

# Häresie – Kirchliche Normbegründung im Mittelalter zwischen Recht und Religion

*Sita Steckel, Cambridge, MA*

I. Häresie und Entscheidung im Mittelalter .....	73
II. Religion und Tradition: Häresie und kirchliche Entscheidungsfindung im Frühmittelalter .....	78
III. Reformpapsttum, gelehrte Juristen und die Verrechtlichung der Häresie .....	83
IV. Recht und Religion: Übergänge und Verknüpfungen verschiedener Formen von Normativität im Spätmittelalter .....	91

## I. Häresie und Entscheidung im Mittelalter

Ob man gerade anhand des Phänomens der Häresie gut über die historische Veränderung und Begründung von Normen in der lateinischen Kirche des Mittelalters reflektieren kann, mag auf den ersten Blick fraglich erscheinen. „Ketzer“ wurden in der mittelalterlichen Kirche bekanntlich ausgegrenzt und verfolgt, größtenteils mit Gewalt. Man glaubte, ihre Irrtümer durch die Verbrennung häretischer Bücher symbolisch aus der Welt tilgen zu müssen – oder ganz real, durch die Verbrennung der Häretiker selbst. Abweichung von der Tradition suchte man so zu verhindern, und der gesamte Machtapparat der mittelalterlichen Kirche scheint weniger auf die Diskussion von Normen und die Erläuterung von richtig und falsch

ausgerichtet als auf die unbeirrbar Durchsetzung einer bestehenden Ordnung.

Bei genauerem Hinsehen führt die Untersuchung von Häresie allerdings durchaus zur Begründung von Normen – denn die Untersuchung von Auseinandersetzungen, auch gewaltsamen Auseinandersetzungen, führt immer auch zu Formen der Konfliktlösung und Entscheidungsfindung. Und Entscheidungen mussten im Mittelalter genau wie in der Gegenwart üblicherweise begründet werden – oder sie mussten auf Strukturen aufrufen, deren Legitimität langfristig akzeptiert wurde. Die Frage nach dem Verständnis von Häresie und Orthodoxie im Mittelalter führt also zu Veränderungen der Strukturen kirchlicher Entscheidungsfindung, ja spiegelt letztlich wichtige Entwicklungen der Kirche selbst.

Vielleicht die interessanteste Eigenschaft des Häresiekonzepts ist dabei seine doppelte Relevanz in religiöser wie rechtlicher Hinsicht: Über die Häresie von Individuen wurde in rechtsförmigen Prozessen vor Gerichten oder Kirchenversammlungen entschieden (wiewohl gerade die Verbrennung von Ketzern nie von der Kirche selbst, sondern von weltlichen Instanzen durchgeführt wurde). Doch die Begründung von Häresie blieb gleichzeitig eine theologische bzw. religiöse Angelegenheit.

Innerhalb des religiösen Diskurses bedeutete das lateinische *haeresis/haeresis* und griechische *αἵρεσις* ursprünglich selbst „Auswahl“ oder „freie Entscheidung“<sup>1</sup>. Gemeint war freilich, dass ein Häretiker sich falsch entschied: Nach Auffas-

---

<sup>1</sup> Vgl. zu Begriff und Konzept der Häresie hier und im Folgenden A. Schindler, Häresie II. Kirchengeschichtlich, Theologische Realenzyklopädie XIV (1985), 318–341; A. Patschovsky, Häresie, Lexikon des Mittelalters IV (1989), 1933–1937; J. Oberste, Ketzerei und Inquisition im Mittelalter (2007). Dort auch Verweise auf die weitere Standardliteratur, die im Folgenden nicht einzeln ausgewiesen wird.

sung der antiken und mittelalterlichen christlichen Kirchen war die Wahrheit von Christus offenbart und von den Aposteln verkündet worden. Nun war sie weiterhin aus den Heiligen Schriften herauszulesen. Den Kern der wahren Lehre sah man aber als feststehende, von Gott gegebene und garantierte Größe an. Eine an der Offenbarung uninteressierte Auswahl von Lehren durch ein Individuum war somit zwar aufgrund menschlicher Entscheidungsfreiheit möglich. Sie stellte aber einen Missbrauch dar. Während man durch die freiwillige Annahme der geoffenbarten Wahrheit zu echtem Christentum gelangte, erschien das Beharren auf freier persönlicher Entscheidung gegen die christliche Lehre als bewusste Abkehr von Gott.

Der frühen christlichen Theorie bereitete es angesichts dieser Vorstellung wenig Probleme, dass Häresien (als Entscheidungen gegen die Lehre der kirchlichen Gemeinschaft, vor allem gegen einzelne Lehren) immer wieder vorkamen. Sie stellten die geoffenbarte Ordnung nicht in Frage, sondern waren, wie schon *Paulus* formulierte, sogar klärend: „Denn es muss Parteiungen geben unter euch; nur so wird sichtbar, wer unter euch treu und zuverlässig ist“ (1 Kor 11,19). Wie der Apostel implizierte, gaben Meinungsverschiedenheiten den Gläubigen sozusagen die Gelegenheit zur Entscheidung. Sie brachten ans Tageslicht, wer sich tatsächlich zur göttlichen Lehre bekannte. Im Verlauf der Jahrhunderte wuchs daraus die Ansicht, dass Häresien als stete Bewährungsprobe der wahren Kirche in immer ähnlichen Formen wiederkehrten, ja, dass Häretiker zumeist sogar recht einfalllos ältere Häresien wiederkäuten.

Die Perspektive späterer Historiker erkennt das allerdings als Argument, das es gerade zu historisieren gilt: Schon die Ausbreitung des Christentums in der Spätantike zwang fortgesetzt dazu, die christliche Lehre unter immer neuen ge-

sellschaftlichen und politischen Bedingungen zu erklären. In solchen Konflikten und Kontroversen wurden in puncto Lehre und Gestalt der Kirche wiederholt Entscheidungen getroffen, die für die Zukunft der Kirche erst bestimmte Weichen stellten. Dass man dabei auf feststehende Wahrheit verwies, ist für die Untersuchung von Normen dennoch sehr relevant: Ein solcher Verweis wäre offensichtlich als Argumentation aufzufassen, die zur Begründung einer Norm eingesetzt wurde.

Welche Partei einer Kontroverse sich als orthodox und welche sich als häretisch erwies, ist freilich nur in Rückschau zu erkennen und bleibt standortgebunden: Aus geschichtswissenschaftlicher Perspektive erscheint als Orthodoxie, pointiert gesprochen, schlicht diejenige Richtung, die gesiegt hat. Der Verlauf der Grenze zwischen Wahrheit und Irrtum ist aus historischer Perspektive gar nicht inhaltlich, sondern nur relational zu erklären<sup>2</sup>. „Häresie“ erscheint sozusagen als dunkle Seite einer in ständiger Entwicklung befindlichen Orthodoxie. Die Herstellung von Normen im Sinne kontrafaktisch stabilisierter Erwartungen<sup>3</sup> ist dabei allerdings zentrales Geschehen: In kirchlichen Konflikten über die Abgrenzung von Wahrheit und Irrtum trafen unterschiedliche Erwartungen aufeinander. Die Erwartung der Siegerseite des Konflikts wurde mit neuer (oder neu vorgetragener) Begründung gefestigt und so als Norm behauptet.

Doch das ging nicht ohne Reibungen vonstatten. Auseinandersetzungen um Häresie scheinen im Mittelalter oft so-

---

<sup>2</sup> Vgl. als grundlegende historische Arbeit zum Mittelalter mit dieser Stoßrichtung *H. Grundmann*, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter* (1935).

<sup>3</sup> Vgl. zum Verständnis von „Normen“ allgemein *W. H. Schrader / W. Korff / H. Krefß*, *Normen*, *Theologische Realenzyklopädie* XXIV (1994), 620–643.

gar als eine Art Katalysatoren gewirkt zu haben, die Reflexion über die Form der Konfliktführung und der Normbegründung hervorbrachten: Da sich innerhalb der Kirche meist alle Gruppen auf Grundwerte berufen konnten und ihre Standpunkte beispielsweise mit Verweisen auf die Bibel untermauerten, wurde schnell die Berufung auf weitere autoritative Texte als „Autoritäten“ oder auf gelehrte Methoden wichtig. Gerade die Verlierer einer Konflikttappe stellten zudem oft in Frage, ob die handelnden Instanzen überhaupt zur Entscheidung befugt gewesen waren und ob die Form der Entscheidungsfindung angemessen war. Neben Argumentationsformen, die man als religiös und bald auch als theologisch bezeichnen kann, trat daher typischerweise auch der Verweis auf das Recht.

Die Kategorie der Häresie selbst entwickelte sich im mittelalterlichen Kirchenrecht seit dem 11. Jahrhundert erheblich weiter. Neben ein grundlegendes, religiös gefasstes Verständnis von Häresie traten zunehmend ausgefeiltere rechtliche Definitionen<sup>4</sup>. Am Beispiel der Häresie lässt sich somit besonders gut eine allgemein sichtbare und in der Mittelalterforschung oft konstatierte Verrechtlichung kirchlicher Normativität ablesen. Gerade ältere Forschungen, die im Hochmittelalter die Anfänge modernen Rechts, moderner Wissenschaft und letztlich moderner, säkularer Mentalität ansetzten<sup>5</sup>, werden heute

---

<sup>4</sup> Vgl. Fn. 1 sowie besonders *O. Hageneder*, Der Häresiebegriff bei den Juristen des 12. und 13. Jahrhunderts, in: *W. Lourdaux/D. Verhelst* (Hg.), *The Concept of Heresy in the Middle Ages (11th–13th century)* (Leuven, 1976), 42–103.

<sup>5</sup> So die seitdem vielfach abgewandelte und diskutierte These von *C. H. Haskins*, *The Renaissance of the Twelfth Century* (4. Aufl., New York, 1960); neu gefasst etwa bei *R. W. Southern*, *Scholastic humanism and the Unification of Europe*, 2 Bände (Oxford, 1995/2001). Vgl. dazu den Forschungsbericht *L. Melve*, „The revolt of the medievalists“. Directions in recent research on the twelfth-century renaissance, *Journal of*

allerdings hinterfragt. Das Beispiel der Häresie bietet sich geradezu an, um nach der genauen Bedeutung von „Verrechtlichung“ zu fragen und dabei das Wechselspiel von Recht und Religion zu fokussieren. Im Folgenden sollen daher in einem knappen Durchgang durch Definitionen des Begriffs der Häresie und durch wenige Beispiele von Häresiekonflikten vor allem die Verknüpfungen von Recht und Religion diskutiert werden.

## II. Religion und Tradition: Häresie und kirchliche Entscheidungsfindung im Frühmittelalter

Um zu beschreiben, in welchen Kategorien man Abweichung vom richtigen Glauben im früheren Mittelalter wahrnahm, und welche Formen der Entscheidungsfindung über Religion man explizit oder unterschwellig als legitim ansah, lohnt es sich zunächst, frühe Definitionen von Häresie in den Blick zu nehmen. Bei Autoren der Spätantike und des Frühmittelalters zeigt sich einerseits eine große Differenziertheit, andererseits aber auch eine starke Betonung konkreter gegenüber abstrakter Beschreibung.

Das verweist durchaus auf typische Formen der Begründung von Normativität. In seinen im gesamten Mittelalter als Nachschlagewerk gelesenen „Etymologien“ konnte *Isidor von Sevilla* († 636) den Begriff der „Häresie“ beispielsweise kaum abstrakt beschreiben. Er grenzte Häresie seman-

---

Medieval History 32.3 (2006), 231–252. Spezifisch zur Rolle des Rechts vgl. *H. J. Berman*, *Law and Revolution. The formation of the Western legal tradition* (Cambridge, 1983) mit *R. Schieffer*, „The Papal Revolution in Law“? Rückfragen an Harold Berman, *Bulletin of Medieval Canon Law* 22 (1998), 18–30.

tisch von „Schisma“ ab, verwies zur weiteren Erläuterung aber vor allem auf historische Einzelfälle: Wie viele andere christliche Autoren nannte er zur Definition von Häresie schlicht die lange Reihe von Gruppen, die in der Vergangenheit bereits als Häretiker identifiziert worden waren, beispielsweise die Arianer, Sabellianer oder Anhänger des Nestor<sup>6</sup>. Erst am Ende seiner Reihe zitierte *Isidor* noch den Kirchenvater *Hieronymus* († 420), um auf die Möglichkeit zukünftiger Häretiker hinzuweisen: Häretiker sei nicht nur, wer offen von der Kirche abgefallen war oder abfiel, sondern auch, wer die Heilige Schrift anders verstehe, als es der vom Heiligen Geist vorgegebene Sinn erforderte. Denn dieser, so meinten *Isidor* und *Hieronymus* wie viele andere mittelalterliche Autoren, war ja der eigentliche Autor und Urheber des Bibeltextes<sup>7</sup>.

*Hieronymus* und *Isidor* verwiesen also auf den Text der Bibel als geschriebene Norm – doch darüber hinaus verknüpften sie die Identität der „Kirche“ betont mit ihrer Verbindung zur Transzendenz. Die orthodoxe christliche Gemeinschaft, so ihr Tenor, war vom Heiligen Geist inspiriert und getragen, und konnte deswegen ein korrektes Verständnis und eine orthodoxe Auslegung der Heiligen Schriften gewährleisten. Einzelne Gelehrte oder ganze Sekten, die in der Bibelauslegung des „richtigen Geistes“ entbehrten, waren dagegen Häretiker.

Dass die Entscheidung über den richtigen Geist von jemandem getroffen werden musste, und zwar schon in der diesseitigen Welt, ließen *Hieronymus* und *Isidor* dagegen deut-

---

<sup>6</sup> Vgl. *Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum sive Originum Libri XX*, I, hg. v. W. M. Lindsay (Oxford, 1911), *lib. VIII, cap. III–V*.

<sup>7</sup> *Etymologiarum* (Fn. 6), *lib. VIII, cap. V, 70*: „quicumque aliter Scripturam sanctam intellegit quam sensus Spiritus sancti flagitat, a quo conscripta est, licet de Ecclesia non recesserit, tamen haereticus appellari potest“.

lich in den Hintergrund treten. Die technisch-organisatorische Seite der Entscheidung über Häresie und Orthodoxie – also die letztlich politisch-institutionelle Seite des Häresiebegriffs – thematisierten sie kaum. Es waren zwar schon seit der Spätantike differenzierte organisatorische Verfahren der Entscheidungsfindung auf großen Kirchenversammlungen entstanden, den Konzilien und Synoden. Doch zur Definition von Orthodoxie und Häresie wollte und konnte *Isidor von Sevilla* das offenbar nicht benutzen; vielmehr machte er deutlich, dass die Legitimität von Entscheidungen der Kirche ausdrücklich nicht von ihrem technischen Zustandekommen abhing. Denn wenn man in der Praxis über den Glauben teils richtiggehend „abstimmen“ musste<sup>8</sup>, ließ das die christliche Lehre allzu menschengemacht erscheinen.

Die Vorstellungen, die man von konkreten, politischen Entscheidungen über den Glauben entwickelte, zeigen dasselbe Wahrnehmungsschema. Die Diskussion möglicher Häresien wurde in der Spätantike oft auf großen Konzilien geleistet, auf denen sich die Kirche just zum Zweck der göttlich gestützten Entscheidungsfindung versammelte. Auf ihnen wurde jedoch zunächst in tagelangem Gebet der Heilige Geist auf die Synode herabgefleht, bevor in verschiedenen Verfahren und Gremien Streitfragen entschieden wurden. Die großen, später als ökumenisch kanonisierten Konzilien der Spätantike wie Nicäa (325) und Chalcedon (451) traten noch mit dem Anspruch auf, tatsächliche Versammlungen und sozusagen Abbilder der Weltkirche zu sein. Dass größere wie kleinere Synoden von Gott inspiriert wurden, wurde aber bald zur allgemeinen Annahme: Auch wenn sie nur kleinere Gruppen repräsentierten oder von politischen Tagesordnungen do-

---

<sup>8</sup> Vgl. zu Verfahren spätantiker Konzilien *R. MacMullen, Voting about God in Early Church Councils* (New Haven, 2006).

miniert wurden, sprach man Synoden allmählich die Befugnis zum Erlass von Richtlinien normativen Charakters (*Kanones*) zu. Ihre Beschlüsse wurden nicht bloß als rechtliche, sondern vielmehr als sakralisierte Normen gesehen, da sie den inspirierten Willen der Kirche darstellten.

In solchen Vorstellungen von Normativität verbanden sich Verweise auf die Transzendenz dann harmonisch mit Formen der Tradition. Schon in der aufzählenden Beschreibung vergangener Häresien bei *Isidor von Sevilla* werden Normen in einer scheinbar historischen, de facto aber enthistorisierenden Traditionsbildung mit der eigenen Gruppe verknüpft. Er konstruierte eine Art Genealogie der Verlierer, die – stets erneut, doch immer vergebens – gegen die unabänderliche, längst offenbarte Wahrheit anrannten. Positives Gegenbild waren die Kirchenväter wie Hieronymus, die im Kampf gegen die Häresien Sieger geblieben waren. Frühmittelalterliche Autoren, die neue Schriften zur Bibel verfassten, verfuhrten ganz ähnlich: Sie stellten sich meist in demütiger Unterordnung als Schüler und Erben der Kirchenväter wie Augustinus und Hieronymus dar und suchten sich so in eine Genealogie der Sieger einzuschreiben – oder anders gesprochen in eine Traditionskette von Zeugen des Glaubens. Darüber hinaus verschriftlichten sie in Prologen und Widmungen ihrer Werke stets ritualisierte Anrufungen des Heiligen Geistes – wie die Synode als Kollektiv mussten auch individuelle Autoren vom Heiligen Geist getragen sein, um an der Wahrheit partizipieren zu können<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> Vgl. zu christlicher Autorschaft *C. Meier*, Autorschaft im 12. Jahrhundert, in: P. von Moos (Hg.), Unverwechselbarkeit. Persönliche Identität und Identifikation in der vormodernen Gesellschaft (2004), 207–266, besonders 210ff. Spezifisch zum früheren Mittelalter vgl. *S. Steckel*, Kulturen des Lehrens im Früh- und Hochmittelalter. Autorität, Wissenskonzepte und Netzwerke von Gelehrten (2011), 537–568.

Auf der Basis solcher Organisationsformen musste es allerdings unmöglich sein, innerhalb der Kirche ein verbindliches, einheitliches Normensystem durchzusetzen. Tatsächlich war gerade das, also eine Vereinheitlichung kirchlicher Normen, zunächst auch gar nicht nötig oder möglich: Innerhalb des frühmittelalterlichen Europa blieb die normative Ordnung „der Kirche“ jahrhundertlang mit polyzentrischen politischen Strukturen verschmolzen. Nach dem Wegfall des römischen Imperiums entstand im lateinischen Westen Europas durch die Mission einzelner Regionen und Ethnien zunächst eine Reihe locker nebeneinander bestehender christlicher Gemeinschaften. Da die jeweiligen Nachbarfürsten und der Papst meist weit entfernt waren – oder zumindest so erschienen – verstanden diese Völker und Reiche sich großenteils bald jeweils selbst als Christenheit und Kirche. Europa war also gewissermaßen von „Mikro-Christenheiten“ überzogen<sup>10</sup>.

Da die herrschenden politischen Eliten dieser sogenannten Landeskirchen des Frühmittelalters über funktionierende Mechanismen der Beratung und Entscheidungsfindung verfügten, und geistliche und weltliche Herrschaft eng verknüpft blieben, entstand lange Zeit kein Bedarf nach weiterer Klärung von Entscheidungsverfahren. Im Rahmen regional begrenzter Landeskirchen saßen über Jahrhunderte lokale geistliche Eliten oder (wie schon in der Antike) weltliche Herrscher Synoden vor und beschlossen neue Richtlinien. Der fränkische König Karl der Große inszenierte sich beispielsweise schon Jahre vor seiner Kaiserkrönung auf einem großen Konzil in Frankfurt (794) als Verantwortlicher für die Verteidigung des Glaubens. Die Idee, Häretiker als eine Art Hüter der Orthodoxie kirchlich verurteilen zu lassen und so auch den

---

<sup>10</sup> Vgl. *M. De Jong, Ecclesia and the Early Medieval Polity*, in: S. Airle u.a. (Hg.), *Staat im Frühen Mittelalter* (2006), 113–132.

eigenen Status zu festigen, dürfte er dabei dem Vorbild seiner byzantinischen Nachbarn und Rivalen abgeschaut haben. Sie setzten spätantike römische Traditionen der kaiserlichen Aufsicht über die Kirche über das Mittelalter fort<sup>11</sup>.

In der westlichen Kirche wurde die Anerkennung des Herrschers als quasi-sakrale Leitungsfigur der Kirche allerdings bald bestritten: Mit dem Papsttum gab es im lateinischen Westen ja eine Institution, die seit der Spätantike den Anspruch stellte, selbst oberste und zentrale Entscheidungsinstanz der Kirche zu sein. Diese Doppelköpfigkeit der lateinischen Kirche wurde seit der Zeit von Kirchenreform und Investiturstreit (1076–1122), als es zu ersten schweren Zusammenstößen von Papst und Kaiser kam, zum Antrieb erheblicher Veränderungen. Die Bemühungen um eine Reform der Kirche ab der Mitte des 11. Jahrhunderts und die langgezogene Konfliktsriehe des Investiturstreits bis 1122 wirkten für verschiedene komplexe Entwicklungsprozesse des Hochmittelalters teils sehr deutlich katalytisch: Die ausbrechenden Streitigkeiten führten vor allem dazu, dass über die Entscheidungskompetenz innerhalb der Kirche reflektiert und debattiert wurde, und stießen so weitere Entwicklungen an.

### III. Reformpapsttum, gelehrte Juristen und die Verrechtlichung der Häresie

Die neuen Tendenzen des Hochmittelalters wurden in der Moderne vor allem als Rationalisierung, Säkularisierung und Verrechtlichung beschrieben<sup>12</sup> – doch gilt es mit diesen Begriffen

---

<sup>11</sup> Vgl. zu Häresie in Byzanz *H. G. Beck*, *Vom Umgang mit Ketzern. Der Glaube der kleinen Leute und die Macht der Theologen* (1993).

<sup>12</sup> Vgl. *Melve* (Fn. 5), 238–243.

vorsichtig umzugehen. Ältere Forschungen nahmen etwa an, dass das Papsttum des Hochmittelalters sozusagen eine Zentralisierung und Verwissenschaftlichung „von oben“ einleitete. Ein wesentlicher Faktor war aber auch das Aufeinandertreffen unterschiedlicher Kulturen in Europa und das allmähliche Zusammenwachsen verschiedener Regionen<sup>13</sup>. Besonders die unterschiedlichen Gepflogenheiten der vorhandenen „Mikro-Christenheiten“ erschienen dem nun stärker initiativ vorgehenden Papsttum oft als Missbrauch oder zumindest als Abweichung von den Vorgaben des wahren Hauptes der Christenheit, der römischen Kirche. Die Reformpäpste gingen davon aus, dass die römische Tradition die alte, bereits geoffenbarte Wahrheit in der reinsten Form bewahrte.

Der energischste der Reformpäpste, Gregor VII. (Pontifikat 1073–1085), erwies sich als wenig zögerlich, seit Jahrhunderten gewachsene Traditionen rabiat abzuschneiden und Recht und Glaubensansichten im reformerischen Sinne zu vereinheitlichen. Den gewachsenen Normen der „Mikro-Christenheiten“ an der Peripherie sprach Gregor VII. dazu ihren über Generationen gepflegten sakralen Charakter ab und stufte sie zu bloßen falschen Gewohnheiten herab. Dazu verwies er auf die Bibel: Wie er an einer vielzitierten Stelle argumentierte, heiße es von Christus ja nicht, er sei die Gewohnheit – der Bibelsatz (Joh 14,6) laute vielmehr: „Ich bin die Wahrheit und das Leben“. Für diese Wahrheit sei die Gewohnheit eben zu verändern<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> Vgl. zu produktiven Prozessen kultureller Integration und Desintegration im Mittelalter z.B. *M. Borgolte* u.a. (Hg.), *Mittelalter im Labor: die Mediävistik testet Wege zu einer transkulturellen Europawissenschaft* (2008).

<sup>14</sup> Überliefert vor allem durch spätere kanonistische Texte, siehe etwa Gratians *Decretum*, *distinctio* 8, *canon* 5, in: *Corpus iuris canonici* I, hg. v. *E. Friedberg* (Leipzig, 1871), Sp. 14. Vgl. zur Überlieferung und zum patristischen Hintergrund des Zitats *J. Miethke*, *Geschichtsprozeß*

Widerstand gegen das Papsttum sah Gregor VII. daher als Widerstand gegen die Wahrheit. Im sogenannten *Dictatus papae* (einer unveröffentlichten Liste von Leitsätzen von 1075) und in Briefen formulierte er immer nachdrücklicher einen neuen Gedanken: Widerstand gegen das Papsttum sei „Götzendienst des Ungehorsams“, und Abweichung von der römischen Kirche sei somit schon in sich häretisch. Gregors Legat *Petrus Damiani* († 1072), der Streitigkeiten in Mailand schlichten sollte und dabei heftigen Widerstand gegen diese Einmischung erfuhr, fand die Formulierung, die weiterwirken sollte: Es sei ohne Zweifel Häresie, der römischen Kirche ihr Privileg abzuspreehen, da es ihr ja vom Haupt der Kirche, Christus selbst, verliehen worden sei. Wer gegen die von Christus eingerichtete römische Kirche ungehorsam war, sei letztlich gegen Christus selbst ungehorsam und falle in Häresie<sup>15</sup>.

Mit dieser Erweiterung des Häresiebegriffs wurde die Anerkennung der römischen Zentrale als oberste politisch-rechtliche Entscheidungsinstanz ein Kernstück der römisch-christlichen Lehre. Wer das nicht mitvollzog, war auszuschließen – wie etwa das byzantinische Christentum, von dem man sich 1054 sowieso aus theologischen Gründen losgesagt hatte. Die „Mikro-Christenheiten“ des Frühmittelalters sollten also zu einer klarer strukturierten, zentral geleiteten Organisation werden.

Dass diese innovative Entscheidung ganz traditionell gemeint war, zeigt sich ebenfalls deutlich: Gregor VII. und seine Helfer verwiesen nach wie vor auf die Transzendenz – wie er-

---

und zeitgenössisches Bewußtsein. Die Theorie des monarchischen Papats im hohen und späten Mittelalter, *Historische Zeitschrift* 226 (1978), 564–599, 567 mit Fn. 4.

<sup>15</sup> Die Briefe des Petrus Damiani, in: *Monumenta Germaniae Historica*, Briefe der deutschen Kaiserzeit IV/2, hg. v. K. Reindel (1988), Brief Nr. 65, 234.

wähnt etwa auf Christus, der die römisch-apostolische Kirche mit besonderen Privilegien ausgestattet habe. In der päpstlichen Rechtsweisung wie in der Beurteilung von Theologie zeigt sich zudem ein klares Bemühen, Normen auf eine ursprüngliche Wahrheit zurückzuführen. In der gesamten Zeit des Investiturstreits bis 1122 wurden etwa keine theologischen Dogmen neu definiert, sondern lediglich „Abweichungen“ verurteilt. In der Rechtsweisung bemühte man sich intensiv, auf ältere Rechtsentscheidungen früherer Päpste zurückzugreifen<sup>16</sup>.

Wie die neue Definition von Häresie illustrieren kann, dürfte sich aus Dekaden leidvoller Praxis des Konflikts auch ein theoretischer Abstraktionsschub gespeist haben. Nachdem das Papsttum mehrfach politisch durchgekämpft hatte, dass Widerstand gegen Rom als unzulässiger Ungehorsam und letztlich als häretisch anzusehen sei, musste dieses Urteil nicht mehr eigens argumentativ unterfüttert werden. Ohne dass man es sofort in Rechtsbücher oder Kodifikationen aufgenommen hätte, konnte man auf eine Tradition verweisen, also auf Fälle, die wenig später juristisch als „Präzedenzfälle“ bezeichnet worden wären. Traditionsorientierte und rechtlich argumentierende Abgrenzungen dürften sich im Fall von Häresie und Orthodoxie wie auch anderswo aber zunächst überlagert haben. Gerade dort, wo sich ähnliche Konflikte häufig wiederholten, konnte die Aushandlung von Konfliktlösungen allmählich von bestimmten Erwartungen eingehegt werden und fast unmerklich kulturelle Strukturen erzeugen, die stärker auf rechtliche Argumentation ausgerichtet waren<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> Vgl. zur Theologie *Steckel* (Fn. 9), 883; zum Recht schon *O. Hageneder*, Papstregister und Dekretalenrecht, in: P. Classen (Hg.), *Recht und Schrift im Mittelalter* (1977), 319–348; *Schieffer* (Fn. 5).

<sup>17</sup> Vgl. zur Formalisierung von Verfahren und zur Bindewirkung von Routinen die Überlegungen von *B. Stollberg-Rilinger*, Einleitung,

Deswegen sogleich von einem „Rechtssystem“ zu sprechen, wäre allerdings irreführend<sup>18</sup>. Das moderne, als regelhaftes System gedachte Recht kennt vor allem abstrakte Normsätze, die auf die Zukunft ausgerichtet sind<sup>19</sup>. Frühmittelalterliches Kirchenrecht war dagegen vor allem der legitimierenden Vergangenheit verpflichtet. Tatsächlich war in frühen *Kanonesammlungen* teils sogar die Anordnung der Sätze historisch. Traditionalen Werten gemäß wurde dadurch das ehrwürdige Alter einzelner Normen unterstrichen. Als systematisches Lehrbuch und Nachschlagewerk war eine solche Sammlung aber nicht zu gebrauchen.

Das Bemühen, alte Normen aufzufinden und tagesaktuelle Konflikte darauf zurückzuführen, konnte aber angesichts eines ansteigenden Aufkommens von Streitfällen und gerichtlichen Klagen wiederum politische und rechtliche Routinen erzeugen und so eine weitere Formalisierung und eine Ausrichtung auf die Zukunft befördern. Neben dem Papsttum machte sich dabei bald eine neue Elite bemerkbar und unentbehrlich<sup>20</sup>: Die Gelehrten in verschiedenen Regionen Europas begannen, Sammlungen älterer Normen zu systemati-

---

in: dies. (Hg.), *Vormoderne politische Verfahren* (2001), 9–24. Für die historische Situation des 12. Jahrhunderts vgl. die analoge Argumentation zur adeligen Herrschaft und Friedenswahrung *T. Bisson, The Crisis of the Twelfth Century. Power, Lordship, and the Origins of European Government* (Princeton, 2008).

<sup>18</sup> Vgl. ausführlich *M. Pilch, Der Rahmen der Rechtsgewohnheiten. Kritik des Normensystemdenkens entwickelt am Rechtsbegriff der mittelalterlichen Rechtsgeschichte* (2009).

<sup>19</sup> Vgl. zur Typisierung *G. Dilcher, Oralität, Verschriftlichung und Wandel der Normstruktur in den Stadtrechten des 12. und 13. Jahrhunderts*, in: K. Grubmüller u.a. (Hg.), *Pragmatische Schriftlichkeit im Mittelalter* (1992), 9–19.

<sup>20</sup> Vgl. *A. Thier, Dynamische Schriftlichkeit – Zur Normbildung in den vorgratianischen Kanonensammlungen*, ZRG Kan. Abt. 93 (2007), 1–33.

sieren, von Widersprüchen zu befreien und thematisch neu zu gliedern (oft übrigens nach verschiedenen Konfliktfeldern). Auf der Basis neuer Rechtsbücher, die im Zusammenspiel von Papsttum und Gelehrten entstanden, wurde an einer wachsenden Anzahl von Schulen systematisch aufgebaute Unterricht erteilt. Eine parallele Entwicklung vollzog sich in der nunmehr systematisch-rational vorgetragenen „Theologie“, die ältere Formen der Exegese überlagerte. Bis um 1200 entstanden als eine Art Gilden der Gelehrten auch die ersten europäischen Universitäten, voran an den wichtigsten Schulorten Europas, Paris, Bologna und Oxford<sup>21</sup>.

Meilenstein der Systematisierung des Kirchenrechts war das dem Mönch *Gratian* zugeschriebene *Decretum Gratiani* von ungefähr 1140, das sogar den Titel „Vereinheitlichung widersprüchlicher Kirchenrechtssätze“ führte (*concordantia discordantium canonum*)<sup>22</sup>. Es war als Lehrbuch aufgebaut und blieb in den höheren Schulen Europas jahrhundertlang grundlegend, auch wenn darüber hinaus von den Päpsten laufend weitere Rechtsentscheidungen (Dekretalen) publiziert wurden. Dieses Dekretalenrecht wurde (neben dem *Decretum Gratiani*) von professionellen Juristen weiter ausgelegt und systematisiert.

Am Häresiebegriff dieser Experten zeigt sich deutlich, inwiefern juristische Systematisierung auch eine Veränderung von Normen bedeutete: In ihren Glossen wurden nun Einzelkomponenten des Vergehens der Häresie säuberlich zusammengeführt. Verschiedene bereits erwähnte und zwischenzeitlich päpstlich dekretierte Definitionen wurden etwa in der *Summa super titulis decretalium* des Dekretalisten *Gof-*

---

<sup>21</sup> Vgl. *W. Rüegg* (Hg.), *Geschichte der Universität in Europa I: Mittelalter* (1993).

<sup>22</sup> Vgl. *A. Winroth*, *Recent Work on the Making of Gratian's Decretum*, *Bulletin of Medieval Canon Law* 26 (2008), 1–29.

*fred von Trani* in den 1240er Jahren zu einer ordentlichen, auf Querverweise gestützten Liste von sechs Einzelbedeutungen zusammengeführt<sup>23</sup>. Dies suggeriert, dass der Begriff „Häresie“ – ähnlich wie ein mehrdeutiges Wort in der Bibel – verschiedene Auslegungen zulässt, die ihm aber sozusagen als „Geist“ von jeher innewohnen. Gerade dies war beim historisch gewachsenen mittelalterlichen Häresiebegriff nicht der Fall – doch das wurde nun verwischt und durch Verweise auf Rechtstexte überlagert. *Goffred von Trani* zitierte etwa wörtlich Petrus Damiani aus dem 11. Jahrhundert, als er als sechste Teilbedeutung die Leugnung der päpstlichen Autorität als Häresie definierte. Doch er erläuterte diesen historischen Kontext nicht mehr, sondern wies ohne weitere Verweise lediglich aus, dass die Stelle in Gratians Dekret stehe<sup>24</sup>.

Zu einem endgültigen Aufbrechen der älteren Traditionen der Normbegründung in der Kirche zugunsten eines systematischen, auf die Zukunft gerichteten Rechtsdenkens kam es im Fall des Häresiebegriffs sowohl aufgrund weiterer Konflikte wie durch Theorieentwicklung<sup>25</sup>. Vor allem im späteren 12. bis frühen 14. Jahrhundert kämpfte die Amtskirche gegen verschiedene „Ketzer“ an, die als kleinere Sekten oder als größere Laienbewegungen Bußpraktiken lebten, Reformen der Kirche anstrebten und oft genug auch Kirchenkritik übten. Obwohl diese „Bewegungen“ wohl teils nur in den Augen ihrer Gegner einheitliche Organisationen waren, wirkten sie doch sehr bedrohlich und schienen neue Maßnahmen nötig

---

<sup>23</sup> Summa Goffredi de Trano in titulos decretalium (Lyon, 1519; Nachdruck 1992), hier zitiert nach *Hageneder* (Fn. 4), 47 (nach der Ausgabe Venedig, 1570).

<sup>24</sup> Vgl. Goffreds Teildefinitionen bei *Hageneder* (Fn. 4), 47.

<sup>25</sup> Vgl. S. Ragg, *Ketzer und Recht. Die weltliche Ketzergesetzgebung des Hochmittelalters unter dem Einfluss des römischen und kanonischen Rechts* (2006).

zu machen<sup>26</sup>. Das seit dem 12. Jahrhundert stärker rezipierte römische Recht wurde daher herangezogen, um eine erhebliche Verschärfung des Umgangs mit Häretikern abzustützen. Vor allem Papst Innozenz III. († 1216) definierte im Kampf gegen Ketzerbewegungen schließlich Häresie nach dem römischen Recht als *crimen publicum* und Majestätsverbrechen gegen die Majestät Christi<sup>27</sup>.

Dieser an das Frühmittelalter und Gregor VII. erinnernde Verweis auf die Transzendenz stand nun freilich im Kontext einer gut geölten juristischen Maschinerie. Man hatte bereits mit der Verankerung eines einfacheren Urteilsverfahrens gegen Häretiker begonnen, des sogenannten Inquisitionsverfahrens der Sondergerichtsbarkeit, der *Inquisitio haereticae pravitatis*. Aus dem Majestätsverbrechen konnte zudem die Todeswürdigkeit von Häretikern und die Konfiskation ihres Vermögens neu abgeleitet werden. Besonders weil kaiserliche und städtische Gesetze das aufgriffen, konnten kirchenrechtliche Definitionen und Sanktionen breit wirksam werden. Kaiser Friedrich II. († 1250) erließ strenge Ketzergesetze, die ihn (in gewisser Weise auf den Spuren Karls des Großen) als Hüter der Orthodoxie auswiesen; die Städte machten es ähnlich<sup>28</sup>. Nachdem man sich einmal entschieden hatte, einen neuen, freieren und dynamischeren Umgang mit dem Recht flächendeckend zuzulassen, waren also einem äußerst repressiven und teils blutigen Einsatz der juristischen Definitionen Tür und Tor geöffnet.

<sup>26</sup> Vgl. allgemein *Oberste* (Fn. 1) sowie *R. I. Moore*, *The Formation of a Persecuting Society. Authority and Deviance in Western Europe, 950–1250* (2. Aufl., Oxford, 2007), 11 ff.

<sup>27</sup> Vgl. (besonders zur Dekretale „Vergentis in senium“ Papst Innozenz' III.) *Ragg* (Fn. 25), 66 f.

<sup>28</sup> Vgl. neben *Ragg* (Fn. 25) besonders *T. Scharff*, *Häretikerverfolgung und Schriftlichkeit. Die Wirkung der Ketzergesetze auf die oberitalienischen Kommunalstatuten im 13. Jahrhundert* (1996).

#### IV. Recht und Religion: Übergänge und Verknüpfungen verschiedener Formen von Normativität im Spätmittelalter

Die bislang betrachtete Entwicklung des Begriffs der Häresie zeigte eine klare Entwicklung zum Recht, und diese war für die Institutionalisierung der römischen Kirche als überregionale Organisation genauso grundlegend wie prägend. Der Häresiebegriff gibt tatsächlich nur einen kleinen Ausschnitt aus dieser viel breiteren kulturellen Entwicklung wieder. Als Sonderfall zeigt die Abgrenzung von Häresie und Orthodoxie aber auch auf, dass der Verrechtlichungsprozess der Kirche sozusagen Widerhaken hatte. Die spezifisch rechtliche Begründung von Normen verdrängte letztlich religiöse Normativität nicht vollständig.

Wie sich hier zeigte, hatte es sowieso meist der Entwicklung von Routinen aufgrund hohen Konfliktaufkommens bedurft, um eine Formalisierung bestimmten Konfliktverhaltens zu erzeugen, die sich dann gut ins Recht überführen ließ. Katalysator für Verrechtlichungsprozesse dürfte also teils die juristische Reflexion, teils eine ganz konkrete Praxis<sup>29</sup> ständiger Streitereien und Dispute gewesen sein. Die rechtliche Beurteilung von religiösen Einstellungen setzte sich außerhalb der Schulen durchaus schrittweise durch. An die Ketzerinquisition als Sondergerichtsbarkeit musste man sich beispielsweise zuerst gewöhnen – in den ersten Jahrzehnten und sogar Jahrhunderten der *inquisitio haereticae pravitatis* kam es vielfach zu Protesten gegen sie. Die Akzeptanz des breiten recht-

---

<sup>29</sup> Vgl. zur Bedeutung der Praxis für die Untersuchung von Recht im Mittelalter die ausführlichen Überlegungen von G. Althoff; Spielregeln der Politik, oben 27 ff.

lichen Vorgehens gegen mutmaßliche Ketzer musste zunächst unter einigem Druck ausgehandelt werden<sup>30</sup>.

Übergänge zu einem im engeren Sinne rechtlichen Denken wurden zudem durch Überlagerung verschiedener legitimierender Begründungen einer Norm abgestützt. Die zunehmend rechtliche Begründung von Normen (die letztlich auch als Schub der Säkularisierung erscheint) legte sich ja über religiöse Formen der Abstützung von Normen. Sogar in juristischen Texten des Spätmittelalters scheinen aber unter der Oberfläche rechtlicher Normbegründung ältere Verweise auf die Transzendenz weiter auf. Neben juristischer Argumentationsfreude und römischrechtlicher Systematik blieben in kanonistischen Texten etwa die Inspiration des heiligen Geistes und die Majestät Christi schlagende Argumente. Mittelalterliche Doktoren des Kirchenrechts hätten zudem wohl recht verständnislos den Kopf geschüttelt angesichts moderner Versuche, „Recht“ und „Religion“ etwa in einer Sammlung von Dekretalenrecht analytisch zu trennen<sup>31</sup>.

Das Beispiel der Häresie lädt deswegen besonders ein, nicht nur nach dem Recht zu fragen, sondern auch die andere, „religiöse“ Seite des Häresiebegriffs im Auge zu behalten: Gerade in der Praxis, in konkreten Streitigkeiten um die Abgrenzung von Häresie und Orthodoxie wurden innerhalb der Kirche des Hoch- und Spätmittelalters als Erwiderung auf rechtliche Argumente immer wieder auch religiöse Normen aufgerufen. Sogar formal korrekt getroffene, abgeschlossene und verkündete rechtliche Entscheidungen wurden mit ihnen weiter angefochten. Besonders in Auseinandersetzungen, in

---

<sup>30</sup> Vgl. *C. Caldwell Ames*, *Righteous Persecution. Inquisition, Dominicans and Christianity in the Middle Ages* (Philadelphia, 2009).

<sup>31</sup> Vgl. so schon *A. Thier*, *Systemtheorie und kirchliche Rechtsgeschichte*, in: *Grundlagen des Rechts. Festschrift für Peter Landau zum 65. Geburtstag* (2000), 1065–1102.

denen Minderheiten in rechtliche Entscheidungsfindung hineingezwungen wurden, begegnen religiös fundierte Proteste gegen Rechtsentscheidungen, die über den von Rechtshistorikern und Historikern wie *Martin Pilch* und *Gerd Althoff* konstatierten Mangel an fester Institutionalisierung eines Rechtssystems<sup>32</sup> hinausweisen.

Wie es scheint, gingen große oder kleine kirchliche Gruppen – von den Katharern zu Bettelordensbrüdern oder Universitätstheologen – mit recht erstaunlicher Regelmäßigkeit zum religiös begründeten Protest über, wenn sie rechtlich einmal den Kürzeren gezogen und alle Rechtsmittel ausgeschöpft hatten<sup>33</sup>. Gerade auch kleinere Auseinandersetzungen des 13. und frühen 14. Jahrhunderts zeigen dabei direkte Zusammenhänge zwischen Rechtskonflikten und radikaler religiöser Argumentation im öffentlichen Raum. Als beispielsweise an der Universität Paris in den 1250er Jahren heftige Streitigkeiten zwischen den Bettelorden der Franziskaner und Dominikaner und dem etablierten Weltklerus ausbrachen, entschied der Papst durchweg gegen den Weltklerus. Dem Sprecher der weltklerikalen Theologen, Wilhelm von St. Amour, wurde wegen seiner heftigen, zuerst rechtlich, dann aber theologisch argumentierenden Proteste sogar ein Häresieprozess gemacht. Doch das führte ihn nur zum Griff nach stärker religiös aufgeladenen Argumenten: Er beanspruchte prompt prophetische Autorität und predigte, dass nunmehr das Weltende heraufziehe und eine Umkehr bestehender Ordnung nötig mache<sup>34</sup>.

---

<sup>32</sup> Vgl. *Althoff*, Spielregeln der Politik, oben 27 ff.; *Pilch* (Fn. 18).

<sup>33</sup> Vgl. etwa schon *R. I. Moore*, *The Origins of European Dissent* (London, 1977); *dens.* (Fn. 26) sowie *Grundmann* (Fn. 2).

<sup>34</sup> Vgl. zu diesem Konflikt *M.-M. Dufeil*, *Guillaume de Saint-Amour et la polémique universitaire parisienne 1250–1259* (Paris, 1972).

Ähnlich spitzte die häretische Begine Na Prou Boneta, die 1328 auf Befehl Papst Johannes' XXII. verbrannt wurde, apokalyptische Argumentationen zu, die ursprünglich vom radikalen Spiritualenflügel der Franziskaner in Umlauf gebracht worden waren<sup>35</sup>: Sie predigte noch den Vorsitzenden ihres Prozesses, dass der Papst der Antichrist sei und man am Beginn eines neuen Zeitalters stehe. Die Rechtsnormen, mit denen die päpstliche Inquisition ihr im wahrsten Sinne des Wortes zu Leibe rückte, wischte sie ähnlich wie Gregor VII. mit dem Verweis auf die Transzendenz weg: Christus selbst habe sie in Visionen höchstpersönlich zur Verkünderin der Wahrheit berufen.

Solche Stimmen blieben durchaus zunächst Stimmen von Verlierern. Doch hitzige Predigten oder charismatische Beschwörungen des drohenden Weltendes erschienen den Zeitgenossen offenbar durchaus als passende Anschlusskommunikation in Situationen des Rechtskonflikts. Und das ist auch ganz folgerichtig: So rational, juristisch eingefärbt und wissenschaftlich das kanonische Recht seit dem 13. Jahrhundert auch daherkommen mochte, ruhte die Kirche doch ihrem eigenen Anspruch nach gerade nicht auf rechtlicher Normativität, sondern auf ihrer Verbindung zur Transzendenz. Es ist daher sehr auffällig, dass sich eine Kultur öffentlicher Debatte und öffentlichen religiösen Protests gerade dort zu entfalten scheint, wo die rechtliche Verfolgung von Ketzerei besonders intensiv war. Der zwischen dem 12. und dem 14. Jahrhundert deutlich feststellbare Anstieg der Akzeptanz rechtlicher Normativität und Argumentation in kirchlichen Konflikten hat offenbar eine Art religiöse Kehrseite – eine religiöse Radikali-

---

<sup>35</sup> Vgl. zu ihr *L. Burnham*, *The Visionary Authority of Na Prou Boneta*, in: A. Boureau / S. Piron (Hg.), *Pierre de Jean Olivi (1248–1298): Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société* (Paris, 1999), 319–340.

sierung der Verlierer des Rechts, die typischerweise an den Peripherien saßen, aber auch einmal unter Universitätstheologen zu finden sein konnten. Die zunehmende Verrechtlichung der römischen Kirche scheint also ihr eigenes Gegenteil mit hervorgebracht zu haben.

Seit dem 14. Jahrhundert deutet sich dann deutlicher an, dass auch häretisierte Verlierer unter bestimmten Bedingungen erhebliche Öffentlichkeitswirkung entfalten konnten – nämlich wenn politische Konfliktlinien ihnen erlaubten, sich dem Zugriff des päpstlichen Rechts zu entziehen. Dann konnten sich gerade religiöse Anfechtungen von Normen als Mittel des politischen Kampfes erweisen. Der Paradefall, der mit der Überführung religiösen Protests in gelehrte Theorie zudem einen wichtigen Transformationspunkt dieser Entwicklung markiert, wäre der Streit, den Papst Johannes XXII. in den 1320er Jahren gleichzeitig mit Kaiser Ludwig dem Bayern und mit den bald häretisierten Franziskanerspiritualen führte<sup>36</sup>: Johannes versuchte die Franziskanerspiritualen nicht nur durch neugesetztes Recht unter Druck zu setzen, sondern sogar durch Zurücknahme ihrer älteren Privilegien. Er trieb den seit Dekaden feststellbaren dynamischen und neuerungsfreudigen Umgang mit dem kanonischen Recht damit auf die Spitze – er musste ältere päpstliche Entscheidungen aufheben, was das kanonische Recht letztlich praktisch zu einer Art positivem Recht gemacht hätte.

Dagegen wurde nicht nur die ältere Theorie ins Spiel gebracht, dass der Papst unfehlbar sei und Johannes deswegen ältere Normsetzungen nicht antasten dürfe. Der wichtigste Theoretiker der Spiritualen, Wilhelm von Ockham († 1347), kehrte schließlich zu einer alten Argumentation zu-

---

<sup>36</sup> Vgl. zu den Hintergründen hier nur *D. Burr*, *The Spiritual Franciscans* (Pennsylvania, 2003).

rück: Die geoffenbarte Wahrheit, so schrieb Ockham nun gegen den Papst, stehe ja bereits fest, und Neuerung bedeute Abweichung. Häresie könne nicht nur sein, was von der Kurie mit immer neuen Gründen rechtlich verurteilt werde. Irrtum müsse durchaus auch dem Glauben zuwider sein – und Häresie sei letztlich gar keine Angelegenheit des Rechts<sup>37</sup>.

Eine solche Rückkehr zur religiösen Argumentation und schließlich zum religiösen Protest gegen normative politische Ordnungen findet sich dann auch bei weiteren häretischen Bewegungen wie den Lollarden, den Hussiten und schließlich in der Reformation. Der Ausspruch, dass Christus nicht gesagt habe, er sei die Gewohnheit, sondern er sei die Wahrheit, wird etwa auch Luther zugeschrieben<sup>38</sup>. Dass die normative Entwicklung der spätmittelalterlichen Kirche zwingend auf die Reformation zulief oder zulaufen musste, wie dies ältere, konfessionell geprägte „vorreformatorische Forschungen“ annahmen, muss damit nicht unbedingt gesagt sein. Die Entwicklung könnte im Gegenteil heute unter anderen Erkenntnisinteressen andere Fragen generieren: Angesichts des scheinbaren Anstiegs religiöser Argumentation in der gegenwärtigen Öffentlichkeit fragt man sich unwillkürlich, auf was sie antworten mag und wie sie mit Konflikten zusammenhängt. Auch für die Erforschung der Vormoderne bleibt es eine interessante Aufgabe, die disziplinäre Grenzziehung zwischen Spätmittelalter und Früher Neuzeit stärker zu überwinden – und diejenige zwischen Recht und Religion.

Denn eines der wichtigsten Ergebnisse der Untersuchung von Häresiedebatten in der Vormoderne dürfte die Einsicht sein, dass aktuelle Forschungen stark vom modernen Blick-

---

<sup>37</sup> Vgl. ausführlich *T. Shogimen*, *Ockham and Political Discourse in the Late Middle Ages* (Cambridge, 2007), besonders 36–105.

<sup>38</sup> Vgl. *Miethke* (Fn. 14), 567f.

winkel getrennter Bereiche von „Recht“ und „Religion“ geprägt bleiben – dass aber gerade diese Trennung auf bestimmte normative Ordnungen nicht passt. Von einer „Verrechtlichung“ kann man im Mittelalter, wie sich zeigte, offenbar nur sprechen, wenn man religiöse Proteste ausblendet, die innerhalb der Kirche untrennbar mit ihr gekoppelt waren. Auch die Rückführung „religiöser Bewegungen“ auf rein religiöse Motive verkennt möglicherweise in Teilen, inwiefern religiöse Argumentation des Spätmittelalters mit Rechtskonflikten zusammenhängt.

Es scheint, dass sogar mittelalterliche Zeitgenossen Begriffe und Konzepte von „Recht“ und „Religion“ erst in Konflikten voneinander abzugrenzen lernten – wohl ganz ähnlich, wie dies in heutigen Rechtskonflikten geschieht, in denen ja weiterhin „Grenzarbeiten“ an diesen Feldern geleistet werden<sup>39</sup>. Im Mittelalter dürfte sich nicht nur die Normativität des Rechts, sondern auch diejenige der Religion verändert haben – sowohl in Richtungen, die heute als „säkularisierend“ erscheinen wie auch in Richtung religiöser Radikalisierung. Wir wissen freilich teils überraschend wenig über die Details dieser Entwicklung im Spätmittelalter<sup>40</sup>. Der Blick auf Häresie – als Konzept an der Grenze von Recht, Religion und Politik – zeigt somit nicht nur, dass die Fundamente für heutige Konzepte von „Recht“ und „Religion“ bis ins Mittelalter zurückreichen: Vor allem erweisen sich diese Fundamente als überraschend flexibel.

---

<sup>39</sup> Vgl. *A. Reuter*, Charting the Boundaries of the Religious Field. Legal Conflicts over Religion as Struggles over Blurring Borders, *Journal of Religion in Europe* 2 (2009), 1–20.

<sup>40</sup> Vgl. die Überlegungen zum Konzept von „Religion“ im Mittelalter bei *C. Caldwell Ames*, Does Inquisition Belong to Religious History?, *The American Historical Review* 110 (2005), 11–37.