

# Deutsches Archiv

für

## Erforschung des Mittelalters

Namens der

Monumenta Germaniae Historica

herausgegeben von

ENNO BÜNZ

MARTINA HARTMANN

CLAUDIA MÄRTL

STEFAN PETERSEN

77. Jahrgang

Heft 2

2021

BÖHLAU WIEN KÖLN

# Ein Ausweg aus der Kontroverse um den „Katharismus“?

Von

KATHRIN UTZ TREMP

Seit einigen Jahren gibt es eine Kontroverse zwischen den „Partisanen der tatsächlichen Existenz von zahlreichen ‚katharischen‘ Häretikern, die eine Kirche bildeten und von einem großen Teil des südfranzösischen Adels umgeben waren“, und den „Forschern, die an der zahlenmäßigen Wichtigkeit, der Kohäsion einer allfälligen Doktrin und einer institutionellen Organisation [dieser Häretiker] zweifelten und die mit der Zeit dazu gekommen sind, die schiere Wirklichkeit dieser Häresie in Frage zu stellen und in ihr im Wesentlichen eine historiographische Konstruktion und eine Erfindung [...] des 19. Jahrhunderts zu sehen“; die beiden Gruppen lassen sich als Traditionalisten und Skeptiker unterscheiden<sup>1</sup>. Die Kontroverse verläuft nicht immer friedlich, doch haben die Organisatoren des Kolloquiums, das vom 8. bis 11. Juli 2019 in Fanjeaux stattfand, es geschafft, die Vertreter der beiden Seiten unter einem Dach zusammenzubringen. Dabei waren von den Skeptikern Alessia Trivellone, Robert I. Moore, Mark Gregory Pegg und Jean-Paul Rehr (ein Schüler des Skeptikers Julien Théry) anwesend. Es ist anzunehmen, dass Jean-Louis Biget, der wohl beste und kritischste Erforscher des Katharismus in Südfrankreich<sup>2</sup>, dabei eine vermittelnde Rolle gespielt hat; wie aus seinen eigenen Beiträgen hervorgeht, steht er zwischen den Fronten und der Band ist ihm denn auch gewidmet.

---

1) Le „catharisme“ en questions, sous la dir. de Jean-Louis BIGET / Sylvie CAUCANAS / Michelle FOURNIÉ / Daniel LE BLÉVEC (Cahiers de Fanjeaux 55, 2020), hier S. 10 = Michelle FOURNIÉ / Daniel LE BLÉVEC, Avant-propos; vgl. auch Cathars in Question, ed. by Antonio SENNIS (Heresy and Inquisition in the Middle Ages 4, 2016), und meine Rezension, Gefallene Engel? Bemerkungen zu einem Glaubenskrieg in der Katharerforschung, in: DA 73 (2017) S. 215–224. Vgl. weiter Yannick POUVET, Die Forschungskontroverse um die Dekonstruktion des südfranzösischen Katharismus, in: DA 75 (2019) S. 41–55.

2) Vgl. nur Jean-Louis BIGET, Hérésie et inquisition dans le midi de la France (Les Médiévistes français 8, 2007).

In seiner Einleitung macht Jean-Louis Biget<sup>3</sup> darauf aufmerksam, dass die südfranzösischen Häretiker von 1209 bis 1950 Albigenser genannt wurden und erst seit 1950 Katharer genannt werden. Bei der Erforschung des Albigensertums habe es in der Mitte des 20. Jahrhunderts zwei gegensätzliche Strömungen gegeben, die eine verkörpert durch Arno Borst, *Die Katharer* (1953), und die andere durch Zoé Oldenbourg, *Le Bûcher de Montségur* (Trente journées qui ont fait la France, 1959). Borst folgte den Klerikern des 12. und 13. Jahrhunderts und sah die Häretiker als Nachahmer der römischen Kirche, aber von einem Dualismus geprägt, der aus dem Orient durch den Balkan und Italien nach Südfrankreich getragen worden sei, wo er auch christliche Einflüsse aufgenommen habe. Auf der anderen Seite sah Zoé Oldenbourg in den Albigensern vorreformatorische „Zeugen der Wahrheit“, die ein authentisches und tolerantes Christentum vertreten hätten, und als Widerstandskämpfer gegen die Besetzung und Kolonisation des Südens durch Horden von Rittern aus dem Norden, die von Rom und dem französischen Königtum zum Kreuzzug aufgerufen worden waren. In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts entwickelten sich die Dinge insofern, als nach der Erkenntnistheorie von Michel Foucault die Häresie auch nur eine „diskursive Konstruktion“ (frz. „construction discursive“) sein konnte und mit der Realität nicht übereinzustimmen brauchte. Die Normen einer Epoche und die Wahrheit der Gegenwart sind demnach eine Produktion und eine Manifestation der herrschenden Mächte. Einen Durchbruch bedeutete das Kolloquium von Royaumont, das im Mai 1962 unter dem Titel „Hérésies et société dans l'Europe préindustrielle“ stattfand und das davon überzeugte, dass die Häresien im Zusammenhang mit der Gesellschaft, in der sie auftauchen, gelesen und entziffert werden müssten. Nichtsdestoweniger stellten sich viele Historiker der Erneuerung der Perspektiven entgegen, und es komme zu vielen Kontroversen, welche die Forschung nicht vorwärts bringen. Aus der Tatsache, dass die Häretiker in Südfrankreich von ihren Gegnern einfach generell „Häretiker“ genannt wurden, schließt Biget, dass es sich um eine wenig strukturierte und schlecht definierte Bewegung handelte. Gerade der Name „Katharer“ – anstelle von Albigenser – aber setze die Einheit einer Bewegung vom Balkan bis zum Atlantik voraus, die überhaupt nicht bewiesen sei<sup>4</sup>. Uwe Brunn habe gezeigt, dass Eckbert von Schönau, der in den 1160er-Jahren im Rheinland Gläubige entdeckte und beschrieb, die sich in der Nachfolge Christi sahen und deshalb marginalisiert wurden, den Begriff der „Katharer“ einfach bei Augustin entlehnte und dass der Begriff dann von der kaiserlichen Umgebung nach Italien getragen wurde, wo er sich mit dem Namen der Patarener (lombardische Dissidente des 11. Jahrhunderts)

---

3) Jean-Louis BIGET, *L'histoire du „catharisme“ occitan: un nœud de questions*, in: *Le „catharisme“ en questions* (wie Anm. 1) S. 13–34.

4) Pilar JIMÉNEZ-SANCHEZ, *Les catharismes. Modèles dissidents du christianisme médiéval* (XII<sup>e</sup>–XIII<sup>e</sup> siècles), (Histoire, 2008).

vermischte<sup>5</sup>. Und Mark Pegg habe nachweisen können, dass das Paradigma des Katharismus aus der „Religionsgeschichte“ stamme, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Deutschland entwickelt wurde (Charles Schmidt)<sup>6</sup>. In der Folge stellt Biget eine Menge richtiger und wichtiger Fragen, wohl als „Antwort“ auf den Titel des Sammelbands „Cathars in Question“ (2016)<sup>7</sup> – es ist eben nicht nur eine Frage, die sich stellt, sondern es sind viele Fragen, in Bezug auf die Historiographie, die Quellen (die wenigen von den Häretikern selbst hervorgebrachten, die antihäretischen Traktate, die Akten der Inquisition), die unwahrscheinlichen Verbindungen zu Orient und Balkan, das Verhältnis zur Gregorianischen Reform, die sich zur Orthodoxie entwickelte und dazu – als Gegenbilder – dualistische Häresien brauchte, um die eigene Einheit zu betonen. Der Kampf gegen die Häresie könnte ein offensiver Krieg gewesen sein, der sich als defensiv darstellte<sup>8</sup> und der es auch den weltlichen Fürsten erlaubte, ja sogar gebot, in Südfrankreich einzugreifen. Und schließlich: Wie hat sich die Häresie in den rund hundertfünfzig Jahren, in denen sie bekämpft und verfolgt wurde (von der Versammlung von Lombers 1165 bis zum Pyrenäendorf Montailou zu Beginn des 14. Jahrhunderts), verändert? Zum Schluss erinnert Biget daran, dass die Kolloquien in Fanjeaux früher in der Regel friedlich und fruchtbar verlaufen seien, und bedauert, dass bei den letzten die Beschimpfung nicht selten das Argument ersetzt und die Diskussionen die Allüre von Prozessen angenommen hätten.

Die ersten fünf Beiträge des Bandes „Le ‚catharisme‘ en questions“ stehen unter dem Titel „Quelles origines?“. Alessia Trivellone<sup>9</sup> untersucht (auf relativ oberflächliche Weise) neun Traktate, die im 13. Jahrhundert in Norditalien gegen die Katharer geschrieben worden sind, hält sie aber aufgrund von Personen- und Ortsnamen, die sich nicht identifizieren lassen, für völlig unglaublich; sie seien einzig dazu verfasst worden, um die Verfolgungsbereitschaft zu schüren. Dagegen stellt die Autorin nicht in Frage, dass in Norditalien tatsächlich Häretiker verfolgt wurden, z. B. von Rainerius von Piacenza (wahrscheinlich identisch mit dem viel bekannteren Rainerius Sacconi) und von Anselm von Alexandria, beide Dominikaner-Inquisitoren von Mailand und beide auch Verfasser von Traktaten (Rainerius von Piacenza, *Summa*, 1250; Anselm von Alexandria, *Tractatus de hereticis*, 1265–1273). Trivellone stellt aber ein

---

5) Uwe BRUNN, Des contestataires aux „cathares“. Discours de réforme et propagande antihérétique dans les pays du Rhin et de la Meuse avant l’Inquisition (Coll. des Études Augustiniennes: Série Moyen Âge et Temps modernes 41, 2006).

6) Mark G. PEGG, The Corruption of Angels. The Great Inquisition of 1245–1246 (2001), vgl. auch Charles SCHMIDT, Histoire et doctrine de la secte des Cathares ou Albigeois (1849).

7) Wie Anm. 1.

8) Mit Verweis auf Robert I. MOORE, Hérétiques. Résistances et répression dans l’Occident médiéval (2017) = frz. Übersetzung von The War on Heresy. Faith and Power in Medieval Europe (2012).

9) Alessia TRIVELLONE, Des Églises cathares en Italie? Pour une étude critique des sources italiennes, in: Le „catharisme“ en questions (wie Anm. 1) S. 37–63.

großes Auseinanderklaffen zwischen der Theorie der Traktate und der Realität der Verfolgungen fest. Dagegen kontextualisiert Edina Bokozky<sup>10</sup> die antihäretischen italienischen Traktate wesentlich besser als ihre Vorrednerin im Kampf zwischen Kaiser und Papst bzw. ihren Anhängern (Ghibellinen und Guelfen) in den norditalienischen Städten in den Jahren 1220/1230. Während die Ghibellinen die Häretiker beschützten, wurden diese in den Städten, die von den Guelfen wiedererobert worden waren, von der päpstlichen Inquisition heftig verfolgt. In dieser Situation setzte auch die Produktion von antihäretischen Traktaten ein, die nach der scholastischen Methode angefertigt wurden (die „Irrtümer“ der Häretiker wurden der Wahrheit der Lehre der katholischen Kirche gegenübergestellt). Der Inquisitor Rainerius Sacconi war selbst ein konvertierter Häretiker, und Anselm von Alexandria bezog, wie er selbst schreibt, seine Informationen direkt von seinen Angeklagten. Er kannte auch die *Interrogatio Iohannis*, die von Edina Bokozky mehrmals herausgegeben worden ist<sup>11</sup>. Die vielen verschiedenen Strömungen unter den Häretikern entsprachen nicht nur dem Bild, das die Inquisitoren sich von ihnen machen wollten, sondern auch der Wirklichkeit, der politischen Zersplitterung der italienischen Städte. Es waren die Katharer von Concorezzo (mit ihrem Bischof Nazarius), welche die *Interrogatio Iohannis* als „geheimes“ Buch gebrauchten. Laut dem Inquisitor Anselm von Alexandria stammte das Buch aus Bulgarien und war vielleicht von Nazarius (dessen Existenz Trivellone überhaupt in Frage stellt) um die Wende vom 12. zum 13. Jahrhundert nach Italien gebracht worden. Jedenfalls bestehen Ähnlichkeiten zwischen der *Interrogatio Iohannis* und den bogomilischen Mythen, und diese liefern für Bokozky den Beweis, dass die italienischen Katharer Verbindungen zum byzantinisch-bulgarischen Bogomilismus hatten, der laut dem Bericht der Kaisertochter Anna Komnene seit dem Beginn des 12. Jahrhunderts von den byzantinischen Kaisern verfolgt wurde und der von den Norditalieniern, die an den Kreuzzügen (1101 und 1189) teilnahmen, in ihre Heimat gebracht worden sei, eine Aussage, die beweist, dass die Autorin sich in keiner Weise auf die neuen Strömungen und Herausforderungen in der Katharerforschung eingelassen hat.

Jean-Louis Biget<sup>12</sup> gelingt der Nachweis, dass die Carta des Niquinta (1167) eine Fälschung des 17. Jahrhunderts ist. Sie gibt sich als Protokoll einer Versammlung, die 1167 in Saint-Félix stattgefunden hätte, wo der „Papst“ Niquinta (der auch schon mit dem oben genannten Bischof Nazarius von Concorezzo identifiziert worden ist) von den häretischen Bischöfen von Frankreich, der Lombardei und von Albi empfangen worden sei. Die häretischen Kirchen von

---

10) Edina BOZOKY, Circulation et portée de l'apocryphe *Interrogatio Iohannis*, in: Le „catharisme“ en questions (wie Anm. 1) S. 68–80

11) DIES., Le livre secret des Cathares. *Interrogatio Iohannis*. Édition critique, traduction, commentaire. Nouvelle éd. revue et augmentée (2009; 1<sup>re</sup> éd. 1980; rééd. 1990).

12) Jean-Louis BIGET, Retour sur le „concile de Saint-Félix“, in: Le „catharisme“ en questions (wie Anm. 1) S. 81–110.

Toulouse, Carcassonne und Aran hätten ihre Bischöfe gewählt und Niquinta habe allen Bischöfen das *consolamentum* erteilt. Es folgt eine Predigt von Niquinta, des Inhalts, dass die sieben häretischen Kirchen von Asien wie die Kirchen von Rumänien, Drogométic, Mélenguie, Bulgarien und Dalmatien in Frieden gelebt hätten, seitdem sie ihre Territorien gegeneinander abgegrenzt hätten, und Niquinta fordert die in Saint-Félix anwesenden Bischöfe auf, das Gleiche zu tun. Insbesondere solle die Grenze zwischen den Kirchen von Toulouse und von Carcassonne festgelegt werden, und zwar von 16 *divisores*, von denen beide Kirchen je die Hälfte stellen sollten. Die Carta soll 1223 (oder 1232) auf Befehl eines gewissen Pierre Isarn durch einen gewissen Pierre Poullan kopiert worden sein. Die Carta des Niquinta stand seit 1933 unter dem Verdacht, eine Fälschung zu sein, ein Verdacht, der die häretische Kirche in Südfrankreich von ihren angeblichen Wurzeln im Balkan abschnitt. Die Frage konnte aber auch an einer Table ronde, die 1996 unter der Leitung von Monique Zerner in Nizza stattfand, nicht endgültig geklärt werden<sup>13</sup>. Biget kommt nun zu dem Schluss, dass die Carta weder 1167 noch 1223 (oder 1232) entstanden sei, sondern vielmehr im 17. Jahrhundert. Er beruft sich vor allem auf inhaltliche Parallelen zu der Situation dieser Zeit: einem Grenzkrieg zwischen Frankreich und Spanien in den 1640er-Jahren, einem Streit um die Allodialgüter, deren Inhaber nicht im Besitz der nötigen Papiere waren, und schließlich einer Front (die Stadt Toulouse als katholische Zitadelle) gegen die Protestanten (Hugenotten), die von ihren katholischen Feinden als Nachfolger der Albigenser gegeißelt wurden. Die Carta des Niquinta wird erstmals 1660 in der „Histoire des Ducs, Marquis et Comtes de Narbonne“ erwähnt, die von Guillaume Besse, einem Advokaten in Carcassonne, stammt. Dieser wiederum hatte die Carta von Pierre de Caseneuve bekommen, einem Domherrn der Kathedrale von Toulouse, der Zugang zur Bibliothek des Erzbistums Toulouse hatte. Laut Biget habe Pierre de Caseneuve die ersten drei Teile der Carta des Niquinta verfasst, nicht zuletzt aus Lust an einer Fälschung (mit Phantasienamen), und Besse habe sie dann um das Eschatokoll und um die Namen Pierre Isarn und Pierre Poullan aus dem Archiv der Inquisition in Carcassonne (Register des Inquisitors Ferrier) ergänzt, aber die mittelalterlichen Abkürzungen, deren sich Caseneuve bediente, zum Teil nicht mehr verstanden.

Dominique Iogna-Prat<sup>14</sup> stellt sich gleichzeitig auf die Seite der Skeptiker und in die Nachfolge von Yves-Marie Congar (1904–1995), womit er möglicherweise kommuniziert, dass die Traditionalisten schon lange mindestens ebenso kritisch arbeiten wie die Skeptiker. Er führt die Einheit der mittelalterlichen Kirche auf eine Unterordnung des Körpers unter die Seele zurück; die Kirche wurde in der Karolingerzeit (Pseudo-Dionysius Aeropagi-

13) L'histoire du catharisme en discussion: le „concile“ de Saint-Félix (1167), sous la direction de Monique ZERNER (Collection du Centre d'Études Médiévales de Nice 3, 2001).

14) Dominique IOGNA-PRAT, Unité de l'Église et définition de l'hérésie au XII<sup>e</sup> siècle, in: Le „catharisme“ en questions (wie Anm. 1) S. 111–125.

ta) außerdem hierarchisiert und in drei Stände unterteilt, an deren Spitze die „Spirituellen“, d. h. die Geistlichen und insbesondere die Mönche standen. Die gregorianischen Reformer akzentuierten die Gegensätze spirituell/materiell (oder temporell), Geistliche/Laien und Seele/Körper noch, mit dem Resultat, dass die Häretiker aus der Kirche fielen bzw. erst eigentlich erfunden wurden. Der Dualismus zwischen Körper und Seele wurde dadurch überwunden, dass man den Dualismus gewissermaßen „exportierte“ und außerhalb der Kirche situierte. Laut Uwe Brunn<sup>15</sup> stammt der Gegensatz zwischen *filii Dei* und *filii diaboli* aus dem Johannesevangelium und aus dem ersten Johannesbrief, ist also biblisch. Dabei handelt es sich bei Johannes um moralische Kategorien, die im Hochmittelalter zu ekklesiologischen uminterpretiert wurden. Auch noch Augustin verstand die *filii Dei* und die *filii diaboli* als moralische Kategorien, indem er in seinen Kommentaren zu den entsprechenden Stellen dem Teufel – anders als Gott – noch jede kreative Kraft absprach, gefolgt von vielen mittelalterlichen Autoren. In der Karolingerzeit und vor allem im Streit um den spanischen Adoptianismus (Gegensatz zwischen Christus-Gott, der immer Gottes Sohn gewesen sei, und Christus-Mensch, Sohn der Maria; Sohn Gottes nur durch Adoption) wurden die *filii Dei* dann endgültig zu einer ekklesiologischen Kategorie und Mitglieder der *civitas Dei*, die *filii diaboli* zu Mitgliedern der *civitas diaboli* und insbesondere zu Häretikern, und im Investiturstreit auch zu einer politischen Kategorie (Gegner von Papst Gregor VII.). Etwa gleichzeitig begann man den Häretikern im Osten, den Bogomilen, und den Häretikern im Westen, den Katharern, das Recht auf das Vaterunser abzusprechen bzw. ihnen zu unterstellen, sie wendeten sich mit diesem Gebet an den Teufel, der in ihren Augen der Schöpfer aller sichtbaren Dinge sei, so für die Katharer vor allem in den Traktaten der italienischen Polemiker des 13. Jahrhunderts. Die Häretiker ihrerseits drehten in den wenigen Texten, die von ihnen überliefert sind, den Spieß um und reihten sich in die Reihe der Verfolgten und „wahren“ Christen seit den Propheten des Alten und den Aposteln des Neuen Testaments ein; sie verstanden sich als die *Ecclesia Dei* oder *Ecclesia Christi* und ihre Verfolger als *Ecclesia diaboli*.

Die nächsten drei Beiträge widmen sich der Frage, wie das Bild eines häretischen Südfrankreich entstehen konnte („Comment s’élabore l’image d’une Occitanie hérétique?“). Robert I. Moore<sup>16</sup> führt die Anklagen wegen Häresie auf die Lage der Grafen von Toulouse im 12. Jahrhundert zurück, die vor allem in den Jahren 1160 und 1170 von allen Seiten bedrängt wurden, nicht zuletzt auch von König Heinrich II. von England, der seit seiner Heirat mit Eleonore von Aquitanien (1152) Ansprüche auf die Grafschaft Toulouse erhob. Entsprechend stammten die Anklagen wegen Häresie vor allem von englischen

15) Uwe BRUNN, *Filii Dei et filii diaboli, Ecclesia et heresis: les hérétiques „fils du diable“ comme catégorie ecclésiologique (V<sup>e</sup>–XIII<sup>e</sup> siècle)*, in: Le „catharisme“ en questions (wie Anm. 1) S. 127–153.

16) Robert I. MOORE, *L’hérésie dans le jeu des pouvoirs en Occitanie*, in: Le „catharisme“ en questions (wie Anm. 1) S. 157–172.

Chronisten (Roger von Hoveden, Gervasius von Canterbury, Wilhelm von Newburgh und Walther Map); diese waren alle mit dem Languedoc nicht vertraut und schilderten dieses im Gegensatz zur englischen Zivilisation als wildes Land. Dies bedeutet indessen nicht, dass die Grafen und ihre Feinde sich nicht auch gegenseitig als Häretiker beschimpft hätten und dass die Bewohner des Languedoc alle untadelige Katholiken gewesen wären. Moore zitiert aggressiv Peter Biller und zustimmend Monique Zerner und Uwe Brunn (wenn auch den letzteren nicht unbedingt am richtigen Ort, S. 162). Seine Ausführungen, die von Julien Théry aus der englischen in die französische Sprache übersetzt wurden, sind eher unsorgfältig; es fehlen wichtige Daten und Informationen und auf derselben Seite (S. 164) ist Plantagenêt einmal so und einmal als Plantagenêt geschrieben. Emmanuel Bain<sup>17</sup> kann zeigen, dass *De fide catholica* des Alanus ab Insulis zwar – wie kürzlich von Robert Moore behauptet – sich nicht unbedingt auf Diskussionen mit Häretikern, Waldensern, Juden und Moslems stützte, sondern ein gelehrtes Werk sei, eine theologische Summe in dem Sinne, als die Orthodoxie sich in Auseinandersetzung mit der Häresie konstituierte, nach 1. Cor. 11, 19: *Nam oportet et haereses esse*. Nichtsdestoweniger gibt es klare Verbindungen zur gelebten Häresie, indem Alanus sein Werk dem Herrn von Montpellier, Wilhelm VIII., widmet, der ihn möglicherweise als Theologen von Flandern an die 1289 zur Universität erhobene medizinische Schule von Montpellier berufen hatte. Wilhelm VIII. hatte 1187 eine zweite Frau, Agnes von Kastilien, geheiratet, aber die Annulation seiner ersten Ehe mit Eudokia Komnene, von der er eine Tochter namens Marie hatte, und die Legitimierung seines Sohnes von der zweiten Frau bei den Päpsten nicht durchsetzen können, worauf er, vor allem nachdem Innozenz III. 1098 Papst geworden war, einen Kampf gegen die Häretiker eröffnet und die Entsendung eines päpstlichen Legaten verlangt hatte. Das zweite Buch von *De fide catholica*, das die Waldenser zum Thema hat, ist wesentlich konkreter als das erste Buch, das den „Häretikern“ gilt, was vermuten lässt, dass die Waldenser in Montpellier zahlreicher und geeinter waren als die Katharer. Dieser Begriff fällt nur ein einziges Mal und wird von „chaste“ oder „Katze“ abgeleitet (welche die Katharer angeblich unter den Schwanz küssten), Etymologien, die Alanus ab Insulis möglicherweise aus seiner Heimat Flandern kannte. Man darf vermuten, dass er von den Häretikern ein überzeitliches und universelles Bild zeichnen wollte, dasjenige einer Hydra mit vielen Köpfen (ein Bild, das später auch bei Innozenz III. erscheint), der Alanus wenigstens auf dem Pergament zu Leibe rücken wollte.

Hélène Débax<sup>18</sup> erklärt den „südfranzösischen Krieg“ oder den „Hundertjährigen Krieg des 12. Jahrhunderts“ mit der schwierigen und letztlich

17) Emmanuel BAIN, Les hérétiques du prince: Alain de Lille et les hérétiques méridionaux, in: Le „catharisme“ en questions (wie Anm. 1) S. 173–195.

18) Hélène DÉBAX, Les légats méridionaux: Pierre de Castelnau, Raoul de Fontfroide et Arnaud Amalric. Recherches sur leurs familles et leur motivations, in: Le „catharisme“ en questions (wie Anm. 1) S. 197–223.



misslungenen Staatsbildung der Grafen von Toulouse. Diese hatten zwar am Ende des 12. Jahrhunderts alle Grafentitel zwischen Garonne und Rhone in ihrer Hand vereint, doch waren praktisch alle europäischen Großmächte ebenfalls an Südfrankreich interessiert, und zuletzt auch noch das Papsttum, das sich in Südfrankreich bis zum Kreuzzug 1209 durch Legaten vertreten ließ. Pierre de Castelnau (wahrscheinlich Castelnau-le-Lez, heute Vorstadt von Montpellier) erscheint 1182 als Domherr von Maguelone, wo der Bischof in ständigem Streit mit dem Domkapitel lag. Als Pierre 1197 vom Bischof zum Archidiakon ernannt wurde, stellte sich ihm ein Kandidat des Propsts entgegen, so dass er sich nach Rom begeben musste, wo er Lothar von Segni kennenlernte, seit 1198 Papst Innozenz III. Von diesem wurde er 1199 zum Legaten ernannt, wobei es zunächst um die Nachfolge von Wilhelm VIII. von Montpellier ging, dessen Sohn aus zweiter, nicht gültiger Ehe, Wilhelm (IX.), 1204 dem König Peter II. von Aragon weichen musste, der sich mit Marie, Tochter Wilhelms VIII. aus erster, gültiger Ehe, vermählt hatte. Die Dynastie der Wilhelme von Montpellier war den Grafen von Toulouse immer sehr feindlich gesonnen, und Pierre de Castelnau scheint diese Politik geteilt zu haben; es ist nicht auszuschließen, dass er bei seiner Romreise Innozenz VIII. von der Häresie der Grafen von Toulouse unterrichtet hatte. Jedenfalls exkommunizierte er 1206 Graf Raimund VI., eine Exkommunikation, die wahrscheinlich seine Ermordung (1208) nach sich zog. Bereits Ende 1203 erscheint Pierre neben einem anderen Legaten namens Raoul, und beide werden als Zisterzienser von Fontfroide bezeichnet. Es ist möglich, dass der Papst wollte, dass seine Legaten in Südfrankreich alle ein und demselben Orden angehörten, und zwar dem im Augenblick glaubwürdigsten, den Zisterziensern, die zur Einfachheit des monastischen Lebens zurückgekehrt waren. Sowohl Pierre de Castelnau als auch Raoul, der sich nur schwer identifizieren lässt, könnten also „Zisterzienser umständehalber“ („cisterciens de circonstance“) gewesen sein, wie Hélène Débax sie nennt. Der dritte Legat, Arnold Amalrich, vielleicht ursprünglich aus der Dynastie der Vicomtes von Narbonne, scheint dagegen ein „echter“ Zisterzienser gewesen zu sein; er ist 1194 als Mönch und 1196–1198 als Abt von Poblet (einer katalanischen Tochter von Fontfroide) belegt, 1198–1200 als Abt von Grandselve (Mutter von Fontfroide), 1200–1212 als Abt von Cîteaux. Im Mai 1204 wurde er von Papst Innozenz III. zum Legaten für Südfrankreich ernannt. Nach der Ermordung von Pierre de Castelnau (1208) wurde Arnold Amalrich zum Oberhaupt der Legaten und des Kreuzzugs (bis 1214). Er war an wichtigen Entscheidungen und auch militärisch am Kreuzzug beteiligt und teilte den päpstlichen Zorn gegen Graf Raimund VI. von Toulouse. 1212 wurde er zum Erzbischof (und Herzog) von Narbonne gewählt. Der Titel des Herzogs wurde ihm jedoch von Simon de Montfort streitig gemacht, der diesen als Nachfolger von Raimund VI. reklamierte. Als Simon 1215 und 1216 Narbonne einnehmen wollte, wurde er von Arnold Amalrich exkommuniziert; der Konflikt kam erst nach Simons Tod 1218 zum Stillstand.

Die nächsten drei Aufsätze befassen sich mit der Frage, welche Wirklichkeit den Abweichungen vor dem Kreuzzug zukamen („Les dissidences, quelle

réalité avant la croisade?“). Guy Lobrichon<sup>19</sup> führt aus, wie die evangelische Nachfolge – der Dualismus wird hier ausgeklammert – sich bis zum Beginn des 11. Jahrhunderts auf die Befolgung der Vorschriften und Ratschläge Jesu Christi beschränkte und man erst im 11. und 12. Jahrhundert an eine *Imitatio Christi* zu denken wagte, und zwar im Süden früher als im Norden. Den einen gelang es noch, sich in den Rahmen der Kirche einzufügen, so den Ordensgründern Bruno dem Kartäuser und Robert d'Arbrissel; dagegen waren die Wanderprediger schon schwieriger zu beurteilen. Die Dinge blieben bis zu Beginn des 13. Jahrhunderts offen, bis zum Dritten und Vierten Laterankonzil (1179 und 1215): Erst dann kam die Radikalisierung, mit Denunziationen, Anklagen und erpressten Geständnissen auf der orthodoxen, und mit Anklagen gegen den Klerus, Indifferenz gegenüber dem gebotenen Glauben und der Entwicklung zu Gegenkirchen auf der dissidenten Seite. Dazu gesellte sich großes Unverständnis und Misstrauen zwischen den Leuten in Nord- und Südfrankreich. Man versuchte die Situation mit dem Gottesfrieden in den Griff zu bekommen. Während man in der Gregorianischen Reform unter Armut noch die Abwesenheit von Simonie – auch schon als Häresie bezeichnet – verstanden hatte, war es jetzt die Besitzlosigkeit von Christus und den Aposteln. Der Ruf, „nackt dem nackten Christus zu folgen“, war ebenfalls schon in der Gregorianischen Reform aufgekommen und zuerst von einigen Zisterziensern und dann von den Eremiten gehört worden, bevor er bei den Waldensern und den Franziskanern großen Erfolg hatte<sup>20</sup>. Im Süden hatte sich die Drei-Stände-Lehre (*oratores, bellatores, laboratores*) nicht im gleichen Maß durchgesetzt wie im Norden; die Bischöfe des Südens gehorchten lieber den Herzögen von Aquitanien sowie den Grafen von Toulouse und der Provence als den päpstlichen Legaten. Der Ton änderte sich in der Mitte des 12. Jahrhunderts: in seinem Kommentar zum Hohenlied griff Bernhard von Clairvaux die Häretiker des Südens an, und gleichzeitig erschien eine neue Form der evangelischen Nachfolge, die sich den Laien öffnete und den zerstrittenen Mönchen verschloss. Entsprechend fielen die Reaktionen der Autoritäten aus: die Armen von Lyon (oder Waldenser), die eine Zeitlang vom Erzbischof von Lyon protegiert worden waren, wurden 1184 in Verona aus der Kirche ausgeschlossen, und die Humiliaten von Mailand, die von Papst Lucius II. und seinen Kardinälen ebenfalls 1184 in Verona angegriffen, aber von Innozenz III. rehabilitiert und von Jacques de Vitry bewundert worden waren, unterlagen nun auch dem Predigtverbot für Laien und wurden in Mailand als „Patarener“ beschimpft.

---

19) Guy LOBRICHON, *L'évangélisme et la vita apostolica en Occitanie aux XI<sup>e</sup>–XII<sup>e</sup> siècles. Formes, évolution, oppositions*, in: *Le „catharisme“ en questions* (wie Anm. 1) S. 227–244.

20) Bernard Hodel erwähnt ein Dokument vom 17. November 1206, mit dem Papst Innozenz III. den Legaten Raoul von Fontfroide anwies, „bewährte Männer“ zu rekrutieren, die „den armen Christus imitierten und in schlechten Kleidern, aber mit feurigem Geist“ gegen die Häresie predigten, „durch das Beispiel und das Wort“, vgl. HODEL (wie Anm. 23) S. 288.

Jean-Louis Biget<sup>21</sup> kann nachweisen, dass es schon vor dem Kreuzzug von 1209 in Südfrankreich mindestens 115 *castra* gegeben hat, in denen (in den mittelgroßen) drei oder vier Häuser von „bons hommes“ oder/und „bonnes dames“ lebten, im Maximum 4–5 „hommes“ oder „dames“. Der Begriff der „bons hommes“ findet sich erstmals 1165 im Zusammenhang mit dem Treffen von Lombers (s. unten). Die „bons hommes“ und „bonnes dames“ führten ein evangelisches Leben und finanzierten sich mit Almosen, aber auch mit handwerklicher Arbeit. Sie erzogen weiter Kinder, *nutriti* genannt, die den Oblaten in den Klöstern entsprachen. Die Hauptbeschäftigung der „bons hommes“ war die Predigt, in der Regel nicht öffentlich und vor wenigen Zuhörern; da die Predigt den Laien verboten war, wurde diese von den Inquisitoren eifrig notiert, aber der Dualismus, der dabei angeblich verkündet wurde, stammt wahrscheinlich von den Inquisitoren selbst. Die „bonnes dames“ dagegen predigten vor dem Kreuzzug nicht, noch vergaben sie Sünden oder erteilten das *consolamentum*. In einem gewissen Sinn (Askese und Armut) lösten die „bons hommes“ und die „bonnes dames“ die Eremiten von Grandmont ab, die ebenfalls „bons hommes“ genannt worden waren und die um 1140 verschwanden. Die Häuser der „bons hommes“ und „bonnes dames“ waren eine Familienangelegenheit, die nicht zuletzt, in einem Gebiet, wo es kein Vorrecht der Erstgeborenen gab, der Geburtenkontrolle diente: Witwer und Witwen, die noch hätten Kinder haben können, traten in solche Häuser ein und erzogen überzählige Söhne und Töchter, die nicht mit einer Mitgift rechnen konnten; nichtsdestoweniger waren diese Eintritte reversibel und wurden auch recht oft rückgängig gemacht.

Bis 1246 waren die Schichten, aus denen die „bons hommes“ stammten, breiter, als man gemeint hat; es handelte sich nicht selten um die *probi homines* der Dörfer, gefolgt von Mitgliedern des lokalen Adels, in der Regel eher wohlhabende Leute, die im Verzicht auf Reichtum ein Verdienst sehen konnten („la valorisation de l'ascèse comme prouesse méritoire ne peut être que le choix de gens aisés“<sup>22</sup>). Ein gutes Beispiel ist das *castrum* von Fanjeaux, wo die „bons hommes“ seit 1175 und die „bonnes dames“ seit 1190 nachweisbar sind und wo 1204 neun Damen am *consolamentum* von Esclarmonde de Foix und zwei anderen Frauen teilnahmen; es ist deshalb kein Zufall, wenn Diego von Osma und Dominikus im Winter 1206–1207 in Prouille (in der Kastellanei Fanjeaux) einen Konvent für bekehrte Frauen gründeten. Die „bonnes dames“ stammten eher aus dem Adel als die „bons hommes“. Die *probi homines* hatten eine vermittelnde Stellung zwischen dem Adel und der Bevölkerung inne; sie waren gleichzeitig soziale und als „bons hommes“ auch spirituelle Berater. Sowohl der Adel als auch die wohlhabenden Bauern gerieten indessen durch das Aufkommen der Städte in eine Negativspirale, weshalb sie gegen alle Neuerungen, die sie zu marginalisieren drohten, Widerstand leisteten. Von der Gregorianischen

21) Jean-Louis BIGET, Les „bons hommes“, les „bonnes dames“ et leurs communautés avant 1209, in: Le „catharisme“ en questions (wie Anm. 1) S. 245–284.

22) Ebd. S. 256.

Reform nahmen die südfranzösischen Eliten zwar die Evangelisierung, nicht aber den Universalismus mit, der eine lokal verankerte Religiosität verdrängte und der Universalkirche, den Städten und den Fürsten in die Hände arbeitete. Biget stellt sogar eine Verwandtschaft zwischen den „bons hommes“ und den Troubadours fest, die nicht zuletzt darin bestand, dass beide sich der okzitanischen Sprache bedienten, die nun durch französischsprachige Eindringlinge bedroht wurde.

Dieser Kulturschock kam erstmals im Treffen von Lombers 1165 zum Ausdruck, als die Mitglieder der „Sekte der Häretiker von Lombers“ und der Bischof von Lodève sich mit der geballten Macht der Kurie, des französischen Hofes, der Grafen von Toulouse und Trencavel und dem Vicomte von Albi konfrontiert sahen (Lombers liegt in der Nähe von Albi). Die „bons hommes“ und „bonnes dames“ lebten in Symbiose mit der Bevölkerung der kleinen Städte, die sie bewohnten, und mussten sich vor dem Kreuzzug vor niemandem verstecken. Im Unterschied zu den Neuankömmlingen des 13. Jahrhunderts waren sie in ihrer Gesellschaft keine Eindringlinge; importiert wurde die römische Orthodoxie, nicht die Häresie! Die „bons hommes“ und die „bonnes dames“ sahen sich nicht in Gegensatz zur Kirche; deshalb konnte auch der Kaplan von Fanjeaux 1195 ohne weiteres an einer „häretischen“ Predigt teilnehmen, und deshalb ist es auch nicht verwunderlich, wenn von den Mitgliedern gewisser Familien einige den Häretikern und andere der Kirche anhingen, und auch nicht, dass die südfranzösischen Bischöfe nicht gegen die Häretiker in ihren Diözesen vorgingen (was ihnen von Papst Innozenz III. zum Vorwurf gemacht wurde). Die Chronisten und die Inquisitoren sahen eine Kontinuität zwischen den Häretikern vor und nach dem Kreuzzug, die in dieser Form nicht bestand. Auch die Liturgie der Häretiker war lediglich eine vereinfachte Liturgie der römischen Kirche: die *abstinentia* entsprach dem Katechumenat, die Absolution der Vergebung der Sünden und das *consolamentum* der Geisttaufe und der Weihe, und das Vaterunser war das gleiche; Biget sieht keine Spur von manichäischen Einflüssen. Die erste (unvollständige) Beschreibung eines *consolamentum* findet sich in einem polemischen Werk aus dem letzten Jahrzehnt des 12. Jahrhunderts, das von einem gewissen Ermengaud stammt. Erst seit den 1190er-Jahren standen die südfranzösischen Häretiker unter den wiederholten Angriffen der päpstlichen Legaten und Missionare und entstand eine zweite Welle von antihäretischen Traktaten, die den Häretikern Dualismus unterstellen. Man muss sie zusammen mit den Waldensern sehen, die sich in den Städten und Mittelschichten große Gefolgschaften sicherten. Es waren vielleicht nicht zuletzt die Anhänger von Waldes, die den relativ ruhigen *modus vivendi* zwischen den lokalen Kirchen und den Gemeinschaften der „bons hommes“ und „bonnes dames“ in Südfrankreich störten und den Agenten Roms den Eindruck von einem vielfachen Ausbruch von Häresien vermittelten. Dies trug zusammen mit anderen, machtpolitischen Faktoren zur Ausrufung des Kreuzzugs bei. Mit diesem vielleicht ein bisschen zu idyllischen, aber nicht unglaublichen Bild gelingt es Biget auch die Skeptiker einzubinden.

Dagegen geht der Dominikaner Bernard Hodel<sup>23</sup> mit keinem Wort auf die Kontroverse ein, sondern schöpft aus der Einleitung und den Anmerkungen zu einer Quellensammlung über den hl. Dominikus, die er zusammen mit Nicole Bériou herausgegeben hat<sup>24</sup>.

Die letzten drei Beiträge geben einen Ausblick auf die Häresie nach dem Kreuzzug („Après la croisade, quel devenir de l’hérésie?“). Jacques Paul<sup>25</sup> kann aufgrund der Inquisition, die Bernard de Caux und Jean de Saint-Pierre in den Jahren 1245–1246 im Lauragais (Landschaft nördlich von Toulouse) durchführten, zeigen, dass die meisten Gläubigen nur die *perfecti* kannten und aufgrund ihres asketischen Lebenswandels an sie glaubten, nicht aber ihre Dogmen (Schöpfung, Taufe, Eucharistie, Ehe). Eine Ausnahme macht Pierre Garcias vom Bourguet Nau, von dessen Dossier nur die vorgängigen Zeugenaussagen von vier Franziskanern (seinem Gesprächspartner und drei Lauschern) erhalten sind, denn er scheint sich der Inquisition nie gestellt, sondern die Flucht ergriffen zu haben (1247). Laut den Zeugenaussagen war er seit fünfundzwanzig Jahren ein Gläubiger, suchte aber trotzdem regelmäßig die Franziskaner auf. Sein franziskanischer Gesprächspartner Guillaume Garcias war vielleicht ein Verwandter. Es kann aber auch sein, dass er die Franziskaner aufsuchte, um sich den Anschein von Orthodoxie zu geben – und sich dabei verriet. Jedenfalls stand seine Familie den Häretikern nahe, sein Vater den Katharern und seine Mutter den Waldensern. Laut den Zeugenaussagen der Franziskaner glaubte Pierre, dass es zwei „Götter“ gebe, einen guten, der die unsichtbaren Wesen, und einen schlechten, der die sichtbaren Wesen geschaffen habe. Als sein franziskanischer Gesprächspartner ihm entgegenhielt, dass es im Prolog zum Johannesevangelium heiße: *sine ipso factum est nichil*, interpretierte er das *nichil* als materielle Wirklichkeit und Sünde, ähnlich wie Alanus ab Insulis und Durandus von Huesca. Diese Auslegung zirkulierte bei den Katharern seit dem Ende des 12. Jahrhunderts, und Pierre scheint sie sich zu eigen gemacht zu haben; allerdings ist anzunehmen, dass der Franziskaner ihn auf dieses polemische Glatteis gelockt hatte. Weitere Beispiele (zum Alten Testament, S. 313; zum Fall der Engel, S. 314 ff.; zur Seelenwanderung, S. 317f.; zum Fegefeuer, S. 318f.; zur Unkörperlichkeit Christi, S. 319; zur Ehe, S. 321f.) zeigen jedoch, dass Pierre sich auch individuelle Abweichungen von häretischen (oder polemischen oder franziskanischen) Interpretationen erlaubte. Man kann annehmen, dass diese aus kreativen Diskussionen unter *perfecti* stammten, die Pierre offenbar häufig verfolgte. Dies bedeutet indessen

---

23) Bernard HODEL OP, Dominique de Caleruega, Diègue d’Osma, Foulque de Toulouse. Quels liens entre eux au service d’une même intuition?, in: Le „catharisme“ en questions (wie Anm. 1) S. 285–297.

24) Nicole BÉRIOU / Bernard HODEL, Saint Dominique de l’ordre des frères Prêcheurs (2019).

25) Jacques PAUL, Foi et doctrines chez les croyants des hérétiques, in: Le „catharisme“ en questions (wie Anm. 1) S. 301–329; vgl. auch DERS., Les croyants des hérétiques (2019).

auch, dass die Polemiker, die nicht selten ein halbes Jahrhundert früher schrieben, ihre Polemik nicht einfach aus der Luft, sondern aus einer bestehenden häretischen Tradition schöpften, die jedoch bei ihnen viel „ausgearbeiteter“ und vor allem viel „dualistischer“ erscheint als in Pierre Garcias' persönlichem und spirituellem Glaubensbekenntnis.

Mark Gregory Pegg<sup>26</sup> beruft sich auf die Arbeiten von Monique Zerner und seine eigene Monographie<sup>27</sup> und geht als einziger gleich zum Angriff über. Statt sie zu widerlegen, verunglimpft er seine Gegner, insbesondere Peter Biller (S. 334) und John S. Arnold (S. 344), in einem Ton, an den man sich nicht gewöhnen kann, soll und darf. Pegg behauptet, dass der Katharismus außerhalb der Historiographie keine Existenz gehabt habe, und er schildert diese Historiographie, d. h. die „Religionsgeschichte“, die sich nach 1850 an der Universität Göttingen entwickelt habe, insbesondere bei Charles Schmidt, der zwar dort studiert hat, dessen Buch über „Histoire et doctrine de la secte des Cathares ou Albigeois“ indessen bereits 1849 erschienen ist (S. 337–339)<sup>28</sup>. Da man bis in die 1960er-Jahre keine Religionsgeschichte betrieben habe, habe diese nicht an den Entwicklungen der übrigen Historiographie teilgehabt. Als erwähnenswerte Ausnahme nennt Pegg immerhin Herbert Grundmanns „Religiöse Bewegungen im Mittelalter“ (1935), um dieses Werk später doch wieder der „Religionsgeschichte“ des 19. Jahrhunderts zuzuordnen (S. 342f., 357), und dies trotz Grundmanns bahnbrechenden skeptischen(!) Aufsätzen gerade zur Häresieforschung<sup>29</sup>. Immerhin scheint Pegg mit der vorangegangenen

---

26) Mark Gregory PEGG, *Le catharisme en questions: falsifiabilité, vérité historique et une nouvelle histoire du christianisme médiéval* (aus der englischen in die französische Sprache übersetzt von Julien Théry), in: *Le „catharisme“ en questions* (wie Anm. 1) S. 331–371.

27) Monique ZERNER (Hg.), *Inventer l'hérésie?: discours polémiques et pouvoirs avant l'Inquisition* (1998); DIES. (Hg.), *L'histoire du catharisme en discussion* (wie Anm. 13); Mark G. PEGG, *The Corruption of Angels* (wie Anm. 6).

28) Die deutsche Forschung müsste sich diese „Religionsgeschichte“ wohl einmal genauer anschauen, denn Pegg bezieht seine Kenntnisse offenbar von Suzanne MARCHAND, *German Orientalism in the Age of Empire: Religion, Race, and Scholarship* (2009).

29) Herbert GRUNDMANN, *Der Typus des Ketzers in mittelalterlicher Anschauung* (Erstdruck 1927); *Oportet et haereses esse*. Das Problem der Ketzerei im Spiegel der mittelalterlichen Bibelepexe (Erstdruck 1963); Ketzerverhöre des Spätmittelalters als quellenkritisches Problem (Erstdruck 1965), in: DERS.: *Ausgewählte Aufsätze* (Schriften der MGH 25,1, 1976) S. 313–416. Pegg spricht von einer „seltsamen und problematischen Wiederentdeckung von Grundmann durch die angelsächsischen Historiker“ (frz. „la curieuse et problématique redécouverte de Grundmann par les historiens anglophones“, *Le catharisme en questions* [wie Anm. 26] S. 357), mit Verweis auf „Herbert Grundmann (1902–1970), *Essays on Heresy, Inquisition, and Literacy*, éd. et trad. Jennifer Kolpacoff Deane (2019)“ und wirft der Editorin vor, dass sie in der Einleitung nicht auf die aktuelle Debatte und Grundmanns Rolle darin eingehe, vgl. S. 370f. Anm. 75. Was aus Pegg nicht hervor- geht, ist, dass diese Publikation sechs Aufsätze von Herbert Grundmann enthält,

Schilderung der „bons hommes“ und der „bonnes dames“ im 12. Jahrhundert durch Jean-Louis Biget einverstanden zu sein (S. 345). Für ihn – wie auch für Biget – ändert sich alles mit dem Kreuzzug (1209), dessen Bezeichnung aber für Pegg irreführend ist, denn es sei nicht ein heiliger Krieg gegen den Katharismus gewesen; dieser habe vielmehr nur als Vorwand gedient (womit Pegg wohl Recht hat)<sup>30</sup>. Nach dem Kreuzzug und vor allem nach der Einführung der Inquisition seien die „bons hommes“ und „bonnes dames“ dann effektiv zu Häretikern geworden und hätten sich auch als solche gefühlt. Deshalb hält Pegg es auch für möglich, dass die Carta des Niquinta eine Fälschung von 1223 oder 1232 gewesen sein könnte, doch äußert er sich hier viel weniger klar als Biget. Dagegen ist er mit diesem einig, dass es nie Verbindungen zwischen dem Bogomilismus und der südfranzösischen Häresie gegeben habe. Zwischen Pegg und Biget scheint sich allmählich doch eine gewisse gemeinsame Basis herauszustellen, vor allem aufgrund von Bigets Schilderung der Zustände in Südfrankreich im 12. Jahrhundert.

Bei Jean-Paul Rehr<sup>31</sup> wird die Kritik der Skeptiker endlich konkret, das Beste, was man sich in dieser Kontroverse wünschen kann. Er behandelt das Manuskript 609 der Bibliothèque municipale von Toulouse, das gleiche Manuskript, das im vorliegenden Band Jacques Paul und auch Pegg für seine „Corruption of Angels“ benutzt haben. Es handelt sich um die „Große Inquisition“, welche die Inquisitoren Bernard de Caux und Jean de Saint-Pierre vom Frühjahr 1245 bis Sommer 1246 in der Abtei Saint-Sernin in Toulouse gegen mehr als 5500 Personen aus dem Lauragais durchgeführt haben. Dieses Manuskript wurde vor 130 Jahren von Célestin Douais, Priester der Diözese Montpellier, Professor am Katholischen Institut von Toulouse (1880–1897) und schließlich Bischof von Beauvais, entdeckt. Dieser charakterisierte es als lang (rund 254 Folien), monoton und repetitiv, hat aber nichtsdestoweniger darauf ein Modell von katharischer Lehre und katharischen Ritualen nach Charles Schmidt aufgebaut, das lange nachgewirkt hat. Bis in die Gegenwart gab es keine kritische Edition; die Forscher stützten sich vielmehr auf die Transkriptionen, die Austin Evans und seine Schüler in den 1930er-Jahren in einer Reihe von Paläographiekursen an der Colombia University of New York hergestellt hatten (1400 Seiten maschinenschriftlich, ohne Index). Eine zweite Transkription ist viel weiter verbreitet und wird viel häufiger gebraucht, nämlich diejenige des Advokaten und bekannten Historikers Jean Duvernoy, der sie ins Internet gestellt hat (unvollständig und mit Transkriptionsfehlern, z. B. *perfectus* statt *prefatus*). Die gute Nachricht ist nun, dass Rehr erstmals eine kritische und elektronische Edition

---

ed. Jennifer Kolpacoff DEANE und in die englische Sprache übersetzt von Steven ROWAN; vgl. Anzeige in DA 71 (2021) S. 349.

30) Vgl. Mark G. PEGG, A Most Holy War: The Albigensian Crusade and the Battle for Christendom (2008).

31) Jean-Paul REHR, Le catharisme et le manuscrit 609 de la Bibliothèque municipale de Toulouse, in: Le „catharisme“ en questions (wie Anm. 1) S. 373–393.

gemacht und diese ebenfalls ins Internet gestellt hat<sup>32</sup>. Er lässt uns insofern an seinen Resultaten teilhaben, als er das Manuskript 609 mit einer Reihe von Eiden zusammenbringt, welche die Einwohner der Städte und Dörfer der Grafschaft Toulouse nach einer gescheiterten Rebellion des Grafen Raimund VII. gegen den französischen König diesem im Jahr 1243 leisteten, des Inhalts, dass sie den Grafen in Zukunft von jeder weiteren Rebellion abbringen und die Kirche im Kampf gegen die Häresie und die Exkommunizierten unterstützen würden. Bemerkenswerterweise sind es nicht die Adligen und ihre Familien, auf welche die Inquisitoren es 1245/1246 abgesehen hatten, sondern die Konsuln der Städte und die *probi homines* der Dörfer, die sich vielleicht nicht an ihren Schwur hielten. Wie auch immer: wenn der Aufstand der Skeptiker zu einer neuen Aufarbeitung des umfangreichen Materials des 13. Jahrhunderts beiträgt, dann hat er auf jeden Fall etwas Gutes für alle bewirkt.

Das Schlusswort hat André Vauchez<sup>33</sup> übernommen, der sich in seinem Buch „Les hérétiques au Moyen Âge: suppôts du Satan ou chrétiens dissidents“ (2014) mit vielen der hier angesprochenen Fragen auseinandergesetzt hat. Als erstes unterstreicht er den Fortschritt bei der Untersuchung der Quellen, vor allem den für ihn endgültigen Nachweis durch Jean-Louis Biget, dass die Carta des Niquinta eine Fälschung ist. Damit fällt wahrscheinlich auch die These vom orientalischen Ursprung der Häresie, zumindest für Südfrankreich. Die Edition des Manuskripts 609 der Bibliothèque municipale von Toulouse durch Jean-Paul Rehr wird hier nicht erwähnt, ist aber sicher mitgemeint. Für Vauchez hat die Polemik um den Katharismus bereits in den 1960er-Jahren – also praktisch gleichzeitig mit der Beschäftigung damit – begonnen, und er interpretiert die heutigen Proteste der Skeptiker lediglich als „Echo“ darauf. Er sieht einen relativ breiten Konsensus darin, dass das, was man Katharismus nenne, in dieser Form nie existiert habe. Vor 1200 seien die südfranzösischen Häretiker nie so bezeichnet worden und es bestehe kein Zweifel mehr daran, dass Everwin von Steinfeld in seinem Brief an Bernhard von Clairvaux (1143) diesen Begriff, ebenso wie denjenigen des „Manichäismus“ von Augustin übernommen habe. Von hier sei der Begriff in den Wortschatz der Kurie übergegangen, und von da 1179 in die Akten des Dritten Laterankonzils (Kanon 27). Jedenfalls findet er sich nicht in Alanus ab Insulis’ *De fide catholica*, das vor 1203 verfasst wurde (Emmanuel Bain). Der Begriff habe sich erst mit dem Kreuzzug gegen die Albigenser verbreitet, und dann vor allem im Jahrzehnt zwischen 1230 und 1240, nach der Einrichtung der Inquisition. Diese brauchte den Begriff, um zu unterstreichen, dass es sich bei den Häretikern nicht nur um Dissidente oder Protestler (frz. „contestataires“) handle, sondern um die Anhänger einer Religion, die sich von derjenigen der Katholiken unterschied.

Vauchez erwähnt auch die Herleitung des Begriffs des Katharismus durch Mark Gregory Pegg von deutschen und französischen Historikern wie Charles

---

32) <http://medieval-inquisition.huma-num.fr>.

33) André VAUCHEZ, Conclusion, in: Le „catharisme“ en questions (wie Anm. 1) S. 395–405.



Schmidt und Célestin Douais und begrüßt, dass man bereits begonnen habe, diesen für Südfrankreich durch „bons hommes“ und „bonnes dames“ zu ersetzen (Jean-Louis Biget). Damit sei das Problem aber noch nicht gelöst. Denn es habe in Südfrankreich seit der Mitte des 12. Jahrhunderts doch recht zahlreiche – wenn auch nie mehrheitsfähige – Gruppen gegeben, die sich am Rand der Kirche situierten, die von den Konzilien und den päpstlichen Legaten als Häretiker verdammt wurden und sich in den Untergrund begeben mussten, aber eben nicht nur in Südfrankreich, sondern auch zwischen Loire und Rhein (zeitlich sogar vor Südfrankreich) und in Norditalien. In der Picardie und in der Champagne wurden die Dissidenten, hier „bougres“ genannt, jedoch rasch unterdrückt, anders als in Südfrankreich. Dies liege weniger an einem religiösen und kulturellen Partikularismus als vielmehr an der Unfähigkeit der Grafen von Toulouse, hier ein territoriales und geeintes Fürstentum zu schaffen. Der „Erfolg“ der Häresie in Südfrankreich hing deshalb von externen politischen Kräften ab, den päpstlichen Legaten (Hélène Débax) sowie den Königen von Frankreich, Aragon und England (R. I. Moore), welche die Grafen von Toulouse als Protektoren der Häretiker hinstellten. Der Kampf gegen die Häresie in Südfrankreich erlaubte es den Päpsten, die südfranzösische Kirche, die bis anhin recht autonom gewesen war, der *plenitudo potestatis* Roms unterzuordnen. Die Häretiker, die in den antihäretischen Traktaten als „Katharer“ bezeichnet werden, waren zumindest bis in die 1230er-Jahre nicht die Anhänger einer vom Christentum verschiedenen Religion, sondern suchten das Heil ihrer Seele bei Bewegungen, die ihren Erwartungen besser entsprachen als der zeitgenössische katholische Klerus (Jean-Louis Biget, Jacques Paul, Guy Lobrichon). Zu Konflikten mit der römischen Kirche und den Päpsten kam es erst, als deren universelle und hegemoniale Ansprüche seit dem Ende des 12. Jahrhunderts immer größer wurden.

Erst mit dem Kreuzzug und der Inquisition brach dieser Konflikt offen aus und führte dazu, dass die „bons hommes“ sich als Verfolgte immer mehr als die „wahre Kirche“ verstanden, während sie von ihren Gegnern als „Synagoge Satans“ und „Söhne des Teufels“ bezeichnet wurden (Uwe Brunn), eine Polemik, die in Südfrankreich erst an der Wende vom 12. zum 13. Jahrhundert mit Alanus ab Insulis begann (Emmanuel Bain). Im Grunde waren die sog. südfranzösischen „Katharer“ weniger Häretiker als Christen, welche die grundlegenden Veränderungen, die von der Gregorianischen Reform ausgingen, nicht mittragen wollten, vor allem nicht die immer schärfere Unterscheidung zwischen Geistlichen und Laien, und die deshalb einen starken Antiklerikalismus entwickelten, der ihnen möglicherweise als Dualismus ausgelegt wurde. Dabei handelte es sich aber nie um einen einheitlichen „Katharismus“, und schon gar nicht in Norditalien (Trivellone, Bozoky), sondern um die verschiedensten Häresien oder „Katharismen“. Auch wenn es den „Katharismus“ nie gegeben hat, so ist er doch nicht nur eine Erfindung von Theologen und Inquisitoren, die Scheiterhaufen brennen sehen wollten; vielmehr gab es tatsächlich Divergenzen zwischen authentischen Christen und eben den Theologen und Inqui-

sitoren, die damals als Resultat der Gregorianischen Reform zu orthodoxen Christen wurden.

Für Vauchez liegt das Verdienst des vorliegenden Bandes darin, dass er über die unfruchtbaren Polemiken hinaus eine nützliche Bilanz des Forschungsstands und vor allem auch eine solide Basis und einen vertrauenswürdigen Ausgangspunkt für weitere Forschungen bietet. Es sei uns erlaubt, hinzuzufügen, dass auch die Forschungen von Monique Zerner und Uwe Brunn, die offensichtlich von beiden Seiten anerkannt werden, einen Teil dieser soliden Basis bilden – und vielleicht auch einen Ausgangspunkt für die Kontroverse überhaupt dargestellt haben, denn es ist möglicherweise kein Zufall, dass Monique Zerners zweiter kritischer Band (über das „Konzil“ von Saint-Félix) und Peggs Monographie beide 2001 herausgekommen sind. Es ist auch zu begrüßen, dass diese Brücke in Fanjeaux und bei den französischen Häresieforschern geschlagen wurde, die Peggs Forschungen günstiger aufgenommen haben als die angelsächsischen und die deutschen<sup>34</sup>. Jedenfalls zeigt der Band dank der Vermittlung durch Jean-Louis Biget und des klugen Schlussworts von André Vauchez (dem es gelingt, selbst die Skeptiker einzubinden) einen möglichen Ausweg aus der Sackgasse der polemischen Kontroverse um den „Katharismus“.

### Summaria

Seit einigen Jahren gibt es eine wissenschaftliche Kontroverse um die Realität der katharischen Häresie überhaupt. Im Sommer 2019 trafen die beiden Seiten sich auf einem Kolloquium im südfranzösischen Fanjeaux, unter der Vermittlung von Jean-Louis Biget, einem der besten und zugleich kritischsten Erforscher des südfranzösischen Katharismus (bzw. Albigensertum). Dabei konnte auch seine Autorität nicht verhindern, dass vor allem auf Seiten der „Skeptiker“ die Beschimpfung nicht selten das Argument ersetzte und die Diskussionen die Allüren eines Prozesses annahmen, doch steuert Biget selbst zwei wichtige Beiträge zum Stand der Dinge im 12. Jahrhundert bei: einen über die Gemeinschaften der „bons hommes“ und der „bonnes femmes“ vor 1209 und einen über die lang umstrittene Carta des „Katharerpapstes“ Niquinta (1167), die er als Fälschung des 17. Jh. entlarven und damit dem südfranzösischen Katharismus die balkanischen Wurzeln nehmen kann. Als nächstes wird sich die Frage stellen, inwieweit der Albigenserkreuzzug (1209–1229) und die Einrichtung der Inquisition zu Beginn der 1230er-Jahre die Sachlage sowohl auf Seiten der Häretiker als auch ihrer Verfolger verändert haben, doch sind auch hier schon hoffnungsvolle Ansätze vorhanden: mit einer Edition (im Internet) der „Großen Inquisition“ (von 1245/1246) durch Jean-Paul Rehr und mit einer Neuinterpretation dieser Inquisition durch Jacques Paul.

---

34) PEGG, *Le catharisme en questions* (wie Anm. 26) S. 332.

For some years now, scholarly controversy has surrounded the question of whether the Cathar heresy actually existed. In the summer of 2019, the opposing sides in this debate met at a colloquium in Fanjeaux in southern France, mediated by Jean-Louis Biget, one of the best and most critical students of southern French Catharism (or Albigensianism). Even his authority could not prevent insults from replacing arguments and the discussion from assuming the trappings of a trial, especially on the side of the „sceptics“. Biget himself, however, makes two important contributions to our understanding of the situation in the 12th century: One surrounds the communities of the „bons hommes“ and the „bonnes femmes“ before 1209, and the other relates to the long-disputed charter of the „Cathar Pope“ Niquinta (1167), which Biget exposes as a 17th-century forgery – thus obliterating the supposed Balkan ties of southern French Catharism. The next question will be to what extent the Albigensian Crusade (1209–1229) and the establishment of the Inquisition at the start of the 1230s changed circumstances for both the heretics and their persecutors. Here, too, there are already hopeful beginnings, namely an edition (on the internet) of the „Great Inquisition“ (of 1245/1246) by Jean-Paul Rehr, with a new interpretation of this Inquisition by Jacques Paul.