuen Stand im kirchlichen Leben zur Geltung bringen, der verschieden und unabhängig von den bestehenden Ständen in der Kirche neben diesen seinen eigenen Platz einnehmen soll“ (169). Die Genossen des Predigtberufs, die Waldes sammelt, sind die „eigentlichen Waldenser“ (aaO). Sie berufen sich der Hierarchie gegenüber auf göttliche Sendung durch Worte der Schrift wie den Missionsbefehl; die Predigt ist nach Worten wie Jak. 4, 17 Pflicht all derer, die zu predigen wissen (172f.). Daneben wird nach einem Zeugnis des Alanus ab Insulis das Predigtrecht auf das objektive Kriterium des apostolischen Lebens gegründet (175f.). In diesem Punkt ist D. freilich – und mit ihm die Mehrheit der Forscher bis heute – in die Irre gegangen, indem er das in der Frühzeit isolierte Zeugnis des Alanus verallgemeinert und zum ursprünglichen antihierarchischen Prinzip der Waldenser erklärt hat. Auch beim damaligen Stand der Quellenkenntnis konnte D. das nur tun, indem er ein entgegenstehendes frühes Zeugnis wie das des Walter Map über das Auftreten der Waldenser in Rom 1179 umdeutete und auf die Verhandlungen rückkehrwilliger Waldenser (Bernhard Prim) in Rom 1210 bezog (182f. und Anhang 1). Als Grundzug im apostolischen Leben der Waldenser bestimmt D. die freiwillige Armut und das Leben vom Unterhalt durch die Gläubigen (189 ff.), dagegen anfangs noch nicht die Ehelosigkeit (191f.), wofür allerdings kein überzeugender Beweis geführt wird. Schon früh ziehen aber zweifellos mit den Männern auch predigende Frauen umher (194). Als wesentlichste Periodenscheide in der frühen Waldensergeschichte sieht D. die systematische Ketzerverfolgung seit den

Albigenserkriegen und dem 4. Laterankonzil an; durch die damit entstandene neue Lage wird die „Sekte“ in die Verborgenheit gedrängt und zur Suche nach neuen Lebensformen genötigt, wobei sich mannigfache Schwankungen ergeben; erst um 1300 ist die endgültige Gestalt erreicht (155f.). So verschwanden nach 1215 die äußeren Erkennungszeichen der Waldenser (Sandalen) (193–196). Der Predigt fügt sich eine bestimmte Form des eigenen Kultus in den Häusern der Anhänger an, und es entwickelt sich eine feste Rangordnung unter den Brüdern, bis hin zu einem Oberhaupt der Sekte (197f.). Dieselben Züge finden sich noch in der Reformationszeit, abgesehen von gewissen Verfallserscheinungen wie z.B. der Handarbeit, zu der die frühen Prediger neben ihrer Predigtstätigkeit weder Zeit noch Recht hatten (200f.). Vielleicht sind hier drei Jahrhunderte doch etwas zu rasch übersprungen. Ferner wird in der Verfolgungszeit die vorher sporadisch, im Notfall geübte Aneignung priesterlicher Funktionen wie der einer Herrenmahlsfeier durch die Prediger nun zur Dauereinrichtung (214ff.). Dabei entsteht jetzt ein wichtiger Unterschied zwischen den französischen und den oberitalienischen Waldensern; die „Lombardischen Armen“ haben eine eigene Hierarchie unter sich errichtet und lehnen das römische Priestertum grundsätzlich ab (220f.); sie übernehmen als erste die Anschauung, die später bei allen Waldensern sich findet, daß die römische Kirche unter Silvester I. von der Kirche Christi abgefallen sei, die aber in einigen Frommen weitergelebt habe und von den Waldensern wiederhergestellt worden sei (222f.). Doch verschwinden die Spuren einer so radikalen, dem römischen Priestertum konkurrierenden Hierarchie ab Mitte des 13. Jh.s, als die römische Kirche auch in Oberitalien ihre Gewalt zurückgewinnt (223). Die eigene Mahlfeier tritt auch bei den französischen Waldensern wieder zurück, und zumeist nehmen die Anhänger an der römischen Messe teil (228ff.). Ungleich größere Bedeutung gewinnt und behält neben der Predigt die Beichte als Mittel der Seelsorge an den Anhängern (233ff.).

DIECKHOFFS Untersuchung verdient eine ausführliche Erwähnung, weil sie neuerdings in Arbeiten über das W.tum ganz übersehen worden ist, während doch die kritische Erforschung der Waldensergeschichte von diesem Buche ausgeht. Viele Erkenntnisse vor allem über die Frühzeit der Gemeinschaft werden immer bleiben; die Teile über die weitere Geschichte im Mittelalter sind blasser und leiden unter einer zu geringen Quellengrundlage; überhaupt ist die notwendige Lektüre dieses Buches heute erschwert durch die mannigfachen Fortschritte in der Quellenkritik und neue Quellenfunde. Man tut gut, sich zu den jeweils verhandelten Quellen die inzwischen erreichten Fortschritte der Quellenkritik zu notieren, um die bleibenden Erkenntnisse von den Irrtümern zu scheiden; dies wäre eine geeignete proseminaristische Übung.

Die nächsten Fortschritte – und Rückschritte – bringen die Arbeiten von WILHELM PREGER. J. J. HERZOGs Buch über „Die romanischen Waldenser“ von 1853, das der von DIECKHOFF beiseite geschobenen waldensischen Manuskriptenliteratur doch wieder einen historischen Wert abgewinnen wollte, ist bei einer Forschung über diese Literatur wohl lesenswert, bedeutet aber doch für die kritische historische Erforschung der frühen Waldensergeschichte eher einen Rückschritt und sollte in diesem Zusammenhang beiseite bleiben. PREGER dagegen brachte der Forschung vor allem mit zwei bedeutsamen Quellenpublikationen Neues: er publizierte in seinen „Beiträgen“ von 1875 erstmals das Rescriptum der lombardischen Waldenser, und er lieferte 1878 eine neue, vollständigere Edition des vor allem die Waldenser in Bayern betreffenden „Tractatus de inquisitione hereticorum“ von etwa 1260, als dessen Verfasser er gegenüber der früheren Nomenklatur „Yvonetus“ (so noch bei DIECKHOFF) den Franziskaner David von Augsburg wohl glaubhaft¹⁾ nachwies. Auch sonst enthalten seine Arbeiten gute quellenkritische Untersuchungen, während die historischen Theorien, die er vor allem gegen DIECKHOFF und später auch gegen KARL MÜLLER aufstellte, größtenteils in die Irre führten. So war sein Versuch, Spuren des protestantischen „Materialprinzips“ und der Lehre vom allgemeinen Priestertum der Gläubigen auf Grund der Taufe bei den Waldensern festzustellen, sicher abwegig. Aber aus dem „Rescriptum“ konnte er gegen DIECKHOFF eindeutig klarmachen, daß die französischen Waldenser der Frühzeit (im Unterschied zu den Lombardischen Armen) nicht „donatistisch“ die Wirksamkeit der Eucharistie von der Würdigkeit des Spenders abhängig gemacht haben, und er hat daraus auch die m. E. richtige, doch bislang nicht zur Herrschaft gelangte Folgerung gezogen, daß die Waldenser ihr eigenes Predigtrecht nicht auf ihr apostolisches Leben gegründet, sondern dies Leben als das ihrem Predigtberuf angemessene ergriffen haben (Beiträge 201 f.). Ferner hat PREGER für die Erklärung der Eigenarten der italienischen Waldenser, die schon DIECKHOFF als eine Mischform waldensischer und anderer Charakteristika bezeichnet hatte, neben den bereits von DIECKHOFF (nach d'Argentré) genannten Nachfahren Arnolds von Brescia, von denen der „Donatismus“ gekommen sei, auf die Humiliaten hinwegwiesen, durch die die bei den französischen Waldensern verpönte Handarbeit bei den lombardischen Waldensern Eingang gefunden hätte. Freilich macht PREGER hieraus eine komplizierte und allzu konstruierte Entstehungstheorie der Lombardischen Armen: die Arnoldisten hätten die Humiliaten beeinflußt, und der so geformte Teil der Humiliaten hätte sich durch Waldes weiter reformieren lassen. Die Lombardischen Waldenser seien

1) Zweifel an PREGERS freilich nicht völlig stringentem Beweis hat A. DONDAINE geäußert, AFP 1947, S. 182 f.; vgl. M. ESPOSITO, RHE 36 (1940), S. 160 f.

also nicht als einzelne von der waldensischen Mission gewonnen worden, sondern sie seien eine schon vorher bestehende, zu Waldes übergegangene religiöse Korporation. Diese Konstruktion ist endgültig erst von ILARINO DA MILANO ad absurdum geführt worden. Ein weiterer, von PREGER festgestellter Zug der Anschauung der Lombarden ist ihr den Waldensern gegenüber strengerer Biblizismus im Gegensatz zur kirchlichen Tradition. Schließlich zeigt das Rescriptum, daß die italienischen Waldenser im Unterschied zu den französischen eine Art monarchischer Leitung hatten und daß sie einen eigenen Priester- oder Dienerstand zur Sakramentsverwaltung eingerichtet haben, der an die Stelle des römischen tritt.

Als Adressaten des Rescriptum „jenseits der Alpen“ macht PREGER einen deutschen Empfängerkreis wahrscheinlich; nicht ganz so plausibel ist es jedoch m. E., daß es sich hier um die gegen 1260 in Österreich verbreiteten Waldenser handle. Richtig ist, daß das Sammelwerk, in dem das Rescr. überliefert ist (von Gretser falsch als „Rainer“ Sacconi, von Gieseler als Pseudo-Rainer, von PREGER, Beiträge S. 185f. als *Passauer Anonymus* bezeichnet), über die Armen von Lyon in der Diözese Passau, im Herzogtum Österreich, gegen 1260 berichtet. Daß das von PREGER zu spät auf etwa 1230 datierte Rescriptum, das doch wohl bald nach der Konferenz von Bergamo 1218 verfaßt ist, nun gleich damals nach Österreich gegangen wäre, wo es um 1260 in die Hände der Inquisition geriet, ist nicht schlüssig. Es liegt immerhin eine ganze Generation dazwischen, und für die Anwesenheit von Waldensern in Österreich um 1220 haben wir sonst keinerlei Beleg; wohl aber sind in den ersten Dezennien des Jh.s in Westdeutschland (Lothringen, Oberrhein, Mosel) Spuren waldensischer Mission zu finden. Das Rescr. könnte auch von hier nach Österreich gewandert sein. Ferner meint PREGER, es handle sich bei den Adressaten um Abkömmlinge der Mission nur der Lombardischen Armen. Das kann sein, doch weist der Charakter des Rescr. als Rechenschaftsbericht doch auf eine Gemengelage waldensischer und lombardischer Mission im Empfängergebiet hin. In diesem Zusammenhang ist es bemerkenswert, daß das Waldensertum in Bayern, wie PREGER in seiner Arbeit über David von Augsburg feststellt, anders als das österreichische, mehr von den französischen Waldensern bestimmt sein könnte.

Die nächste Arbeit von bleibender Bedeutung ist KARL MÜLLERS Studie über „Die Waldenser und ihre einzelnen Gruppen bis zum Anfang des 14. Jahrhunderts“ von 1886. Die zeitliche Abgrenzung ist bereits aufschlußreich: gegenüber DIECKHOFFS vielleicht allzu umfassendem und die späteren Einzelentwicklungen vernachlässigendem Zugriff auf das W.tum des ganzen Mittelalters wird hier die Betrachtung auf die ersten anderthalb Jahrhunderte beschränkt, und der Endpunkt wird eben dort gesetzt, wo DIECKHOFF die Waldensergemeinschaft erst ihre Endgestalt gewinnen sah. Freilich liegt auf

diesem begrenzteren Gebiet gegenüber DIECKHOFFS Betrachtung, die für geschichtliche Entwicklungen offen war, ein grundsätzlicher Rückschritt vor. MÜLLER meint die Angaben sämtlicher Quellen bis zum Anfang des 14. Jh.s (Bernhard Guidonis' Inquisitionshandbuch) zu einem Gesamtbild verweben zu können. Das bedeutet einen grundsätzlichen Verzicht auf Entwicklungsgeschichte; M. ist an Institutionen und Zuständen interessiert und verliert darüber hier den Blick für die geschichtliche Kontingenz. Den spätesten Zeugnissen entnimmt er, daß die Gemeinschaft eine Hierarchie von Bischöfen, Priestern und Diakonen gewesen sei, „welche auf den Gedanken des apostolischen Lebens und der Forderung einer besonderen ethischen Vollkommenheit gegründet, sich der römischen Hierarchie zur Seite stellt, um in einer Organisation, welche wenigstens die Grundformen der letzteren teilt, die Predigt zu treiben, die sakramentale Buße zu spenden und in ihrer eigenen engsten Mitte das Abendmahl zu feiern.“ Zwar versteht man den Anlaß für diese zugespitzte Behauptung: PREGERS Ansicht, die Waldenser hätten das allgemeine Priestertum vertreten. Trotzdem handelt es sich um eine unkritische Verallgemeinerung und Zurückdatierung weniger später Quellenzeugnisse, die durch die sonstigen bedeutenden Erkenntnisse des Buches und den Namen des hervorragenden Verfassers nicht Autorität gewinnen kann. Im übrigen bedeutet M.s Buch gegenüber den Aufstellungen vor allem PREGERS ein entschiedenes Zurückklucken zu DIECKHOFF; selbst DIECKHOFFS Fehler, den Predigtberuf der Waldenser auf ihr apostolisches Leben zu gründen, wird gegenüber PREGERS Kritik repristinert, wobei sich M. freilich auf S. 95 in der Anmerkung selbst einschränkt: Gemeint sei, „daß apostolisches Amt und apostolisches Leben zusammengehören. Die Ausführungen (des Alanus ab Insulis) im einzelnen treffen gewiß nicht den Sinn der Sekte, daß das *meritum* oder das *justos esse* jene Vollmachten verleihe. Sonst wäre es unerklärlich, daß sie die Forderung der Freiheit des Priesters von Todsünden abweisen.“ In dieser Anmerkung entkräftet M. seine Darstellung und gibt in diesem Punkt PREGER Recht. Man hat den Eindruck einer gewissen terminologischen Unschärfe, worin überhaupt M.s Buch gegenüber DIECKHOFF einen Rückschritt bedeutet: es wird dem W.tum die theologische Eigenart genommen. MÜLLERS Darstellung hat weitgehend in die Geschichtsdarstellungen Eingang gefunden: es ist bezeichnend, daß das zitierte unfreiwillige Dementi seiner selbst dabei übersehen und das Dementierte meist als Wahrheit und jüngster Forschungsstand verbreitet worden ist.

Ebenfalls einem späteren Zeugnis entnimmt M., daß Waldes monarchisches Haupt der Gemeinschaft als Leiter und Oberpriester gewesen sei; nach seinem Tode, den M. wie PREGER kurz vor der Konferenz von Bergamo, etwa 1217, ansetzt, sei eine „demokratische bzw. aristokratische“ Verfassung an die Stelle getreten.

Diese Methode des Rückschlusses und der Rückdatierung, wobei als einleitende Genesis der Gemeinschaft nur das gute halbe Jahrzehnt bis zur Exkommunikation von 1184 übrigbleibt, während danach eine geschichtslose Hierarchie sich durch anderthalb Jahrhunderte erhält, wird grundsätzlich abzuweisen sein. Dagegen ist MÜLLERS Buch sonst eine Fundgrube richtiger Einsichten und Quelleninterpretationen; das Rescriptum hat von ihm seine richtige Textherstellung und Interpretation erfahren, und die damals bekannten Quellen sind in einer Breite ausgeschöpft wie vorher nicht und nachher lange nicht mehr; auch werden Hinweise gegeben auf einzelne unbekannte und ungedruckte, auch bis heute kaum wieder verwertete Texte wie z.B. die *Consultatio iurisperitorum Avinionensium* von 1235 über die Behandlung der Waldenseranhängerschaft in Arles. Man wird das Buch vor allem für den Zeitraum von etwa 1210 bis an den Anfang des 14. Jahrhunderts immer wieder zu benutzen haben.

Die Entstehungsgeschichte wird von MÜLLER etwas äußerlich dargestellt unter Benutzung einer damals erst seit kurzem entdeckten Quelle, des Berichts eines anonymen Prämonstratensers aus Laon in seiner Chronik über die Bekehrung des Waldes. Diese Darstellung des allmählichen Übergangs von der Weltentsagung, der rein asketischen apostolischen Armut, zur positiven missionarischen Arbeit am Volk, hat ebenfalls Eingang in die meisten Darstellungen gefunden.

Aufgrund der richtigeren Interpretation des Rescriptums gibt MÜLLER eine genauere Darstellung des lombardischen Zweiges der Waldensergemeinschaft als PREGER. Er übernimmt PREGERS Vermutung vom Anschluß eines Teils der Humiliaten an die Waldenser; den „donatistischen“ Einfluß der Arnoldisten datiert er später als PREGER. Von großem Wert bleibt die Darstellung der *Gebräuche* des späteren französischen W.tums im zweiten Kapitel. – Für das deutsche Missionsgebiet nimmt M. gegen PREGER rein lombardischen Einfluß an; von den französischen Waldensern, die PREGER in Bayern sah, sieht er keinerlei Spur. Das vermag nicht zu überzeugen: woher kommt etwa die von MÜLLER um 1400 in Deutschland festgestellte Vorschrift strikter Enthaltung von der Handarbeit für die Prediger, die eines der charakteristischen Merkmale des französischen W.tums gegenüber dem lombardischen war?

In der Bewertung bedeutet M.s Buch gegenüber DIECKHOFF eine noch schärfere Herausstellung des mittelalterlich-katholischen Charakters der Gemeinschaft; nichts habe sich gegenüber der katholischen Kirche geändert im sittlichen Lebensideal, in der Auffassung des religiösen Heils und der Betrachtung der kirchlichen Heilmittel; selbst die Schrift sei mehr mechanisch eingeprägt worden. Freilich, wieweit die Eindrücke des echten Evangeliums in den Seelen eingeschlagen und in ihnen eine eigenartige Religiosität

erzeugt hätten, sei unbekannt: diese Innenseite sei verloren, weil wir nur gegnerische Berichte hätten; der Geschichtsschreiber könne nur den Rahmen und die äußeren Formen festhalten; „die vollen Farben des inneren Einzel-
lebens sind ihm versagt“ (123).

Kurz nach MÜLLERS Arbeit erschien DÖLLINGERS Quellensammlung, und ungefähr gleichzeitig mit ihr nahm PREGER noch einmal Stellung zu den Streitfragen (Über die Verfassung der Waldesier, 1890). Unter den von DÖLLINGER zuerst erschlossenen Texten war der Traktat des Salvus Burce gegen die Ketzer, aus dem hervorging, daß französische und lombardische Waldenser sich um 1205 getrennt haben und daß ein gewisser Johannes von Ronco auf lombardischer Seite bei der Trennung eine besondere Rolle spielte. PREGER verwertete diese Nachricht und konnte den Ketzernamen „Runcarier“, der in Deutschland neben dem der Waldenser oder Lyoneser begegnet, aus diesem Namen erklären (643). Aus dem von DÖLLINGER mitgeteilten und von PREGER leicht korrigiert ebenfalls edierten Inquisitionsverhör „De vita et actibus“ Pauperum de Lugduno konnte PREGER überzeugend zeigen, daß gegen MÜLLERS Annahme im südwestlichen und westlichen Deutschland tatsächlich auch die französischen Waldenser ihren Einfluß hatten, ebenso, daß diese „französischen“ Waldenser auch in Oberitalien noch sehr aktiv waren. Die frühe Datierung dieses sehr wichtigen Textes auf nicht viel später als 1230 (das von PREGER angenommene Datum des Rescriptums) scheint freilich angesichts der sehr eingefressenen Gewohnheiten dieses W.tums nicht so sicher. Ferner gelang es PREGER, den von DÖLLINGER S. 6 ff. erstmals edierten Bericht der Inquisitionsakten von Carcassonne über die Waldenseranfänge als Vorlage des bis dahin allein benutzten Berichtes des Stephan von Bourbon (der außerdem mündliche Zeugen aus Lyon hat) nachzuweisen und auf die Frühzeit der dortigen Inquisition (1233–1241) zu datieren.

Hinsichtlich der Verfassung der Waldenser korrigiert PREGER das von MÜLLER gezeichnete Bild an vielen wesentlichen Punkten in m.E. so überzeugender Weise, daß dieser Aufsatz für die Institutionen des Waldensertums etwa von der Mitte des 13. Jh.s an auch heute noch als wichtig angesehen werden muß. Er führt den Quellennachweis, daß von DÖLLINGER veröffentlichte Zeugenaussagen (Beiträge II, S. 97 ff.) die Vorlage für die Verfassungsangaben in der von MÜLLER verwerteten Practica Inquisitionis des Bernhard Guidonis sind¹⁾. Sie werden mit den anderen einschlägigen Quellen zusammen erschöpfend ausgewertet, wobei P. die Kritik MÜLLERS und anderer an seinen eigenen früheren Aufstellungen sehr unbefangen akzeptiert. Gegen MÜLLER kann er es einleuchtend machen, daß die Gemeinschaft nicht die

1) Es ist zu DÖLLINGERS Texten heute hinzuzunehmen die ausführlichere Edition der betr. Prozeßakten durch J. DUVERNOY, Registre I, S. 40–127, 508–532.

starre Hierarchie war, als die jener sie gezeichnet hatte. Und schließlich wiederholt er ausführlich und einleuchtend den Nachweis, daß das apostolische Leben nicht die Rechtsgrundlage für den Predigtberuf und später auch die Ausübung priesterlicher Funktionen der Sakramentsverwaltung war, sondern vielmehr die diesem Beruf angemessene Lebensform; er kann dies fürs französische W.tum auch für die Zeit des frühen 14. Jh.s zeigen. Gegenüber MÜLLERS radikal katholischer Deutung nimmt er zudem ein lebendiges, nicht bloß „mechanisches“ Verhältnis der Waldenser zur Schrift an, und gegenüber MÜLLERS „hierarchischer“ Deutung wiederholt er in diesmal vorsichtigerer und recht eindrucksvoller Form die Argumente für seine Auffassung, bei den Waldensern sei etwas Analoges zur evangelischen Lehre vom allgemeinen Priestertum der Gläubigen vorhanden gewesen.

In mehreren dieser Stücke geht PREGERS Kritik an MÜLLER in die gleiche Richtung wie die von HERMAN HAUPT in seinem Forschungsbericht „Neue Beiträge“ in der HZ 1888 geäußerten Vorbehalte. Es ist auf diesen Forschungsbericht als auf eine der wertvollsten und nützlichsten kritischen Übersichtsarbeiten der älteren Zeit nachdrücklich hinzuweisen (wie überhaupt auf alle Arbeiten von HAUPT). Anders als HAUPT will PREGER aber MÜLLERS Nachweis, daß nur die Prediger selbst zur Waldensergemeinschaft gehört hätten, auch nicht für die ältere Zeit bis mindestens 1220 gelten lassen, sondern besteht darauf, daß auch die Anhänger als Waldenser zu gelten hätten. Man wird HAUPTS besonnenen Ausführungen über die Anfänge der waldensischen Gemeindebildung nach der endgültigen Trennung von der römischen Kirche den Vorzug geben müssen und im ganzen MÜLLERS Nachweis auch für die spätere Zeit dort gelten lassen, wo nicht eindeutig der Übergang zur Konstituierung von Sondergemeinden aufzeigbar ist.

Mit den drei letztgenannten Arbeiten von MÜLLER, HAUPT und PREGER hat man so etwas wie den „Stand der Forschung“ um 1900, wobei MÜLLER die wesentlichen Thesen liefert, PREGER ein einschränkendes Korreferat mit einigen wesentlichen eigenen Thesen und HAUPT kritische Bemerkungen, die zur Vorsicht in der Quellenverwertung mahnen und bei der weiteren Arbeit auf den bis dahin gelegten Grundlagen immer gegenwärtig zu sein hätten. So ist HAUPTS Hinweis auf die Bedeutung der systematischen Ketzerverfolgung als Periodenscheide der frühen Waldensergeschichte gegenüber MÜLLER sicher im Gedächtnis zu behalten; ebenso überzeugt sein Hinweis auf die verschiedenen Quellen des von MÜLLER so reichlich verwerteten Inquisitionsmanuals des Bernhard Guidonis. Was dieser mitteilt, ist oft erst dann historisch zutreffend zu verwerten, wenn es gelingt, den ursprünglichen Ort der jeweiligen Angabe auszumachen. Es sei an dieser Stelle auf den Aufsatz von A. DONDAINE hingewiesen: *Le Manuel de l'Inquisiteur*, 1947, der den Entstehungsprozeß des Manuals von 1230 bis 1330 aufhellt; er legt die

quellenkritische Grundlage für die Ketzergeschichte des ersten Inquisitionsjahrhunderts. Wie in vielen Aufsätzen Dondaines, ist auch hier ein Weg skizziert, der in gründlicher Arbeit weiter auszubauen und zu sichern wäre.

Erwähnung verdient endlich HAUPTS Hinweis, das von MÜLLER und PREGER aus dem Rescriptum gefolgerte Todesdatum „kurz vor 1218“ für Waldes ergebe sich nicht sicher aus diesem Text. Es kann für den Gang der Waldensergeschichte nicht unwesentlich sein, ob der Stifter ein oder zwei Jahrzehnte länger oder kürzer gelebt hat.

Alle bisher genannten Schriften waren Untersuchungen und verzichteten auf eine erzählende Darstellung der Waldensergeschichte in ihrem Zusammenhang. Die älteren erzählenden Darstellungen verdienen heute im Rahmen eines Berichtes über die kritische Forschung keine Erwähnung mehr. Der Befund ist nicht auffällig; denn in der Tat ist die Quellenlage für die spätere Zeit so, daß es gewagt erscheint, zwischen den isolierten Zeugnissen erzählend die Brücke zu schlagen. Jedoch kann dieser Zustand keinen Historiker befriedigen; der Versuch, über die Analyse zur geschichtlichen Darstellung vorzudringen, darf nicht bloß der erbaulichen Feder überlassen bleiben.

Die bis heute einzige brauchbare erzählende Darstellung fürs ganze Mittelalter stammt von EMILIO COMBA (gest. 1904), der seine zahlreichen Untersuchungen, in denen er den waldensischen Geschichtsmymthen endgültig den Garaus machte¹⁾, zuerst in seiner *Histoire des Vaudois d'Italie* von 1887 und dann in seiner großen *Histoire des Vaudois, Première partie: De Valdo à la Réforme, 1901*, zusammenfaßte. Dieser Band von 1901 wird zu wenig beachtet. Er bietet auf weite Strecken eine sorgfältige Information über Quelleninhalt und Probleme, dazu knappe Hinweise auf die Forschung, und eben vor allem eine Erzählung, „wie es gewesen“, die sich angenehm liest. Auf etwa 250 Seiten wird zunächst die Frühgeschichte erzählt, zum Teil bis ins vierzehnte und fünfzehnte Jahrhundert; ein zweites Kapitel von nahezu 400 Seiten behandelt die Entstehung der Gemeinden in den Waldensertälern der Cottischen Alpen und ihre Geschieke, dazu auch die Mission in Europa bis zum Vorabend der Reformation; ein kürzeres drittes Kapitel gibt den Stand der Forschung in der Frage der umstrittenen waldensischen Literatur des Mittelalters wieder.

Da die *Histoire des Vaudois* so sehr in Vergessenheit geraten ist, referiere ich etwas ausführlicher über sie. Im ersten Teil verarbeitet sie selbständig die Forschungen von MÜLLER, PREGER und HAUPT neben den eigenen des Verfassers. Die Überspitztheiten MÜLLERS werden im Sinne der letzten Kritiken

1) Vgl. das Verzeichnis der Schriften COMBAS im BSSV Nr. 118 (Dez. 1965), S. 79-113.

von HAUPT und PREGER korrigiert. In der grundsätzlichen Bewertung macht sich der zeitbedingte Standpunkt des Verfassers bemerkbar: er sieht einen grundsätzlichen und radikalen Widerspruch zwischen W.tum und papistischer Kirche, sodaß die vermittelnden, positiveren Urteile über die römische Kirche beim französischen W.tum als konservative Hemmungen erscheinen, den Konsequenzen des eigenen Standpunkts ins Auge zu sehen. Die von Waldes getrennten Lombardischen Waldenser sind die konsequenteren, und die in die römische Obedienz zurückgekehrten Gruppen (Katholische Arme u. a., Durandus von Huesca, Bernhard Prim) sind mehr oder minder traurige Reaktionäre, Klerikale, deren Ausscheidung für die laikale Unabhängigkeit des W.tums ein Glück war. Es ist klar, daß man hier von den Affekten des protestantischen Italieners des späten 19. Jh.s einiges abstreichen muß; doch scheint COMBA grundsätzlich schon im Recht, denn der Ausgleich zwischen Römischer Kirche und konservativem W.tum hat sich ja nicht herstellen lassen, und es erscheint willkürlich, das nur dem historischen Mißgeschick und nicht mindestens ebenso sehr dem Gegensatz der auf beiden Seiten wirkenden Prinzipien zuzuschreiben. Dabei verfällt COMBA nicht in den Fehler, das mittelalterliche W.tum zu reformatorisch zu sehen; PREGERS Überspitzungen, der das auf die Taufe gegründete allgemeine Priestertum bei den Waldensern hatte entdecken wollen, werden zurückgewiesen, ebenso freilich MÜLLERS schroffes Urteil über den äußerlichen, mechanischen Charakter der waldensischen Bibelfrömmigkeit und das vollkommen mittelalterlich katholische Gepräge der Gemeinschaft. Wenn COMBAS Waldenserbild anachronistische Züge hat, so nicht die des reformatorischen Christentums, sondern des liberalen Antiklerikalismus des 19. Jh.s. Aber auch das ist eben doch auch historisch begründet, insofern COMBA bewußt den Zweig des W.tums, der in den Traditionsstrom des oberitalienischen Antiklerikalismus des Mittelalters mündet, für den folgerichtigen ansieht. Historiographisch würde ich nicht so sehr dies beanstanden als die Einseitigkeit dieser Darstellung, die nicht versucht, sich auch in den gegnerischen Standpunkt einzufühlen; die römisch-kirchliche Seite erscheint immer nur als die schon abgeurteilte.

Mit DIECKHOFF stellt COMBA das „Prinzip der freien Predigt“ in den Mittelpunkt (80), wobei frei im Sinne der Zeit COMBAS *laikal* heißt, unabhängig vom Klerus (z. B. 54). Die Predigt sahen die Waldenser als ihre strenge Pflicht an. „Le droit d'appel, de l'autorité de l'Eglise à la parole de Dieu comme à la règle seule obligatoire, et le devoir de la répandre par la lecture et la prédication, tel fut le principe auquel Valdo se vit bientôt amené par la profession de son voeu primitif. C'est pour rester fidèle à ce grand principe et non pour garder son voeu de pauvreté, qu'il affronta l'anathème de l'Eglise“ (207). COMBA setzt auch einen kräftigen Akzent auf die Bedeutung der Armut nicht so sehr als eines Wertes in sich, sondern als eines Teiles der Vita apostolica:

„... ce n'était pas tant le voeu de pauvreté qui constituait, à leurs yeux, l'état de perfection, que la profession de la règle apostolique“ (218).

In der Frage der Verfassung folgt COMBA trotz der von HAUPT geäußerten Bedenken im wesentlichen PREGER und MÜLLER: es gab eine Hierarchie von Bischöfen, Presbytern und Diakonen (218). Die Amtsbezeichnung ‚Bischof‘ entstand allerdings erst später im 13. Jahrhundert¹⁾. Aber Waldes war Bischof, ohne diesen Titel zu führen, und zugleich Rektor: Bischof als der Stifter, Rektor durch eine Wahl seiner Brüder. Als Rektor, Administrator, hatte er einen zweiten Rektor an seiner Seite und mußte sich wie dieser jedes Jahr neu zur Wahl stellen. – Damit hat COMBA nach MÜLLERS Vorbild die Angaben des Rescriptums und des Moneta von Cremona kombiniert: nach dem Rescriptum lag die Leitung der Gemeinschaft bei zwei jährlich wechselnden Rektoren; nach Moneta war Waldes Pontifex und Prälat der Waldenser gewesen. „Cette direction, Valdo la personnifiait toujours, non seulement en sa qualité de fondateur, mais en vertu du pouvoir dont ses frères l'avaient investi, et ce pouvoir, de nature exceptionnelle, était tout à la fois hiérarchique et administratif. D'une part, en effet, Valdo était l'unique évêque de la communauté; c'est-à-dire que, sans prétendre à la succession apostolique, telle qu'on se l'arroge à Rome et ailleurs, il imposait les mains aux initiés. D'autre part, il était recteur, mais seulement à terme; car cet office, partagé d'ailleurs avec un collègue, devait être renouvelé chaque année“ (112). „Valdo avait été plus qu'un évêque; il fait plutôt l'effet d'un patriarche. Il porta cependant, avec son collègue Vivet, le simple titre de recteur“ (223).

Die Bekehrung des Waldes erzählt COMBA wie MÜLLER der anonymen Chronik von Laon und dem Bericht Stephans von Bourbon nach, nicht ohne auch noch die späte Legende einzubauen, die der Passauer Anonymus um 1260 erzählt: der plötzliche Tod eines Freundes habe Waldes erschüttert (S. 23). Zum Armutsgelübde macht COMBA die interessante Bemerkung, es habe auch die Gelübde der Keuschheit und des Gehorsams eingeschlossen, überhaupt die Verpflichtung, die *consilia evangelica* innezuhalten. „Il était dans les moeurs de l'époque de ne pas se défaire ainsi de ses biens sans faire le voeu de pauvreté. Or ce voeu impliquait ceux de chasteté et de obédience, soit l'observance de la règle de la perfection évangélique. Cette règle consistait dans la pratique des *consilia evangelica* que l'Eglise considérait surajoutés aux préceptes de la loi ordinaire“ (33). Überdies sieht Comba in dem anfänglichen ‚Armutsgelübde‘ schon das Telos der apostolischen Mission enthalten: „Ce fut un voeu de pauvreté aussi complet que volontaire, en vue d'une mission nouvelle et de la plus haute importance“ (33). Waldes las in Mt. 19, 21 nicht nur den Rat der Armut, sondern auch die vom Chronisten von Laon

1) S. 228. Dies hatte schon PREGER geäußert (Verfassung 658).

unter ‚etc.‘ unterschlagene Fortsetzung: „und komm, folge mir nach!“ Das Ziel des Armutsgelübdes, der Kern des evangelischen Lebens, war die Predigt nach dem Missionsbefehl Mk. 16, 15 par.; die Armut war nicht, wie MÜLLER meinte, Grundlage, sondern ein bloßes Mittel des apostolischen Berufes. „C’était le suprême précepte; là était le but, et le vœu de pauvreté était un simple moyen“ (34). COMBA läßt die Frage offen, ob Waldes dies von Anfang an wußte; er urteilt einfach als Historiker von dem Phänomen des geschichtlichen Ergebnisses jener anfänglichen Ereignisse aus: auf irgendeine Weise muß das Ergebnis vom Anfang her in Waldes vorbereitet gewesen sein, so wird man im Sinne COMBAS sagen können. Kein Zweifel besteht nach COMBA an der anfangs loyalen Gesinnung des Waldes gegenüber dem Episkopat: Waldes wollte gehorsam sein. „Quant au vœu d’obédience, il crut l’observer pareillement; mais poussé par un ardent désir de pratiquer dans son entier la loi de l’Evangile, pouvait-il prévoir jusqu’où il lui faudrait aller et quand il devrait s’arrêter?“ (33f.). Es kommt hier, eigentlich gegen die zitierte klare Meinung COMBAS, daß die Armut, die *Vita apostolica* nicht Grundlage, sondern nur Mittel für die rechte Ausübung der Predigt war, doch ein Stück der DIECKHOFF-MÜLLERSchen Auffassung vom *meritum* als der Grundlage des Predigtrechts hinein. „L’aspiration à la prédication indépendante de l’Evangile, provoquée par le despotisme clérical, se rattachait à celle du retour à l’idéal apostolique, et demandait satisfaction ... Pour beaucoup d’esprits il s’agissait donc de le conquérir (le droit de prêcher) au nom de Dieu, où plutôt de le rétablir en le restituant, sinon aux laïques, du moins aux chrétiens qui s’appliquaient à observer la loi parfaite de l’Evangile“ (54). COMBA mildert also den Begriff des W.tums als einer Bewegung, die das Predigtrecht für die Laien fordert, durch den von ihm anderwärts bekämpften Gedanken, die Waldenser – wie andere vor ihnen – hätten das Predigtrecht auf das evangelisch vollkommene Leben gestützt. – Nun: anfangs jedenfalls war Waldes loyal. Erst das Predigtverbot des Erzbischofs Johannes Bellesmains von Lyon machte ihn zum Reformator: an jenem Tage hielt Waldes dem Bischof den Missionsbefehl Mk. 16, 15 und die apostolische Antwort Act. 5, 29 entgegen. „Ce jour là, un réformateur était né. Le vœu d’obédience de Valdo se transformait en ce principe d’obéissance à Dieu qui fut toujours la pierre angulaire de toute réforme véritable“ (57). Der Gehorsam gegen Gott löst den Gehorsam gegen die Bischöfe ab. Man mag fragen: Lagen nicht eher am Anfang Gehorsam gegen Gott und Menschen ungeschieden beieinander, und endete der Menschengehorsam an jenem Tage von Lyon wirklich so unbedingt?

Als die Waldenser, aus Lyon ausgewiesen, in das südwestfranzösische Ketzergebiet kamen, genossen sie die Befriedigung „à pouvoir enfin respirer à pleins poumons un air de liberté“, eine Genugtuung, die nur durch ein

gewisses Mißtrauen gegen die allzu frivol polemisierenden Katharer getrübt wurde (65). Das sind sehr milde Ausdrücke für den Gegensatz der Waldenser gegen die Katharer, der aus den von LEA veröffentlichten Inquisitionszeugnissen¹⁾ schon bekannt war.

Um das Verhältnis von erster und zweiter Generation des Waldensertums macht COMBA sich nicht viele Gedanken. Mit MÜLLER verzichtet er darauf, die Bedeutung der Verfolgungszeit für einen möglichen Gestaltwandel des Waldensertums in Anschlag zu bringen. Die Friedenskonferenz von Bergamo ist nach ihm wahrscheinlich eine unmittelbare Folge des Todes des Waldes, der, wie er mit PREGER und MÜLLER meint, 1217 eingetreten ist: „selon toute vraisemblance, ce fut sa mort qui donna lieu aux tentatives de réconciliation.“ Andererseits ist eben jener Versöhnungsversuch von Lombarden und Waldensern eines der Hauptargumente für jenes Todesdatum (S. 119, Anm. 1). Es ist nicht unvorstellbar, aber doch befremdlich, daß die Genossen des Waldes nach dem Begräbnis ihres Stifters stante pede darangegangen sein sollten, sich mit denen auszusöhnen, die der Verstorbene schroff exkommuniziert hatte.

Der Versöhnungsversuch scheiterte; das schloß nach COMBA aber eine spätere Annäherung und Verbindung der beiden Gemeinschaften nicht aus (132). Ich halte das Verhältnis der beiden getrennten Gemeinschaften im späteren Verlauf des 13. Jh.s für eine der noch ungelösten Fragen und meine, daß eine Menge Zeugnisse und Indizien auf lange fortdauernde strikte Trennung hinweisen. Die ganze Frage verdient neue Prüfung; es ist hierfür besonders wünschenswert, daß die Inquisitionsquellen gründlich durchforscht werden.

Für den langsamen Rückzug in die späteren Waldensertäler und die dortige Seßhaftwerdung, die COMBA sich vor allem vom Westen aus Frankreich, im Gefolge der Albigenserkriege und der Inquisition beginnend denkt, hat COMBAS Darstellung wohl bis heute als unersetzlich zu gelten. Doch wird ein noch stärkerer Akzent auf die begrenzte Fortdauer der waldensischen Mission und vielleicht auch hier und da von Ansätzen der Gemeindebildung auch in entlegeneren Gebieten Südfrankreichs zu legen sein; auch hierfür bedarf es wiederum der weiteren Auswertung des Inquisitionsmaterials.

COMBA verfolgt auch kurz die Zeugnisse für Deutschland vom 13. bis zum 15. Jahrhundert; man wird aber hierfür eher als auf sein Buch auf die ursprünglichen Studien von HAUPT und Wattenbach und anderen zurückgreifen, die er verwertet. Als Wegweiser mag bequemer und übersichtlicher die selbständige Zusammenfassung der Zeugnisse durch A. HAUCK dienen (Kirchengeschichte Deutschlands V), vor allem aber die zweite große Zusam-

1) Geschichte der Inquisition II, S. 659 ff.

menfassung des „Standes der Forschung“ neben COMBA, der Artikel „Waldenser“ von HEINRICH BOEHMER in der RE³. Äußerst komprimiert, in der Weise BOEHMERS bis zum letzten mit Details und Quellen- und Literaturverweisen gefüllt, dazu selbständig in den z.T. auch neuen Urteilen und Beobachtungen, darf dieser Artikel ebenfalls in keiner Arbeit fehlen. Wir können den Bericht hier kürzer halten, weil er jedermann zugänglich sein wird.

Neu ist die Datierung der Bekehrung des Waldes auf das als Jahr besonderer Hungersnot bezeugte Jahr 1176 (806, 60); zweifelhaft ist die übrige Darstellung der Frühgeschichte 806 ff., aus der aber die quellenkritisch positive Bewertung der Waldes freundlichen Chronik von Laon bemerkenswert bleibt, ebenso die von der Forschung nach BOEHMER allzu schnell vergessene Klärung des mehrschichtigen sozialen Charakters der Gemeinschaft (nicht nur kleine Leute, obwohl Bauern und Bürger überwogen) 809, 36 ff.; vgl. 824, 57 ff. Übersehen hat BOEHMER das von Salvus Burce überlieferte ungefähre Datum 1205 für die Trennung von Waldensern und Lombardischen Armen; er nimmt 811, 4 das Jahr 1210 an, und er bleibt trotz HAUPT bei der Annahme eines Todesdatums kurz vor 1218 für Waldes, 811, 21. BOEHMER rechnet wie MÜLLER mit einer frühen Umwandlung der ursprünglichen asketischen Predigerbruderschaft zu einer Sekte und Gegenkirche, S. 818, 42 ff.; 820, 42. Als Anfangsdatum des Prozesses dieser Umwandlung sieht er die Exkommunikation von 1184 an; ein wesentlich neues Stadium ist um 1210 erreicht, als Waldes sich von den Brüdern als Bischof anerkennen läßt und das Abendmahl konsekriert (scheint mir ganz unbewiesen), S. 812. Als eigentliches Novum und Hauptkennzeichen sieht B. den strengen Biblizismus an, der vor allem bei den Lombarden bezeugt ist (814, 56; 819, 10); in ihm sieht er ein „neues religiöses Prinzip“, das Waldes zum „Anfänger einer neuen eigentümlichen religiösen Richtung“ mache, die weder katholisch noch protestantisch ist, aber sich mit beiden Heilslehren verbinden konnte (819). Ein paar Jahre zuvor hatte B. noch einfacher, mit DIECKHOFF, bloß „die Gründung einer Genossenschaft zu apostolischer Wanderpredigt“ als das eigentümliche Unternehmen des Waldes bezeichnet (ThLZ 29, 1904, 331 f., Rezension von J. VON WALTERS Buch „Die ersten Wanderprediger Frankreichs I, Leipzig 1904). Wenn er jetzt also ein lehrmäßiges Prinzip stärker betont, so zeigt das, daß beim weiteren Quellenstudium jener bald entwickelte neue Charakter der Gemeinschaft als einer antirömischen Sonderkirche mit neutestamentlich-hierarchischer Organisation (3 Ordines) sich ihm als stärkeres und bleibendes Kennzeichen gegenüber der flüchtigen Anfangsperiode aufgedrängt hat. Gerade in den Verfassungsfragen bleiben aber die oben erwähnten Einwände vor allem HAUPTS und PREGERS gegen MÜLLERS starre Konstruktion auch gegen BOEHMER bestehen, und es ist auf die Uneinheitlichkeit der Zeugnisse

über die Verfassung der verschiedenen waldensischen Gruppen hinzuweisen, wie sie aus BOEHMERS eigenen Darlegungen hervorgeht, ja darauf, daß gegen Ende des Mittelalters plötzlich wie am Anfang der Bewegung in einzelnen Zeugnissen offenbar die ganze angebliche Hierarchie wieder verschwunden ist, 829, 31 f.; vgl. auch 831, 25 f.

Anders als COMBA rechnet BOEHMER mit einer Missionierung (nicht Besiedelung) der Waldensertäler in den Cottischen Alpen von Osten her, 821 f.; er meint dafür vor allem die Verwandtschaft der Anschauungen und Sitten der hier lebenden Waldenser mit dem lombardisch-deutschen Zweig der Gemeinschaft anführen zu können, liefert aber in Wahrheit keinen Beweis, 821, 35.

In Deutschland ist das W.tum nach B. im späteren Mittelalter so gut wie allgegenwärtig, vor allem im Kolonisationsgebiet, 824, 16, und es besteht ein soziologischer und ideenmäßiger Zusammenhang zum späteren Täufern in ganz Oberdeutschland und Österreich: die waldensischen Züge sind allen gemeinsam, 821, 35 ff.

Insgesamt ist BOEHMERS Waldenserbild mit dem KARL MÜLLERS in eine Reihe zu stellen; trotz mancher Nuancierung und stofflichen Bereicherung ist hier kein substantieller Fortschritt, wenngleich das negative Urteil über den mechanischen Charakter der waldensischen Bibelfrömmigkeit nicht aufgenommen wird.

Nach BOEHMERS Artikel von 1908 tritt in der Erforschung des mittelalterlichen W.tums, abgesehen von wenig bedeutenden Einzelstudien, eine Pause von fast 30 Jahren ein: bis zu der Arbeit GRUNDMANNs über die „Religiösen Bewegungen“ und zu dem Aufsatz von POUZET über die „Origines lyonnaises“ der Waldenser. Die Pause ist verursacht durch den Tod EMILIO COMBAS und den ersten Weltkrieg und seine Folgen, die die deutschen Kirchenhistoriker wie BOEHMER und MÜLLER bei dringlicheren Forschungen festhielten und der wissenschaftlichen Arbeit allgemein Erschwerung bereiteten.

Es klappen gewissermaßen nach nur zwei oder drei Arbeiten, die zum Teil neue Fragestellungen vorbereiteten, wenn sie auch selbst der eigentlichen Waldensergeschichte keine besondere Förderung zu geben vermochten. Es sind dies die Arbeiten zweier katholischer Priester, von J.B. PIERRON über die „Katholischen Armen“, und von LUIGI ZANONI über die Humiliaten, beide 1911 erschienen; als Voraussetzung der Arbeit ZANONIS ist hinzuzunehmen der Abschnitt über Waldenser und Humiliaten in dem Buch seines Lehrers GIOACCHINO VOLPE, *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana, secoli XI–XIV*, 1922, das Aufsätze aus den Jahren 1907 bis 1922 zusammenfaßt; die Neuauflage von 1961 ist unverändert und fügt nur ein kurzes Vorwort des inzwischen 85jährigen Verfassers hinzu.

PIERRON behandelt neben den eigentlichen „Katholischen Armen“, der 1207 in die Obediens Roms zurückgekehrten Waldensergruppe des Durandus von Osca, auch die 1210 unterworfenen Gruppe des Bernhard Prim, Wilhelm Arnaldi und anderer, für die er, weil sie anders als die Gruppe des Durandus die von Waldes abgelehnte, von den Lombardischen Armen z. T. geübte und geduldete Handarbeit in ihr katholisches Propositum aufnahm, die Hypothese aufstellt, es habe sich um „wiedervereinigte Lombarden“ gehandelt. Diese These ist falsch, wie GRUNDMANN in „Religiöse Bewegungen“ gezeigt hat (118 ff.), und seit der Veröffentlichung von Teilen einer Summa contra haereticos von ca. 1235 durch TH. KAEPPELI OP im AFP 1947 haben wir auch ein zuverlässiges Quellenzeugnis, daß die Gruppe des Bernhard Prim aus französischen *und* lombardischen Waldensern bestand; das ist ein Indiz dafür, daß um 1210 trotz der Trennung von 1205 nicht alle Verbindungen zwischen den beiden Gemeinschaften abgerissen waren. Man stellte sich ja doch vor 50–100 Jahren diese religiösen Gemeinschaften allzu monolithisch vor und verwechselte die Eigentümlichkeit und Festigkeit ihres Gepräges in einigen wesentlichen Zügen mit organisatorischer und auch praktisch durchgeführter Isolierung allen anderen Gemeinschaften gegenüber, etwa nach Art eines straff geführten römisch-katholischen Ordens der Neuzeit. Das war auch bei BOEHMER die Tendenz, und dafür ist PIERRONS allzu philologisch-konstruktive Arbeit ein extremes Beispiel. Wie die Vorgänger nimmt auch PIERRON z. B. an, die Verbindung von Humiliaten und Waldensern in der Lombardei habe sich früh, schon 1184 (gemeinsames Anathem von Verona) vollzogen, und zwar in der Weise organisatorischer Unterstellung der bereits bestehenden Humiliatengemeinschaft unter die Leitung des Waldes. Das ist auch ein Charakteristikum der früheren Forschung: die Verfassung der fraglichen Gemeinschaften wird stets juristisch recht klar vorgestellt, und möglichst „monarchisch“ oder „aristokratisch“ oder „demokratisch“, im Falle der Waldenser hier also zunächst mehr monarchisch.

Demgegenüber ist es zunächst einmal eine Befreiung, wenn man VOLPE und ZANONI liest, bei denen einem das Sektenwesen des 12./13. Jahrhunderts als ein diffuses Gewimmel entgegentritt, in steter Verbindung mit dem sozial- und kulturgeschichtlichen Boden; natürlich ist hier die umgekehrte Gefahr, daß alle Gemeinschaften überhaupt ihre Kontur verlieren und sich ins Amorphe auflösen. Man darf von VOLPE in seinem Abschnitt über die Waldenser nicht unbedingt korrekte Daten erwarten; da geht manches durcheinander. Aber das Gesamtbild verdient Berücksichtigung, und ihm liegt doch auch eine aufmerksame Beschäftigung mit den Quellen, auf Intuition der historischen Wirklichkeit gerichtet, zugrunde. Charakteristisch ist schon die Überschrift: „Waldenser, Humiliaten, Franziskaner: *Volksbewegungen*“ (51). Das evangelische Ideal, die Urkirche mit ihren einfachen

Zügen gegenüber dem komplizierten System der gegenwärtigen Kirche, wird im Gefühl göttlichen Auftrags und göttlichen Rechts ergriffen und durch die Predigt propagiert von „Menschen niederen Standes und rudimentärer Bildung, die sich auf das Evangelium beschränkt“ (53). Die ganze häretische Bewegung ist auch und wesentlich eine *Bildungsbewegung*; es handelt sich um „vorher träge Köpfe, die zu arbeiten anfangen“ (55, 187f.). Damit ist sicher etwas Richtiges und Neues gesehen; die Betrachtung der religiösen Bewegungen gewinnt entschieden an historischem Kontext. Zuerst hatte KARL MÜLLER beiläufig bemerkt, daß es sich bei den Waldensern vorwiegend um kleine Leute gehandelt habe, allerdings ohne genauere Untersuchung. BOEHMERS Artikel, in dem dies etwas korrigiert und differenziert worden war, ist von VOLPE leider nicht verwertet worden. So kommt es bei ihm zu einem allzu proletarischen Bild der sozialen Struktur der religiösen Volksbewegungen überhaupt und auch der Waldenser. Daß die Waldenser und ihre Anhänger weit überwiegend Bauern und Handwerker gewesen seien, belegt er – soweit er es tut – mit späteren Quellen vom 13. bis zum 15. Jahrhundert, d. h. mit Belegen für das in den Untergrund gedrängte W.tum, das freilich vor allem unter den noch mehr oder weniger außerhalb der großen Geschichte lebenden Gesellschaftsschichten wirken mußte (53f.). Etwas sehr wesentlich Richtiges wird ja damit auch für die Frühzeit gesehen sein, daß nämlich neue Schichten ans Licht drängten; aber der Beweis, daß sie das Bild beherrschen, daß es sich um eine levée en masse handelt und daß diese historische Wortmeldung schließlich so etwas wie antagonistischen Charakter hat, dieser Beweis müßte doch etwas nuancierter und expliziter geführt werden. Und endlich ist nicht zu verkennen, daß VOLPE zwar den religiösen Charakter nicht abstreitet, sondern durchaus behauptet, aber doch nicht recht zu individuieren weiß und ihn in Wahrheit doch hinter den sozialen Zielen zurücktreten läßt, wobei für fehlende Quellenaussagen schon hier das Prinzip eintritt, daß im Mittelalter eben jede Veränderung religiösen Charakter haben mußte, eine hübsche petitio principii. Das Religiöse wird zum Äußeren, das Soziale zum Inneren. „Immer handelt es sich um neue Schichten und Bewegungen von demokratischem Charakter, mit Zielen, die zugleich religiöser und sozialer Art sind, jene explizit und bewußt, diese ungewiß und verhüllt, weil man noch keine bürgerliche Erfahrung hatte und weil damals, besonders in derartigen Kreisen, jeder Akt religiöse Färbung gewann; jedes Bedürfnis, jedes Neuerungsstreben suchte seine Befriedigung in einer religiösen Veränderung“ (61)¹).

1) Vgl. die gute Kennzeichnung der Arbeit VOLPES durch R. MORGHEN, in der forschungsgeschichtlichen Einleitung seines der mittelalterlichen Häresie gewidmeten Kapitels.

Jedenfalls ist VOLPES Buch eine stets anregende und fesselnde Lektüre, auf die man gerade heute nicht verzichten sollte, da die sozialgeschichtlichen Aspekte verstärktes Interesse gewinnen und auf zuverlässige Klärung drängen; die Neuauflage ist wohlverdient.

Es ist übrigens mit VOLPE, ZANONI und PIERRON gleichsam durch die Hintertür ein neues Element in das Waldenserbild gekommen; die Koinzidenz bei so verschiedenen Forschern wie Pierron einerseits und Zanoni/Volpe andererseits ist auffällig. Ich meine, daß das W.tum und die ähnlichen Bewegungen jetzt erst als *Armutsbewegungen* qualifiziert werden, die die evangelische Armut nicht nur leben, sondern allgemein propagieren. Bis dahin war man sich doch im ganzen einig gewesen, daß es sich bei der waldensischen Predigt um *Bußpredigt* durch Leute handelte, die in evangelischer Armut lebten. Das erscheint jetzt offenbar als viel zu individualistisch; es ist wohl der Gedanke der Opposition gegen die „reiche“ Kirche – wie es undifferenziert heißt –, der die Wanderprediger, die Vertreter des Ideals evangelischen Lebens, als *Kirchenreformer*, und das heißt eben: Propagandisten der evangelischen Armut ansehen läßt. Daß der Gedanke im Gefolge der gregorianischen Reform vor allem in Oberitalien weit verbreitet ist, ist bekannt. Aber ist es so sicher, daß die ganze evangelische Bewegung auf diese „patarinisch-arnoldistische“ Linie einschwenkte? Für VOLPE preisen die Waldenser „die evangelische Armut und greifen die im Überfluß schwimmenden Kleriker an“ (52), und die Humiliaten „sind größtenteils arm und predigen evangelische Armut“ (56). Und ebenso sagt ZANONI, es seien nur zwei Merkmale gewesen, die das früheste W.tum gekennzeichnet hätten: „Liebe zur vom Evangelium gewollten Armut; Predigt dieses vollkommenen Lebens des Verzichts“ (29). In dieselbe Richtung geht eine Formulierung von PIERRON (S. 8: die „Lehren des Waldes über *Armut* und Buße“, dem reichen Feudalklerus gegenüber, vgl. S. 2). Die Übereinstimmung der drei in diesem Punkt ist um so auffälliger, als sie alle drei kein Zeugnis hierfür anführen und in ihrer Darstellung der Waldenser alle mehr oder weniger unselbständig auf MÜLLER und den andern Vorgängern fußen, bei denen sich dies eben nicht findet. PIERRON und ZANONI sind Priester; ZANONI ist vom Modernismus geprägt, sein Lehrer VOLPE steht in der Auseinandersetzung mit der schroff hierarchischen Papstkirche, der er ihre historischen Wurzeln in der gregorianischen Reform zeigt und zugleich das Schicksal und die Aspirationen der religiösen Volksbewegungen des Hochmittelalters vor Augen führt, die gegen diese Entwicklung der Kirche ihr religiöses Freiheitsrecht geltend machten. Offenbar hat die kirchlich-politische Situation um 1900 in der römischen Kirche und in katholischem Lande diese unwillkürliche und nicht durch ruhige Forschung begründete Modifizierung des Waldenserbildes verursacht.

Ebenso wie VOLPES Buch ist ZANONIS Untersuchung über „Die Humiliaten in ihren Beziehungen mit der Häresie, der Wollindustrie und den Städten (Kommunen) im 12. und 13. Jahrhundert“ eine auch heute noch anregende und notwendige Lektüre, nicht nur wegen des reichen Quellenanhangs, sondern wegen der Lebendigkeit und des Scharfsinns der Darstellung. Z. lehnt die von PIERRON (dessen Buch er natürlich noch nicht kennt) nach DE STEFANO¹⁾ vertretene These ab, daß die Humiliaten nur die italienische Version der Bewegung des Waldes, also schließlich mit den Lombardischen Armen gleichzusetzen seien; er neigt zu der anderen Auffassung, nach der Waldes bereits auf einen selbständig bestehenden Humiliatenorden reformierend eingewirkt habe. Doch schränkt er diese – sicher historisch zutreffendere – Auffassung noch weiter ein, indem er die nun ihrerseits anfechtbare Behauptung aufstellt, die Humiliatenbewegung habe vor aller späteren Beziehung zu den Waldensern (vgl. S. 33) ihre Inspiration aus dem Katharertum geschöpft, wenn sie nicht sogar direkt aus ihm erwachsen sei (S. 6). Was richtig ist, ist jedoch der Hinweis, daß aus weit verbreiteten gleichgerichteten Tendenzen unabhängig voneinander ähnliche Bildungen entstehen konnten, zwischen denen dann unter entsprechenden Umständen auch nähere Beziehungen verschiedener Dichte sich ergaben; man wird hier nichts grundsätzlich für ausgeschlossen halten, aber für jede behauptete Beziehung, zumal wenn man eine organisatorische Verbindung annehmen will, den schlüssigen historischen Wahrscheinlichkeitsbeweis verlangen müssen. Vor allem wird man sich hüten müssen, Quellenaussagen über den unmittelbaren personellen und lokalen Bereich hinaus, auf den sie sich beziehen, zu verallgemeinern, wenn man nicht für das Recht und möglichst die Notwendigkeit dieser Verallgemeinerung den Beweis führen kann. Für das W.tum, für das ZANONI keine eigne Forschung bietet, wäre mit dieser Forderung, die sich aus seiner Methode ergibt, etwa der Gegenpol zu dem vor allem von K.MÜLLER vertretenen Standpunkt erreicht, der eine große Einheitlichkeit und Stabilität der Gemeinschaft über Jahrhunderte hinweg annimmt. Einheit und Mannigfaltigkeit, beides ist mit gleichem Nachdruck zu erforschen, und weder hier noch dort genügen ungefähre Behauptungen; sondern jedes Datum ist wie ein isolierter Brückenpfeiler zu betrachten, von dem aus der Versuch unternommen wird, die Verbindung zum nächstliegenden Pfeiler herzustellen; ist die Distanz zu groß, so ist Verzicht geboten.

Gegenüber der sozialen Deutung des W.tums bei VOLPE und ZANONI, die ihre Entsprechung in der ähnlichen Deutung anderer Erscheinungen des 12./13. Jh.s durch diese und andere Forscher hatte, war HERBERT GRUNDMANNs Buch über „Religiöse Bewegungen im Mittelalter“ von 1935, mit

1) Le Origini, 1906.

Nachträgen und einem Forschungsbericht neuaufgelegt 1961, eine notwendige Reaktion, die den genannten Bewegungen ihren bewußten Eigencharakter zurückzugeben suchte und den Beweis für den sozialen Charakter der detaillierten Quellenprüfung anstatt der Gesamtschau übertrug. Dabei fehlte es dem berühmten und heute jedermann zugänglichen Buch, das hier keiner Besprechung bedarf, aber wegen seiner sicher einflußreichen Darstellung des W.tums doch skizziert werden soll, nicht an einer Gesamtschau, im Gegenteil. G. faßt die mannigfachen Äußerungen des Ideals evangelischer Armut und apostolischen Lebens seit dem Ende des 11. Jh.s als eine einheitliche religiöse Bewegung auf, die sich erst in ihrem Verlauf, in ihrem Zusammentreffen namentlich mit der Wirklichkeit der hierarchisch verfaßten und verweltlichten Kirche in ketzerische und orthodoxe Bewegungen schied: vom frühen französischen Wanderpredigertum bis zu den Humiliaten, bis zum W.tum und zu den Katharern ist es eine Idee, eine religiöse Bewegung, die die einzelnen Erscheinungen erzeugt, aus sich entläßt in die Realitäten des geschichtlichen Lebens, vor denen sie sich zu im Sinne der Kirche häretischen Sekten oder zu orthodoxen Orden entwickeln, wenn sie nicht versanden. Am Ende des 12. Jh.s trat um spekulativer Probleme willen – als der katharische Dualismus sich bemerkbar machte – eine Scheidung in der religiösen Bewegung ein; vorher aber „ging es in der gesamten religiösen Bewegung nicht um dogmatisch-weltanschauliche, sondern um Fragen des religiösen Lebens und der wahren Kirche“ (27).

Auf dem „ketzerischen“ Flügel der Bewegung trat als Konsequenz der christlichen Lebenserneuerung der treibende Gedanke hervor, eben hierdurch die hierarchische Kirche und den katholischen Klerus, solange er nicht im Sinne des evangelischen Ideals christlich lebte, „als einen unrechtmäßigen Anwärter auf die Nachfolge der Apostel zu entlarven“. Alle Kritik an den kirchlichen Institutionen im einzelnen ist „aus dieser Grundidee des Ketzertums erwachsen“ (28).

Es handelt sich um eine religiöse Bewegung: in genauer Untersuchung über die Herkunft ihrer Vertreter, über den Sinn der ihnen von den Gegnern gegebenen Bezeichnungen, und im Rückschluß aus dem religiösen Gehalt, aus dem Armutsideal der Bewegung stellt GRUNDMANN gegen die seit Ende des 19. Jahrhunderts landläufig gewordene Auffassung, das Ketzertum des 12. Jh.s habe sich hauptsächlich aus den untersten sozialen Schichten rekrutiert, fest, daß die Anhängerschaft der „Ketzer“, der Vertreter der religiösen Bewegung, aus allen Ständen und Schichten, von den untersten Klassen bis zum hohen Adel und zum Klerus und Mönchtum, stamme. Dies wird auch für die Waldenser und Humiliaten belegt (157 ff.). Der Beweis für die Waldenser entspricht dem oben angeführten H. BOEHMERS.

Die Kirche, so sagt GRUNDMANN, sei während des ganzen 12. Jh.s der

einheitlichen Wurzel der verschiedenen Erscheinungen nicht ansichtig geworden; sie habe für deren Anliegen kein Verständnis bewiesen und eine schwankende Politik verfolgt, die dem neuen Ideal keine rechtmäßige Heimstatt in der Kirche bot: bis zum Pontifikat Innozenz' III., mit dem es anders wurde. So endet das apostolische Predigerwirken der kirchentreuen Geister in der Bildung neuer Klöster und Orden wie Fontévrault und Prémontré; die anderen wurden in die Häresie gedrängt (50 ff.).

Als neues Kennzeichen der Humiliaten in der Geschichte dieser religiösen Bewegung stellt G. deren Absicht heraus, die Häresie zu bekämpfen: ein Zeichen der erwähnten Differenzierung der Bewegung. „Der Gedanke, mit dem Bekenntnis zum evangeliengemäßen Leben den Kampf gegen die Ketzerei zu verbinden und die Verteidigung des katholischen Glaubens dadurch um so wirksamer zu gestalten, daß man den Ketzern an evangelischer Lebensgestaltung nichts nachgab, tritt bei den Humiliaten zuerst deutlich hervor“ (65). Über die Beziehungen der Humiliaten zu den Waldensern denkt GRUNDMANN mit ZANONI skeptisch: eine organisatorische Verbindung lasse sich jedenfalls aus der umstrittenen Formulierung der Dekretale „Ad abolendam“ von 1184 (*qui se Humiliatos vel Pauperes de Lugduno ... mentiuntur*) nicht erschließen, und noch über zwanzig Jahre danach habe der Propst Burchard von Ursperg Humiliaten und Arme von Lyon als zwei getrennte Gemeinschaften kennengelernt (S. 67, Anm. 120).

Was waren die Waldenser, was ihre Idee? „Ein Verband heimatlos wandernder Prediger ohne Besitz und Einkommen, die von den Almosen ihrer Hörer leben wollten“ (92). Ihre Idee ist die Einheitsidee der religiösen Bewegung, „der Gedanke der christlichen Armut und des apostolischen Lebens als Wanderprediger“; zwischen den älteren Wanderpredigern und den Katharern und Waldensern gibt es hierin für den frühen GRUNDMANN¹⁾ keinen Unterschied (21). Was predigten die Waldenser aufgrund dieser Idee? G. sagt dort, wo er über die katholischen Armen spricht, die auf dem Boden der Kirche die gleiche Tätigkeit entfalteten wie zuvor, als sie noch Waldenser waren: „Sie predigten die Buße, sie suchten die Reichen zu bekehren, daß sie ihre ‚unrecht erworbenen Güter‘ hingaben und ein armes, evangeliengemäßes Leben führten...“ (112). Der allgemeine Gedanke der Bußpredigt wird bestimmt durch den Gedanken des Aufrufs zum armen, evangeliengemäßen Leben. Die Vermutung liegt nahe, GRUNDMANN habe hier konkret an den Aufruf zur *Conversio* im mittelalterlich-katholischen Sinne gedacht; zwanzig Jahre später schreibt er, gegen die immer noch nicht erloschene, ja neuaufgelebte soziale Deutung der religiösen Phänomene scharf pointierend:

1) In seinem Forschungsbericht von 1955 hat G. die Notwendigkeit größerer Differenzierung betont.

„Auch Waldes war ein reicher Kaufmann, wie später Franziskus; beide wollten die Reichen zu freiwilliger Armut bekehren, nicht aber den Armen wirtschaftlich aufhelfen“¹⁾. Die Bußpredigt weitet sich zur Predigt der religiösen Armut aus; darin wie auch in der Auffassung, es sei den Waldensern zuerst um Armut und apostolisches Leben zu tun gewesen, steht GRUNDMANN seinen Gegnern schließlich gar nicht fern.

Wohl stellt G. die orthodoxe, kirchentreue Gesinnung des ersten W.tums ins Licht; doch treten die Waldenser in seiner Darstellung bald in einem wesentlichen Punkt der neuen Häresie des Katharertums, dem ketzerischen Flügel der alten religiösen Bewegung an die Seite, in der Stellungnahme zum priesterlichen Recht der römischen Hierarchie. „Schon Alanus von Lille hat erkannt, worin der entscheidende Gegensatz lag: nach katholischer Meinung gibt der Ordo und das Officium, nach der Meinung der Waldenser aber gibt das Meritum allein das Recht zu binden und zu lösen, zu weihen und zu segnen, die Sakramente zu verwalten und das Wort Gottes zu predigen.“ „Die Idee der apostolischen Nachfolge steht gegen die Idee der apostolischen Sukzession im hierarchischen Ordo“ (95f.). Auch hierin hat das W.tum nichts Neues, nichts Originelles: eben dies hatte G. als das Charakteristikum der ketzerischen Stellungnahme zur Hierarchie, als die Wurzel aller Kirchenkritik im Ketzertum des 12. Jh.s bezeichnet. Die bei MÜLLER noch sichtbaren Zweifel, ob man die von Alanus berichtete Theorie dem Waldensertum so vollständig zuschreiben könne, sind verschwunden.

Nun geht das aber nicht ohne Schwierigkeiten ab. Die um 1210 in die Kirche zurücktretenden Waldenser des Bernhard Primus streiten in ihrem Bekenntnis glatt ab, jemals die Meinung vertreten zu haben, der gute Laie, nicht aber der böse Priester könne die Eucharistie vollziehen, wie nach Alanus die Waldenser lehrten. GRUNDMANN lehnt mit guten Gründen die Ansicht PIERONS ab, es habe sich hier um Lombardische Arme gehandelt (118f., 122ff.). Wenn sie aber Waldenser waren, wieso haben Bernhard Prim und seine Genossen dann niemals die donatistische Lehre vertreten? Sie gehörten einem besonderen Flügel unter den „Waldenser“ genannten apostolischen Wanderpredigern zu, welche „durchaus nicht alle die radikalen antihierarchischen Lehren der waldensischen Propaganda“ vertraten. Es gab ein radikales antihierarchisches und ein gemäßigteres W.tum: Bernhard Prim's Gruppe stand „den antihierarchischen Folgerungen radikaler Waldenser fern“ (121). – Man darf fragen: Wo lag die Mitte des W.tums? Betrifft das Zeugnis des Alanus diese Mitte, oder betrifft es nur einen radikalen Flügel; stand Bernhard Prim am Rande der Gemeinschaft, oder standen am Rande die Waldenser, über die Alanus berichtet? Was war *eigentlich* waldensisch?

1) *Eresie e nuovi Ordini nel Secolo XII*, 398f., = *Neue Beiträge*, 165.

1936 beschäftigte sich der Lyoneser Lokalhistoriker P. H. POUZET in einem zu wenig bekannten Aufsatz mit den „Lyoneser Ursprüngen der Waldensersekte¹⁾. Man lernt in diesem Aufsatz aus Lyoner Archivstücken den Grammaticus Stephan von Anse und den Schreiber Bernhard Ydros etwas näher kennen, denen Waldes seine Bibel- und Väterübersetzungen verdankte: ein Aktenstück teilt mit, Stephan habe dem Domkapitel eine Backstube vermacht, die er von Waldes empfangen hatte. Stephan konnte also über das Gut, das er von dem zum Ketzer gewordenen für eine Tätigkeit, die diesem die Hilfsmittel in die Hand gegeben hatte, erhalten, auch später ungehindert verfügen (30). POUZET meint urteilen zu können, Waldes habe anscheinend in der Stadt und sogar unter dem Klerus gewisse Sympathien und vielleicht mehr oder weniger eingestandene Anhänger seiner Lehre behalten (29). Das Urteil mag als Anregung gelten, den Ausgang der Waldenser aus der Kirche nicht zu früh anzusetzen: wie lange dauerten die mehr oder minder positiven Beziehungen des Waldes und seines engeren Kreises zu den treukirchlichen Kreisen der Gesellschaft, zu den Priestern und Mönchen, wie lange blieben sie in ihrer Gesinnung Glieder der „Christianitas“ – ist überhaupt das Urteil erlaubt, daß sie diesen Boden jemals wie die Katharer verließen? War mit der Exkommunikation von 1184, wie MÜLLER, COMBA und BOEHMER gemeint hatten, das entscheidende Wort gesprochen?

Für POUZET ist Waldes „ein unglücklicher Vorläufer des hl. Franz“. Die Analogie beider Bewegungen geht sehr weit: „Poursuivant un même idéal, visant à atteindre la perfection évangélique par l'abandon volontaire de tous les biens et jouissances terrestres, allant pieds nus dans des sandales, pauvrement vêtus de bure, ils ont très vite groupé autour d'eux de nombreux disciples auxquels ils ont également laissé leur nom“ (36). Un même idéal! Nämlich ein Ideal der persönlichen Vollkommenheit in der Armut und Weltentsagung nach evangelisch-apostolischem Beispiel. Das ist die Spur des Anonymus von Laon. Dem Armutsideal, dem Ideal evangelischer Vollkommenheit kommt im frühen W.tum zeitlich wie sachlich die erste Stelle zu. Die Predigt kommt als etwas Zweites hinzu. Damit haben sich seit DIECKHOFF die Akzente wesentlich verschoben. Hatte DIECKHOFF die Gründung einer Predigergenossenschaft als eines eigenen neuen Standes in der Kirche als die eigentliche Tat des Waldes, die Armut, das apostolische Leben aber als den Rechtsgrund bezeichnet, mit dem die Waldenser jenen eigentlichen Anspruch verteidigten, hatte KARL MÜLLER dies wohl übernommen, aber eigentümlich schwebend Armut und Predigt als Formen der Imitatio nebeneinandergestellt, so sind wir jetzt auf dem Punkte, daß die Armut den Gedanken

1) POUZET hat auch in A. KLEINKLAUSZ' „Histoire de Lyon“, Lyon 1939, das 12. Jahrhundert und darin die Waldenseranfänge behandelt (S. 144–146).

des Predigtberufes in den Hintergrund drängt. Man wird die Ursache schon in jenem aus Alanus erhobenen Gedanken, daß die Armut Grundlage des priesterlichen Handelns sei, zu erblicken haben; die Chronik des Laoner Anonymus fügt diesem Gedanken des *theologischen* Vorranges der *Vita* vor dem *Beruf* das Argument der *zeitlichen* Vorrangstellung der Armut in der Geschichte der Bekehrung des Waldes und der Entstehung seiner Gemeinschaft hinzu. Alanus und der Anonymus haben das Bild des frühen W.tums geprägt.

Welche öffentliche Wirkung geht von den Waldensern aus? Sie sind, so sagt POUZET, durch ihr evangelisches Leben und dann auch durch ihre Tätigkeit ein lebendiger Protest gegen den Klerus ihrer Zeit, dem es an Zucht und apostolischem Eifer mangelt (19). Hierin sieht P. überhaupt den zeitgeschichtlichen Anstoß für das Auftreten des Waldes: der Klerus vernachlässigte seine Aufgabe der Verkündigung, sein Leben entsprach allzu wenig den evangelischen Grundsätzen (5). Schon DIECKHOFF hatte auf das erste dieser beiden Momente als auf eine Voraussetzung des waldensischen Predigtums hingewiesen. Das andere Moment bietet ein gutes und gewiß in manchem zur Erklärung beitragendes Gegenbild zu dem Leben evangelischer Vollkommenheit, das die Waldenser zu führen gedachten. POUZET verbindet beide Momente ursächlich mit den Eigentümlichkeiten waldensischen Lebens: so wird das W.tum zu einer ihrer selbst bewußten *Reform*bewegung; es ruft die Kirche auf, zum Zustand der *Ecclesia primitiva* zurückzukehren. Dabei tragen die Waldenser nicht dem Fortschritt der Geschichte Rechnung, der eine solche Repristinierung unmöglich macht (36)¹⁾. – Das ist offensichtlich mehr als lebendiger Protest durch das bloße Beispiel der eigenen Existenz. Das W.tum rückt damit mehr als in die von POUZET hervorgehobene Nähe zum hl. Franz in die Nähe der kirchenreformerischen Wanderprediger und Apostoliker wie des Heinrich von Lausanne und Arnolds von Brescia. Ist das die eigene „ursprüngliche Physiognomie“, die zu erkennen POUZET sich vornahm (S. 6)?

Auf lombardischem Boden konnte sich das Ideal des Waldes nicht so klar verwirklichen wie in Südfrankreich; POUZET vertritt die Meinung, die Humiliaten hätten den Kern der Gruppe der Lombardischen Armen gebildet, die sich eine Zeitlang der Leitung des Waldes unterstellten (22): es handelte sich um den korporativen Eintritt einer besonderen, bereits existierenden Gruppe in die Gemeinschaft mit und unter Waldes, nicht oder weniger um den missionarischen Gewinn Einzelner oder vieler kleiner Gruppen, nicht um die

1) Dies hat auch R. MORGHEN betont, *Medioevo cristiano*, 3. Aufl. S. 280: „antistorico ritorno alla chiesa primitiva“.

Bekehrung von Menschen, sondern um eine Modifizierung der Religio bereits bestehender Gemeinschaften.

Weshalb nahmen die gleichartigen Bewegungen des Waldes und des Franz von Assisi einen so verschiedenen Verlauf? Das erklärt sich aus der Verschiedenheit der Charaktere dieser Männer. Waldes wurde, als seine Predigt Erfolg hatte, aus Stolz und unkluger Anmaßung – orgueil, imprudente présomption – zum Kirchenreformer und Rebellen; Franz in seiner Seeleneinfalt und der Demut seines Geistes entging dem Schicksal des Waldes. Dennoch: die Absicht des Waldes war lobenswert; er ist eher ein Vorläufer des hl. Franz als ein Vorläufer Luthers (36f.). Damit hat POUZET die erste positive kirchengeschichtliche Würdigung des Waldensertums von einem grundsätzlich treu katholischen Standpunkt geboten: indem er dabei naturgemäß den kirchentreuen Anfängen des Waldes das größere Augenmerk zuwendet, kommt er zu einer extremen Gegenposition gegen EM. COMBA, für den die antirömischen Lombarden die eigentlich konsequenten Waldenser gewesen waren.

III.

In den folgenden Jahren und bis heute haben Ordensmänner, namentlich Dominikaner, die Bibliotheken und Archive durchforstet und der Ketzerforschung reiches neues Material in die Hand gegeben. In der Tat: man stellt bei Durchsicht der bisherigen Literatur mit einer gewissen Ermüdung fest, daß in den Hauptfragen des frühen W.tums dasselbe Gedankenbündel, verschieden geordnet, immer wiederkehrt; angenehmer Konsens, wenn das Bild richtig ist. Aber man wünschte sich auch einen Konsens in der Frage, was denn der springende Punkt gewesen sei. Es war an der Zeit, daß neue Quellen die Grundlage der Urteilsbildung verbreiterten. Namentlich drei Arbeiten waren bedeutsam: die sorgsamere Edition wesentlicher Teile des schon von DÖLLINGER exzerpierten „Liber Supra Stella“ des Piacentiners Salvus Burce durch P. ILARINO DA MILANO O.M.Cap., durch welche die Sezession der Lombardischen Armen und der Charakter dieser Gemeinschaft in helleres Licht tritt; die Veröffentlichung eines auch die Waldenser und namentlich die Gruppe des Bernhard Primus betreffenden Abschnitts aus einer vielleicht von dem Inquisitor Petrus von Verona verfaßten „Summa contra haereticos“ durch P. THOMAS KAEPPELI O.P.: die Entdeckung eines Augenzeugenberichtes von einem „Abschwur“ des Waldes zu Lyon durch P. JEAN LECLERCQ O.S.B.¹⁾ Unter diesen drei durch ihren neuen Quellen-ertrag gleich bedeutsamen Arbeiten gebührt der Arbeit P. ILARINOS der Vor-

1) Le témoignage de Geoffroy d'Auxerre.

rang, weil sie eine eingehende Untersuchung des gesamten Lombardischen W.tums und seiner Beziehungen zu den Humiliaten mit der Quellenpublikation verbindet. Eine wahre häresiologische Sensation aber bedeutete die Entdeckung eines der waldensischen Frühzeit entstammenden, von einem Waldenser verfaßten Buches gegen die Katharer – Liber Antiheresis – und eines von Waldes selbst im Namen seiner Brüder abgelegten orthodoxen Glaubensbekenntnisses durch P. ANTOINE DONDAINE O.P. Dieser 1946 veröffentlichte Aufsatz „*Aux origines du Valdéisme*“ ist nach DIECKHOFFS Arbeit von 1851 und MÜLLERS im wesentlichen richtiger Deutung des 1875 von PREGER veröffentlichten Rescriptums der nächste Meilenstein der Waldensenforschung.

ILARINO DA MILANO will in seinem Beitrag über den „Liber Supra Stella“ des Salvus Burce¹⁾ das Bild des lombardischen Waldensertums von der Eintrübung reinigen, die es durch die verschiedenen Identifizierungen mit Humiliaten, Arnoldisten und anderen häretischen Gemeinschaften erlitten habe. „Alles, was ... die neueren Forscher betrifft der Identifizierung der Lombardischen Armen mit anderen, uns aus anderen Dokumenten bekannten häretischen Gruppen vermutet und dargelegt haben, gehört allein ihrer persönlichen Arbeit der Deutung, Zusammenstellung, vergleichenden Prüfung der verschiedenen voneinander unabhängigen Daten an“ (123). Aus dem Zeugnis des Salvus Burce ergibt sich nun, daß die Lombardischen Armen vor ihrem Eintritt in die Gemeinschaft mit Waldes nicht eine besondere Existenz als Gruppe – die gar mit den Humiliaten zu identifizieren wäre – in der römischen Kirche geführt haben; Burce sagt zwar, daß die Lombardischen Armen, ehe sie zu Waldes stießen, „von der römischen Kirche“ waren – ebendies sagt er aber auch von den Katharern. Es kann also nur besagen, daß sie als einzelne Fromme in der römischen Kirche lebten, ehe sie sich durch persönliche Konversion der Gemeinschaft des Waldes anschlossen. Die Humiliaten dagegen hatten schon vor der Ankunft des Waldes in Italien 1179 ihre eigene Existenz, mehr: ihr eigenes, von dem der Waldenser wohlunterschiedenes Gepräge. Ihre Gemeinschaft ist spontan aus der „evangelischen Laienbewegung in der Lombardei“ entstanden (131); angesichts der orthodoxen Gesinnung der ersten Humiliaten darf man die Ursache nicht so sehr in der Lebendigkeit der evangelischen Häresien auf lombardischem Boden als in der eigenen Vitalität des katholischen Christentums suchen (132). Angesichts dieser orthodoxen Haltung ist auch ZANONIS Versuch, die Entstehung der Humiliatengenossenschaften mehr oder weniger locker aus dem Katharertum abzuleiten, verfehlt (132). Später allerdings haben die Humiliaten sich in einen rechten und einen linken Flügel differenziert; der rechte

1) Zweiter Teil: *Aevum* 1943, 122–135.

Flügel trat um 1200 in die Kirche zurück und führte ein von katholischen Männern (Jakob von Vitry) gepriesenes frommes Leben; diese orthodoxen Humiliaten hat auch Salvus Burce, der 1235 schreibt, gekannt. „Die Humiliaten, die Salvus Burce kennt, identifizierten sich niemals, auch nicht in der Zeit ihrer Verurteilung durch die Kirche und ihrer Verbannung in die Häresie, mit den Katharern oder den Waldensern, wenn auch Ähnlichkeiten, Einflüsse und Koinzidenzen – mehr auf sittlichem Gebiet als in der Lehre – nicht fehlten, was die Historiker verleitete, sie mit der einen oder andren Gruppe zu verschmelzen“ (123). Gewiß hat es einen Prozeß der Annäherung und Angleichung von Humiliaten an die Waldenser gegeben; aber in der Darstellung dieses Prozesses darf man nichts zeitlich vorausnehmen. „Es erscheint uns nicht als schlüssig, ja sogar als befremdlich, daß die erste waldensische Mission in Italien, die, wie man meint, vornehmlich Waldes selbst durchgeführt hat, ein Proselytentum hervorgebracht haben sollte, das von Anfang an in seiner inneren Verfassung und sozialen Konfiguration eine so fühlbar andere Haltung einnimmt, so andere Ziele verfolgt, wenn auch gewiß in dem allgemeinen Vorsatz eines vollkommenen Lebens und in der Inspiration am Evangelium Übereinstimmung besteht. Selbst wenn man zugesteht, daß die Verkündigung des Waldes und seiner Gefolgsleute (sich nicht auf das eigene Vollkommenheitsideal beschränkte, sondern) etwas allgemeiner und umfassender war, sodaß seine Grundsätze in verschiedener Form angewandt, in verschiedener Nuancierung verwirklicht werden konnten, so kann man doch die waldensische Konzeption nicht in einem Amorphismus verschwimmen lassen, den die Ereignisse der Folgezeit widerlegen“ (132)¹⁾. Ilarino denkt daran, wie unglaublich schroff Waldes später zu gewissen lombardischen Sonderbildungen Stellung nahm, die sich nicht mit seinem Geiste vertrugen. Diese Stellungnahme, meint er, mußte die Humiliaten treffen, sobald sie als gleichberechtigte Glieder der Gemeinschaft unter Waldes stehen wollten: etwa in der *stabilitas loci* ihres konventualen Lebens, in der Einbeziehung der Arbeit in ihr religiöses Gemeinschaftsleben. Die Arbeitergenossenschaften der Lombarden waren eines der Haupttätigkeiten für Waldes, der in dieser Frage keinen Kompromiß schloß. Also kann jedenfalls in der frühen Zeit

1) „Ci sembra illogico e anche sorprendente che la prima propaganda valdese in Italia, compiuta per di più, come si vuole, dallo stesso Valdès, abbia dato origine alla formazione d'un proselitismo che sin dagli inizi assume atteggiamenti e segue indirizzi, che, pur convenendo nel generale proposito di vita più perfetta e nell'afflato evangelico, si differenziano però così sensibilmente nella loro costituzione interna e nella configurazione sociale. Anche concedendo una certa genericità della predicazione di Valdès e seguaci, tanto da poter dare ai suoi principi varietà di applicazione e diversa tonalità di realizzazione, non si può far fluire la concezione valdese in un amorfismo, che i fatti susseguiti smentiscono.“

keine Fusion erfolgt sein; das berühmte „vel“ des Anathems von 1184 (*qui se Humiliatos vel pauperes de Lugduno nominant*) ist nicht als Zeugnis einer Fusion zu deuten (128). Wenn später, nach dem Rücktritt des rechten Flügels der Humiliaten in die Kirche, Charakteristika der Humiliaten bei den Lombarden erscheinen und den Zorn des Waldes erregen, so ist dies allerdings Anzeichen einer starken Annäherung und Vermischung beider Gruppen – Endresultat einer Begegnung, die Anfang der achtziger Jahre mit der Übertretung des Predigtverbots durch beide Gemeinschaften begonnen hatte (132). – Als ein nicht weiter zu erklärendes Datum nimmt ILARINO die gegenüber dem ursprünglich waldensischen Geist schroffer antikirchliche Entwicklung der Waldenser auf lombardischem Boden hin (132), worin PREGER und viele andere arnoldistischen Einfluß erblickt hatten. ILARINO meint, in diesem antikirchlichen Sinn hätten die Lombardischen Armen den intransigenten Flügel der Humiliaten, der sich anders als die Masse der Humiliaten 1200 der Rückkehr nach Rom widersetzte, beeinflußt (133). PREGER und andere hatten gemeint, die antihierarchisch-donatistische Orientierung sei über die Humiliaten ins W.tum gedrungen.

Was brachten die radikalen Humiliaten im Austausch ein? „Im Prozeß der Trennung von ihren eigenen Mitbrüdern und der Verständigung und Verbindung mit *den* Waldensern, die der Kirche am feindseligsten gegenüberstanden, brachten die extremistischen Humiliaten unter diesen eine besondere und regionalistische Deutung des W.tums zur Reife: das W.tum übernahm von den Humiliaten deren organisatorische Sonderformen, die Arbeit und den Gemeinbesitz, das Leben in der Familie etc.“ (133). Gegen 1205 konstituierten die lombardischen Waldenser sich mit den dissidenten Humiliaten unter Johannes von Ronco, den Burce gekannt hat, zu einer autonomen Gemeinschaft; dabei wurde der Humiliatename aufgegeben (134).

Bevor wir zur Besprechung der Nachkriegsliteratur übergehen, mögen noch einige Bücher Erwähnung finden, die in verschiedener Weise für das Studium der Waldensergeschichte von Nutzen und notwendig sind, ohne diese selbst außer am Rande zum Gegenstand zu haben, Bücher, die auch einen älteren Stand der Forschung widerspiegeln. Es ist natürlich ausgeschlossen, alles zu zitieren, was zur historischen Einordnung der Sektengeschichte gut und nützlich zu lesen ist; die genannten Bücher dienen nur als Beispiele.

Das W.tum ist mit in die Wirren der Albigenserkriege gezogen und dann schwer von der Inquisition mitbetroffen worden, ohne daß es gelungen wäre, es wie das Katharertum ganz auszurotten. Über die Albigenserkriege liegt das schön erzählende Buch von P. BELPERON (1942) 1961 in neuer Auflage vor, dessen Titel bereits das vorherrschende politische Interesse verrät, wobei gleichwohl die wesentlichen religiösen Aspekte dieser Kriege zu ihrem Recht kommen: „Der Kreuzzug gegen die Albigenser und die Vereinigung des Languedoc mit Frankreich, 1209–1249“. B.

hat sein Buch in polemischer Absicht geschrieben, um der üblichen Brandmarkung der Kreuzfahrer aus dem Norden als einer Räuberbande, die einer blühenden Zivilisation im Languedoc mit Mord und Totschlag den Garaus gemacht hätte, entgegenzutreten; das ist ihm gelungen, obwohl man sich freilich gelegentlich etwas mehr Eingehen auf die Rechtsanschauungen des damaligen Südens wünschen würde: diese Partei wird nur blaß charakterisiert. Im ganzen erscheint der Krieg als notwendiger Konflikt zwischen den südlichen rechtlichen und gesellschaftlichen Traditionen, die nicht in der Lage waren, dem Languedoc eine einheitliche, disziplinierte Organisation zu geben und sie wirksam zu verteidigen, und der überlegenen französischen Ordnung, die ebendies vermochte und dem Languedoc anläßlich der Häresie im Dienst und Interesse der kirchlichen Einheitsgesellschaft auch die politische Einheit mit dem Norden zusammen aufnötigte. Man bedauert an dem interessanten Buch den Mangel an Belegen. Was en passant über das W.tum gesagt wird (97 ff.), ist mehr oder weniger eine Anhäufung von Irrtümern, die nicht berücksichtigt zu werden braucht; sehr nützlich ist die topographische Karte, die beigegeben ist.

Nicht viel besser ist das, was JEAN GUIRAUD, einer der Lehrer BERPERRONS, im ersten Band seiner wegen des zweiten Weltkriegs nicht zur Vollendung gekommenen „Histoire de l'Inquisition au Moyen âge“, über die Häresien und speziell das W.tum sagt; es ist bemerkt worden, daß GUIRAUD hier nichts anderes getan hat, als seine ein Menschenalter zuvor in der Einleitung zum „Cartulaire de Notre Dame de Prouille“ (1907) gedruckte Studie ziemlich unverändert zu wiederholen. Es gibt Umstände des politischen Lebens, die der wissenschaftlichen Arbeit nicht förderlich sind; GUIRAUD, über den ein Nachruf zum 100. Geburtstag von Y. DOSSAT lesenswert ist (*Cahiers de Fanjeaux* 2, 1967: *Les Vaudois languedociens*, 237 ff.), hat der katholischen Zeitschrift „La Croix“, deren Redakteur er lange war, die wissenschaftliche Vervollkommnung seines Plans der Inquisitionsgeschichte geopfert. Ebenfalls im einzelnen überholt, aber viel reichhaltiger, belegter und oft auch zuverlässiger, jedenfalls im Teil über die Waldenser für die damalige Zeit vorzüglich, ist die große „History of the Inquisition of the Middle Ages“, New York 1888, des protestantischen und arg katholikenfeindlichen, jedenfalls mittelalterfeindlichen Buchhändlers und Verlegers Henry Charles LEA aus Philadelphia, deren deutsche Übersetzung, revidiert von JOSEPH HANSEN, eine eigene Leistung ist (Geschichte der Inquisition im Mittelalter, I–III, Bonn 1905–1913: über die Waldenser Band I, S. 84 ff. und passim). DUVERNOY, *Albig. et Vaudois*, bringt nur, was schon bei LEA (den er übersehen hat) II, 163 f. steht; seine Hypothese, der im Quercy (Gourdon) oft genannte Waldenser P. de Vals sei Waldes, ist der Namensform wegen wenig überzeugend.

Da die Waldenser wesentlich eine Laienbewegung sind, wird man auch leicht zu einem Buch greifen wie dem von G. DE LAGARDE: *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, Band I (Bilan du XIII^e siècle) in dritter Auflage (erste Aufl. 1934) gedruckt 1956. Der Band liest sich ebenfalls gut, ist von großer Knappheit und Durchsichtigkeit in der Darstellung der geschichtlichen Entwicklung der Verhältnisse des Klerus und der laikalen Kräfte, von Kirche und Staat; er scheint in der Bibliographie von 1934 bis 1956 nicht viel dazu gewonnen zu haben. Jedenfalls auf den wenigen Seiten, die auch hier den Waldensern gewidmet werden (86 ff.) ist

nichts hinzugekommen; das ist eine Ansammlung von Lesefrüchten, die der Forscher nicht zur Kenntnis zu nehmen braucht. Es fehlt die Detailarbeit; das kann bei einem so großen Überblickswerk auch nicht leicht anders sein und ist, um des Überblicks willen, zu verschmerzen, vorausgesetzt, man weiß es. Die Schwäche der Generalisierung haftet der gesamten Darstellung der religiösen Bewegungen an; notieren wir, daß auch hier bei Waldensern wie anderen die Armut als das Wichtigste angesehen wird; sie wird auch gepredigt und der reichen Kirche vorgehalten, was sich dann leicht zum scharfen Antiklerikalismus entwickelt oder mit ihm verbindet (70 ff., 84 ff.). Festzuhalten ist die Bedeutung, die LAGARDE dem W.tum und der durch seine Arbeit erfolgten Verbreitung des Bibelstudiums durch Laien für die große Geschichte des „laikalen Geistes“ beimißt: „Il n'est pas douteux qu'en généralisant ainsi l'étude de la Bible par les laïques, les vaudois n'aient favorisé l'éclosion d'oeuvres comme celle de Marsile de Padoue, où un simple ‚maître-ès-arts‘ prétendra, par une exégèse directe de la Bible, battre en brèche tout l'enseignement de l'Eglise“ (88).

Pater ANTOINE DONDAINE O.P. zeigte in seinem Aufsatz über „die Ursprünge des Waldensertums. Ein orthodoxes Glaubensbekenntnis des Waldes“ von 1946 nicht nur die Existenz dieses Bekenntnisses und des Liber Antiheresis an, sondern publizierte auch Proben daraus und versuchte eine – in Wahrheit für den Kenner nicht so sehr neuartige – Skizze der kirchentreuen Anfänge der Bewegung zu geben. Wir haben gesehen, wie seit DIECKHOFF und MÜLLER der katholische Charakter des W.tums betont und auch von oppositionellen oder doch sehr selbständigen Katholiken wie z.B. ZANONI, PIERRON und VOLPE anerkannt worden war. Eine ganz rechtgläubige Deutung der Anfänge aus bewußt katholischer Sicht hatte dann POUZET gegeben, und darüber führt DONDAINE nicht sehr weit hinaus; die Bedeutung seines Aufsatzes ist, daß durch den Ruf des Verfassers und die Bedeutung der angezeigten Quellenfunde diese Deutung nun auch im katholischen Bereich größere Verbreitung gewann und nahezu normativ wurde. Wie es dem Zug der kirchengeschichtlichen Entwicklung entsprach, war seitdem der Verketzerung der Waldenser als einer von Anfang an verkehrten Bewegung auf katholischer Seite der Abschied gegeben, auch wenn die traditionelle Wertung sich in Vorträgen und Aufsätzen minderen Gewichts, die nicht auf der Höhe der Zeit und der Forschung sind, noch fortsetzt (wie ja auch die protestantische Glorifizierung).

Wie üblich, entnimmt D. auch den neuen Quellen als Kennzeichen des frühen W.tums nur die Zweiheit „pauvreté totale pour Dieu, prédication laïque“ (217), wobei die Predigt nur als Bußpredigt und „action réformatrice des moeurs“ (218) verstanden wird; dieser engere und ältere Begriff wird aber auch von D. nicht streng festgehalten, sondern weitet sich aus zur

Predigt auch des eigenen Armutsideals und der sittlichen Reform (220), die sich gegen die in die Kirche eingedrungene, auf die Herrschaft des Reichtums zurückzuführende Verderbnis wendet (208), und der Anspruch auf das Predigtrecht wird für „alle“ erhoben (208). Das ist alles nicht neu; einen neuen Akzent erhält durch die neuen Quellen das auch früher schon postulierte Berufungsbewußtsein des Waldes (224), und die Gehorsamsverweigerung gegenüber dem Predigtverbot erklärt sich hieraus und aus einem etwas allzu einfachen Begriff der Schriftautorität. Die Schrift zeigt für Waldes, daß alle Jünger – auch Frauen – die Sendung zur Predigt empfangen haben, und „convaincu de manière un peu simpliste de l'autorité suprême de l'Écriture sainte en matière de la foi, il ne conçoit pas un magistère divinement institué pour l'interpréter“ (224). Die Waldenser wurden Ketzer, weil sie dem Lehramt nicht gehorchten (230); dabei blieb Waldes selbst mit seinem engeren Kreis wohl seiner ursprünglichen Gesinnung noch ziemlich treu, aber von außen, aus anderen Häresien, drangen nun alle möglichen Irrlehren in die Gemeinschaft ein (226 ff.); an dieser Entwicklung ist das Unverständnis der Kirche mit schuld. Der Weg von den guten orthodoxen Anfängen ins Schisma und in die Häresie geht eigentlich nicht auf Bosheit zurück, sondern ist ein böses Verhängnis: das Unverständnis der Hierarchie, ein gewisser Mangel an Demut und fremde Einflüsse haben Waldes, der als ein Vorläufer des Franziskus begann, zu seinem unglücklichen Vorläufer werden lassen (221, 230 u. ö.).

Das Bild entspricht weithin dem von POUZET gezeichneten; es liegt doch wohl eine gewisse Verharmlosung der Gegensätze vor. All dies Menschlich-Allzumenschliche hat ja gewiß mitgespielt, aber die Tatsache, daß Waldes sich überhaupt definitiv, auf die Schrift gestützt, auflehnen konnte, ist doch wohl als Datum ernstzunehmen, in dem mehr liegt als ein gewisser Mangel an Demut. Eben hierin lag für die zeitgenössischen Gegner das crimen und die haeresis; die frühe Waldensergeschichte ist für die Entwicklung des Häresiebegriffs der römischen Kirche auf die Insubordination als die Haupthäresie hin symptomatisch.

Die Eigenschaften, die Dondaines Arbeiten unverwechselbar auszeichnen, sind die Findigkeit im Aufspüren neuer Quellen, der Scharfsinn in der Hypothesenbildung zur Einordnung dieser Quellen, und die Frische in der Skizzierung von Sachverhalten, deren weitere Prüfung und eventuell umständliche gelehrte Darstellung der weiteren Forschung überlassen bleibt. So hat sich DONDAINES Hypothese, das Bekenntnis des Waldes sei als Vorsichtsmaßnahme gegen eventuelle häretische Tendenzen, die in der jungen Gemeinschaft Einfluß suchen könnten, vor dem Kardinal Heinrich von Albano abgelegt worden, der 1181 einen ersten Ketzerkreuzzug führte (196 f.; 222), glänzend bestätigt, als JEAN LECLERCQ O.S.B. den Augenzeugenbericht

des Gottfried von Auxerre über eben diesen Akt des Kardinals in Lyon entdeckte (Le témoignage).

Weniger genau war die Vermutung D.s, auch der Liber Antiheresis in seiner orthodoxen Gesinnung sei vor der päpstlichen Exkommunikation von 1184 oder aber wenig später, solange das Gewicht dieses Urteils noch nicht klar war, verfaßt (196); hier hat D. sich aber 1959 selbst berichtigt, indem er stringent Durandus von Osca als Autor nachwies und im Text die Benutzung der nach 1184 verfaßten Antiketzersumma des Alanus ab Insulis nachwies: das erlaubt eine Datierung auch noch gegen 1200 (Durand de Huesca 238f.). Es bleibt dabei, daß der Traktat den Geist des ursprünglichen W.tums ohne spätere heterodoxe Entstellungen atmet; allenfalls in der Prädestinationslehre ist eine gewisse Unsicherheit festzustellen (239). Das Gewicht der 1946 von D. übersehenen Gehorsamsverweigerung, die im LA ganz eindeutig ausgesprochen ist, wird von D. auch jetzt nicht ermessen.

Auf der Linie der Auffassung DONDAINES halten sich ungefähr auch die zahlreichen seitherigen Arbeiten des Waldensers G. GONNET, natürlich ohne die Spuren katholischer Wertung der Phänomene. Als Einzelheit ist bemerkenswert etwa der hartnäckige – und richtige – Einsatz G.s für eine Tilgung des apokryphen „Vornamens“ Petrus zu dem angeblichen Beinamen des Waldes, der in Wahrheit ein einziger Hauptname ist: Valdesius. Es sei bemerkt, daß ich in der Pariser Handschrift des Liber Antiheresis an einer Stelle auch die bisher nicht bekannte Namensform Valdensus gefunden habe; damit scheint die in den Quellen begegnende Bezeichnung Valdenses neben Valdesii auf eine unter den Waldensern selbst auch gebräuchliche nasale Aussprache- und Schreibnuance zurückzuführen zu sein (Die ersten Waldenser II, S. 96, 36). Ferner hat GONNET ein 1939 von Dondaine angezeigtes Quellenstück publiziert, eine Zeugenaussage bekehrter Waldenser vor dem Bischof von Valence, meist fälschlich als „Ermengaud“ bezeichnet (Waldensia 1953, 249 ff.; Enchiridion 155 ff.). Hier haben wir das erste direkte Zeugnis für die Existenz einer waldensischen Hierarchie von Bischöfen und Presbytern (vgl. GONNET: Nature et limites de l'épiscopat vaudois): es handelt sich bei dem von GONNET sicher zu früh auf 1212–1215 datierten, gegen die Jahrhundertmitte hinaufzurückenden Text um das Zeugnis über eine Sekte von Wiedertäufern, die offensichtlich weitgehend vom Katharertum infiziert worden ist und mit der Waldensergemeinschaft nichts mehr zu tun hat. Auch ein von DONDAINE im Anhang seines Aufsatzes von 1959 publiziertes Zeugnis, das wohl schon aus dem Anfang des 13. Jh.s stammt, bezeugt den Ausgang einer Täufersekte aus dem W.tum; auch hier zeigt sich der katharische Einfluß. Wir haben damit ein etwas größeres Material zu den früher schon bekannten sporadischen Erwähnungen von Täufern in Italien, Frankreich und Westdeutschland hinzubekommen; die Verbindung zwischen diesen Zeug-

nissen herzustellen, ist freilich wegen des zu großen örtlichen wie zeitlichen Abstandes schwierig, und vor allem ist von diesen Zeugnissen um 1200 bis 1250 noch in keiner Weise eine Brücke zum Täuferphänomen der Reformationszeit zu schlagen.

Originelle Beiträge zur Waldensenforschung hat **RAOUL MANSELLI** geliefert. Er akzentuiert den Charakter des W.tums als Armutsbewegung am schärfsten von allen. In seinem Aufsatz über „Das ursprüngliche Waldensertum“ betrachtet er es als „eine Gemeinschaft von Gläubigen, die sich vornehmen, gegen jedes kirchliche Verbot in Armut und Demut das Christentum zu leben, indem sie durchführen, was in der Heiligen Schrift geboten und im besonderen im Evangelium geraten ist, und diese ihre religiöse Erfahrung mittels der intensivsten Predigt den anderen Brüdern mitteilen“. Zwei an sich nicht neue Gedanken gewinnen bei den Waldensern neue Kraft und Gestalt, der des Missionsbefehls und der evangelischen Armut. Der Missionsbefehl „Gehet hin und lehret alle Völker“ wird zur Zentralnorm christlichen Lebens erhoben: „*elevato a norma centrale di vita cristiana*“; die frühere kirchenreformerische Armutspredigt wird, wichtiger noch, zur universalen Predigt der Armut als des einzigen Heilsweges für jedermann: „*povertà assoluta come necessità di salvezza per chiunque voglia salvarsi*“ (alle Zitate S. 82). Wenn das richtig ist, erscheint Waldes allerdings als Revolutionär (86).

Auf welchem Wege kommt **MANSELLI** zu solch grundstürzender Auffassung, wie begreift er die waldensische Frühgeschichte? Er knüpft an **DONDAINES** Artikel „*Aux origines*“ an und übernimmt wie **GONNET** dessen Scheidung der waldensischen Frühgeschichte in eine erste „orthodoxe“ Periode (bis 1184) und eine zweite Periode, in der der Einfluß fremder Häresie das W.tum ins Schisma gedrängt habe. Über die erste Periode geben die von **DONDAINE** entdeckten Quellen Auskunft: ein W.tum, das am üblen Wandel des Klerus Anstoß nimmt, in der radikalen Armut den vollkommenen Heilsweg gefunden hat und diese Erfahrung weitergeben möchte, damit auch die Mitmenschen sich retten können. Ins Schisma zu gehen fehlt ihm noch die Kraft. **MANSELLI** meint zeigen zu können, woher ihm in der Folge diese Kraft gekommen sei: von den Nachfahren des kirchenreformerischen apostolischen Wanderpredigermönches Heinrich. „Allein diese (Bewegung) hat in der Tat dem Lyoner Kaufmann den entscheidenden Stoß in die Häresie geben können, indem sie ihm die Pflicht zur Predigt bestätigte, ihn erinnerte, daß es Schuldigkeit gegen den Nächsten sei, ihn zum Guten zu bringen, weil man ihn wie sich selbst lieben und ihm darum den Weg des Heils zeigen müsse, ganz wie Christus befohlen hat: ‚Gehet hin und lehret alle Völker‘. Sie gab ihm auch den inneren Grund sich loszulösen, indem sie ihm ... den Ruf des Petrus vor dem Synhedrion eingab: ‚Man muß Gott mehr gehorchen als den

Menschen““ (73f.). MANSELLI hat ein wertvolles Dokument über Heinrich entdeckt und publiziert (*Il monaco Enrico*), aus dem sich in der Tat ergab, daß schon dieser sein Recht zu predigen gegen die kirchlichen Gegner mit dem Petruswort verteidigt hatte, das den Waldensern zum festen Rückhalt gegen das Predigtverbot wurde.

Da die vollständige Edition des *Liber Antiheresis* nicht vorlag, konnte MANSELLI diese Quelle nicht zum Vergleich mit den Lehren Heinrichs heranziehen. Er meinte allerdings auf Grund der von DONDAINE gegebenen Information dieses Textes entraten zu können, weil er ein noch katholisches W.tum spiegele (74). So benutzt er als Quellen für das frühe schismatische W.tum Alanus ab Insulis und Bernhard von Fontcaude, jene Ketzerbestreiter, die den Anfängen am nächsten sind. Aus diesem Vergleich ergeben sich allerdings über den Gedanken des göttlichen Missionsbefehl hinaus einige Lehrübereinstimmungen zwischen Heinrich und den Waldensern. Aber ist dieser Analogiebeweis zwingend? Ist der Donatismus, den Alanus den Waldensern vorwirft, denn Gemeingut der Waldenser geworden? Offensichtlich nicht, wie aus dem *Rescriptum* längst bekannt ist. Sind die Irrlehren, die Bernhard von Fontcaude aufzählt, sämtlich waldensische Irrlehren gewesen? Nein; denn Bernhard sagt ausdrücklich, er wolle auch einige Traktate gegen andere Häresien anfügen. Eignete dem frühen W.tum vor dem Schisma so wenig innere Kraft, daß es des Anstoßes von seiten anderer Häretiker bedurfte, die Gemeinschaft in den Ungehorsam zu treiben? Wenn sich die Waldenser denn auf das evangelisch-apostolische Vorbild beriefen und die biblischen Schriften lasen und auswendig lernten: dort fanden sie doch Missionsbefehl und Petrusantwort vor! Ist nicht eher die *Schrift* als Quelle des waldensischen Ungehorsams anzusehen als der Einfluß henricianischer Kreise, deren Existenz dreißig Jahre nach dem Tode des Mönches Heinrich man erst eben aus der Analogie im W.tum erschließen müßte? Man kann aus der Tatsache, daß Heinrich mehrere Jahrzehnte vor Waldes sich auf den Missionsbefehl und die Antwort des Petrus berief, doch zunächst nur schließen: auch jene Aspekte des apostolischen Auftrags und seiner Verwirklichung waren schon vor Waldes in das Bewußtsein gewisser Kreise der evangelisch-apostolischen Bewegung getreten. Um aber behaupten zu können, daß Waldes sich jener Aspekte erst einige Jahre nach seinem ersten Auftreten bewußt geworden wäre, müßte man schlüssig machen, daß die Kraft energischer Selbstbehauptung jenem ersten Auftreten noch fehlte, daß überhaupt in jenen ersten Entscheidungsjahren ein tiefgehender Gesinnungswandel von orthodox kirchentreuer zu schismatisch-häretischer Haltung statthatte. Waren die Waldenser zuerst orthodox und ungefährlich, hernach häretisch? Ist der Schritt zum Ungehorsam, den sie taten, wirklich überraschend, wenn man ihre Anfänge betrachtet?

Die MANSELLISCHE Konstruktion begreift sich recht gut auf dem Hintergrund der traditionellen Auffassung des W.tums als einer Gemeinschaft von Armen, die dann wie von ungefähr auch noch in der Predigt einen eigenen Beruf ergriff, der in der Folge als ihr eigentlicher Beruf erscheint. So versteht man es auch, daß MANSELLI in einem anderen Aufsatz (Goffredo di Clairvaux) die These aufgestellt hat, Waldes habe einmal – und eben mit dem von DONDAINE entdeckten Glaubensbekenntnis – dem Anspruch auf das Recht der Verkündigung feierlich und formell *abgeschworen*. Da M. sich hierfür auf das ausdrückliche Zeugnis eines katholischen Augenzeugen, Gottfrieds von Auxerre, berufen kann, ist seine Position stark; doch möchte ich mich hier der Kritik DONDAINES an dieser These anschließen¹⁾.

Wovon wollten die Waldenser leben, wenn, wie MANSELLI sagt, nach ihrer Meinung alle Menschen gänzlich arm werden mußten, um selig zu werden? Es ist unbestritten, daß sie keine Handarbeit um Erwerb leisten durften. MANSELLI meint, einige Waldenser hätten es für notwendig gehalten, daß alle zum Erwerb des Existenzminimums arbeiteten; andere dagegen hätten das ursprüngliche Ideal der vollständigen Armut als des Heilsweges für alle Menschen aufgegeben, indem sie zwischen den bloßen Anhängern des waldensischen Ideals und den von ihnen unterhaltenen Predigern unterschieden (86f.). Diese Unterscheidung hatte man seit DIECKHOFF und MÜLLER für ein Charakteristikum des gesamten frühen W.tums gehalten. Auch hier scheint M.s Konstruktion allzu gewagt und durch die Quellen – abgesehen etwa von Joachim von Fiore, den Manselli aber nicht zitiert – ungedeckt.

HERBERT GRUNDMANN ist in seinem Forschungsbericht von 1955 zurückhaltender, wenn er Waldes als reichen Kaufmann bezeichnet, der, wie später Franziskus, die Reichen zu freiwilliger Armut bekehren, nicht aber den Armen wirtschaftlich aufhelfen wollte²⁾. G. treibt hier die Antithese gegen die proletarische Deutung auf die Spitze. FRIEDRICH HEER hatte sie in seinem „cum ira et studio“ geschriebenen Buch „Aufgang Europas“ erneuert; er hatte gemeint, die Häresie, die evangelische Bewegung des 12. Jh.s als Ausdruck eines in jener Zeit sich vollziehenden soziologischen Umbruchs verstehen zu sollen, in welchem geradezu ein erstes europäisches Proletariat sich gebildet habe. Daß GRUNDMANN dies nicht sehe, sei „ein typisches Beispiel für das Sich-Versagen deutsch-bürgerlicher, ‚protestantisch‘-idealistischer Gelehrtenwelt den Fragen soziologisch-geistesgeschichtlicher Verbun-

1) Durand de Huesca 239 Anm. 26: „À notre sens une telle interprétation de la profession de foi fausse radicalement la vision du valdéisme primitif. À ce moment le pauvre lyonnais n'a rien d'un hérétique; le serment que lui fait prononcer le cardinal Henri d'Albano est un gage de fidélité, rien de plus.“

2) S. oben S. 312, Anm. 1.

denheit gegenüber“ (468). HEER behauptet: Armut, evangelisches Leben, apostolische Nachfolge Christi waren „das ganze Frühmittelalter hindurch ... übliche Losung monastischer und asketischer Reformer gewesen – weitere Kreise wurden jedoch durch sie weder ergriffen, noch bewegt. Der Ruf nach ‚evangelischer Armut‘, nach einem Leben in der demütigen Nachfolge Christi, konnte erst dann revolutionäre geschichtliche Bedeutung gewinnen, als der Gegensatz zwischen dem in Armut und Bresthaftigkeit darbenden Leben breiter Massen und dem Reichtum und Glanz kleiner feudaler, geistlichweltlicher Herrenschichten auch äußerlich so stark in Erscheinung trat, daß er nicht ohne Eindruck auf das Gruppenbewußtsein ständisch in sich geschlossener Niederschichten bleiben konnte. Erst als in der täglichen Berührung und Begegnung reicher Ober- und armer Unterschichten in den Städten, unter dem Antrieb religiöser ‚Erweckung‘, in Vertretern beider Welten der zündende Funke der ‚Bewegung‘ aufsprang, als die Predigt der paupertas Christi sich scharf akzentuiert vom Hintergrund realer Verhältnisse abhob – ökonomisch-sozialer Verhältnisse, welche nur als Mißverhältnis zwischen den Forderungen des Evangeliums und den Erscheinungen der Wirklichkeit gedeutet, gesehen werden konnten –, erst dann konnte sich jene Dynamik entfalten, welche über Abälard und Arnold von Brescia, zahlreiche, Wanderprediger und Gruppenformationen zu den ‚Armen von Lyon‘, zu Waldensern und Katharern, zu den Bettelorden führen sollte. Naturgemäß waren Angehörige der gesellschaftlichen Oberschichten zur ersten großen geformten Aussage der Notlage der Unterschichten bestimmt: der reiche Kaufmann Waldus, der reiche Kaufmannssohn Bernardone – Franz von Assisi“ (469f.). HEER lehnt es ab, die Bewegung als Klassenkampfbewegung in religiösem Gewande zu betrachten (468): es ist für ihn eine religiöse Bewegung, die aber Kraft und Prägung aus soziologischem Sachverhalt empfängt.

Auch GONNET hat einen Augenblick der Versuchung nachgegeben, bei den Waldensern Züge sozialen Protestes zu entdecken. Nach Joachim von Fiore lehrten die Armen von Lyon, kein Christgläubiger dürfe „vergängliche Speise wirken“ (Joh. 6, 27). GONNET (Enchiridion S. 96) vermutet darum, „que les Vaudois ... protestaient à leur manière contre la propriété capitaliste que les coopératives monastiques fondées par les Cisterciens étaient en train d'accumuler.“ Mehr noch: dieser Protest wird nach ihm gespeist aus einer eschatologischen Naherwartung. Die Waldenser, „au moment même du passage de l'économie féodale à celle du salariat, recourent à l'arme de la ‚grève mystique‘ dans l'attente de l'ère nouvelle de l'esprit“: ERNESTO BUONAIUTI, der Herausgeber der Werke Joachims, in denen von den Waldensern die Rede ist, hatte nämlich bemerkt, daß diese immer dort Erwähnung finden, wo Joachim von seinen eschatologischen Erwartungen

spricht¹⁾. Das wäre in der Tat die Konsequenz der Auffassung des W.tums als einer Bewegung, die von allen die Armut fordert: es lebt in angespannter eschatologischer Erwartung, ja Naherwartung. Aber eben hierfür gibt es sonst kein Zeugnis, und das Zeugnis Joachims ist keineswegs eindeutig.

Es fehlte nur noch die streng marxistische Deutung des W.tums als einer aus Klassenantagonismen hervorgegangenen und gespeisten Armutsbewegung. Sie konnte, bedenkt man die hypnotische Wirkung, die der Begriff „Armut“ schon auf „bürgerliche“ Historiker ausgeübt hat, nicht ausbleiben. GOTTFRIED KOCH hat sie skizziert, zunächst in seinem Forschungsbericht „Neue Quellen“, dann in seinem kurzen Aufsatz „Waldensertum und Frauenfrage“ und in dem gleich betitelten Abschnitt in dem Buch über „Frauenfrage und Ketzertum im Mittelalter“ (156 ff.), der im wesentlichen dasselbe bietet. Der Beweis ist m.E. nicht gelungen, daß soziale Motive im engeren Sinn für die Entstehung und Geschichte der Waldensergemeinschaft die wesentliche Rolle gespielt hätten. So beginnt KOCH in seinem Buch auf S. 156 auch mit der richtigen Feststellung, daß „die Nachweise über die soziale Herkunft der Waldenser bis zur Mitte des 13. Jh.s äußerst spärlich“ seien; anstatt nun aber diese ja von BOEHMER und GRUNDMANN zusammengestellten spärlichen Nachweise vorzuführen, die seiner These widersprechen, bietet er zunächst ein paar Allgemeinplätze und Postulate, die auch nicht den Schatten eines Beweises enthalten. Daß es in Lyon – wie andernorts – viele Arme gab, beweist für den Charakter des W.tums nichts, und daß die Waldenser ein armes Leben führten, beweist nicht, daß sie vorher arm gewesen seien; wenn man aber dies für einen Teil der Waldenser zuzugeben geneigt ist (NB. ohne Beweis, aus bloßen allgemeinen Erwägungen), so ist noch nicht bewiesen, daß sie wegen der Armut Waldenser geworden wären. KOCH hat ein einziges Quellenzeugnis, das des Gottfried von Auxerre über zwei Waldenserinnen, die der Bischof von Clermont zum Verlassen der Gemeinschaft gezwungen hat; sie klagen dem Bischof später, daß sie in der Sekte ein freies, unbeschwertes Leben geführt hätten, während sie jetzt als „ancillae dominorum“ ein elendes, gefährliches Leben führten. Abgesehen davon, daß Koch hier ein „Klosterjoch“ entdeckt (159), während die Quelle offenbar von einer unseßhaften Existenz „in exercitu quodam satellitum nefandorum“ spricht, ist doch hier über den Status jener Frauen vor ihrer Bekehrung zum W.tum nichts gesagt; das aber wäre das einzige, was hier von Interesse wäre. Niemand wird ja so töricht sein, zu bestreiten, daß die Waldenser wie andere Sektenmitglieder aus bestimmten sozialen Situationen kamen, die zum Teil vielleicht dem allgemeinen Charakter der Gesellschaft jener Zeit gemäß unerfreulich gewesen sein mögen; aber Postulate und Verallgemeinerungen helfen

1) Ricerche Religiose 10 (1934), 91 ff.; 12 (1936), 148 f.

hier gar nicht weiter, und sie wecken erhöhtes Mißtrauen, wenn sie sich mit nachweislich falschen Quellenauslegungen verbinden.

Richtig stellt KOCH im weiteren aber fest, was auch BOEHMER schon gezeigt und VOLPE betont hatte, daß später im Untergrund, ab Mitte des 13. Jahrhunderts, tatsächlich die Handwerker und unteren Schichten im Anhang überwogen, was nicht wundert (158ff.); richtig stellt er auch fest, daß nach einer langen Anfangszeit, in der die Frauen den Männern in der Gemeinschaft gleichgestellt waren (obwohl sie, was zu beachten ist, immer eine Minderheit darstellten, und die volle Gleichstellung nicht ganz und gar sicher ist), um 1300 die Rechte der Frauen zurückgingen: z.B. ist in Südfrankreich bezeugt, daß sie nicht an den Kapiteln teilnahmen und nicht predigen durften; das hänge, meint KOCH, mit der Verkirchlichung der Sekte und der Herausbildung einer festen Hierarchie zusammen (168f.). Doch handelt es sich hier, wie KOCH auch feststellt, nicht um eine einheitliche und endgültige Entwicklung. Es wird wiederum sichtbar, daß für eine fortlaufende und allen divergierenden Zeugnissen den angemessenen Raum gebende, von falschen Verallgemeinerungen freie Geschichte des W.tums durch die ganze Verfolgungszeit hindurch noch viel Vorarbeit zu leisten ist, vorab in der Registrierung und Kritik der noch erreichbaren Quellen. KOCH hat diese Aufgabe in seinem zumal fürs Katharertum anregenden Buch auch gesehen und die ungedruckten Inquisitionsakten herangezogen. Auf dem Wege ist fortzufahren. Und ferner bedeutet natürlich ein solches Buch einen nicht zu vergessenden Hinweis, daß die Sektengeschichte sich nicht im keimfreien Raum religiöser Ideen, sondern im lebendigen Spannungsfeld verschiedenartiger Kräfte abgespielt hat. Die Aufgabe, den sozialen Implikationen der Häresie nachzugehen, bleibt gestellt, auch als Vermächtnis des am 14. August 1968 durch einen Unfall verstorbenen Historikers¹⁾.

Kurze Erwähnung verdient der Aufsatz von WALTER MOHR über „Waldes und das frühe Waldensertum“, 1957, der einige gute neue Beobachtungen zu den Quellen enthält; z.B. weist er richtig auf den legendarischen Charakter des Berichts der Laoner Chronik über die Bekehrung des Waldes hin, die bis dahin immer zu unmittelbar als geschichtliche Wirklichkeit nacherzählt worden ist; auch meldet MOHR Zweifel an dem üblich gewordenen Todesdatum 1217 für Waldes an, um freilich seinerseits die unmögliche These aufzustellen, Waldes sei schon vor der Exkommunikation von 1184 gestorben:

1) Die marxistische Darstellung des mittelalterlichen W.tums in dem Buch von MACHOVCOVÁ, 1960 liegt mir nicht zur Rezension vor; sie kann, weil sie als beste Quellen die waldensische Literatur des 13./14. Jh.s verwertet, jedenfalls für die Frühgeschichte als unerheblich außer Betracht bleiben. Ausführlich informiert die kritische Rezension von A. MOLNÁR, *Vue nouvelle sur le Valdisme médiéval*, in: *Communio viatorum* 4 (1961), 273–279, und: *BSSV* Nr. 112, S. 51–59 (1962).

als ob es nicht bekannt wäre, daß Waldes um 1205 noch durch strenge Willenserklärung sich von den Lombardischen Armen losgesagt hat. Im übrigen ist der Aufsatz ein Dickicht von Hypothesen und Konstruktionen, methodisch fehlerhaft und schwer genießbar.

Nicht sehr günstig kann auch das Urteil über das große Buch von CHRISTINE THOUZELLIER über „Catharisme et Valdéisme en Languedoc à la fin du XII^e et au début du XIII^e siècle“, 1966, ausfallen, das heute zweckmäßig als Wegweiser auch zu den weiteren einschlägigen Einzelstudien der Verfasserin dienen wird, die vorausgegangen sind. Das Buch ist eine Fundgrube an Material, Quellen wie Literatur, weist aber doch auch erhebliche Lücken auf, so z. B. wenn in der Literatur des Waldenserteils die Arbeiten von DIECKHOFF, BOEHMER und die *Histoire des Vaudois* EMILIO COMBAS von 1901 fehlen. Schlimmer ist die Unzuverlässigkeit der Quellenbehandlung, angefangen beim Übersetzen¹⁾. In der Deutung fügt sich das Buch in die von POUZET und DONDAINE gewiesene Richtung: die rechtgläubige und kirchentreue Gesinnung des Waldes wird gewürdigt, der Herrschsucht der Hierarchie ein wesentlicher Teil der Verantwortung für den Bruch angelastet (78f.). Beachtlich ist der Hinweis auf die frühzeitig aufgetretenen Divergenzen innerhalb des W.tums, für die als Zeugnis z. B. Alanus ab Insulis angeführt wird (94ff.); doch wird der Gegensatz zwischen der Gruppe um Waldes und der exkommunizierenden Kirche m. E. entschieden zu harmlos gesehen und macht die Schärfe des Bruchs nicht verständlich, bis zu der Vermutung, Waldes habe sich womöglich von seiner Gemeinschaft getrennt und sei wie die *Pauperes catholici* nach Rom zurückgekehrt (78f., 217). Das Buch ist also mit großer Vorsicht zu benutzen; doch bietet es auch so viel Stoff und doch auch manche gute Beobachtung, daß es nicht unbeachtet bleiben sollte. Zumal für Durandus von Osca und die *Pauperes catholici* mit ihrer literarischen Arbeit gegen die Katharer ist vieles Wichtige zu finden.

Mlle THOUZÉLLIER meint sich in einer Anmerkung auf S. 79 auch gegen die von mir vertretene Sicht der Anfänge der Waldenser wenden zu sollen, nach der die Bewegung von Anfang an auf eine Erweckung und d. h. auf die Predigt abgezielt hat; sie will lieber an der seit MÜLLER traditionellen Sicht festhalten, nach der die Predigt erst als Zweites zur anfänglichen bloßen Armut hinzugekommen sei. Sie bietet dafür aber kein neues Argument und hat meine Gründe nicht zur Kenntnis genommen, die erst zu widerlegen wären. Ich habe sie 1961 in meiner Heidelberger Dissertation „*Apostelberuf, apostolisches Leben und apostolische Verfassung*“ dargelegt, die mit einiger Verspätung teilweise umgearbeitet, doch inhaltlich unverändert jetzt 1967

1) Wenige Beispiele in meiner Rezension, ThLZ 93, 1968, Sp. 118. Die Vf.in kündigt eine 2. Auflage an.

unter dem Titel „*Die ersten Waldenser*“ erschienen ist, zusammen mit der Edition des Liber Antiheresis im 2. Band. Ferner habe ich sie kurz zusammengefaßt in dem Vortrag „*Caractéristiques du premier mouvement vaudois*“ in den Cahiers de Fanjeaux 2, 1967, auf S. 114ff.

Über mein eigenes Buch habe ich hier nicht ausführlich zu berichten; ich bemerke nur, daß ich mich bemüht habe, einerseits das innere Movens der Bewegung präzise und einheitlich in der Überzeugung von der Sendung durch Christus zur Erweckung des gesamten Volkes zu einem werkerfüllten Glauben zu fassen. Mit PREGER und COMBA (gegen MÜLLER und die meisten anderen) halte ich es für bewiesen, daß die Armut lediglich von den berufenen Predigern verlangt ist und den Zweck hat, sie für den Dienst ganz frei zu machen, daß das W.tum also nicht als eine Armutsbewegung zu verstehen ist. Andererseits habe ich mich bemüht, die innere Differenzierung der Gemeinschaft darzustellen, soweit die Quellen es erlauben, und die Entwicklung von der ersten bis zur zweiten Generation genetisch verständlich zu machen. Dafür ist es wichtig zu sehen, daß das frühe W.tum nicht die von MÜLLER und anderen angenommene monarchische oder sonst fest geordnete Verfassung gehabt hat, sondern institutionell äußerst schwach war und mit seiner Konzeption, seinem Auftrag und dem Stand der berufenen, gleichberechtigten Prediger auskommen mußte; erst von der zweiten Generation an wurden festere Institutionen ausgebildet. In der theologischen Wertung meine ich mit DIECKHOFF, MÜLLER und den anderen den mittelalterlich-katholischen Charakter des W.tums festhalten zu müssen, stelle aber fest, daß der „pelagianische“ Charakter im dringlichen Bußruf der Waldenser gegenüber der sonstigen katholischen Predigt geradezu radikalisiert ist, was sich etwa darin zeigt, daß mitleidige Gnadenhilfen für die Werkgerechtigkeit, wie sie die Kirche etwa in den Suffragia mortuorum, in der Heiligeninterzession und im Ablass ausbildete, von den Waldensern als nicht schriftgemäß radikal beiseitegeschoben wurden¹⁾. Und ich meine, daß in diesem radikalen

1) An dieser Stelle weise ich darauf hin, daß zum Verständnis des W.tums, das eine Erweckungsbewegung gewesen ist und keine theologische Schule, gleichwohl theologiegeschichtliche Klärungen notwendig sind, zumal in den Fragen, die für die praktische Frömmigkeit von Bedeutung waren wie die genannten Beispiele. Der alte „Dogmenhistorische Beitrag zur Geschichte der Waldenser“, Freiburg 1897, von CHR. HUCK hilft nicht viel, aber die neueren bußgeschichtlichen Arbeiten sind nützlich. Ich nenne als ein einziges Beispiel die Schrift von B. POSCHMANN, „Der Ablass im Lichte der Bußgeschichte“, 1948, aus der deutlich wird, daß die Waldenser mit ihrer Ablehnung des Ablasses keine Neuerer sind, sondern die verbreitete theologische Kritik an dem Novum des Ablasses widerspiegeln. Es ist ein Punkt, der exemplarisch zeigt, wie die Waldenser eine bestimmte Fortentwicklung der Kirche, für die u.a. eine weitere Erhöhung der Gewalt der Hierarchie kennzeich-

Pathos der Nachfolge und der Überzeugung von der göttlichen Pflicht zum Zeugnis vor dem Nächsten ein urchristliches Motiv wirkt, das das dogmatische Urteil „pelagianischer“ Lehre wiederum unangemessen werden läßt: es handelt sich um eine urchristliche Erneuerungsbewegung auf dem Boden des mittelalterlichen Katholizismus. Dies aber nur insoweit, als man für ihn die zunehmende Tendenz auf Absolutsetzung der kirchlich-hierarchischen Heilsanstalt nicht als konstitutiv erachtet. Eben diese Entwicklung haben die Waldenser nicht mitgemacht; an ihr sind sie gescheitert, wenn man nicht lieber sagen will: ihrer Versuchung haben sie widerstanden. – Es wird klar sein, daß ich das religiöse Pathos des W.tums demnach für stark genug halte, um auf eine wesentlich soziale Ableitung zu verzichten; doch sehe ich wohl in der Bewegung das Aufsteigen laikaler Kräfte wirksam, wie es auch sonst im 12. Jh., der zunehmenden Klerikalisierung der Kirche gegenüber, zu beobachten ist. Diese Kräfte machten hier ihr Recht auf Frömmigkeit für sich und das breite Volk und darum ihr Recht oder ihre Pflicht zur Mitsprache geltend, nicht umgekehrt; und unter ihrer eventuellen Armut haben sie jedenfalls nicht so gelitten, daß sie darüber geklagt hätten, vielmehr waren sie zu freiwilliger Armut um des Dienstes am Nächsten willen bereit.

Als neueste Arbeiten zum frühesten W.tum sind ferner zu nennen die in dem Sammelband *Cahiers de Fanjeaux 2, 1967*, unter dem Titel „*Vaudois languedociens et Pauvres Catholiques*“ vereinigten Vorträge einer Tagung in Fanjeaux 1966. Der Titel zeigt bereits, eine wie große Bedeutung hier den „Katholischen Armen“ des Durandus von Osca beigemessen wird, die für das W.tum eine wichtige, aber doch flüchtige Erscheinung sind. YVES DOSAT hat in seinem wertvollen, oben genannten Beitrag über die Inquisitionszeugnisse (207 ff.) auf S. 213 übrigens mit guten Gründen den aragonesischen Ursprung des Durandus bestritten. Die Herkunftsangabe „Osca“ wird seit langem in „Huesca“ aufgelöst; in der Tat aber wissen wir für das späte 12. Jh. nichts sonst von einer waldensischen Propaganda im eigentlichen Aragon; die Erlasse der aragonesischen Könige werden sich eher auf die Dependancen nördlich der Pyrenäen und das Roussillon, auch das nördliche Katalonien beziehen. Dagegen wissen wir sehr viel über die waldensische Propaganda im Languedoc, und zwei der engsten Genossen des Durandus

nend ist und die sich auf dem Gebiet des Bußwesens veräußerlichend und erschlaffend auswirkt, nicht mitmachen. Auch unter diesem Gesichtspunkt wäre die ganze Bewegung der *vita evangelica* im 12. Jh. einmal zu untersuchen: wie hier auf eine Veränderung im Charakter der Kirche im Sinne ursprünglicher Überlieferungen christlich reagiert wird. Das wäre sicher kirchengeschichtlich treffender als die bis zum Überdruß wiederholte moralistische Meinung, gegen die reiche feudale Kirche habe man wieder apostolisch arm sein wollen (was nicht bestritten wird).

stammen aus St. Antonin und Naiac im Rouergue. In der Nähe dieser Orte hat DOSSAT nun einen heute verschwundenen Ort Osca = Losque, Osques entdeckt, und man muß zugeben, daß eine solche Herkunft sich besser in das bekannte Bild der Waldensergeschichte fügt: hier im Katharergebiet haben sich Katholiken wie Durandus und seine Genossen dem Waldes angeschlossen, als er nach der Ausweisung aus Lyon hierherkam, und damit begann der Kampf der Waldenser gegen die Katharer für den orthodoxen Glauben.

Die Entstehung und Geschichte der Gemeinschaft der Katholischen Armen ist von *mir* (227 ff.) und von M.H. VICAIRE in verschiedener Deutung und Bewertung dargestellt worden; VICAIRE'S Aufsatz „Rencontre à Pamiers“ (163 ff.) ist die bisher nuancierteste Darstellung des Disputs von Pamiers und seiner Vorgeschichte, auf der die Gruppe des Durandus für die Unterwerfung unter Rom gewonnen wurde. Sie ist zu der großen und großartigen „Geschichte des heiligen Dominikus“ VICAIRE'S hinzuzunehmen, deren deutsche Ausgabe leider die Lebendigkeit und Schönheit des Stils des Verfassers nicht wiedergibt und auch unnötig viele Schnitzer enthält; solange sie nicht revidiert ist, wird man wissenschaftlich lieber die französische Originalausgabe zitieren. Die „Histoire de Saint Dominique“ ist besonders darum hier zu nennen, weil man es sich seit langem angewöhnt hat, immer und immer wieder die Verbindungslinie von Waldes zu Franz von Assisi zu ziehen; und zweifellos bestehen hier große Analogien und sogar eine gewisse Geistesverwandtschaft. Aber direkte Beziehungen sind doch nie nachgewiesen worden. Die Berührung des Dominikus mit dem W.tum ist dagegen genau lokalisierbar, und in mancher Hinsicht ist der Predigerorden der Waldensergemeinschaft ähnlicher als der Minoritenorden. Auch generationsmäßig steht Dominikus dem Waldes noch 10 Jahre näher als Franz. Man sollte Vergleich und Verbindung des W.tums mit der praedicatio des Dominikus jedenfalls ebenso stark betonen wie die mit der beispielhaften Christusnachfolge des Franziskus. Und es ist ein Glücksfall, daß wir für Dominikus nun eine historisch zuverlässige Standardbiographie besitzen, die wir für Franz wohl noch lange entbehren werden.

Über die verschiedene Beurteilung der Gemeinschaften der Waldenser und der Katholischen Armen durch VICAIRE und mich gibt neben den beiden genannten Aufsätzen auch Vicaire's Vorwort zu dem Band der Cahiers de Fanjeaux, und in Antwort darauf das Vorwort zu meinem Buch „Die ersten Waldenser“ Auskunft. Ich meine die Stiftung der „Katholischen Armen“, die sich an den Widerständen des Klerus zerrieben hat und später in den neuen großen Orden aufging, als einen historischen Mißerfolg bezeichnen zu können, übrigens in Übereinstimmung mit der üblichen Wertung etwa bei PIERRON oder GRUNDMANN, während VICAIRE sie positiver beurteilt und meint, mit dem Aufgehen in den neuen Orden hätten die Katholischen Armen

ihren richtigen Platz gefunden. Man sollte sich auf diese Bewertungsfragen nicht allzu sehr versteifen.

Für wichtiger halte ich die sozialgeschichtliche Anregung, die die W.forschung durch einige Beiträge des Bandes erhalten kann, vor allem durch die Studie von MICHEL MOLLAT über „Das Problem der Armut im 12. Jh.“ (23 ff.), und von E. DELARUELLE über „das Problem der Armut in der Sicht der Theologen und Kanonisten in der 2. Hälfte des 12. Jh.s“ (48 ff.). MOLLATS Arbeit gibt einen glänzenden zusammenfassenden Überblick sowohl über die Frage der sozialen als auch der religiösen Armut im 12. Jh.; sie informiert auch über eine Reihe neuer bei ihm angestellter Forschungen. Es wird deutlich, wie die allgegenwärtige, in besonderen Krisenzeiten sich epidemisch ausbreitende Armut, die die Menschen verschiedenster, auch höherer Stände entwurzelte und auf die Landstraße brachte, zunehmend als geistliches, theologisches und rechtliches Problem begriffen wurde, wie die Begriffe des Armen und des „Armen Christi“ sich einander annäherten, wie das Almosen als striktes Recht der Armen begriffen und selbst der Diebstahl im äußersten Notfall zum Recht wurde. Dabei wird es ernstgenommen, daß die Probleme sich der Zeit als religiöse Probleme darstellten und nur unter Berücksichtigung dieses Faktums historisch richtig, ohne anachronistische Verzeichnung, dargestellt werden können. Die Armut wurde angesichts des wachsenden Gegensatzes zwischen dem Lebensstil der bürgerlich-christlichen Gesellschaft und der Entwurzelung an den Rändern der Gesellschaft und angesichts des lebendigen Beispiels der *vita evangelica* zunehmend als religiöse Aufgabe angesehen; der unstedt wandernde Pauper Christi, der in Gemeinschaft mit andren dies Leben erwählte, auch gemeinschaftlich nichts zu eigen besaß, das Leben der Armen teilte, wurde zum neuen Leitbild. Man begreift vor diesem Hintergrund besser, was es bedeutet, wenn die Waldenserprediger sich *Pauperes* – NB. *Pauperes spiritu*, Matth. 5, 3 – nannten. Sie wollten gewiß nicht den Armen sozial helfen, machten auch nicht aus ihrer eigenen – ja nirgends bewiesenen – Not eine Tugend; aber wie sie dem ganzen Volke durch ihre Predigt zur Buße helfen wollten, so konnten sie auch die ganze, zum ungeteilten Dienst freimachende Armut, wie sie das Evangelium darstellte, angesichts der gesellschaftlichen Realität nicht mehr als eine in der Weise des bisherigen Mönchtums durch Gemeineigentum unernst gemachte Armut zweiten Grades begreifen. Der arme Bruder Christi, der für das Heil des Volkes arbeitete, durfte nicht weniger arm sein als die Menge der armen Brüder Christi, die sich dies Los nicht erwählt hatten. Ich sehe also in der Studie MOLLATS einen Ausweg aus der Sackgasse des Gegensatzes rein sozialer und rein religiöser Deutung jener Bewegungen des 12. Jh.s angedeutet. In *meinem* Buch meine ich den angemessenen Raum für eine Eintragung der gesellschaftlichen Phänomene am jeweiligen Ort der waldensischen Mission

gemäß dem Fortschritt der Einzelforschung offengelassen zu haben. Es ist ein Mangel, daß wir bei der sozialgeschichtlichen Einordnung zumeist nur Phänomene, die über ihren sozialgeschichtlichen Ort nichts oder nur wenig verraten, mit allgemeinen, von anderwärts her bekannten Tatsachen der Sozialentwicklung in Verbindung bringen, die für unseren Einzelfall zutreffen können, aber keineswegs müssen. Immerhin möchte ich hier auch zwei Arbeiten von M.-D. CHENU nennen, die ich als sehr hilfreich empfunden habe; in ihnen sind sozialgeschichtliche und theologische Frage bereits in vorher nicht üblicher Weise miteinander gesehen worden: der Aufsatz „Mönche, Kleriker, Laien am Kreuzweg des evangelischen Lebens“ und noch mehr das weniger bekannte Kapitel 11 der „Théologie au XII^e siècle“ über „die evangelische Erweckung“. Daneben weise ich auch nachdrücklich hin auf den Aufsatz von HANS WOLTER S.J. über „Aufbruch und Tragik der apostolischen Laienbewegung im Mittelalter“, der die sozialen Fragen ebenfalls mit einbezieht; er ist in seinem zweiten Teil speziell den Anfängen der Waldenser gewidmet. Endlich möchte ich hier als einen der historisch lebendigsten und spannendsten Beiträge die nicht mit Belegen versehene, aber auf Grund sorgfältigster Untersuchung aller Quellen gearbeitete Darstellung des protestantischen Prager Kirchenhistorikers AMEDEO MOLNÁR, *L'initiative de Valdès et des Pauvres Lombards*, in der Zeitschrift *Communio viatorum* 1966 und 1967, zur Lektüre empfehlen. M.s Sicht stimmt in vielen Einzelheiten gegenüber der bisher üblichen mit meiner überein; z.B. hält auch er mit PREGER und COMBA die Predigt für das Ziel des Waldes von Anfang an und die Armut für ein Hilfsmittel (*Comm. viat.* 1966, S. 157, 259); wie ich nimmt er das Jahr 1206 als das plausibelste Todesdatum des Waldes an. Freilich betont M. in m.E. übertriebener Weise mit der historiographischen Tradition vor GRUNDMANN den niederen sozialen Charakter der waldensischen Anhängerschaft. Als sozialgeschichtlichen Fortschritt sehe ich aber M.s unübertrefflich lebendige Gegenüberstellung der Mentalität der vor allem durch Zisterzienser vertretenen Hierarchie und der Waldenser und ihrer Anhänger an: in den Augen der ersteren waren die Waldenser in der Tat so etwas wie die Hefe der Gesellschaft (*Comm. viat.* 1966, S. 255 ff.). Nur daß das m.E. nicht bedeutet, daß sie arm gewesen waren: daß sie Laien und kaum gebildet waren und trotzdem mit der Usurpation klerikaler Rechte aus ihrem niederen Stande auszubrechen versuchten, erklärt die überlieferten Ausdrücke der Verachtung genügend. – Wir befinden uns mit den Arbeiten von CHENU und WOLTER, wie vielleicht schon mit DONDAINES Aufsatz von 1946, im Bereich der katholischen Gewissensforschung über die Rolle der Laien in der Kirche und die geschichtlichen, nicht ewig verbindlichen Aspekte des hierarchischen Charakters der römischen Kirche. Die Klerikalisierung der Kirche seit der gregorianischen Reform und die laikalen Reaktionsbewegungen sind für die

katholischen Forscher, die an der Unruhe der Gegenwart über die gegenwärtigen Fragen der Kirche persönlich teilhaben, ein faszinierender Forschungsgegenstand; sie dienen auch zur Erhellung und Stützung der gegenwärtigen kirchenpolitischen Absichten, nicht weniger als die kritische Exegese des Neuen Testaments und die Erforschung der Alten Kirche. Selbstverständlich findet man also auch einen – weniger tiefgreifenden – Abschnitt über die Waldenser in CONGARS „Jalons pour une théologie du laïcat“, deutsch „Der Laie“. Und einen speziellen Beitrag, der auch fürs W.tum von Interesse ist, hat CONGAR mit seiner Studie über Heinrich von Albano geleistet; damit wird ein wichtiger Partner der frühen Waldensergeschichte, dem Waldes vielleicht 1179 in Rom begegnet ist und mit dem er sich jedenfalls 1180 in Lyon auseinandersetzen hatte, für uns aus der Blässe der bloßen Kulissenfigur erlöst.

IV.

Ein Gebiet, auf dem nur einige wenige Forschungsfortschritte zu melden sind, obwohl es Stoff für viele Dissertationen geben könnte, ist das des historischen Ertrags der volkssprachlichen Bibelmanuskripte für die Sektengeschichte. Das liegt daran, daß es im letzten Dreivierteljahrhundert kaum Romanisten gegeben hat, die sich hierfür interessiert hätten; dem nicht romanistisch ausgebildeten Kirchenhistoriker fehlen für eine solide Arbeit an diesen Texten die wichtigsten Voraussetzungen. So ist das, was BOEHMER und COMBA (Hist. des Vaudois 1901) registrieren, immer noch weitgehend der Stand der Forschung; zu den provençalischen Texten des Neuen Testaments liegt immerhin die kurze Mitteilung von HENRI CLAVIER vor. CLAVIER will lediglich „relancer une étude qui n'a guère avancé depuis la seconde moitié du siècle dernier“ (1); er beschränkt sich darauf, die fraglichen Texte kurz zu kennzeichnen und die Forschungsergebnisse von P. Meyer und S. Berger zu referieren. Nach ihm handelt es sich gutenteils um katharische Übersetzungen, die den Text des Neuen Testaments und der ausgewählten alttestamentlichen Bücher, die angefügt sind, treu wiedergeben und darum auch unbedenklich von den Waldensern übernommen und benutzt worden sind. Eine Spur der eigenen waldensischen Übersetzungen sieht er nicht. Im übrigen geht er von der irrigen Meinung aus, das Katharertum sei im Westen zwei Jahrhunderte älter als das W.tum; das macht aber die vertretene These nicht hinfällig, denn jedenfalls ist das Katharertum in Frankreich mindestens eine Generation älter als das W.tum, und als die Waldenser, aus Lyon vertrieben, ins Languedoc und in die Provence kamen, fanden sie dort die blühende Katharermission vor, setzten sich mit ihr auseinander und sahen sich vielleicht – das ist plausibel – genötigt, die vorliegenden katharischen Bibeln

zu prüfen und zu benutzen, um die katharische Auslegung zu entkräften. Freilich: nach CLAVIER geht keine der Übersetzungen, die in spätmittelalterlicher Kopie vorhanden sind, über das 13. Jh. zurück (12), während die waldensische Auseinandersetzung mit der katharischen Schriftauslegung schon in der Zeit der Blüte des Katharertums vor Albigenserkrieg und Inquisition begann, etwa 1185–1209. Die besten historischen Voraussetzungen für die Schaffung provençalischer Bibelübersetzungen durch die Katharer und vielleicht auch die Waldenser sind in diesem Zeitabschnitt gegeben, der für die Katharer nach oben hinauf um höchstens eine Generation zu verlängern wäre, ab 1150. Dies Datum wäre dem linguistischen und handschriftlichen Befund gegenüberzustellen. – Vgl. auch den von mir zunächst übersehenen vorzüglichen und stoffreichen Artikel von M. ESPOSITO, *Sur quelques manuscrits* (s. o. Nachtrag zum Lit.vz.), S. 141 ff.

V.

GONNETS Buch „Confessioni di fede valdesi“, 1967, enthält über die provençalischen Bibelübersetzungen nur einen Hinweis auf ältere Literatur auf S. 102, Anm. 247; dagegen stellt es ausführlich die Nachrichten über und Überlieferungen von waldensischen Glaubensbekenntnissen zusammen, die z. T. in alten Handschriften erhalten sind, und endlich kann es als Hilfsbuch für die waldensischen Anschauungen und Gebräuche überhaupt während des ganzen späteren Mittelalters dienen: es stellt die Quellenaussagen in großem Überblick zusammen, ohne sie für eine historische Darstellung bereits mehr als andeutungsweise auszuwerten. Ergänzend weise ich darauf hin, daß wir die älteste Formulierung der oft genannten und auch in verschiedenen Fassungen überlieferten „Sieben Glaubensartikel“ und „Sieben Sakramente“ wohl jetzt in der von J. DUVERNOY herausgegebenen Aussage des waldensischen Diakons Raymundus de Costa vor dem Inquisitionsgericht von Pamiers (Registres, Band I, S. 45 ff.) besitzen; der 1320 verbrannte Waldenser, der aus der Diözese Vienne ins Languedoc gekommen war, vorher mit verschiedenen Häuptionen der Gemeinschaft, darunter dem berühmten Johann von Lothringen, lange zusammen gewesen war und auf eine waldensische Laufbahn von über 25 Jahren zurückblickte, die ihn auch nach Italien geführt hatte, hat verschiedene Bräuche der Gemeinschaft sehr zuverlässig offenbart, u. a. die Abendmahlsfeier, und in seiner Aussage am 17.12.1319 auch das – orthodoxe – Glaubensbekenntnis mitgeteilt. Dies Bekenntnis entspricht nun in seiner Form (Schriftbegründung für jeden Artikel) dem Typ, der in deutschem Text im Bibelcodex von Tepl und der provençalisch auch in waldensischen Manuskripten von Genf und Dublin erscheint, worauf HERMAN HAUPT einst die These vom waldensischen Charakter der Bibel von

Tepl gegründet hatte (vgl. GONNET, Confessioni S. 12 ff.), im Unterschied zu anderen, ebenfalls waldensischen Fassungen des Bekenntnisses. Es wird diesen Zusammenhängen noch einmal sorgfältig nachzugehen sein, die den „internationalen“ Charakter des alten französischen Waldensertums und seine Verbindungen vom Burgundischen ins Languedoc wie nach Italien wie auch hinüber ins Böhmisches möglicherweise mit größerer historischer Sicherheit erkennen lassen können.

Für das W.tum in Österreich im 14. Jh., das in GONNETS Buch S. 53 ff. kurz quellenmäßig behandelt wird, ist hier auch auf die größere Studie GONNETS „I Valdesi d’Austria“ von 1962 ausdrücklich hinzuweisen und zusätzlich auf die Publikation eines in den gleichen Zusammenhang gehörigen hochinteressanten neuen Quellenstückes durch AMEDEO MOLNÁR: Lettre inédite d’un apostat vaudois du XIV^e siècle; in diesem Zusammenhang mag auch die Edition und Erörterung von „Deux homélies de Pierre Valdès?“ durch MOLNÁR zur Kenntnis genommen werden, 2 Predigten einer böhmischen Handschrift der Wolfenbütteler Bibliothek, die selbstverständlich Waldes nur zugeschrieben sind, aber aus dem späten 14. oder frühen 15. Jh. stammen.

VI.

Damit sind wir bereits bei dem großen und schwierigen Thema der Beziehungen zwischen Waldensern und Hussiten im 15. Jh., über das einige neue Arbeiten vorliegen und von AMEDEO MOLNÁR sicher noch weitere Studien zu erwarten sind. Wir müssen uns darauf beschränken, wenige Titel zu nennen und wenige Worte dazu zu sagen. Voraussetzung einer Klärung ist die Feststellung der eventuellen Verbreitung von Waldensern in Böhmen und seiner Umgebung vor dem Beginn der hussitischen Bewegung. Man war bis vor kurzem in der Auswertung der Quellen hierfür großzügig, neigte dazu, vage Angaben über Ketzer recht schnell auf die Waldenser zu deuten, den Beginn des böhmischen W.tums auf die Mitte des 13. Jh.s und früher anzusetzen und die numerische Stärke als schnell anwachsend anzusehen. „So unterliegt doch die weite Verbreitung der waldensischen Anschauungen in Böhmen keinem Zweifel“, schreibt A. HAUCK¹⁾, in Übereinstimmung mit Forschern wie PALACKY, PREGER, HAUPT und, nach ihm, R. HOLINKA und S. H. THOMSON. Neuerdings ist diese Sicht nun in Zweifel gezogen worden; von P. BERNARD ist der Quellenbestand fürs österreichische W.tum des 14. Jh.s eingeschränkt worden, von ERNST WERNER der fürs böhmische (Nachrichten über spätmittelalterliche Ketzer S. 236); eine zusammenfassende kritische Untersuchung, die das böhmische W.tum des 13. Jh.s auf nichts und das des

1) Kirchengeschichte Deutschlands V, 1, S. 403.

14. Jh.s auf wenige vage Spuren hauptsächlich in der zweiten Jahrhunderthälfte schrumpfen läßt, hat A. MOLNÁR 1964 vorgelegt: „Les Vaudois en Bohême avant la Révolution hussite“. Hus selbst hat danach nur eine gewisse theoretische Kenntnis des W.tums gehabt, sich seinen Lehren gegenüber aber reserviert verhalten. Anders wurde das sofort nach der Verbrennung von Hus und Hieronymus von Prag: Jacobel von Stríbro gedachte ihrer alsbald als der wahren Glieder der Kirche Christi, die sich zur Zeit Silvesters von der ungetreuen Kirche getrennt hätten, in den letzten 200 Jahren um des Evangeliums willen in Scharen verbrannt worden seien und nun um ihrer vielen Leiden willen das Haupt kaum mehr zu erheben wagten (13 ff.) – Gedanken, die denen des österreichischen W.tums der 2. Hälfte des 14. Jh.s recht genau entsprechen. Jacobel hat sich nach M. in deutschen Waldenserkreisen seine Information geholt, und zwar durch Vermittlung der deutschen Magister der „Dresdner Schule“, die seit 1411 in Prag lehrten; diese suchten in den nächsten Jahren den Kontakt – M. meint: so etwas wie eine ökumenische Vereinigung – mit den deutschen Waldensern herzustellen und unternahmen dafür verschiedene Reisen nach Deutschland. Jacobel ging nicht so weit und betonte in den nächsten Jahren mehr seine Vorbehalte gegenüber waldensischen Sonderlehren; den Taboriten im Süden Böhmens blieb es vorbehalten, die „Internationale derer, die auf die konstantinische Verfassung der Kirche verzichten“, praktisch herzustellen (17). Auf die starke Beeinflussung der Taboriten durch die Waldenser und die enge bleibende Beziehung der beiden Gemeinschaften hatte schon PREGER (Über das Verhältnis der Taboriten zu den Waldesiern, bes. S. 103 ff.) mit neuen Quellenzeugnissen hingewiesen, freilich dabei den waldensischen Einfluß wohl sehr übertrieben (S. 110: „Die Taboriten sind die geistigen Söhne der Waldesier“); vgl. HAUCK, Kirchengesch. Deutschlands V, 2, S. 1088 f. MOLNÁR hat nun einen Aufsatz „L’Internationale des Taborites et des Vaudois“ angekündigt (für das BSSV, s. BSSV Nr. 118, Dez. 1965, S. 3), der mir noch nicht vorgelegen hat; vgl. auch MOLNÁRS Literaturbericht „Nuovi studi sui Valdesi in Moravia“ von 1966, in dem M. geradezu von einer „taboritisch-waldensischen Kirche“ spricht, die in den deutschen Ländern von der Inquisition unterdrückt wurde; die Brüderunität, die gegen 1460 unabhängig von ihr entstanden ist, habe sich dann mit ihr zu solidarisieren gesucht, indem sie ihre ersten Amtsträger von einem Waldenser weihen ließ und indem sie 1480 die in Brandenburg verfolgten Waldenser bei sich aufnahm (87)¹). Zu der

1) MOLNÁRS Aufsatz über „Les Vaudois et la Réforme tchèque“ von 1958 sei neben den neueren Arbeiten der Vollständigkeit halber aufgeführt. MOLNÁRS Arbeiten sind auch ein zuverlässiger und unentbehrlicher Wegweiser zu der älteren, zumal der tschechischen Literatur, z.B. zu der Arbeit von F.M. BARTOŠ über die Beziehungen des Hussitentums über Böhmen hinaus, Husitsví a cizina, Prag 1931.

ersten Periode jener waldensisch-taboritischen Ökumene ist der marxistische Interpretationsversuch von H. KÖPSTEIN zu nennen: „Über den deutschen Hussiten Friedrich Reiser“, 1959, der aus dem waldensischen Reiseprediger Friedrich, der in Böhmen den Bischofstitel erhielt und sich „Fridericus dei gratia Episcopus fidelium in Romana Ecclesia donationem Constantini spernentium“ nannte, einen Hussiten macht, und der zusammenfassende und detaillierte Bericht von V. VINAY, Friedrich Reiser, 1961; KÖPSTEIN bietet im Anhang S. 1079–1082 auch eine neue Quelle über Reiser, die aber substantiell nichts Neues erbringt. Im übrigen ist die Quellenlage über Reiser so, daß die von BOEHMER angegebene ältere Literatur (Waldenser 831) immer noch alles Wesentliche bietet.

Die hussitisch-waldensische Ökumene schloß aber auch das W.tum in den lateinischen Ländern ein, und zwar sehr früh: eine Kollekte der Waldenser der Dauphiné für die Taboriten fand 1431 statt, und das W.tum der zweiten Jahrhunderthälfte zeigt einen neuen missionarischen Elan und Bekennermut, der wohl auf die Berührung mit dem Taboritentum deutet; es ist auch die überlieferte Lehre von der Gewaltlosigkeit zugunsten einer neuen Widerstandsbereitschaft aufgegeben. Allerdings mußten die Böhmisches Brüder, die um 1460 vom Taboritentum die Verbindung zu den Waldensern übernommen hatten, sich aus Vorsicht immer mehr zurückhalten, dies zu zeigen. Diesen Verhältnissen geht A. MOLNÁR nach in seinem Aufsatz „Les Vaudois et l'Unité des Frères Tchèques“, 1965, neben dem ich von den vielen Aufsätzen des Verfassers über Lukas von Prag den von 1949 nenne (Luc de Prague et les Vaudois d'Italie) und die beiden von 1962: „Le voyage d'Italie“ (des Lukas von Prag), und „Luc de Prague édifiant la communauté 1498–1502“. Die Schriften des Lukas von Prag haben auf das W.tum stark eingewirkt; sie finden sich z. T. in romanischer Bearbeitung unter der waldensischen Literatur¹⁾. Damit stehen wir unmittelbar am Vorabend der Reformation: gegen 1515 haben die Böhmisches Brüder zu den italienischen Waldensern eine neue Delegation entsandt, und um diese Zeit hat nach M.s Meinung auch die Rezeption der Schriften des Lukas bei diesen Waldensern stattgefunden. Es mag dies damit zusammenhängen, daß Lukas von seiner Italienreise am Ende des vergangenen Jh.s hinsichtlich der Waldenser recht ernüchtert zurückgekehrt zu sein scheint; vor allem aus politischer Vorsicht, aber vielleicht nicht nur deswegen distanziert er sich in den nächsten Jahren ausdrücklich

1) Für den Einfluß der früheren hussitischen Literatur auf das waldensische Schrifttum bleibt grundlegend ED. MONTET, *Histoire littéraire des Vaudois de Piémont*, Paris 1885. Vgl. ferner MOLNÁR, „Hus' De matrimonio“ und „Trésor e lume de fe“. Den Einfluß der Werke des Lukas von Prag hat MOLNÁR nachgewiesen, *Luc de Prague et les Vaudois d'Italie*.

von ihnen und erklärt sie für heterodox. Da bedurften sie natürlich der Belehrung; daß sie sich belehren ließen, zeigt auch ihr Verhalten zur Reformation.

VII.

Der Charakter des piemontesischen W.tums am Vorabend der Reformation ist im allgemeinen aus den Verhandlungen mit den Reformatoren in den zwanziger und frühen dreißiger Jahren erhoben worden. Eine Bereicherung bringen die Untersuchungen von R. CEGNA, einem Schüler von MANSELLI, der in freilich bestrittener Weise (vgl. MOLNÁR, Nuovi studi, 87 ff.) ein dem ursprünglichen französischen W.tum nahestehendes W.tum in Piemont und Mähren von der breiten Masse des übrigen europäischen W.tums, das der Botschaft des Waldes nicht mehr treu sei, unterscheiden will: Le fonti S. 17; verdienstlich ist es, daß der Vf. auch die 1510 erschienenen antiwaldensischen Werke des Franziskaners Cassini und die 1520 erschienenen des Turiner Erzbischofs Claudius von Seyssel als Quellen auswertet. Doch wird der starke taboritische und brüdergemeindliche Einfluß auf das von C. so herauspräparierte W.tum schwerlich abzustreiten sein. CEGNAS Arbeiten stellen aber erneut die Frage zur Erörterung, was aus dem ursprünglichen kirchentreuen französischen W.tum, das im 13. Jh. dem antirömischen lombardischen W.tum schroff gegenüberstand, geworden ist; daß es in der Folge gänzlich vom lombardischen W.tum aufgesogen oder doch ganz in seine Richtung gedrängt sein sollte, vermag schon wegen der klaren Spuren seines Überlebens im frühen 14. Jh. – in den von DUVERNOY herausgegebenen Inquisitionsakten –, die vom lombardischen Typ keine Spur erkennen lassen, nicht zu überzeugen, und CEGNA weist auf beachtliche Spuren der Denkweise des frühesten französischen W.tums am Vorabend der Reformation hin¹⁾.

Für die Jahre, in denen die romanischen Waldenser den Anschluß an die Reformation suchten und beschlossen, bietet der Aufsatz von V. VINAY in der ThLZ 1962 eine zuverlässige Orientierung, die auch die neuere Literatur angibt; ausführlicher behandelt die Fragen GONNET vor allem in dem großen Beitrag zur Festschrift „Ginevra e l'Italia“ 1959, knapper zusammengefaßt in seinen Aufsätzen „Les relations des Vaudois des Alpes avec les Réformateurs en 1532“ von 1961 und „Le premier Synode de Chanforan“ von 1953. Der Anschluß an die Reformation bedeutete eine vollständige theologische Kehre von einer mittelalterlich katholischen Opposition zu einer paulinischen Rechtfertigungslehre und einem festen reformatorischen Kirchenwesen. Es

1) *Nachtrag*: CEGNAS letzte Arbeit: Guido Terreni su catari e valdesi (Rivista di Storia e Lett. Rel. 3, 1967, 28ff.) zeugt von dem Eifer des Vf.s, dem Publikum seine Arbeiten breit in statu nascendi vorzuführen.

hat nicht an Opponenten hiergegen gefehlt, die bei den Böhmisches Brüdern Anschluß suchten. Daß die „offizielle“ Reformation und nicht die dem mittelalterlichen W.tum auf den ersten Blick so viel näher stehenden „linken“ reformatorischen Bewegungen in freier Überzeugung bei den Waldensern obsiegten, bleibt ein erstaunliches Phänomen, das auf eine gewisse Schwäche dieses W.tums am Vorabend der Reformation schließen läßt. Denn von einem gründlichen Dialog zwischen den verschiedenen Positionen kann den neuen Arbeiten zufolge nicht die Rede sein. Vor allem A. MOLNÁR hat die Frage gestellt, ob die Waldenser im Übergang zur Reformation nicht zu schnell das Stadium des Dialogs zwischen der „ersten“ mittelalterlichen „Reformation“ der Waldenser und Hussiten und der „zweiten Reformation“ verlassen hätten (*Les Vaudois et l'Unité des Frères Tchèques* 12ff.; *La Protesta Valdese e la prima Riforma*). Er fragt, ob die Waldenser – und die Böhmisches Brüder – nicht gerade im ekklesiologischen und sozialen Bereich „auf gewisse Überzeugungen und Haltungen verzichtet haben, die sie doch zuvor mit dem Gehorsam gegen Jesus Christus begründet hatten“, zuweilen „zugunsten anderer ekklesiologischer und sozialer Standpunkte, die die zweite Reformation vielleicht nicht gültig auf die apostolische Botschaft gründen konnte.“ „C'est la question des rapports avec le monde, posée par la première Reforme, qui ne trouve pas de réponse suffisante.“ „L'Eglise est-elle en droit, oui ou non, d'accepter la solution constantinienne de sa mission dans le monde? C'est ici la question de fond qui aurait dû être discutée entre la première et la deuxième Réforme“ (alles *Les Vaudois et l'Unité* S. 13).

Wie man sieht, stehen wir am Ende in den aktuellsten Fragen, in denen man wohl Grund hat, die Anfragen des Prager Theologen aufmerksam zu bedenken. Es springt in die Augen, wie nicht nur für die mittelalterliche Opposition und die Reformation, sondern auch für uns heute die allgemeine geistig-politische Konstellation Horizont und Fragen bestimmen. Den nichttheologischen Faktoren sind wir ebenso ausgesetzt wie die Altvordern. Man kann sie auch positiv ansehen als Existenzbedingungen, die den Blick für einige wesentliche Fragen ebenso öffnen wie sie ihn für andere verschließen. Insgesamt zeigt sich darin der geschichtliche Charakter der authentischen christlichen Theologie, die stets Antwort auf gegenwärtige Fragen zu geben hat. Die „konstantinische“ Lösung des Verhältnisses Kirche – Welt ist ja für die Reformatoren einfach eine Voraussetzung, innerhalb derer sie wenigstens grundsätzlich messerscharfe Kriterien der Unterscheidung von Geistlich und Weltlich eingeführt haben. Die paulinische Theologie, wie sie von Luther auch auf das Verhältnis von Kirche und Welt in seiner Zeit hin übersetzt wurde, eröffnet ja die Möglichkeit einer kritischen christlichen Existenz in der Welt, ohne ihr anheimzufallen. Und hier findet sich doch sicher auch die bleibende Kritik der Gefahr der sublimen Weltlichkeit in den mittel-

alterlichen oppositionellen Minderheitskirchen. VALDO VINAY hat in Auseinandersetzung mit den Thesen MOLNÁRS auf die Notwendigkeit hingewiesen, bei der neuen Aktualisierung der „ersten Reformation“, die in der Tat heute manche Auswege aus unhaltbar gewordenen Zuständen des Verhältnisses von Kirche und Welt eröffnen könnte, die tiefgreifenden theologischen Kriterien der „zweiten Reformation“ über die Scheidung von Kirche und Welt nicht über Bord zu werfen (La prima e la seconda Riforma S. 147). Ich möchte in diesem Sinn mit zwei Bemerkungen abschließen:

1. Die Minderheitskirche, die ihr prophetisches Amt in der Gesellschaft wahrnimmt, von dieser institutionell so radikal wie möglich getrennt, kann zu einer gebieterischen Notwendigkeit werden und sich dem christlichen Gewissen mit immer schmerzhafterer Faszination als der einzige Ausweg aus einer Situation nahelegen, die den eigenen Glauben ständig kompromittiert. Doch ist es Sache des Glaubens, hier nichts eigenmächtig zu „machen“, denn die „Welt“ ist auch in der Minderheitskirche mächtig gegenwärtig, und der Eigenmächtige ist ihr bereits ausgeliefert.

2. Historisch: Das mittelalterliche W.tum hat nicht als ein Protest gegen die „konstantinische“ Lösung des Verhältnisses von Kirche und Welt begonnen, sondern als ein Versuch, das Christentum für breite Volksmassen *innerhalb der bestehenden Kirche* wieder zu einer gelebten Realität zu machen. Der „antikonstantinische“ Zug kennzeichnet nicht das echte frühe W.tum, sondern das Katharertum, das radikale oberitalienische Kirchenreformertum vom Schlage Arnolds von Brescia und schließlich, im Lombardischen Zweig des W.tums beginnend, auch Teile des gesamten W.tums von der zweiten und dritten Generation an. Dieser Wandlung liegen bereits „nichttheologische“ Faktoren zugrunde: die gemachten Erfahrungen mit der Kircheninstitution, die gegenüber dem guten Willen der frommen Laien mit Mißtrauen reagiert, die sie in die Häresie drängt und schließlich zum Mittel der blutigen Verfolgung greift, um sie aus der Welt zu schaffen. Aber selbstverständlich haben diese sogenannten nichttheologischen Faktoren ihre theologische Relevanz für ein Christentum, das seinem Herrn treu bleiben will. Historisch ist es nur nicht zulässig, wie es MOLNÁR jetzt tut, die Kennzeichen des sekundären Lombardischen W.tums für die Kennzeichen des mittelalterlichen W.tums überhaupt zu erklären¹⁾. Das ist eine vom modernen Anliegen her bestimmte Option. Die ganze Spannung einer noch nicht geschriebenen Geschichte des mittelalterlichen W.tums läge wohl darin, wie zu verschiedenen Zeiten, die zum Teil noch von denselben Menschen durchlebt wurden, die Gewissensfrage sich immer neu stellte, auf welchem Wege es dem Herrn nachzufolgen gelte. Die ersten Waldenser dachten – s. v. v. –

1) Vgl. schon die Darstellung EM. COMBAS, oben S. 300.

an die Möglichkeit einer „systemimmanenten“ Erneuerung der Kirche; die Struktur der nachgregorianischen Kirche hatte aber keinen Platz für sie. Aber sie hielten auch danach an dem Anspruch fest, zu dieser einen, nun auf dem Irrweg befindlichen Kirche zu gehören. Es scheint, als ob etwas von dieser Haltung sich bis zur Reformation erhielt. Das waren die Waldenser, die man unter die Vorläufer des Franziskus rechnen mag, obwohl auch hier sehr zu differenzieren wäre; denn sie unterwarfen sich ja nicht. Die anderen, vor allem zunächst lombardischen Waldenser traten in die grundsätzliche Opposition zur unter Silvester und Konstantin vom Herrn abgefallenen Römischen Kirche: dieser Weg der Kirche konnte ihnen nur noch als grundsätzlicher Irrweg erscheinen; sie hatten für ihn keine christliche Hoffnung mehr. Auch das ist ein Gewissensurteil, das nicht grundsätzlich abgewiesen werden kann. Es kann sein, daß ihnen nichts anderes mehr übrig blieb als so zu urteilen. Zu Zeiten wird das christliche Gewissen der Verstrickung nicht mehr anders Herr als mit dem zeichenhaften Auszug aus den alten Gehäusen. In diesem Geist fanden sich diese Waldenser mit dem taboritischen Zweig des Hussitentums zusammen. Bei der Auseinandersetzung mit der Reformation zeigten sich im W.tum beide Tendenzen; die ursprüngliche siegte. Vielleicht hat MOLNÁR recht, daß der Dialog beider Konzeptionen damals zu früh beendet wurde. Jedenfalls ist er heute wieder offen und muß geführt werden. Die Geschichte des mittelalterlichen W.tums ist ein Stück Kirchengeschichte, an dem wissenschaftlich noch sehr viel zu tun ist – viele Doktorgrade können erworben werden – und bei dem unsere eigenen Wege und Holzwege exemplarisch zur Entscheidung stehen.

Nachtrag: Nicht zur Besprechung vorgelegen hat mir die neue große Übersicht von GORDON LÉFF: *Heresy in the Later Middle Ages. The Relation of Heterodoxy to Dissent c. 1250–1450.* I/II Manchester–New York 1967. Band II, 452–485 referiert ausführlich aus Literatur und Hauptquellen über die angegebene Zeitspanne. Kritische Erhellung von Einzelem ist bei einer solchen Synthese nicht zu erwarten. Was passim über die frühen Waldenser gesagt wird, ist zum Teil sehr unzuverlässig. II, 449, bei Anm. 3, wird der abgesetzte Bremer Bischof Waldemar mit Waldes verwechselt!