

Zwei Häresien in einer Stadt

Die Anhänger von Waldensern und Katharern in Montauban (Quercy) im 13. Jahrhundert

Von Jörg Feuchter

Einleitung

Die Klage über das simultane Auftreten vieler Ketzereien gehörte seit der Spätantike fest zu den Topoi der antihäretischen Polemik. Denn gemäß katholischer Anschauung war es geradezu ein Wesensmerkmal von Häresie, dass sie in Vielheit und Uneinigkeit existierte, im Gegensatz zur Einheit und Einigkeit der römischen Kirche. Entsprechend gebrauchten mittelalterliche Autoren für die häretische Gefahr gerne das biblische Bild von den dreihundert Füchsen, die Samson mit paarweise zusammengebundenen Schwänzen und daran befestigten Brandfackeln in die Kornfelder, Weinberge und Olivenhaine der feindlichen Philister sandte, um diese mit Feuer zu verheeren (Ri. 15,4f., oft in Verbindung mit Hld. 2,15).¹ Tatsächlich müssen etwa ab der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts nicht wenige mittelalterliche Menschen, insbesondere Stadtbürger, mit zwei oder mehr Häresien zugleich an einem Ort Erfahrungen gemacht haben. Dies dürfte etwa in der sprichwörtlichen „Ketzergarbe“² Mailand und anderen Städten in Norditalien, in denen damals das Waldensertum, der Katharismus und die anderen großen populären religiösen Dissidenzen verbreitet waren, häufig der Fall gewesen sein. Aber auch nördlich der Alpen, etwa in Trier, sollen am Anfang der 1230er Jahre drei verschiedene häretische Gruppen zugleich gewirkt haben.³ Am besten überliefert ist die Präsenz mehrerer Häresien

¹ Vgl. dazu Herbert Grundmann, *Der Typus des Ketzers in mittelalterlicher Anschauung*, in: *Kultur- und Universalgeschichte*. W. Goetz zu seinem 60. Geburtstag, Leipzig-Berlin 1927, 91–107, wieder in: *Ders., Ausgewählte Aufsätze*, Teil 1: *Religiöse Bewegungen*, Stuttgart 1976, 313–327, hier 320f. und *ders., Oportet et haereses esse. Das Problem der Ketzerei im Spiegel der mittelalterlichen Biblexegese*, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 45. 1953, 129–164, wieder in: *Ders., Ausgewählte Aufsätze*, Teil 1: *Religiöse Bewegungen*, Stuttgart 1976, 328–363, hier 340f.

² Vgl. zur Entstehung dieses Beinamens Paulo Montanari, *Milano „Fovea haereticorum“*. *Le fonti di un'immagine*, in: Marina Benedetti/Grado Giovanni Merlo/Andrea Piazza (Hgg.), *Vite di eretici e storie di frati*, Mailand 1998, 33–74.

³ Vgl. den Bericht der *Gesta Treverorum*, hg. von Georg Waitz, MGH SS XXIV, 401.

jedoch an einem Ort in Südwestfrankreich. In Montauban, nördlich von Toulouse, hatten die beiden großen populären heterodoxen Bewegungen der Zeit, die Waldenser und die Katharer, großen und etwa gleich starken Zulauf gefunden, und eine umfangreiche Inquisitionsquelle, das Bußverzeichnis des Dominikaners Petrus Cellani für die Bistumsgrafschaft Quercy aus dem Jahr 1241, gibt uns darüber Aufschluß.⁴

Die Betrachtung eines ‚doppelhätischen‘ Falles ist besonders reizvoll, weil sie außergewöhnliche Erkenntnischancen zum Verhalten mittelalterlicher Individuen in religiös vielfältigen Situationen bietet. Denn durch das Vorhandensein zweier Ketzerereien wird eine üblicherweise geltende quellenmäßige Beschränkung aufgehoben. Die Dokumente gewöhnlicher, nur von einer Häresie geprägter Inquisitionsfälle berichten uns nur von einer religiösen Seite eines Individuums, nämlich der häretischen. Die katholischen Anteile der individuellen Religiosität in Glauben und Praxis erscheinen in Inquisitionsquellen generell nicht, lediglich die Abweichungen. Ob jemand sein Leben lang fleißig den Kirchengang gepflegt hatte, schlug sich nicht in den Inquisitionsakten nieder, sondern nur, ob er Häresiekontakte gehabt hatte, seien sie auch noch so flüchtig und wenig repräsentativ für die Person. Wenn jedoch wie in Montauban zwei Häresien in einer Stadtgesellschaft präsent waren, also jeder Bürger beiden begegnet sein konnte und der Inquisitor jeden Verhörten auch nach seinem Verhältnis zu beiden befragte, eröffnet sich die Möglichkeit, die religiöse Position des Einzelnen im Spektrum zwischen zwei Polen zu verorten. Tatsächlich erhielten zahlreiche Montalbaner ihre Buße nicht nur für Kontakte zu einer Häresie, sondern zu beiden zugleich. Wir können für die vom Inquisitor verurteilten Einwohner des ‚doppelhätischen‘ Montauban also viel genauer als bei den Menschen in anderen Inquisitionsfällen erfahren, wie stark sie den Häresien wirklich verbunden waren. Kombiniert man das Inquisitionszeugnis noch mit den reichen städtischen Quellen Montaubans, so kann außerdem gefragt werden, ob und wie die Nähe zu einer der beiden Häresien mit außerreligiösen Eigenschaften korrelierte.

Waldenser und Katharer im Languedoc zu Anfang des 13. Jahrhunderts

Im westlichen Languedoc, grob umschrieben als der Raum zwischen dem Flußlauf der Garonne und der Mittelmeerküste, hatte sich in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts die dualistische Heterodoxie des Katharismus weit verbreitet und eine eigene Kirchenstruktur mit Bistümern, entsprechenden personalen Hierarchien (Bischöfen, Diakonen etc.) und sogar mit konziliaren Versammlungen ausgebildet.⁵ Um die Wende zum 13. Jahrhundert trat zumindest in einigen Regionen

⁴ Das Bistum von Cahors war bis zu einer Bistumsreform im Jahr 1317, bei der das neugegründete Bistum von Montauban ausgegliedert wurde, koextensiv mit dem Gebiet der karolingischen Grafschaft Quercy. Man spricht deshalb bis dahin von einer Bistumsgrafschaft („évêché-comté“). Im folgenden werden, wenn es um das Gebiet geht, die Ausdrücke „Bistum Cahors“ und „Quercy“ austauschbar verwendet.

⁵ Für einen neueren Überblick zum Katharismus vgl. Malcolm Lambert, *Geschichte der Katharer. Aufstieg und Fall der großen Ketzerbewegung*, Wiesbaden 2001 [The Cathars, Oxford–Malden (Mass.) 1998]; zur Entwicklung im Languedoc: Jean-Louis Biget, *Hérésie, politique et société en Languedoc vers 1120–vers 1320*, in: Jacques Berlioz (Hg.), *Le Pays cathare. Les religions médiévales et leurs expressions méridionales*, Paris 2000, 17–79.

und Orten des Languedoc noch die Armut-, Buß- und Laienpredigerbewegung der Waldenser hinzu, die dogmatisch kaum von der römischen Kirche abwich und deren Ursprünge vermutlich sogar in einer Reforminitiative des Erzbischofs von Lyon in den 1170er Jahren lagen,⁶ die aber dennoch seit 1184 als häretisch galt.⁷

Beiden Gruppen wurde weder von den großen weltlichen Herren, den Trencavel-Vizegrafen von Albi, Carcassonne und Béziers und den Raimundinergrafen von Toulouse, noch von der katholischen Kirche in der Region wirkungsvoll Einhalt geboten. So entstand in dieser Gegend zu Anfang des 13. Jahrhunderts eine religiös heterogene Situation, die sich *de facto* nicht hinreichend als eine mehr oder minder großzügige pragmatische ‚Toleranz‘ abgegrenzter und minderberechtigter Minoritäten (etwa der Juden oder der Mudéjaren in Spanien) durch eine hegemoniale Normalreligion beschreiben läßt, wie sie für religiös heterogene Lagen im Mittelalter als typisch gilt.⁸ Vielmehr lebten im Westen des Languedoc bereits dreihundert Jahre vor der Reformation Gruppen mit divergierenden religiösen Überzeugungen und Praxen in offener Pluralität nahe zusammen.⁹ Unter ihnen bestand dabei keine wechselseitige Indifferenz, sondern ein offen ausgetragener Antagonismus. Dessen bester Ausdruck waren die zahlreichen interreligiösen öffentlichen Disputationen, die erstmals für das Jahr 1165 bezeugt sind, vermehrt aber zu Anfang des 13. Jahrhunderts.¹⁰ Für diese Religionsgespräche trafen sich Vertreter der katharischen Hierarchie und des katholischen Klerus, aber auch Katharer und Waldenser untereinander sowie mitunter auch alle drei Richtungen, um vor Laienpublikum und Laienrichtern über zuvor festgesetzte Themen und nach einem regelhaften Ablauf zu streiten. Jede Seite trat gleichberechtigt zu diesen Disputationen an und mußte auch eine mögliche Niederlage gewärtigen. Sogar vom Papst in die Region entsandte Kleriker wie der spanische Bischof von Osmá, Didacus (Diego), und sein Domherr Dominikus von Caleruega ließen sich darauf ein, derart „zu den Bedingungen der

⁶ Vgl. Michel Rubellin, *Au temps où Valdès n'était pas hérétique: Hypothèses sur le rôle de Valdès à Lyon (1170–1183)*, in: Monique Zerner (Hg.), *Inventer l'hérésie? Discours polémiques et pouvoirs avant l'inquisition*, Nizza 1998, 193–218.

⁷ Einen jüngeren Überblick zum Waldensertum bis zum Ende des 13. Jhs. bietet Carlo Papini, *Valdo di Lione e i „poveri nello spirito“. Il primo secolo del movimento valdese (1170–1270)*, Turin 2001. Zum Waldensertum in Südwestfrankreich vgl. Martin Schneider, *Europäisches Waldensertum im 13. und 14. Jahrhundert. Gemeinschaftsform, Frömmigkeit, Sozialer Hintergrund*, Berlin–New York 1981.

⁸ Zur Toleranz im Mittelalter vgl. Alexander Patschovsky/Harald Zimmermann (Hgg.), *Toleranz im Mittelalter*, Sigmaringen 1998; Cary J. Nederman/John Christian Laursen (Hgg.), *Beyond the Persecuting Society. Religious Toleration Before the Enlightenment*, Philadelphia 1998; Cary Nederman, *Worlds of Difference. European Discourses of Toleration c. 1100–c. 1550*, University Park (PA) 2000.

⁹ Daneben gab es viele Juden im Languedoc. Zu ihnen vgl. Linda M. Paterson, *The World of the Troubadours. Medieval Occitan Society c.1100–c.1300*, Cambridge 1993, 175–182; Gustave Saige, *Les juifs en Languedoc antérieurement au XIVe siècle*, Paris 1881; Joseph Shatzmiller, *Les juifs du Languedoc avant 1306*, in: Berlioz, *Le Pays cathare* (wie Anm. 5), 174–182. In Montauban werden im 12. und 13. Jh. nur einmal Juden erwähnt (Archives Municipales de Montauban, AA1: Livre Rouge, fol. 83v, Ausweisung und Wiedereinlassung der Juden Mairona und Bonjocus durch die Konsuln im Jahr 1282).

¹⁰ Vgl. Abriss bei Jörg Feuchter, *Ketzer, Konsuln und Büßer. Die städtischen Eliten von Montauban vor dem Inquisitor Petrus Cellani (1236/1241)*, Tübingen 2007, 234–238.

Laienkultur¹¹ zu streiten.¹² Größere blutige interreligiöse Konflikte, Pogrome gar, wie sie sich in typischen mittelalterlichen ‚Toleranz‘-Situationen immer wieder ereigneten, kamen hingegen nicht vor.

Ketzerverfolgung im Languedoc

Schließlich erfolgte im Jahr 1209 ein gewaltsamer Eingriff von außen, durch den ersten gegen religiöse Feinde im Inneren des Abendlandes gerichteten Kreuzzug.¹³ Trotz einiger Anfangserfolge zog sich der Krieg gegen die „Albigenser“¹⁴ allerdings bis 1229 hin, und auch die endgültige militärische Niederlage des Grafen von Toulouse gegen den König von Frankreich führte nicht von selbst zur allgemeinen Verdrängung der Häresien. Vielmehr beschrieb der dominikanische Chronist Guillelmus Pelhiso auch die Situation unmittelbar nach 1229 noch als eine häretische Hegemonie über den Katholizismus, und offenbar handelte es sich dabei nicht um eine grobe Verzerrung.¹⁵ Grundlegend änderte sich die Situation erst ab 1233, als Papst Gregor IX. eine neue Weise der Ketzerverfolgung erfand und den Predigerorden beauftragte, das Personal dafür zu stellen. Die Dominikaner sollten als päpstlich delegierte Richter und Ermittler zugleich tätig sein, um effektiver gegen die Häretiker vorzugehen.¹⁶ Im Winter 1233/1234 nahmen sie im Languedoc ihre

¹¹ Jan Rüdiger, Aristokraten und Poeten. Die Grammatik einer Mentalität im tolosanischen Hochmittelalter, Berlin, 2001, 133.

¹² Bei dem Chronisten Guillelmus von Puylaurens erscheint die Teilnahme an den Streitgesprächen in den „castra“ (befestigten Siedlungen) des westlichen Languedoc geradezu als die Hauptbeschäftigung von Diego und Dominikus, neben der er nichts anderes erwähnt: „superstitionem hereticorum in altitudinem Sathane gloriantium, cum omni humilitate, abstinentia, patientia ceperunt aggredi, non pomposa aut equestri multitudine, sed calle pedestrico ad indicatas disputationes de castro in castrum, nudis plantis et pedibus ambulantes“, J. Beyssier (Hg.), Guillaume de Puylaurens et sa chronique, in: Université de Paris. Bibliothèque de la Faculté des lettres 18. 1904, 85–175, hier 127.

¹³ Zum Albigenserkrieg vgl. Joseph R. Strayer, *The Albigensian crusades. With a new epilogue* by Carol Lansing, Ann Arbor 1992; Jonathan Sumption, *The Albigensian Crusade*, London 1999, Jörg Oberste, *Der „Kreuzzug“ gegen die Albigenser. Ketzerei und Machtpolitik im Mittelalter*, Darmstadt 2003. Zum Kreuzzugscharakter vgl. grundlegend Helmut Roscher, Papst Innocenz III. und die Kreuzzüge, Göttingen 1969, 214–259, und jüngst Mario Meschini, Innocenz III. und der Kreuzzug als Instrument im Kampf gegen die Häresie, in: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 61. 2005, 537–583.

¹⁴ Zum Begriff „Albigenser“ vgl. Jean-Louis Biget, ‚Les Albigeois‘. Remarques sur une dénomination, in: Zerner, *Inventer l’hérésie?* (wie Anm. 6), 219–255 sowie Feuchter, *Ketzer* (wie Anm. 10), 425f.

¹⁵ Er schreibt in seiner Chronik der tolosanischen Inquisition über die Jahre zwischen 1229 und 1233/34: „Cum enim tunc temporis Ecclesia credidit habere pacem in terra ista, tunc heretici et horum credentes magis ac magis armaverunt se multis conatibus et astuciis contra eam et contra catholicos, ita quod etiam multa mala fecerunt heretici in Tholosa et in terris illis quam tempore guerre fecerant“, Guillaume Pelhisson, *Chronique (1229–1244) suivie du récit des troubles d’Albi (1234)*, hg. u. üb. v. Jean Duvernoy, Paris 1994, 38. Vgl. auch ebda., 48: „Deprimebantur autem illis temporibus in terra illa catholici“. Diskussion der Glaubwürdigkeit dieser Beschreibung bei Feuchter, *Ketzer* (wie Anm. 10), 281–283.

¹⁶ Vgl. Peter Segl, Einrichtung und Wirkungsweise der „inquisitio haereticae pravitatis“ im mittelalterlichen Europa. Zur Einführung, in: Ders. (Hg.), *Die Anfänge der Inquisition im Mittelalter*, Köln–Weimar–Wien 1993, 1–38; Winfried Trusen, *Von den Anfängen des Inquisitionsprozesses*

Arbeit auf. In der Folge wurde die Region zum großen „Versuchslabor der Inquisition“,¹⁷ in dem die ersten systematischen Massengerichtsverfahren der mittelalterlichen Geschichte zu einer weitgehenden Verdrängung beider Heterodoxien führten.¹⁸

Zu den Männern der ersten Stunde zählte auch der betagte Petrus Cellani aus Toulouse, ein früherer Dienstmann der Raimundinergrafen, der sich im Winter 1214/1215 dem Dominikus von Calaruega angeschlossen und ihm sein häusliches Anwesen übereignet hatte, um der erste Bruder des von Dominikus ebendort gegründeten Predigerordens zu werden.¹⁹ Nach Stationen in Paris (1219/20) und Limoges (ab 1220) kehrte Cellani als Ketzerverfolger nach Toulouse zurück und führte von dort aus im Quercy in der Mitte der dreißiger Jahre ein großes Inquisitionsverfahren durch, das erste überhaupt, das ein ganzes Territorium planmäßig erfaßte, nämlich den von den Grafen von Toulouse unmittelbar beherrschten Teil der Bistumsgrafschaft.²⁰ Mit dem Quercy war Cellani bereits vertraut, sowohl durch seine frühere weltliche Tätigkeit für die Raimundinergrafen²¹ wie als Gründer des Dominikanerkonvents von Cahors (1226) und zuletzt als „coadiutor“ des Bischofs von Cahors, als der er uns im Jahr 1231 begegnet.²² Als nunmehr um die siebzig Jahre alter Inquisitor absolvierte er zwischen 1234 und 1236 drei Reisen in das Quercy, gemeinsam mit wechselnden Kollegen. Ab der zweiten Reise im Sommer 1235 gaben ihm die Einwohner des Quercy bereitwillig Auskunft, denn nachdem die zunächst von den tolosanischen Inquisitoren verfolgte Strategie des ‚Terrors‘²³ im wesentlichen nur zu Mißerfolgen geführt hatte, waren die Ketzerverfolger durch den

zum Verfahren bei der *inquisitio haeretica pravitatis*, in: Die Anfänge (wie oben), 39–76; Dietrich Kurze, Anfänge der Inquisition in Deutschland, in: Die Anfänge (wie oben), 131–194; Peter Segl, *Quoniam abundavit iniquitas. Zur Beauftragung der Dominikaner mit dem negotium inquisitionis durch Papst Gregor IX.*, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 17. 1998, 53–65.

¹⁷ Gerd Schwerhoff: Die Inquisition. Ketzerverfolgung in Mittelalter und Neuzeit, München 2004, 26.

¹⁸ Die grundlegende Studie zur Inquisition im Languedoc ist: Yves Dossat, *Les crises de l'inquisition toulousaine au XIIIe siècle (1233–1273)*, Bordeaux 1959; für die Folgezeit: James B. Given, *Inquisition and Medieval Society. Power, Discipline and Resistance in Languedoc*, Ithaca (New York) – London 1997.

¹⁹ Vgl. Biographie des Petrus Cellani in Feuchter, *Ketzer* (wie Anm. 10), 257–278. Zur Ordensgründung im Haus des Petrus Cellani 269f.

²⁰ Vgl. Nachweis der Identität der von Cellani der Inquisition unterzogenen Gebiete mit den gräflichen Verwaltungsdistrikten (Baillien) bei Feuchter, *Ketzer* (wie Anm. 10), 294–297.

²¹ Cellani hatte als junger Mann eine Rolle in den kriegerischen Auseinandersetzungen der späten 1180er Jahre zwischen seinem Herrn, dem Graf Raimund V. von Toulouse, und Richard, dem Grafen des Poitou (und späteren König Richard Löwenherz von England) gespielt, die in und um das Quercy stattfanden, vgl. Feuchter, *Ketzer* (wie Anm. 10), 259–262.

²² Vgl. die bisher nicht bekannte, von Cellani selbst ausgestellte Urkunde vom 1. März 1231 in den Archives Départementales de Tarn-et-Garonne, G 599, ed. Feuchter, *Ketzer* (wie Anm. 10), Anhang VII, (539–541), Diskussion des Inhalts und der Bedeutung der „coadiutor“-Funktion Cellanis auf 273–278.

²³ Vgl. Lothar Kolmer, „... ad terrorem multorum“. Die Anfänge der Inquisition in Frankreich, in: Die Anfänge (wie Anm. 16), 77–103, bes. 92f. und 101.

päpstlichen Legaten Johannes von Vienne²⁴ in den ersten Monaten des Jahres 1235 dazu veranlaßt worden, ihr Repertoire um eine Taktik der Milde zu erweitern. Es wurde das „tempus gratiae“ eingeführt, eine Gnadenfrist, innerhalb der ohne schwere Sanktion blieb, wer innerhalb von acht Tagen nach einem öffentlichen Aufruf wahrhaftig („sine fraude“) und vollständig („bene et plene“) seine Häresiedelikte freiwillig eingestand. Ihm drohten weder Verbannung noch ewige Haft noch die mit ihr einhergehende Konfiskation, sondern nur (vergleichsweise) leichte Bußen.²⁵ Die in Cellanis Bußverzeichnis aufgeführten Menschen hatten fast ausnahmslos diese Frist genutzt.²⁶ In Montauban, der größten Stadt in der Südhälfte des Quercy, hatten die Bürger Cellani allerdings 1235 noch nicht gestanden.²⁷ Sie folgten damit wohl dem Vorbild der Tolosaner, denn zu dieser Zeit widersetzten sich die Einwohner der Metropole des westlichen Languedoc noch den Ketzerverfolgern, zunächst passiv durch Aussageverweigerung, dann auch aktiv: Im Herbst verwiesen die tolosanischen Konsuln den Inquisitor Guillelmus Arnaldi sogar der Stadt. Als sie daraufhin von ihm exkommuniziert wurden, replizierten sie gleichsam mit einem säkularen Interdikt,²⁸ nämlich einem allgemeinen städtischen Kommunikationsverbot gegenüber der den Inquisitor unterstützenden lokalen Welt- und Ordensgeistlichkeit. Der offene Widerstand war jedoch nicht von langer Dauer. Bereits im März 1236 mußten die Ketzerverfolger durch das Eingreifen Gregors IX. wieder nach Toulouse eingelassen werden. Nun, Ende März/Anfang April 1236, konnte Cellani auch in Montauban Aussagen unter den Bedingungen des ‚tempus gratiae‘ sammeln. Dennoch schloß er sein Verfahren im Quercy erst in den Jahren 1241/42 ab. Die lange Zeit, die seit den Verhören in der Mitte der dreißiger Jahre vergangen war, läßt sich zunächst durch die Vordringlichkeit der Ketzerverfolgung in Toulouse erklären, wo die früher so ehernen ‚Schweigekartelle‘²⁹ ab dem April 1236 einer großen Aussagebereitschaft gewichen waren, die zu vielen erfolgreichen Prozessen führte, sowie durch die

²⁴ Nach Guillelmus von Puylaurens war es ausdrücklich der Legat, der diese und andere Maßnahmen anordnete, damit die Inquisition besser funktionierte, vgl. Beyssier, Guillelmus (wie Anm. 12), 159. Der Dominikanerchronist Pelhisson, der selbst als Inquisitor beteiligt war, verschweigt dies bezeichnenderweise, vgl. Pelhisson, Chronique (wie Anm. 15), 64.

²⁵ Pelhisson, Chronique (wie Anm. 15), 68.

²⁶ Es werden nur wenige Ausnahmen erwähnt: Raymundus Arpa (Bibliothèque Nationale de France, Fonds Languedoc-Doat 21, fol. 186v: „fuit captus pro haeresi et non fuit in tempore gratiae“); er erhält die schwerste Buße überhaupt: acht Jahre Dienst in Konstantinopel und Franciscus Clericus (ebd., fol. 219v-220r: „non venit in tempore gratiae“). Petrus de Penna (ebd., fol. 217rv: „dixit etiam quod adoravit haereticos quod prius negaverat iuratus et requisitus“) hatte offenbar in seiner ersten Aussage nicht die volle Wahrheit gesagt.

²⁷ Vgl. Feuchter, Ketzer (wie Anm. 10), 289–305, mit Etablierung des Datums.

²⁸ Vgl. die treffende Anmerkung Jean Duvernoys in einer Anmerkung zu seiner Edition Pelhissos: Pelhisson, Chronique (wie Anm. 15), 79: „Les consuls appliquaient aux Dominicains l'interdit frappant les hérétiques“.

²⁹ „Verumtamen credentes hereticorum quasi nihil volebant dicere illo tempore, immo colligebant se ad negandum“, Pelhisson, Chronique (wie Anm. 15), 46, bei der Schilderung des Vorgehens des Inquisitors Arnaldus Cathalanus in Albi, jedoch durchaus mit Bezug auf die Lage aller Kollegen in der Region. Vgl. auch die Bemerkung des Guillelmus von Puylaurens über das Konzil von Toulouse 1229: „[sc. die der Häresie Verdächtigen] „se invicem, ne quicquam contra se dicerent, precluserunt, quod satis patuit ex post facto: nihil enim vocati ad testimonium fatebantur“, Beyssier, Guillelmus (wie Anm. 12), 155.

anschließende politisch bedingte Unterbrechung jeglicher inquisitorischer Aktivität im Languedoc ab Mai 1238.³⁰ Erst ab dem April 1241 konnte Cellani den Einwohnern des Quercy ihre Sanktionen in Bußpredigten erteilen. Zu diesem Zweck hatte er kurz zuvor die „Paenitentiae fratris Petri Sillani“ erstellt, sein Verzeichnis der Häresiedelikte der Einwohner der Bistumsgrafschaft und der entsprechenden Bußen, das uns detailliert Auskunft über Waldensertum und Katharismus im Quercy gibt.³¹

Die Quelle: Das Bußverzeichnis des Petrus Cellani

Überliefert ist die Quelle wie die meisten anderen languedokischen Inquisitionsquellen³² nur dank des großen Abschreibeunternehmens, das Jean-Baptiste Colbert, der Finanzministers Ludwigs XIV., in südwestfranzösischen Archiven in den Jahren 1665 bis 1670 durchführen ließ und dessen Ergebnis als „Collection Doat“ bekannt ist.³³ Es liegt eine vollständige, jedoch stark fehlerbelastete Edition durch Jean Duvernoy vor³⁴ sowie meine Neuausgabe der die Stadt Montauban betreffenden Teile.³⁵ Die im vorliegenden Beitrag gegebenen Belege zu den Montalbaner Paenitentiae beziehen sich auf meine Edition und ihre Gliederung in durchgezählte Bußen (p. 1, p. 2 etc.). Für die Teile der Paenitentiae, die andere Orte im Quercy betreffen, wird unmittelbar auf die Handschrift rekurriert.³⁶

Das Dokument besteht aus 653³⁷ Namen mit kurzen Texten (zwischen fünf und ca. 200 Worten), die jeweils in einen Delikt- und einen Bußteil zerfallen. Der Delikt-

³⁰ Zu den Hintergründen vgl. Dossat, *Crises* (wie Anm. 18), 137–140 und 145 sowie Feuchter, *Ketzer* (wie Anm. 10), 65 und 292.

³¹ Zur Datierung vgl. Feuchter, *Ketzer* (wie Anm. 10), 63–66.

³² Vgl. den Überblick über die bekannte Textproduktion der languedokischen Inquisition bis zum Jahr 1273 bei Dossat, *Crises* (wie Anm. 18), 29–55.

³³ Nach dem mit der Leitung des Unternehmens betrauten Beamten Jean de Doat. Zur Genese der *Collection Doat* vgl. Lothar Kolmer, Colbert und die Entstehung der *Collection Doat*, in: *Francia* 7, 1979, 463–489. Die *Collection* wird heute als ‚Fonds Languedoc-Doat‘ in der Bibliothèque Nationale de France in Paris aufbewahrt. Die „Paenitentiae“ stehen im Band 21 der *Collection* auf den Blättern 185r–312v, zwischen zwei anderen Texten, bei denen es sich ebenfalls um Bußen oder Strafen handelt. Abgeschrieben hatten sie die Kopisten Doats aus einem Pergamentband im Dominikanerkonvent von Toulouse, bei dem es sich möglicherweise um eine Sammelhandschrift von Dokumenten inquisitorischer Sanktionen handelte. Die Geschichte des Textes der Paenitentiae zwischen 1241 und der Frühen Neuzeit ist nicht zu rekonstruieren. Es konnte aber gezeigt werden, dass der Text bereits vor der *Collection Doat* mehrfach transkribiert wurde, vgl. Feuchter, *Ketzer* (wie Anm. 10), 54–75.

³⁴ Jean Duvernoy (Hg.), *L'inquisition en Quercy. Le registre des pénitences de Pierre Cellan 1241–1242*, Castelnau-la-Chapelle 2001.

³⁵ Feuchter, *Ketzer* (wie Anm. 10), Anhang I (453–489).

³⁶ Die entsprechende Seitenzahl und ggf. abweichenden Lesungen in Duvernoys Edition werden ebenfalls angegeben.

³⁷ Dies ist das Ergebnis meiner eigenen Zählung. Die Angaben in der Literatur schwanken: Duvernoy, *Inquisition* (wie Anm. 34), 25 zählt 622; Jean Duvernoy, *Albigeois et Vaudois en Quercy d'après le registre des pénitences de Pierre Sellan*, in: *Moissac et sa région. Actes du XIXe Congrès d'études régionales tenu à Moissac les 5 et 6 mai 1963*, hg. von der Fédération des Sociétés académiques et savantes de Languedoc-Pyrénées-Gascogne, Albi 1964, 110–121, zählt 671. Schneider, *Europäisches Waldensertum* (wie Anm. 7), 8, nennt die Zahl 641 (bzw. 646 auf Seite 12), Edouard

teil faßt die Verhöraussage des Büßers zusammen, der Bußteil nennt die zu erteilende Sanktion.³⁸ Es ist dabei unverkennbar, dass die Deliktabschnitte der Paenitentiae noch recht nahe am Wortlaut der Niederschriften dieser Verhöre liegen. Tatsächlich beginnen sie nach der Namensnennung häufig mit der Wendung „dixit, quod“.³⁹ Danach folgt eine Aufzählung der Berührungen des Büßers mit Häretikern, wobei jeweils Art und Häufigkeit in einer standardisierten Sprache genannt werden. Vermutlich war bereits der Fragekatalog des Inquisitors so monoton und systematisch strukturiert. Vergleicht man die Deliktteile der Paenitentiae etwa mit den Verhörprotokollen der wenig später (1245/46) durchgeführten großen Inquisition von Bernardus de Cautio im Lauragais,⁴⁰ so zeigt sich die große Ähnlichkeit in Textstruktur, Syntax und Wortwahl. Beide Texte gliedern die Geschichte der Befragten mit der Häresie in genau klassifizierte Kontakte, die chronologisch vom ersten bis zum letzten geordnet sind, wobei jeweils ein Satz die Kontakte innerhalb eines Zeitabschnitts sammelt. Der größte Unterschied zu den Verhören liegt im weitgehenden Fehlen von konkreten Zeitangaben und von Namen Dritter in den Paenitentiae. Diese Angaben waren weder für die Bestimmung des Bußmaßes noch für die Verkündigungspredigten nötig. Obwohl die Paenitentiae formal zu den inquisitorischen Urteilsdokumenten und nicht zu den Verhörsakten gehören, haben sie also einen hybriden, diese Gattungen gleichsam vereinenden Charakter und lassen deshalb breite Aufschlüsse über Art und Umfang der Häresiekontakte der Verurteilten zu (sowie über die Bußzumessung durch den Inquisitor). Dies unterscheidet sie von allen anderen languedokischen inquisitorischen Bußdokumenten des 13. Jahrhunderts, die ausschließlich die Sanktionen nennen, nicht die Delikte.⁴¹

Petrus Cellani interessierte sich in seinen Verhören, wie wir sie durch die Paenitentiae erschließen können, kaum für die ketzerischen Lehren und Dogmen, sondern nur für die Häresie als soziales Ereignis zwischen Anhängern und Häretikern bzw. als

Albe, L'hérésie albigeoise et l'inquisition en Quercy, in: *Revue d'Histoire de l'Eglise de France* 1. 1910, 271–293, 412–428, 460–472, hier 289, gibt 732 an. Die Unterschiede erklären sich v. a. aus der doppelten Nennung von 90 Büßern in Gourdon bzw. dem Grad, zu dem verschiedene Forscher diese „Doubletten“ erkannt und ausgeschieden haben (vgl. dazu unten Anm. 49). Eine weitere Ursache für Divergenzen ist die Zählung von Absätzen statt von zu Bußen verurteilten Personen, denn acht Absätze der Paenitentiae enthalten Bußen jeweils für zwei Personen (Ehe- und Geschwisterpaare). Dies ist fünfmal in Moissac der Fall (fol. 286v, 293r, 299r und zweimal auf 300v) und dreimal in Montauban (p. 48/p. 48a, p. 76/p. 76a, p. 188/p. 188a).

³⁸ In der Terminologie der (allerdings erst einige Jahrzehnte später verfaßten) Inquisitionsprozeßlehre des Bernard Gui lassen sich die Deliktteile der Paenitentiae der Textsorte der „brevis extractio“ zuordnen. Gui beschreibt diese als summarische, abstrahierte Wiedergabe des sanktionsrelevanten Gehalts der Aussage, die zwei Zwecken diene: Zum einen war sie die Grundlage für die Bußzumessung, zum anderen sollte sie bei der öffentlichen Bußverkündung verlesen werden (*Practica inquisitionis heretice pravitatis, auctore Bernardo Guidonis*, hg. v. Célestin Douais, Paris 1886, 83). Genau zu diesen beiden Zwecken wurden wohl auch die Paenitentiae gebraucht.

³⁹ „Dixit, quod“ wird dabei niemals in relativierendem Sinne verwendet. Für das Vermerken seiner Zweifel an der Wahrhaftigkeit der Aussagen verfügte der Inquisitor über zwei andere Wendungen: „ut dixit“ und seltener „dixit tamen“.

⁴⁰ *Bibliothèque Municipale de Toulouse*, Ms. 609, ausführlich analysiert durch Dossat, *Crises* (wie Anm. 18).

⁴¹ Überblick Feuchter, *Ketzer* (wie Anm. 10), 315–320.

Kette und Struktur aus solchen Ereignissen. Er fragte nahezu ausschließlich nach Kontakten mit den Ketzern.⁴² Dabei scheinen nach allem, was wir über die Katharer und Waldenser wissen, die Kategorien, nach denen Cellani und seine languedokischen Inquisitorenkollegen die Leute abfragten, keineswegs abwegig gewesen zu sein. Die Inquisitionstexte aus dem Languedoc des 13. Jahrhunderts enthalten nichts dem Katharismus oder dem Waldensertum offensichtlich Wesensfremdes.

Daraus ergibt sich freilich noch keineswegs, dass in diesen Verhören die ‚Wahrheit‘ aufgeschrieben wurde. Vielmehr stehen sie wie alle Inquisitionstexte unter dem starken Vorbehalt, dass die Aussagen der Verhörten bereits in ihrer mündlichen Form zutiefst durch die prinzipiell asymmetrische Sprechsituation geprägt waren.⁴³ Allerdings kamen gerade die den Paenitentiae zugrundeliegenden und in ihnen reflektierten Verhöre unter Bedingungen zustande, die der Wahrhaftigkeit und Umfassendheit viel zuträglicher waren als es bei anderen Inquisitionsverhören der Fall war: Denn wie oben bereits erwähnt, hatten die Einwohner des Quercy die Gnadenfrist des „tempus gratiae“ genutzt und massenhaft freiwillig und zugleich ausgesagt. Diese Frist galt ja für alle nur für wenige Tage; wer danach aussagte, profitierte nicht mehr von der Bußmäßigung.⁴⁴ Jeder Aussagende war sich dessen bewußt, dass auch alle anderen aussagen würden. Das Verschweigen von einzelnen Häresiekontakten war unter diesen Umständen wenig sinnvoll. Vielmehr mußte es den von Cellani im Quercy Verhörten darum gehen, möglichst alles auf den Tisch zu packen. Für einige Personen aus Montauban kann die Wahrhaftigkeit und Umfassendheit der Aussagen sogar zumindest stichprobenhaft erhärtet werden, da wir sie mit den unabhängig von den Paenitentiae entstandenen Verhören einer Katharerin im Status einer „Vollkommenen“ aus Montauban vergleichen können. Die Prüfung ergibt, dass sämtliche Büsser der Stadt, die mit dieser „perfecta“ in Berührung gekommen waren, vor Cellani ausgesagt hatten und keinen einzigen Kontakt verschwiegen hatten.⁴⁵ Dies taten sie (unter den genannten Umständen) freiwillig, denn die Vollkommene namens Arnalda de la Mota lebte 1236 nicht mehr im Quercy und wurde erst viel später (1243) von den Inquisitoren gefangengenommen.

⁴² Und wenn er nach dem Glauben fragte, so nicht nach dem Glauben als Inhalt oder Lehre, sondern nach dem Glauben als persönliches Vertrauen in diesen Inhalt bzw. diese Lehre.

⁴³ Zur Problematik der Interpretation von Inquisitionsquellen vgl. Herbert Grundmann, Ketzer-Verhöre des Spätmittelalters als quellenkritisches Problem, in: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 21. 1965, 519–575; Carlo Ginzburg, Der Inquisitor als Anthropologe, in: Rebekka Habermas/Nils Minkmar (Hgg.), Das Schwein des Häuptlings. Sechs Aufsätze zur Historischen Anthropologie, Berlin 1992, 42–55; Alexander Patschovsky, Probleme ketzergeschichtlicher Quellenforschung, in: Mittelalterliche Textüberlieferungen und ihre kritische Aufarbeitung. Beiträge der Monumenta Germaniae historica zum 31. deutschen Historikertag Mannheim 1976, München 1976, 86–91; Arnold Esch, Mittelalterliche Zeugenverhöre als historische Quelle. Innenansichten von Zeiterfahrung und sozialem Leben, in: Winfried Schulze/Ralf-Peter Fuchs (Hgg.), Wahrheit, Wissen, Erinnerung. Zeugenverhörprotokolle als Quellen für soziale Wissensbestände in der Frühen Neuzeit, Münster 2002, 43–56.

⁴⁴ Die Ausnahmen verzeichnet Cellani ausdrücklich: Raymundus Arpa, Doat (wie Anm. 26) 21, fol. 186v) „et fuit captus pro haeresi et non fuit in tempore gratiae“; Franciscus Clericus (fol. 220r) „Item non venit in tempore gratiae“.

⁴⁵ Vgl. Nachweis bei Feuchter, Ketzer (wie Anm. 10), 75–78.

Für die von ihm festgestellten Häresiedelikte vergab Cellani Bußen, die nur im Vergleich zur Gefängnishaft und zur Konfiskation ‚milde‘ zu nennen waren. Der Dominikaner erlegte den betroffenen Einwohnern des Quercy meist mehrere und große Wallfahrten auf, die sie je nach dem Maß ihrer Schuld etwa nach Le Puy, St. Gilles, Santiago, St. Denis, Canterbury oder Rom führten. Zahlreiche Männer – alleine in Montauban waren es dreißig – verpflichtete er sogar zur jahrelangen Teilnahme an der Verteidigung des lateinischen Kaiserreiches in Konstantinopel.⁴⁶ Wie die Sanktionen tatsächlich erfüllt wurden, steht allerdings auf einem anderen Blatt. Mehrere Büsser aus Montauban absolvierten ihre Konstantinopelfahrten jedenfalls nachweislich nicht. Auch die Wallfahrtsbußen wurden wohl höchstens zum Teil in der vorgeschriebenen Form abgeleistet, zum anderen Teil jedoch durch Geldzahlungen ersetzt oder in andere, leichtere Pflichten kommutiert.⁴⁷ In Montauban fand man bereits kurz nach der Bußverkündigung eine kollektive Weise der Expiation, den kommunalen Neubau der Stadtkirche St. Jacques. Die Bußen wurden in Geldbeiträge zu diesem frommen Werk umgewandelt. Eine solche gemeinschaftlich-gemeindliche Lösung ist später auch für andere Städte des Languedoc verbürgt, etwa für Laurac, Najac und Gaillac.

Cellani vergab seine 653 Bußen an insgesamt neun Orten des Quercy, bei denen es sich jeweils um die Hauptorte der Bailien, also der weltlichen Verwaltungseinheiten des gräflich-tolosanischen Quercy⁴⁸ handelte. Auf Montauban entfielen mit 256 Bußen rund zwei Fünftel der Gesamtzahl, dann folgten Gourdon im Nordwesten der Bistumsgrafschaft mit 144,⁴⁹ Moissac mit 101, Montcuq mit 84 sowie fünf weitere kleine Orte mit durchweg geringen Zahlen. Montauban war dabei nicht die einzige Stadt im Quercy, in der Katharer und Waldenser zugleich präsent waren. Auch in Gourdon im Nordwesten der Bistumsgrafschaft und Montcuq im Zentrum des Bas-Quercy⁵⁰ war dies der Fall. Hingegen wurden in den anderen sechs in den Paenitentiae genannten Orten im Quercy kaum Waldenser erwähnt. In Moissac etwa hatten nur drei der 101 Büsser mit ihnen Berührung gehabt.⁵¹

Zur Einzeluntersuchung bietet sich unter den drei ‚doppelhätetischen‘ Orten im Quercy Montauban gleich aus mehreren Gründen an: Es ist die bei weitem größte der drei Städte und zugleich auch diejenige, in der mit Abstand die meisten Bußen vergeben wurden. Die Zahl der sanktionierten Personen in dieser Stadt ist sogar die

⁴⁶ Zum historischen Kontext, der in der Zeit der Verhöre, nicht jener der Bußerteilung zu suchen ist, und zur Frage, warum Cellani als einziger languedokischer Inquisitor diese Buße vergab, vgl. Feuchter, *Ketzer* (wie Anm. 10), 325–330.

⁴⁷ Vgl. Feuchter, *Ketzer* (wie Anm. 10), 353–361.

⁴⁸ Große Gebiete im nördlichen Teil der Grafschaft (nördlich des Flusses Lot) unterstanden nicht der Herrschaft der Raimundinergrafen von Toulouse, auch nicht die Metropole Cahors selbst.

⁴⁹ Die Paenitentiae für den Ort Gourdon, die am Anfang der gesamten Paenitentiae stehen (Doat (wie Anm. 26) 21, f. 185r–213v) weisen Doppelungen von 90 Namen von Büssern auf (auf fol. 191r–213r) auf, vgl. Analyse bei Feuchter, *Ketzer* (wie Anm. 10), 69–72. Die Zahl 144 ist bereits um die 90 Doppelungen bereinigt.

⁵⁰ Das Quercy wird durch den Fluß Lot in das südliche Bas-Quercy und das nördliche Haut-Quercy geteilt.

⁵¹ Guillelmus de Berencs, Doat (wie Anm. 26) 21, fol. 286r), Arnaldus de Lafargua (289v), Arnaldus Fabri filius S. Fabri (296r).

höchste überhaupt, die in den Inquisitionsquellen des 13. Jahrhunderts aus dem Languedoc für einen einzelnen Ort gegeben ist.⁵² An der Gesamtbevölkerung, die damals wohl bei einigen tausend lag,⁵³ machten die Büsser Cellanis einen beträchtlichen Anteil von etwa fünf bis zehn Prozent aus. Zudem hatten sich hier die Waldenser besonders fest installiert, wie noch darzulegen sein wird. Schließlich existiert für Montauban im Gegensatz zu Gourdon und Montcuq auch eine reiche städtische Urkundenüberlieferung, die in Abschriften im ältesten mittelalterlichen Chartular Montaubans gesammelt ist, dem ‚Livre Rouge‘.⁵⁴ Durch ihre Auswertung wird die Verortung der Büsser im politisch-sozialen Gefüge der Stadt möglich.

Katharer und Waldenser in Montauban

Im Jahr 1144 von Graf Alfons-Jordan von Toulouse als Plansiedlung⁵⁵ gegründet, war Montauban in den sechseinhalb Jahrzehnten bis zum Beginn des Albigenserkrieges (1209) bereits zu einer der wichtigsten Städte im westlichen Herrschaftsreich der Raimundinergrafen von Toulouse herangewachsen. Am äußersten Südrand des Quercy auf dem Hochufer des Flußes Tarn angelegt, sicherte der Ort die Verbindung von Toulouse in die nördlichen und östlichen Gebiete der Grafen. Im Albigenserkrieg war Montauban neben Toulouse die einzige Stadt der Grafen, die nie militärisch von den Kreuzzüglern eingenommen werden konnte. Spätestens 1195 hatte die junge Siedlung die für Okzitanien typische oligarchische Konsulatsverfassung ausgebildet und eine weitreichende Autonomie gegenüber den beiden Stadtherren, dem Grafen und dem Abt der nahegelegenen Benediktinerabtei von St. Théodard, erlangt. Die zehn jährlich benannten Konsuln der Stadt rekrutierten sich aus den Kreisen der „probi homines“ (okzitanisch „prohome“) genannten städtischen Eliten, die in den Montalbaner Urkunden der ersten Hälfte des 13. Jhs. prosopographisch faßbar werden.

Innerhalb der katharischen Kirchenorganisation gehörte Montauban zum Bistum von Toulouse. Der nächste Sitz eines dualistischen Diakons dieser Diözese lag in Villemur, zwanzig Kilometer flußaufwärts am Tarn. Dort sollen vor dem Albigenserkrieg

⁵² Vgl. Überblick bei Jean-Louis Biget, *L'extinction du catharisme urbain: les points chauds de la répression*, in: *Cahiers de Fanjeaux* 20. 1985, 305–340, bes. 317–319, und Feuchter, *Ketzer* (wie Anm. 10), 68.

⁵³ Vgl. Feuchter, *Ketzer* (wie Anm. 10), 163f.

⁵⁴ Archives municipales de Montauban, AA 1, nicht ediert. Unvollständige Transkription der datierten Urkunden bis 1280 durch Mauricette Couteau, *Edition critique des cartulaires AA 1 (Livre rouge) et AA 2 (Livre des Serments) de Montauban, Mémoire de Maîtrise* (masch.), Toulouse, o. J. Regestenartiges Verzeichnis des gesamten Inhalts in Feuchter, *Ketzer* (wie Anm. 10), Anhang V (537–563).

⁵⁵ Montauban war mit seinem orthogonalen Straßennmuster und dem Platz im Zentrum der Prototyp für die spätmittelalterlichen südwestfranzösischen Bastiden („l'ancêtre' des bastides“, Jean Lartigaut, *Histoire de Quercy*, Toulouse 1993, 119) und ist zugleich bis heute die größte Siedlung dieses Typs. Zur Stadtgeschichte vom 12. bis zum 14. Jh. vgl. Annie Lafforgue, *Naissance d'une ville (12e–13e siècle)*, in: Daniel Ligou (Hg.), *Histoire de Montauban*, Toulouse 1984, 25–50; Jean-Claude Fau, *Au temps des frères Bonis (fin 13e–1re moitié du 14e siècle)*, in: Ligou, *Histoire* (wie oben), 51–71 und Feuchter, *Ketzer* (wie Anm. 10), 111–203 und 362–422.

krieg einhundert männliche und weibliche Vollkommene gelebt haben und sämtliche Einwohner galten als Anhänger der Katharer.⁵⁶ Wie wir aus den *Paenitentiae* wissen, wurden mehrfach Todkranke aus Montauban auf Booten nach Villemur überführt, um dort das *Consolamentum* zu empfangen und zu sterben.⁵⁷ Auch die bereits erwähnte Arnalda de la Mota wurde als junges Mädchen nach diesem Ort in die Häuser weiblicher Vollkommener gebracht, um dort ihr ‚Noviziat‘ zu beginnen.⁵⁸ In Montauban selbst gab es jedoch auch Häuser, in denen Vollkommene wohnten, denn die Deliktteile der *Paenitentiae* erwähnen mehrfach „*domus cuiusdam haereticae*“⁵⁹ bzw. „*domus haereticarum*“.⁶⁰ Weibliche Vollkommene lebten auch als Dauergäste in Häusern von Anhängern.⁶¹ Einmal wird sogar erwähnt, dass auf einem Landhof („mansus“) bei Montauban eigens ein Haus für sie errichtet wurde.⁶² Nur zweimal ist in den *Montalbaner Paenitentiae* von den „domus“ männlicher Vollkommener die Rede.⁶³ Sie scheinen also nur eine geringe Rolle gespielt zu haben. Die Häuser, in denen die Katharerinnen (gleich in welcher Form) lebten, waren hingegen wichtig für die religiöse Praxis. Dort wurden Predigten gehalten (von den Männern, nicht von den Frauen), und sie wurden auch von den Katharerhierarchen, die Montauban besuchten, frequentiert,⁶⁴ etwa von Bernardus de la Mota, dem überhaupt in Montauban am häufigsten erwähnten männlichen Vollkommenen.⁶⁵ Bernardus entfaltete eine überaus rege Reisetätigkeit im gesamten Ketzerggebiet, die wir dank des Zeugnisses seines mit ihm fahrenden ‚Novizen‘ Raymundus Iohannis über mehrere Jahre

⁵⁶ Vgl. die Aussage der Bernarda Tarqueira, einer ehemaligen Vollkommenen aus Castelsarrasin vor Bernardus de Cautio vom 30. November 1243, *Doat* (wie Anm. 26) 22, fol. 2rv. Villemur blieb auch nach dem Kreuzzug eine Hochburg des Katharismus (vgl. bes. ebda., fol. 47r–56r).

⁵⁷ p. 16, 185, 221, 231, 244.

⁵⁸ *Doat* (wie Anm. 26) 23, fol. 3v–5v.

⁵⁹ „*venit ad domum cuiusdam haereticae*“ (p. 77), „*venit ad domum cuiusdam haereticae*“ (p. 122), „*comedit in domo cuiusdam haereticae*“ (p. 179), „*dixit quod in domo dicti haereticae* [sc. Ioanna de Avinione] *vidit B. de Lamota et socios eius haeticos*“ (p. 182), „*comedebat in domo cuiusdam haereticae*“ (p. 220), „*audivit sermonem eorum et hoc in domo cuiusdam haereticae*“ (p. 232).

⁶⁰ „*ivit multotiens ad domum haereticarum*“ (p. 103), „*venit pluries ad domum haereticarum*“ (p. 106), „*comedit in domo et iacuit ubi morabantur haereticae*“ (p. 109), „*associavit haeticos ad quamdam domum haereticarum*“ (p. 114), „*posuerunt eum in quadam domo ubi morabantur haereticae*“ (p. 155).

⁶¹ p. 8 und 56.

⁶² „*Gaubertus Sicart de Coranda dixit quod in terra sua fuit aedificata domus pro haeticis mulieribus. Item haereticae miserunt uxori suae bis vel ter vinum et haereticae dederunt sibi viginti solidos quia receperat eas in terra sua.*“ Vgl. die Bestätigung in der Buße seines Sohnes (p. 14): „*R. Sicart dixit quod vidit haeticas stantes in manso patris et habuit inde pater suus viginti solidos.*“

⁶³ „*venit ad domum cuiusdam haeretici*“ (p. 224); „*dixit quod in domo cuiusdam haeretici vidit B. de la Mota et Guillelmum de Solaria et socios eorum haeticos et audivit praedicationem eorum et adoravit eos et vidit ibi dictos haeticos bis*“ (p. 231).

⁶⁴ p. 114, 182, 224, 232.

⁶⁵ p. 18, 182, 226, 231; vgl. auch die Aussagen der Arnalda de la Mota [ed. Feuchter, *Ketzer* (wie Anm. 10), Anhang II A (490f.)] und *Doat* (wie Anm. 26) 23, fol. 3v und 7r [ed. Gottfried Koch, *Frauenfrage und Ketzertum im Mittelalter, Die Frauenbewegung im Rahmen des Katharismus und des Waldensertums und ihre sozialen Wurzeln* (12.–14. Jahrhundert), Berlin 1962, 186f. und 189] sowie die Aussage von Raymundus Iohannis de Abia nepos Iohannis Seminoret [ed. Feuchter, *Ketzer* (wie Anm. 10), Anhang II B (491–493)].

(1223–1226) minutiös nachverfolgen können.⁶⁶ Raimundus schildert auch einen Besuch in Montauban im Jahr 1223: Bernardus reiste mit weiteren Vollkommenen aus Villemur an, wohnte zunächst für zwei bis drei Tage im Haus der weiblichen Vollkommenen Iohanna de Avinione, dann im Haus des Engilbaudus und seiner Frau Dulcia,⁶⁷ einer Schwester der Arnalda de la Mota (beide Eheleute wurden später Büsser Cellanis), um anschließend wieder bei zwei Katharerrinnen Logis zu nehmen. In allen drei Häusern erhielten Bernardus und seine „socii“ jeweils den Besuch verschiedener Montalbaner Bürger, darunter wieder einige spätere Büsser. Leider gibt uns Raimundus keine Angabe über die Gesamtdauer des Verweilens in Montauban, doch müssen es mehrere Wochen gewesen sein. Schließlich zog Bernardus de la Mota von Montauban weiter nach Moissac.

Im Gegensatz zum languedokischen Katharismus ist über die regionalen Strukturen und personellen Hierarchien der Waldenser kaum etwas bekannt.⁶⁸ Die Paenitentiae sind selbst die Hauptquelle für den westlichen Languedoc in dieser Zeit und können kaum mithilfe anderer Texte eingeordnet werden.⁶⁹ Auffällig ist jedoch, dass im Gegensatz zu den Katharervollkommenen keiner der Waldenser in den Paenitentiae für Montauban namentlich genannt wird. Auch als Verwandte der Büsser werden sie nur in einem Fall bezeichnet,⁷⁰ im Unterschied zu zahlreichen Vollkommenen der Katharer. Beides könnten Indizien dafür sein, dass unter den Waldensern und Waldenserinnen wohl (noch) niemand war, der aus der Stadt selbst kam – vielleicht, weil sie im Vergleich zu den Katharern recht neu in der Gegend waren? Dennoch hatten die Armen von Lyon in der Stadt bereits eine Infrastruktur aufgebaut. Sie besaßen dort nämlich ein eigenes Gebäude, das als Anlaufpunkt für Kontaktsuchende fungierte. Mehrere Bußen erwähnen ausdrücklich eine „domus valdensium“.⁷¹ Noch öfter ist einfach die Rede davon, „ad valdenses“ zu gehen, sie zu besuchen oder jemanden zu ihnen zu bringen oder zu schicken.⁷² Dass es auch bei solchen Erwähnungen um jenes Waldenser-„Zentrum“⁷³ geht und nicht um verschiedene Häuser, wird daran deutlich, dass es auch „hospitale“⁷⁴ genannt (ein Reflex

⁶⁶ Doat (wie Anm. 26) 23, fol. 260v–273v, Edition des Montauban betreffenden Abschnitts bei Feuchter, Ketzler (wie Anm. 10), in Anhang II B, 491–493. Vgl. zu Bernardus de la Mota Michel Roquebert, *L'Épopée cathare*, Bd. 4: Mourir à Montségur, Toulouse 1989, 108, 115, 130 („infatigable voyageur“), 169 und 255.

⁶⁷ p. 223 und p. 227.

⁶⁸ Überblick bei Schneider, *Europäisches Waldensertum* (wie Anm. 7), 7–55.

⁶⁹ Vgl. Schneider, *Europäisches Waldensertum* (wie Anm. 7), 8f.: „Die wichtigste Quelle für südfranzösisches Waldensertum in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts“.

⁷⁰ p. 83 „Arnalda Textrix recepit pluries fratres suos valdenses in domo sua et dedit eis ad comedendum“.

⁷¹ p. 44 („venit aliquando ad domum ipsorum“), 58 („venit ad domum in qua manebant“), 59 („venit in die parasceves ad domum valdensium“), 204 (und 205) („multotiens venit ad domum“).

⁷² p. 37 (gehen), 107 (besuchen), 169 (schicken), 213 (gehen), 215 (gehen), 218 (gehen), 221 (bringen), 236 (gehen), 240 (gehen).

⁷³ Ausdruck nach Schneider, *Europäisches Waldensertum* (wie Anm. 7), 20.

⁷⁴ p. 96 („venit ad valdenses in hospitali“).

der medizinischen Tätigkeit der Waldenser⁷⁵) oder als „scolas valdensium“⁷⁶ angesprochen wird (in die man ging, um „mit den Waldensern zu lesen“).⁷⁷ Außerdem besaßen die Waldenser einen eigenen Friedhof.⁷⁸

Katharische Rituale und waldensisches Heilen

Unter den Kontakten, die in den Paenitentiae geschildert werden, stechen bezüglich der Katharer deren spezifische Rituale ins Auge: Siebenunddreißig Büßer haben die katharischen Vollkommenen – in der Diktion des Inquisitors – „angebetet“ („adorare“).⁷⁹ Die Katharer selbst nannten diese Bitte um Segen und Fürbitte „Melioramentum“.⁸⁰ Dabei beugte der Nichtvollkommene dreimal das Knie vor dem Vollkommenen und ersuchte um seinen Segen und um seine Interzession: Er möge Gott anflehen, den sündigen Nichtvollkommenen zu einem guten Christen zu machen und an ein gutes Ende zu führen. Der Vollkommene erfüllte die Bitte sofort. Durch die Kniebeuge trug das Ritual auch den Charakter einer großartigen Ehrenbezeugung⁸¹ gegenüber den Vollkommenen, deren Nichtausführung als grobe Unhöflichkeit empfunden wurde. Das zeigt das Beispiel des Montalbaners B. Capel, den man durch Zerren an der Kleidung vor den Vollkommenen in die Knie zwang,⁸² oder außerhalb der Paenitentiae der Fall des Knaben Petrus de Auca, dem dies mit einem kräftigen Backenstreich vermittelt wurde.⁸³ Auch am Ende der Katharerpredigt wurde es durch die Zuhörer ausgeführt.⁸⁴

⁷⁵ Vgl. besonders deutlich p. 221 („duxit quemdam puerum infirmum ad valdenses ter vel quater et habuerunt curam ipsius“).

⁷⁶ Vgl. etwa p. 58: „[...] venit ad domum in qua manebant et audivit praedicationem eorum et multoties ivit ad eos pro quodam infirmo. Item in die parasceve venit bis ad valdenses [...]“ oder p. 96 („venit ad valdenses in hospitali“). Davon abzusetzen sind vielleicht die Fälle, in denen nur vom Aufsuchen eines einzigen Waldensers die Rede ist (p. 113, 123).

⁷⁷ p. 24 („venit ad scolas valdensium et legebat cum eis“). Auch Poncius Seguini (p. 216) las in Büchern der Waldenser (die „Schule“ wird aber nicht erwähnt).

⁷⁸ Er ist zweimal belegt: p. 15 („uxor sua dedit se valdensibus in morte et fuit sepulta in cimiterio eorum“) und 245 („fuit ad sepulturam valdensium“).

⁷⁹ p. 1, 8, 13, 16, 17, 20, 45, 54, 56, 57, 61, 109, 111, 132, 138, 139, 145, 148, 150, 151, 159, 160, 161, 164, 175, 182, 185, 197, 201, 203, 223, 224, 226, 227, 229, 231, 234.

⁸⁰ Bzw. auf okzitanisch „meliorament“. Vgl. zum Melioramentum Arno Borst, Die Katharer, Freiburg–Basel–Wien 1991, 145 und Lambert, Geschichte (wie Anm. 5), 153f.

⁸¹ Borst, Katharer (wie Anm. 80), 145.

⁸² „audivit praedicationem eorum et flexit genua coram haereticis tractus tamen a quodam per vestes ut dixit“ (p. 1). Vgl. auch die Buße des Poncius Engilbaudi (p. 224): „venit ad domum cuiusdam haeretic et invenit ibi duos haereticos et ad mandatum illius haeretici adoravit illos“.

⁸³ Doat (wie Anm. 26) 22, fol. 76v: „Item dixit quod [...] et omnes excepto ipso teste adoraverunt haereticos flexis genibus et quia ipse testis nolebat illos haereticos adorare, Sicardus Bou praedictus dedit magnam alapam ipsi testi et tunc ad instanciam dicti Sicardi ipse testis flexit genua illos haereticos sed non dixit benedicite“.

⁸⁴ Vgl. zahlreiche Erwähnungen des „adorare“ unmittelbar nach dem Hören der Predigt: p. 1, 13, 16, 17, 109, 111, 138, 139, 145, 148, 150, 151, 159, 161, 175, 185, 201, 231. Offenbar fragte der Inquisitor Petrus Cellani nach jeder Erwähnung einer Predigt durch einen Büßer nach, ob er danach ‚adoriert‘ habe. Den Reflex dieser Frage zeigt noch die Buße des Engilbaudus (p. 223): „audivit sermonem eorum et non recordatur si adoravit eos ibi“. Vgl. aber auch gleiche Abfolge Predigt–Melioramentum beim obigen Zitat von Arnalda de la Mota, Doat (wie Anm. 26) 23, fol. 3r.

Das „Consolamentum“, die Aufnahmezeremonie in den Vollkommenenstatus und gewiß das bekannteste katharische Ritual, wurde in den Montalbaner Paenitentiae nur neun Mal erwähnt,⁸⁵ und dabei handelte es sich jeweils nicht um den Beginn einer Karriere als Vollkommener. Vielmehr wurden die erwähnten Aufnahme-rituale in den Montalbaner Paenitentiae meist ausdrücklich an Schwerkranken vollzogen, die ihren Tod vor Augen hatten. Dieses „Kranken-Consolamentum“⁸⁶ verschaffte dem Sterbenden die Hoffnung, den Kreislauf der Wiedergeburten zu durchbrechen. Für das Consolamentum wurde offenbar eine Geldzahlung erwartet. So bezahlte Arnalda de la Garriga aus Montauban für das ihres Ehemannes 40 Schillinge,⁸⁷ und der kranke Poncius de Vacaressa ließ als Entgelt für das empfangene Consolamentum ein Legat von 100 Goldmünzen für die Katharer in sein Testament aufnehmen.⁸⁸

Bei den Kontakten mit den Waldensern fällt als erstes ihre außerordentliche Beliebtheit als Heiler auf.⁸⁹ Nicht weniger als 77 Büsser aus Montauban hatten die medizinischen Dienste der Armen von Lyon in Anspruch genommen und sich oder ihren Angehörigen mit Salben, Kräutern, Pflastern und Ratschlägen helfen lassen.⁹⁰ Außer mit ihrer Heilkunst halfen die Waldenser auch als ‚Sterbebegleiter‘. Der moderne Ausdruck scheint durchaus treffend, denn es ging um das Anwesendsein beim Sterben, um die Totenwache und um das Trösten der Hinterbliebenen.⁹¹

Jenseits der katharischen Rituale und der waldensischen Heilkompetenzen aber scheinen sich die Kontakte der Büsser zu den beiden Häresien, wie sie in den Paenitentiae erfaßt wurden, oberflächlich betrachtet kaum zu unterscheiden: Es ging sowohl hinsichtlich der Waldenser wie der Katharer um die materielle und immaterielle Unterstützung, um das Hören der Predigt und um das gemeinsame Essen der Anhänger mit den Ketzern. Tatsächlich bestanden jedoch auch bei diesen auf den ersten Blick so ähnlich anmutenden Berührungen große Unterschiede in der Beziehung der Häresien zu den Stadtbevölkerungen.

⁸⁵ p. 6, 16 (zwei consolamenta), 19, 185, 195, 221, 231, 244 (hier geht es wahrscheinlich um dieselbe Person wie in p. 221, nämlich Guillelmus Faiditus). In p. 195 wird nicht ausdrücklich die Geisttaufe erwähnt, der Zusammenhang ist durch die stolze Summe, die der herbeigerufene Vollkommene erhielt, jedoch eindeutig: „Arnalda de la Garriga dixit quod quidam haereticus venit ad domum eius pro viro suo infirmo quem ipsa sciebat esse haereticus [!] et dictus haereticus habuit inde quadraginta solidos“.

⁸⁶ Ausdruck nach Borst, Katharer (wie Anm. 80), 146.

⁸⁷ p. 195.

⁸⁸ p. 19. Er gesundete allerdings wieder und bezahlte nicht.

⁸⁹ Zur Heiltätigkeit der Waldenser, v. a. auf Grundlage der Paenitentiae, vgl. ausführlich Peter Biller, *Curate infirmos: the Medieval Waldensian Practice of Medicine*, in: *Studies in Church History* 11. 1982, 55–77.

⁹⁰ p. 4, 5, 16, 20, 21, 25, 29, 30, 31, 35, 36, 38, 43, 58, 59, 62, 69, 74, 76, 76a, 77, 78, 80, 82, 85, 86, 88, 90, 92, 95, 97, 104, 107, 113, 117, 120, 121, 122, 123, 124, 136, 140, 153, 159, 163, 166, 169, 171, 172, 174, 176, 177, 178, 180, 181, 185, 186, 187, 189, 191, 194, 195, 199, 200, 208, 213, 219, 221, 230, 231, 236, 238, 243, 244, 246, 248, 251. Diese Zahl weicht ab von den Angaben bei Schneider, *Europäisches Waldensertum* (wie Anm. 7), 26 (gibt 74 an) und bei Biller, *Curate* (wie Anm. 89), 61 (gibt 84 an).

⁹¹ „Ioanna uxor quondam Lombardi Tornerii dixit quod mortuo viro suo quidam valdensis vigilavit ibi de nocte et praedicavit astantibus et in crastinum comedit ibidem.“ (p. 82); „Item consuluit valdenses pro infirmitate filii sui et quidam valdensis erat fere cotidie in domo sua qui praedicabat ei et consolabatur eum de morte filii sui [...]“ (p. 181).

Zwei Ökonomien des Geleites, der Gaben und des Geldes

Die Vertreter beider Häresien pflegten engen Kontakt zu der Stadtbevölkerung, waren oft in den Häusern der Montalbaner und empfangen Geld und Gaben von ihnen. Dennoch herrschten im Verhältnis der Büssern zu den Waldensern einerseits und den Katharern andererseits ganz verschiedene Ökonomien der immateriellen und materiellen Unterstützung.

Die Dualisten konnten in Montauban auf ein Netzwerk engagierter Gastgeber zählen, die sie bereitwillig bei sich aufnahmen, etwa auf Engilbaldus, in dessen Haus der Hierarch Bertrandus de la Mota Station bei seinem oben referierten Aufenthalt in Montauban gemacht hatte, und in dessen eigener Buße erwähnt wird, dass er Vollkommene, die offenbar neu in Montauban waren, nicht nur zum Essen eingeladen, sondern sie persönlich zu sich nach Hause geführt hatte und ihnen auch den Keller gezeigt hatte, wohl als sicheres Versteck.⁹² Die Verweildauer der Katharer bei den Montalbanern, soweit sie erwähnt wird, reicht von beinahe einem Jahr⁹³ über zwei Monate,⁹⁴ mehrere Tage,⁹⁵ eine Nacht⁹⁶ bis hin zu einem kurzen Besuch zum Essen. Ganz im Gegensatz dazu wird bezüglich der Waldenser nur einmal das zweckfreie (d. h. nicht mit einem Krankenbesuch verbundene) Übernachten bei einem Büsser erwähnt.⁹⁷ Die Verben der Aufnahme, also „recipere“ und seltener „tenere in domo“, werden fast ausschließlich im Zusammenhang mit den Dualisten verwendet.⁹⁸ Die Armen von Lyon wurden aber immerhin zum Essen und Trinken eingeladen.

Ebenso deutlich sind die Unterschiede, wenn es um das Geleit geht: Knapp zwanzig in den Paenitentiae aufgeführte Montalbaner führten bzw. begleiteten die Katharer („ducere“, „conducere“, „associare“).⁹⁹ Die Spanne der Hilfeleistungen, die Büsser den Vollkommenen unterwegs zukommen ließen, war dabei groß. Sie reichte vom bloßen Wegweisen (besonders zu anderen Anhängern)¹⁰⁰ bis zu langdauernder Begleitung und Unterstützung bei der Suche nach Aufnahmemöglichkeiten,¹⁰¹ vom

⁹² p. 223.

⁹³ p. 8/56 (Eheleute Arnaldus de Sapiac senior und Guillelma de Sapiac). Sie haben auch noch anderweitig Vollkommene aufgenommen, ohne Zeitangabe (vgl. p. 56).

⁹⁴ p. 110/126 (Eheleute Amelia und B. Bort de Cambisa).

⁹⁵ p. 57, 75, 188/188a (einmal drei, einmal zwei Tage lang), 231.

⁹⁶ In diesen Fällen von „recipere“ werden keine Angaben zu Dauer gemacht, sondern lediglich „et iacuerunt“ hinzugefügt. Es handelt sich also um ein einmaliges Übernachten. p. 76, 135, 150 (zweimal eine Nacht), 156.

⁹⁷ p. 52 „B. Sabater recepit quendam valdensem in domo sua et iacuit ibi per noctem“.

⁹⁸ Die Ausnahmen: ein Mann lädt die Waldenser ein („invitavit“, p. 5), vier Personen nehmen die Waldenser bei sich zuhause auf, wobei bis auf p. 52 (s. oben) keine Übernachtung erwähnt wird, sondern wohl eher ein kurzer Besuch: p. 93 „Domina Sedeira duas valdenses recepit in domo sua pluries“, p. 185 „dixit quod pluries dedit valdensibus panem et vinum et dixit quod tunc recipiebat eos etiam“, p. 216: ein abbrechender Satz, der sich jedoch wohl auf einen Waldenser bezieht.

⁹⁹ Vgl. neben den folgenden Einzelbelegen noch p. 13, 16, 61, 106, 114, 130, 148, 175, 184, 185, 223 und 234 (insgesamt 17 Fälle).

¹⁰⁰ Vgl. p. 128 „indicavit eis quemdam quem quaerebant“.

¹⁰¹ Vgl. etwa die oben bereits angeführte Sorge des B. Remon (p. 61) um Aufenthaltsmöglichkeiten für seine Schwester, die er als gerade geweihte Vollkommene aus Toulouse abgeholt hatte und mit ihrer Gefährtin zusammen auf einen Hof bei Montauban führte, dessen Besitzer er 50 Schillinge in Aussicht stellte.

Gang innerhalb der Stadt von Haus zu Haus,¹⁰² oder vom Führen außerhalb auf längeren Strecken.¹⁰³ Die Waldenser hingegen werden kaum um ihrer selbst willen „geführt“, sondern höchstens einmal, um sie zu kranken Angehörigen zu bringen.¹⁰⁴

Auch hinsichtlich der Gaben gibt es einen wesentlichen Unterschied: Zwar erhalten beide Gruppen von den Montalbanern Lebensmittel, doch nur die Katharer schenken ihrerseits auch den Anhängern zurück: Brot, Fische, Früchte, Wein und Kuchen gingen so gut hin wie her.¹⁰⁵ Die Waldenser sind hingegen durchweg reine Empfänger.

Für beide Häretikergruppen wurden Sammlungen durchgeführt, aber nur hinsichtlich der Waldenser ist dafür der Ausdruck „Almosen“ („*eleamosinae*“, „*eleamosinas dare/facere*“) üblich,¹⁰⁶ während die Sammlung zugunsten der Katharer nur einmal so genannt wird.¹⁰⁷ Es ist allerdings möglich, dass dies auf eine Einseitigkeit des Fragekatalogs des Inquisitors zurückgeht. Für die Katharer scheint nur Geld gesammelt worden zu sein,¹⁰⁸ bei den Waldensern hingegen Lebensmittel. Eine gute Handvoll Montalbaner Bürger schenkte individuellen Vollkommenen Geld.¹⁰⁹ Wenn die Katharer ihrerseits den Anhängern Geld aushändigten, war es keine Gabe, sondern für den Einkauf im Auftrag der Vollkommenen oder als Lohn für deren Aufnahme bestimmt.¹¹⁰ Kredite gewährten sich Katharer und Büsser jedoch wechselseitig. Guillelmus Geraldus senior¹¹¹ und P. Guitart¹¹² hatten bei Vollkommenen für 50 bzw. 100 Schilling Schulden gemacht. G. Macips hatte einen Vollkommenen als Bürgen für einen Kredit von 15 Schilling gestellt, sich aber auch bereit gezeigt, seinerseits einem Katharer einen Kredit zu gewähren.¹¹³ Solche gefälligen Kreditangebote, die „*servicium*“, d. h. eigentlich: „Zins“,¹¹⁴ genannt wur-

¹⁰² „*de domo ad domum*“, p. 62, „*eundo ad domos*“, p. 112. Gemeint sind wohl die Häuser der Anhänger, nicht die der Katharer.

¹⁰³ p. 150, p. 160.

¹⁰⁴ Ein Mann führt sie in sein Haus, damit sie sich um den kranken Bruder und dessen Tochter kümmern („*adduxit valdenses ad domum suam*“, p. 30), ähnlich p. 29, 69, 117, 136, 189, 200, 221. Ausnahmen, in denen Waldenser ohne „eigennützigen“ Anlaß des Büssers das Geleit gegeben wurde: p. 129, 215

¹⁰⁵ Anhänger geben Katharern: p. 45, 54, 61, 64, 150, 182, 197, 223, 226. Katharer geben Anhängern: p. 8, 110, 111, 126, 130, 182, 130.

¹⁰⁶ p. 11, 12, 15, 25, 27, 28, 29, 30, 35, 37, 44, 46, 58, 65, 66, 67, 68, 76, 76a, 77, 78, 80, 81, 89, 91, 92, 94, 95, 97, 103, 107, 108, 122, 123, 124, 127, 180.

¹⁰⁷ p. 109.

¹⁰⁸ p. 18: „*dedit denarios illis qui quaerebant pro haereticis credens quod ad opus haereticorum quaerebant*“.

¹⁰⁹ p. 10, 16, 109, 175, 234.

¹¹⁰ Über die oben geschilderten Fälle im Zusammenhang mit der Aufnahme von Ketzern hinaus (p. 9, 14 und 110, 126): p. 54 „*pluries emit pisces et alia necessaria haereticae de mandato eius et de denariis eius*“, p. 75 „*haereticis emebat necessaria de denariis eorum*“.

¹¹¹ p. 3: „*et obligavit se eis pro quinquaginta solidis quos postea solvit eis*“.

¹¹² p. 48a: „*P. recepit mutuo a quadam haeretica centum solidos et venit ad eam et solvit ei*“.

¹¹³ p. 78.

¹¹⁴ Vgl. Mireille Castaing-Sicard, *Les contrats dans le très ancien droit toulousain (Xe–XIIIe siècle)*, Toulouse 1957, 249.

den, machten den Katharern noch zwei weitere Montalbaner, A. Folcaut und Bertrandus de la Mota.¹¹⁵

Bei den Waldensern ist hingegen viel seltener von Geld die Rede. Überhaupt scheinen sie sich durch eine gewisse Bescheidenheit ausgezeichnet zu haben. So wollte Guillelmus de Catus den Waldensern ein Almosen geben, doch mochten sie es nicht annehmen.¹¹⁶ Naberengueira hätte den Waldensern noch mehr Brot gegeben, „wenn sie es denn hätten annehmen wollen“.¹¹⁷ Eine andere Frau, Raimunda de Vairac, war von den Waldensern von ihrer Krankheit geheilt worden und „gab ihnen Wein und Brot, weil sie keine Denare annahmen“.¹¹⁸ Allerdings verweigerten die Waldenser nicht grundsätzlich die Annahme von Geld, wie mehrere Bußen zeigen, in denen ihnen solches ausgehändigt wurde.¹¹⁹ In zwei Fällen erhielten sie Geld ausdrücklich mit dem Verwendungszweck „für Wein“.¹²⁰ Einmal bekamen sie ein Legat ausgezahlt.¹²¹ Von Kreditgeschäften ist bei den Armen von Lyon nie die Rede.

Die Predigt: Waldensische Öffentlichkeit und katharische Häuslichkeit

Das bei weitem am häufigsten genannte ‚Delikt‘ in den Paenitentiae ist die Predigt. Fünfundsechzig Büßer haben die Predigt der Katharer gehört,¹²² über einhundert die der Waldenser.¹²³ Auf die Inhalte der katharischen Predigt eröffnen uns die Mon-

¹¹⁵ A. Folcautz (p. 76) „promisit cuidam servitium suum rogatus ab alio haeretico“ [jener cuidam war also auch ein Vollkommener], Bertrandus de la Mota (p. 234) „et praesentavit ei servitium suum“. Dass es sich bei diesem „Dienst“ tatsächlich um ein freundliches Kreditangebot handelt, zeigt eine Paenitentia aus Montcuq: Doat (wie Anm. 26) 21, fol. 225v–226r: „Gaubertus d’Arcmeia [...] et cum Vigorosus de Bacona haereticus salutasset eum per quemdam nuncium praesentavit per eundem nuncium dicto Vigoroso servitium suum usque ad quinque solidos quos misisset dicto haeretico sicut dixit si mandasset ei“; vgl. einen weiteren Fall in den Paenitentiae für Montcuq, Doat (wie Anm. 26) 21, fol. 214r: „B. Alegres vidit haereticos et praesentavit eis servitium suum“.

¹¹⁶ p. 30: „Item aliquando volebat eis facere eleemosinas sed nolebant accipere“.

¹¹⁷ p. 43: „dedit eis aliquando panes et amplius dedisset eis si voluissent recipere“. Vgl. auch p. 5.

¹¹⁸ p. 163: „dixit quod cum infirmaretur venerunt valdenses ad domum suam ad videndum eam et ut curarent eam et dedit eis panem et vinum quia non recipiebant denarios“.

¹¹⁹ p. 11 (12 Denare), 70 (6 d.), 84 (2 d.), 228 (2 d.).

¹²⁰ p. 80 („dedit eis denarios bis pro pane et vino“), p. 102 („dedit duos panes valdensibus et denarium pro vino“).

¹²¹ p. 23 „Ramon Carbonel [...] induxit fratrem suum ut solveret solidos ducentos valdensibus legatos eis“ (vgl. damit wohl zusammenhängend p. 22). Vgl. auch den Streit um ein Testament, offenbar zwischen Waldensern und Katharern, in p. 165.

¹²² p. 1, 3, 8, 10, 13, 16, 17, 18, 34, 48, 48, 56, 57, 60, 61, 62, 75, 76, 76a, 78, 80, 98, 103, 104, 109, 110, 111, 117, 126, 130, 132, 135, 138, 139, 145, 148, 149, 150, 151, 157, 159, 160, 161, 165, 173, 175, 181, 183, 184, 185, 195, 196, 200, 201, 202, 203, 223, 226, 227, 231, 232, 234, 235, 242. Hier wurden nur die ausdrücklichen Erwähnungen des Hörens/Beiseins bei der Predigt (praedicatio, sermo) gezählt sowie die singuläre, den Inhalt der Predigt präzisierende Erwähnung, von den Katharern die „expositiones autoritatum“ gehört zu haben (p. 76 und 76a). Einen Häretiker nur „predigen gesehen zu haben“ (p. 113) kann nicht bereits als Teilnahme an der Predigt gelten, ebensowenig die Anwesenheit bei „admonitiones“.

¹²³ Insgesamt 104 Erwähnungen: p. 11, 12, 21, 23, 26, 27, 28, 29, 33, 35, 36, 37, 39, 46, 49, 53, 58, 59, 61, 63, 65, 66, 68, 69, 78, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 91, 92, 94, 96, 97, 111, 121, 122, 123, 124, 125, 129, 131, 132, 136, 137, 141, 142, 143, 146, 147, 152, 153, 154, 155, 158, 159, 162, 165, 166,

talbaner Paenitentiae allerdings nur einmal einen kurzen Blick, in der Buße des Guillelmus de Broile, der nach dem Hören einer katharischen Predigt offenbar deren Thema aufgriff und mit den Dualisten über die Schöpfung disputierte.¹²⁴ Hinsichtlich der Waldenser lesen wir mehrfach in den Paenitentiae, dass sie am Karfreitag in ihrem Haus predigten,¹²⁵ und zweimal ist davon die Rede, dass es – wie an diesem Tag nicht anders zu erwarten – in der Predigt um die Auslegung der Leidensgeschichte ging.¹²⁶ Doch erlaubt die Quelle uns interessante Aufschlüsse über den völlig verschiedenen Öffentlichkeitscharakter der Predigten bei Waldensern und Katharern: Bei ersteren wird in den Paenitentiae nämlich sehr häufig erwähnt, dass sie „publice“ oder „in platea“ predigten, auf dem Marktplatz Montaubans, dem einzigen und zentralen Forum der Stadt.¹²⁷ Die Waldenser taten dies zwar auch in ihrem eigenen Zentrum – das ist für den Karfreitag erwähnt – oder bei den Leuten zu Hause, gleichwohl ist der Kontrast zu den Katharern deutlich: Bei ihnen finden wir in den Montalbaner Paenitentiae nämlich nie einen anderen Ort der Predigt angegeben als eine „domus“ – entweder das Haus von weiblichen Vollkommenen oder, häufiger, das eines Büßers – und nur einmal werden Vollkommene „publice praedicantes“ erwähnt.¹²⁸

Beide Gruppen gleichen sich hingegen darin, dass eine Predigt durch ihre weiblichen Mitglieder nicht erwähnt wird, sieht man von je einer und noch dazu zweifelhaften Ausnahme für Waldenser¹²⁹ und Katharer¹³⁰ ab, sowie auch darin, dass die

167, 168, 169, 172, 173, 174, 178, 179, 180, 181, 186, 189, 192, 193, 194, 198, 200, 204, 205, 208, 209, 210, 213, 214, 215, 216, 219, 220, 221, 225, 228, 240, 241, 243, 244, 245, 247, 250, 253.

¹²⁴ p. 165.

¹²⁵ Sechs Personen haben an diesem Tag der Predigt der Waldenser beigewohnt: p. 58 „Item in die parasceve venit bis ad valdenses et audivit praedicationem eorum et confessa fuit valdensi cuidam peccata sua et recepit paenitentiam a valdensibus“, p. 59 „semel venit in die parasceves ad domum valdensium et audivit praedicationem eorum“, p. 66 „vidit valdenses in die paraceves et audivit praedicationem eorum“, p. 81 „vidit valdenses bis vel ter et audivit praedicationem eorum in die paraceves et dedit eis eleamosinas“, p. 88 „interfuit praedicationi valdensium in die paraceves“, p. 166 „in die iovis caenae caenavit cum eis et audivit praedicationem eorum et iterum in die paraceves audivit praedicationem eorum“.

¹²⁶ p. 25 „audivit expositionem passionis a valdensibus in die paraceves“, p. 218 „Item alibi vidit valdenses in die paraceves et venit ad eos ut audiret expositionem passionis quod et fecit“. Ebenfalls in die Zeit an oder vor Ostern dürfte folgendes einzuordnen sein: „Item alibi vidit quandam valdensem quae exponebat passionem dominicam“ (p. 252).

¹²⁷ „in plateis Montisalbani“, „in platea“, „in plateis“: p. 136, 141, 153, 169, 178–180, 189, 192–194, 215, 220, 225, 250, „publice in viis“ (p. 39); einfach nur „publice“: p. 58, 111.

¹²⁸ p. 104.

¹²⁹ „Item alibi vidit quandam valdensem quae exponebat passionem dominicam“ (p. 252) – hier soll zwar eine Frau die Passion ausgelegt haben, es ist jedoch nicht ausdrücklich von der Predigt die Rede.

¹³⁰ Die erwähnte Predigt einer Vollkommenen in einer Landhütte galt offenbar ausschließlich den Eheleuten, die ihr und ihrer Gefährtin Unterschlupf gewährt hatten: p. 110: „Amelia uxor B. Borz tenuit haereticas cum viro suo in manso suo per duos menses et comedit de his quae aliquando dabant ei et audivit praedicationem haereticarum“ und p. 126 „B. Bort de Cambisa tenuit haereticas in quodam suo batudo per duos vel tres menses. Item dixit quod ipse et uxor sua comederunt aliquando cum ipsis et receperunt a dictis haereticis panes et pisces et fructus et audivit aliquando praedicationem ipsarum“. Gewiß nicht als „Predigt“ gelten lassen können wir trotz der Verwendung des Verbs „praedicare“ auch die persönlichen Aufforderungen der drei Katharerrinnen der Familie de la

Paenitentiae neben der Predigt („praedicatio“, seltener „sermo“) für beide eine andere Form der religiösen Unterweisung erwähnen, die „(ad)monitio“, die dem Kontext nach offensichtlich eine gegenüber der Predigt ‚informellere‘ Form der religiösen Unterweisung bezeichnen soll: So sind bei den Katharern derartige Ermahnungen offensichtlich nicht der Hauptzweck einer Begegnung, sondern finden gelegentlich anderer Anlässe statt (so wird etwa bei einer Flußfahrt der Schiffer ‚ermahnt‘),¹³¹ sie werden eher von einzelnen Vollkommenen einzelnen Anhängern erteilt¹³² und zwar auch von weiblichen Vollkommenen.¹³³ Hinsichtlich der Waldenser ist bezeichnend, dass ihre „monitiones“ immer in einem Haus – dem der Waldenser oder dem des betreffenden Büßers – stattfanden, aber nie öffentlich. Bei ihnen haben viele Büßer eine solche Mahnung gehört, die auch einer Predigt beige-wohnt hatten¹³⁴ – ein Beleg dafür, dass die beiden Formen der Unterweisung in den Paenitentiae tatsächlich klar unterschieden wurden.

Zwei Arten mit Ketzern zu essen

Auch mit den Ketzern zu essen bedeutete für die Anhänger bei beiden Häresien nicht dasselbe. Achtundzwanzig Montalbaner Bußen erwähnen die Einnahme von Nahrungsmitteln im Zusammenhang mit Katharern.¹³⁵ Mal wird schlicht gesagt, dass die Büßer mit den Dualisten zusammen gegessen (und manchmal auch getrunken) haben,¹³⁶ einige Male wird betont, dass dies an einem gemeinsamen Tisch geschah. Offenbar hatte in diesen Fällen der Inquisitor danach gefragt.¹³⁷ An anderen Stellen wird nur erwähnt, dass die Katharer im Haus des Büßers gegessen haben (doch nicht ausdrücklich auch der Büßer selbst).¹³⁸ Ein Montalbaner hat mit Vollkommenen nur getrunken, nicht aber gegessen,¹³⁹ wieder andere Büßer schließlich haben zwar von dem gesegneten Brot der Vollkommenen zu sich genommen, aber nicht ausdrücklich zusammen mit den Katharern.¹⁴⁰ Noch andere haben einfach nur Lebensmittel von

Mota, darunter Arnalda, an ihre Verwandte Marauda de la Mota (p.226), sie möge ebenfalls Vollkommene werden: „Namarauda vidit in quodam manso matrem suam Austorgam et filias eius Arnaldam et Petronam et praedicaverunt dictae testis ut faceret se haereticam quae non credidit eis sed recessit in crastinum.“

¹³¹ p. 54: „Raimunda Salinera vendidit multotiens panem suum cuidam haereticae et quando portavit ei audivit admonitionem eius“; p. 79: „R. Gauteri nauta portavit haereticos in navi suo quando erat juvenis apud Villamur. Item (246v) portavit apud Mossiacum et audivit monitiones eorum“, p. 234 (Bertrandus de la Mota): „Item alibi vidit haereticum et praesentavit ei servicium suum et audivit admonitiones eius“.

¹³² p. 77, 122, 234.

¹³³ p. 54, 77, 122.

¹³⁴ p. 53, 78, 92, 97, 124, 204, 205, 245.

¹³⁵ p. 2, 42, 45, 57, 61, 77, 103, 109, 112, 118, 123, 126, 148, 150, 151, 155, 156, 160, 164, 175, 223, 224, 226, 227, 229, 233, 234, 242.

¹³⁶ p. 103, 112, 118, 123, 126, 148, 150, 151, 155, 156, 160, 223, 226, 227, 234, 242.

¹³⁷ p. 42, 57, 175, 229.

¹³⁸ p. 2, 77, 233.

¹³⁹ p. 45.

¹⁴⁰ p. 18, 56, 61, 132.

den Vollkommenen gegessen – ob diese gesegnet waren, bleibt offen. Oft war das in den Paenitentiae erwählte Essen mit Vollkommenen einfach ein Mahl zwischen Verwandten, von denen manche ‚zufällig‘ auch Vollkommene waren, so etwa bei den Besuchen der Angehörigen von Arnalda de la Mota bei dieser perfecta.¹⁴¹ Doch bei jedem Essen mit Nichtvollkommenen brachen die Vollkommene das Brot und segneten es, und alle Essensteilnehmer sprachen vor jedem neuen Trunk und jeder neuen Speise „Benedicite“, wie etwa Arnalda de la Mota es bezeugt.¹⁴² Dabei handelte es sich aber nicht um eigens veranstaltete, kultische Mähler, sondern um die rituelle Begleitung gewöhnlicher, ‚privater‘ Mahlzeiten.¹⁴³

Hingegen zelebrierten die Waldenser eine religiöse Mahlfeier, die „caena“ genannt wurde. Der Ausdruck wird in den Paenitentiae nie für das Speisen mit Katharern verwendet und auch von anderen, nichtrituellen Arten von gemeinsamen Essen mit Waldensern abgesetzt.¹⁴⁴ Fast fünfzig (46) Büsser hatten an der „caena“ teilgenommen.¹⁴⁵ Dabei wurde gesegnetes Brot und gesegneter Fisch gegessen und der Wein der Waldenser getrunken.¹⁴⁶ Mehrfach wird erwähnt, dass die Feier am Gründonnerstag („in die iouis caenae“) stattfand,¹⁴⁷ aber das muß nicht heißen, dass sie ausschließlich an diesem einen Tag abgehalten wurde. Zusammen mit der Predigt am Karfreitag (siehe oben) ergibt sich der Eindruck einer besonderen, vielleicht gegenüber den Katharern besonders akzentuierten Passionsfrömmigkeit der Montalbaner Waldenser.¹⁴⁸

Öffentlicher Antagonismus der Ketzler, individueller Synkretismus der Laien?

Wie eingangs bereits erwähnt, fanden in der ‚pluralen‘ religiösen Situation im westlichen Languedoc um 1200 nicht nur öffentliche Streitgespräche zwischen Katholiken und Ketzern statt, sondern auch zwischen den beiden Häretikergruppen. So berichtete etwa der greise Notar Poncius Amelii, dass er in Laurac den dortigen Katha-

¹⁴¹ p. 109, 242.

¹⁴² Vgl. Doat (wie Anm. 26) 23, fol. 8rv und passim.

¹⁴³ Zum katharischen Mahl und Mahllegen vgl. Borst, Katharer (wie Anm. 80), 148f. und Lambert, Geschichte (wie Anm. 5), 156f. Vgl. die Unterscheidung „rein kultischer“ und „privater“ Tischgemeinschaft bei Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie. 5., revidierte Auflage. Besorgt von Johannes Winckelmann. Studienausgabe, Tübingen 1980, bes. 296.

¹⁴⁴ Vgl. p. 27: „Item interfuit caenae valdensium et comedit de pane et pisce benedictis ab eis et audivit praedicationem eorum. Item iacuit et comedit cum valdensibus cerasas“, vgl. auch p. 129

¹⁴⁵ p. 11, 12, 21, 23, 25, 26, 27, 28, 29, 31, 35, 37, 46, 49, 53, 65, 70, 83, 91, 94, 96, 123, 125, 129, 131, 136, 141, 143, 146, 153, 154, 158, 159, 162, 166, 169, 173, 179, 180, 198, 213, 216, 218, 225, 250, 253. Schneider, Europäisches Waldensertum (wie Anm. 7), 20, Anm. 75, kam nur auf die Zahl von 36.

¹⁴⁶ Vgl. p. 12 („interfuit caenae valdensium et comedit de pane et pisce benedicto ab ipsis et bibit de vino eorum“) und nahezu wortgleich p. 21 und 23. Im weiteren Verlauf der Paenitentiae wird zum Inhalt der ‚caena‘ dann auf diese Explication verwiesen, vgl. p. 25 („Item interfuit caenae valdensium et comedit ut supra“) und p. 26, 28, 29, 35, 46, 49, 53, 65, 70, 91, 94, 143.

¹⁴⁷ p. 141, 154, 159, 162, 166. Vgl. auch Schneider, Europäisches Waldensertum (wie Anm. 7), 24, Anm. 10.

¹⁴⁸ Vgl. auch die Erwähnung des Fleischessens mit den Waldensern am Ostersonntag in p. 136: „Item in die paschae dedit valdensibus carnes et comedit de carne valdensium“.

rerdiakon Isarn de Castris mit dem (später rekonzilierten) Waldenser Bernard Prim auf dem Platz und in Anwesenheit der Einwohner jenes Castrums (bei Carcassonne) hatte disputieren sehen.¹⁴⁹ Die meisten solchen Wortgefechte zwischen Waldensern und Katharern sind aber in den *Paenitentiae* selbst überliefert,¹⁵⁰ und hier wiederum die Mehrzahl in den Bußen für Montauban. Acht Büsser erwähnen, dass sie solchen „disputationes haereticorum et valdensium“¹⁵¹ beigewohnt haben. Auch wenn nähere Umstände nicht geschildert werden, ist es eindeutig, dass es sich nicht um private Diskussionen, sondern um formelle Veranstaltungen handelte, bei denen die Waldenser und die katharischen Vollkommenen vor Publikum ihre Argumente miteinander austauschten.

Es konnte in Montauban also niemandem entgangen sein, dass die beiden Gruppen miteinander in Streit lagen und dogmatisch nicht miteinander vereinbar waren. Dennoch waren für viele Menschen Kontakte zu beiden Häresien offensichtlich nicht inkompatibel. Gerala de Biele gab nicht nur ihrer Schwester, die eine Vollkommene war, von ihrem eigenen Besitz, sondern ging auch häufig zu einem Katharerrinnenhaus und aß mit den *perfectae*. Dennoch gab sie auch den Waldensern Almosen und glaubte, dass sie „boni homines“ waren.¹⁵² Caturcinus de la Vernha ließ sich von Waldensern helfen, als er krank war, hörte ihre Predigt, gab ihnen ebenfalls Almosen und hielt sie für „gute Menschen“. Genauso ging er aber auch zum Haus einer Vollkommenen und hörte dort die katharische „Mahnung“.¹⁵³ Ioannes Toset, der häufig und an verschiedenen Orten mit Katharern in Berührung gekommen war, der ihre Predigt gehört und sie „adoriert“ hatte, dessen Onkel und dessen Schwester Vollkommene waren und der selbst bei einem *Consolamentum* dabei gewesen war, konsultierte ebenfalls die Waldenser wegen einer Erkrankung.¹⁵⁴ P. Carbonelz senior, der den Waldensern fünfzigmal Brot und Wein und zehnmal Fleisch gegeben haben soll, der ihre Predigten häufig hörte, an ihrer Mahlfeier teilnahm, hatte gleichwohl gemeinsam mit katharischen Vollkommenen gegessen und genächtigt („comedit cum eis et iacuit“).¹⁵⁵ Auch Arnaldus de Castillo hatte sowohl mit Waldensern das

¹⁴⁹ Bibliothèque Municipale de Toulouse, Ms. 609, fol. 198r, Aussage vom 5. Dezember 1245: „Poncius Amelii senex notarius de Miravalle testis iuratus dixit quod vidit apud Laucum [sc. Lauracum] in platea Isarnum de Castris hereticum disputantem cum Bernardo Prim valdensi presente populo eisdem castris [...] et sunt XXXVII anni.“ Wenn die Zeitangabe des Zeugen ungefähr zutrifft, dann fand dies noch vor der Rekonziliation des Bernard Prim und seiner Gruppe im Jahr 1210 statt.

¹⁵⁰ Nur einmal wird in den *Paenitentiae* auch eine katholisch-katharische „disputatio“ erwähnt. Sie fand in Moissac in einem Privathaus zwischen drei Katharern und dem örtlichen Priester statt und dauerte immerhin fast einen ganzen Tag [„B. Durans et Gaubertus fratres receperunt tres haereticos a quodam qui manserunt in domo sua per diem et noctem, et fuit disputatio inter ipsos et sacerdotem loci quasi per totum diem“, Doat (wie Anm. 26) 21, fol. 286v].

¹⁵¹ p. 11 „interfuit disputationi haereticorum et valdensium“ und fast wortgleich in p. 17, 23, 104, 127, 143. Abweichend, da die Parteinahme ausdrückend: p. 169 „fuit cum valdensibus quando disputaverunt cum haereticis“.

¹⁵² p. 103.

¹⁵³ p. 122.

¹⁵⁴ p. 16.

¹⁵⁵ p. 131.

Mahl gefeiert wie mit Katharern gespeist.¹⁵⁶ I. Austerors hat sowohl die Predigt der Katharer wie die der Waldenser gleichermaßen „multotiens“ frequentiert, die Dualisten adoriert, aber auch die Waldenser begabt und für gute Menschen gehalten.¹⁵⁷ Ebenso konnte es B. Tessender vereinbaren, häufig („pluries“ und „multotiens“) die Predigt der Waldenser zu hören, aber dreimal auch die Dualisten aufzusuchen, um deren Verkündigung zu vernehmen.¹⁵⁸ Auch B. Remon, G. Macips, Caturcinus Sabatiers, Ioannes del Pradal, R. Gastaudz, Naufressa Hospitalaria und Bonis de Sapiac hörten zweierlei Predigten.¹⁵⁹

Insgesamt wurden 55 Montalbaner, ein gutes Fünftel aller Büßer der Stadt, von Petrus Cellani für solche ‚doppelten‘ Kontakte bestraft, sowie in Gourdon 26 und Montcuq neun weitere. Man kann sich zunächst nicht des Eindrucks erwehren, es habe ein erhebliches Synkretismuspotential bei den Einwohnern des Quercy gegeben. Scherten sich die die Laien schlicht nicht um die inhaltlichen Widersprüche zwischen den Ketzerguppen, sondern nahmen sich von Dogmen unbekümmert jeweils das Beste heraus, im Sinne moderner Patchwork-Religion? Oder versuchten sie gar, ihr Seelenheil zweifach abzusichern, in einer Art von „Doppelreligiösität“, wie man sie für einige Bürger von Toulouse konstatiert hat, die sich sowohl die letzten Riten des Katharismus wie des Katholizismus zu sichern strebten?¹⁶⁰ Eine tiefergehende Betrachtung zeigt, dass beides nicht der Fall war. Vielmehr erweist sich gerade anhand der für doppelte Kontakte bestraften Büßer, dass die Anhängerschaften der beiden Häresien in Montauban sich klar unterschieden, dass aber auch nicht jeder beliebige Ketzerkontakt bereits den Menschen zum Anhänger machte.

Schwellenriten und exklusive Anhängerschaften

Doppelte Kontakte waren nämlich jeweils nur bis zu einem bestimmten waldensischen oder katharischen Schwellenritus üblich. Wer bei einer der beiden Häresien deren Schwelle überschritten hatte, der tat dies bei der jeweils anderen nicht mehr. Allerdings waren die Riten, die die Schwellen markierten, für die beiden Ketzereien nicht die gleichen: Bei den Waldensern war es die Partizipation an der donnerstäglichen Mahlfeier, bei den Dualisten hingegen die Anwesenheit bei der Predigt der Vollkommenen. Dennoch ist der Befund eindeutig: Obwohl diese beiden Riten jeweils von einer beträchtlichen Anzahl von Menschen begangen werden – 46 Personen nahmen an der „caena“ der Waldenser teil und 65 an der Predigt der Katharer, wie wir oben sahen –, ist die Schnittmenge der beiden Gruppen verschwindend gering. Sie besteht aus nur zwei Personen, Raimundus Gastaudz und Naufressa Hospitalaria.¹⁶¹ Dies trifft für keine sonstige Kombination von im Bußverzeichnis erwähnten Waldenser- und Katharerkontakten zu.

¹⁵⁶ p. 123.

¹⁵⁷ p. 132.

¹⁵⁸ p. 200.

¹⁵⁹ p. 61, 78, 80, 111, 159, 173, 181.

¹⁶⁰ Vgl. Jörg Oberste, *Zwischen Heiligkeit und Häresie. Religiosität und sozialer Aufstieg städtischen Eliten im hohen Mittelalter*, Köln-Weimar-Wien 2003, Bd. 2, 166–207.

¹⁶¹ p. 159 und 173.

Warum aber bildete das Hören der katharischen Predigt eine Schwelle, jedoch nicht das der waldensischen? Der Grund liegt in dem verschiedenen Charakter der Predigt bei den beiden Gruppen. Der öffentliche waldensische Vortrag auf dem Stadtplatz richtete sich an eine ‚Laufkundschaft‘. Die katharische Predigt war hingegen eine geschlossene Veranstaltung, die in den „domus“ stattfand und bei der man sich keineswegs zufällig einstellte. Dies läßt sich nicht etwa mit einem (vermuteten) höheren Verfolgungsdruck auf die Katharer und der damit verbundenen Geheimhaltung und Zirkelbildung erklären. Vielmehr war die katharische Predigt prinzipiell bestimmten sozialen Kreisen vorbehalten. So hatte etwa der Büsser Beneit Ioculator, der oft den Vollkommenen gegen Entgelt als Bote und Führer gedient hatte, und sie mindestens einmal ‚adoriert‘ hat, zweifellos deren volles Vertrauen besessen. Dennoch ist in seiner Buße keine Teilnahme an der Predigt erwähnt.¹⁶² Genausowenig wird sie dies in den Bußen der Tagelöhner P. de Pomareda, Arnaldus Sarralhier und P. Magistris, die während einer länger dauernden Verdingung mit Vollkommenen zusammen aßen.¹⁶³ Und auch für die Zofe einer Vollkommenen, Guillelma Maurina, die sehr intensiv mit Katharern in Berührung kam und sie bis zu neun Male adorierte, ist bezeichnenderweise nie von der Teilnahme an einer Predigt die Rede.¹⁶⁴ Die waldensische Mahlfeier hingegen war auch für einfache Leute zugänglich, denn einer der oben erwähnten Tagelöhner, Arnaldus Sarralhier, durfte an ihr teilnehmen.¹⁶⁵

Die Katharerpredigt fand also vor einem sozial ausgewählten, eingeladenen Publikum statt, in einer geschlossenen Gesellschaft. Der öffentlichen waldensischen Predigt auf dem Marktplatz konnte man hingegen offenbar kaum entgehen. Sie dort gehört zu haben, bedeutete keine besondere Affinität zu den Armen von Lyon. Erst die Teilnahme an der „caena“ ist das Zeichen für eine eindeutige Hinwendung zu den Waldensern und somit das Äquivalent zur Anwesenheit Katharerpredigt. Bereits der Inquisitor Petrus Cellani hat das so gesehen, denn er würdigte die unterschiedliche Bedeutung der beiden Predigten in seinen Bußen entsprechend, indem er für das Hören der Waldenserpredigt nur kurze Wallfahrten, für die Teilnahme an der Katharerpredigt und der waldensischen Mahlfeier jedoch lange.¹⁶⁶

Die Anhängerschaft an Katharismus und Waldensertum wurde also in Montauban von diesen beiden Schwellenriten markiert und waren miteinander unvereinbar. Zwischen ihnen mußte man sich entscheiden. Betrachten wir etwa die oben zunächst als eine der beiden Ausnahmen von der Vereinbarkeit von waldensischer Mahlfeier und katharischer Predigt erwähnte Naufressa Hospitalaria, so sehen wir, dass sie nur als Mädchen die Predigt der Katharer gehört, danach jedoch an der „caena“ der Waldenser teilgenommen hatte.¹⁶⁷ In diesen verschiedenen Lebensphasen scheint

¹⁶² p. 182. Ähnlich erwähnt auch die Buße von G. Aymerici (p. 133), der ebenfalls Boten- und anderen Dienst für Katharer verrichtete, nichts von einer Teilnahme an religiösen Handlungen.

¹⁶³ p. 155, 179, 220.

¹⁶⁴ p. 197.

¹⁶⁵ p. 179. Allerdings handelt es sich bei diesem Mann um einen untypischen, jedenfalls modernen Vorstellungen widersprechenden Tagelöhner oder um einen sozialen Aufsteiger, denn er wurde im Jahr 1254 Konsul, vgl. Feuchter, Ketzler (wie Anm. 10), Anhang VI, 535.

¹⁶⁶ Vgl. Feuchter, Ketzler (wie Anm. 10), 332.

¹⁶⁷ p. 173.

ihre Häresie-Affinität also durchaus exklusiv gewesen zu sein. In einem anderen Fall wird eine solche Entscheidung sogar explizit beschrieben: Es ist der des B. Remon, der anfänglich nur mit Waldensern Kontakt hatte, wenn er auch nicht an der Mahlfeier teilnahm. Dann aber begab er sich zu den Katharern, „um herauszufinden, wer besser sei, die Waldenser oder die Häretiker [sc. die Katharer]“.¹⁶⁸ Er hörte die Predigt der Dualisten und war fortan für deren Sache gewonnen, denn seine Buße reiht anschließend eine Fülle von intensiven Kontakten mit ihnen aneinander, darunter mehrere Predigten, und er verteidigte in einer Diskussion über den Glauben der Waldenser und der Katharer die letzteren.

Kontakte unterhalb der Schwellenriten, etwa das Hören der Waldenserpredigten, die Inanspruchnahme der Heilkunst, oder das bloße Essen mit katharischen Vollkommenen rechtfertigen hingegen offensichtlich die Bezeichnung „Anhänger“ noch nicht. Die 256 Büßer der Montalbaner Paenitentiae zerfallen also in drei Gruppen: In die 63 Anhänger der Katharer, d. h. die Anwesenden bei der Dualistenpredigt, die 44 Anhänger der Waldenser, also die Teilnehmer bei deren Mahlfeier, die beiden Ausnahmen, Naufressa Hospitalaria und R. Gastaudz, und die übrigen 149, die nur solche Häresiekontakte pflegten, mit denen wir sie weder Anhänger der einen noch der anderen nennen dürfen. Es ergeben sich also erhebliche Unterschiede, ob man die Büßer allgemein oder nur die Anhänger betrachtet: Obwohl insgesamt rund ein Drittel mehr Menschen eine Buße ausschließlich für Waldenserkontakte erhielten (123) als für Katharerkontakte (77),¹⁶⁹ gestaltet sich das Zahlenverhältnis bei den Anhängern genau umgekehrt: Es gab etwa ein Drittel mehr Kathareranhänger als Waldenseranhänger.

Auf dieser Grundlage sollen nun die beiden Anhängerschaften hinsichtlich der Geschlechterverteilung, der politisch-sozialen Stellung in der Montalbaner Stadtgesellschaft, der Verwandtschaft und des Konnubiums untereinander sowie hinsichtlich ihrer Vornamensgebung betrachtet werden. Dabei ist stets im Auge zu behalten, dass es sich bei den Paenitentiae nicht um eine moderne Datenerhebung handelt. Es kommt jeweils nicht auf den individuellen Fall, sondern die sich aus der Summe der Fälle ergebende Tendenz. Eine Fehlerquote ist dabei in Kauf zu nehmen. Wenn im folgenden (immer gerundete) Prozentzahlen angegeben werden, sollen sie keine falsche Exaktheit vorspiegeln, sondern lediglich den Vergleich angesichts der verschiedenen Bezugswahlen erleichtern.

¹⁶⁸ p. 61: „ivit ad haeticos volens temptare qui essent meliores valdenses vel haeretici“.

¹⁶⁹ Es wurden hier jeweils diejenigen mitgezählt, deren Berührung mit der anderen Häresie ausschließlich in ihrer Anwesenheit bei einer katharisch-waldensischen Disputation bestand (p. 11, 17, 23, 24, 143, 169), denn es dürfte sich in der Regel bei diesen um die Unterstützer einer der beiden Häresien gehandelt haben, und bei dem Kontakt, der mit der anderen Häresie zustandekam, höchstens um einen feindlichen. Vgl. etwa P. Gauraldi (p. 169): „fuit cum valdensibus quando disputaverunt cum haeticis“ oder B. P. Clavelz (p. 143): „interfuit disputationi valdensium et haeticorum et credebat quod valdenses essent boni homines“.

Häresieanhängerschaft und Geschlecht

Dreiundneunzig der in den Paenitentiae aufgeführten Personen waren Frauen, also mehr als ein Drittel (36%). Unter den 77 Büßern, die nur Katharerkontakte hatten, waren lediglich 29% Frauen (22), bei den 55 Büßern mit doppelten Kontakten war der Anteil ebenso gering (16 Frauen). Unter den 123 Personen, die nur Waldenserkontakt hatten, gehörten hingegen 55, fast die Hälfte (45%), zum weiblichen Geschlecht. Zunächst mag es also so scheinen, dass besonders viele Frauen dem Waldensertum zuneigten. Doch relativiert sich dieser Eindruck stark, wenn wir nur die Anhänger, also die Partizipanten an den jeweiligen Schwellenriten der waldensischen „caena“ und der katharischen „praedicatio“, betrachten. Denn unter den 65 Hörern der Katharerpredigt sind 28% Frauen (18), unter den 46 Teilnehmern an der Waldenser-„caena“ aber nur 22% (10). Daraus läßt sich kein signifikanter Unterschied im Geschlechterverhältnis unter den jeweiligen Anhängerschaften ablesen. Die u. a. an den Paenitentiae entwickelte These Peter Billers, wonach für Frauen am Katharismus vor allem der Vollkommenstand, am Waldensertum aber die Anhängerschaft interessant gewesen sei, findet jedenfalls durch diese Zahlen keine Bestätigung.¹⁷⁰

Häresieanhängerschaft und städtische Eliten

Durch die Urkundenabschriften im städtischen Chartular „Livre Rouge“ kennen wir 30 Namen von Konsuln der Jahre 1221 bis 1241 in Montauban und darüber hinaus 28 weitere von Zeugen, die als die Gruppe der prinzipiell ebenfalls Ratsfähigen, die Stadtpolitik Mitbestimmenden, gelten können. Von den 30 Konsuln erhielten 17 vom Inquisitor Cellani eine Buße,¹⁷¹ und noch dazu 13 der 28 Zeugen, also jeweils etwa die Hälfte. Ferner können wir eine Liste von 134 Männern heranziehen, die im Jahr 1243 auf den Frieden von Lorris schworen und damit eine Momentaufnahme der urbanen Eliten kurz nach den Paenitentiae bilden. Auch unter ihnen finden wir 58 Büßer, mithin wieder knapp die Hälfte.¹⁷² Auf der Grundlage aller drei Abgleiche ist zu schließen, dass nachweislich jedes zweite der männlichen Mitglieder der politischen Eliten damals unter den Büßern war.

Die Verteilung der Anhängerschaften der beiden Ketzereien innerhalb dieser Elitengruppe war allerdings höchst ungleich. Die Kathareranhänger überwiegen nämlich eindeutig. Unter den dreißig Konsuln der Jahre 1221–1241 befanden sich alleine zehn,¹⁷³ aber kein einziger Waldenseranhänger. Drei der Kathareranhänger

¹⁷⁰ Vgl. Peter Biller, *The Common Woman in the Western Church in the Thirteenth and Early Fourteenth Centuries*, in: *Studies in Church History* 19, 1990, 127–157, bes. 156f.

¹⁷¹ In der chronologischen Reihenfolge ihrer Konsulate: p. 64, 3, 17, 177, 18, 2, 24, 76a, 223, 16, 161, 170, 175, 248, 50, 34, 104 (vgl. die Gegenüberstellung von Büßern und Schwurzeugen bei Feuchter, *Ketzer* (wie Anm. 10), Anhang IV, 501f. und die Liste der Konsuln und der Zeugen der Konsuln im Anhang VI, 531–538).

¹⁷² Vgl. wieder Tabelle bei Feuchter, *Ketzer* (wie Anm. 10), Anhang IV, 501f.

¹⁷³ p. 3, 16, 17, 18, 34, 76a, 104, 161, 175, 223 und Guillelmus Aribertus, der nicht in den Paenitentiae, aber in der Aussage des Raymundus Iohannis erwähnt ist [ed. Feuchter, *Ketzer* (wie Anm. 10), Anhang II B, 491–493].

amtierten dabei zweimal und einer sogar dreimal.¹⁷⁴ Es kann daher nicht überraschen, dass wir in allen uns bekannten Amtsjahren stets mehrere Anhänger der Dualisten im Konsulat der Stadt finden: 1221 waren es zwei von sieben,¹⁷⁵ 1224 zwei von zehn,¹⁷⁶ 1231 und 1235 jeweils drei von sechs,¹⁷⁷ im Jahr 1236 sogar vier von fünf für dieses Jahr bekannten Konsuln.¹⁷⁸ Für 1241 zählen wir immer noch zwei von sechs.¹⁷⁹

Die Analyse der Schwurliste von 1243 auf den Frieden von Lorris ergibt dasselbe Bild: Von den 58 Männern dieser Liste, die auch in den Paenitentiae vertreten sind, waren 21 Kathareranhänger,¹⁸⁰ aber nur fünf Anhänger der Armen von Lyon.¹⁸¹ Daneben gab es den Ausnahmefall des R. Gastaudz, der sowohl an der „caena“ der Waldenser als auch an der Predigt der Katharer teilnahm und damit nicht eindeutig als Anhänger der einen oder der anderen einzuordnen ist.¹⁸²

Unter den Angehörigen der politischen Eliten waren also Häresiekontakte eine Normalität, und vor allem eine enge Bindung zum Katharismus. Das heißt aber nicht, dass alle Waldenser einflußlose Arme waren. Immerhin traten einige in städtischen Urkunden als Zeugen auf, waren also zumindest keine ganz kleinen Leute. Sie bildeten aber auch keineswegs eine religiös-politische Gegenpartei zu der katharischen Spitze der Oligarchie bildeten, denn als sich ab dem Jahr 1247 in Montauban Bürgerkämpfe zwischen alten und neuen Eliten ereigneten, ist keine signifikante personelle Überschneidung zwischen Waldenseranhängern und der neu hinzustoßenden Elitegruppe, den Popularen, festzustellen.¹⁸³

Häresieanhängerschaft, Verwandtschaft und Konnubium

Wie hängen die Häresieaffinität der Büsser und ihre Verwandtschaft untereinander zusammen? In der Literatur wurde bereits die These vertreten, dass der katharische Glaube im 13. Jahrhundert eine Familientradition war, die in der Regel von den Eltern zu den Kindern weitergegeben wurde.¹⁸⁴ Das Ergebnis unserer Untersuchung des Montalbaner Falles bestätigt auf ganzer Linie diese Vorannahme, dass die

¹⁷⁴ Guillelmus Geraldus senior (p. 3): 1221 und 1236, Engilbaldus (p. 223): 1233 und 1236, Guillelmus Aribertus (Aussage des Raymundus Iohannis, ed. Feuchter, *Ketzer* (wie Anm. 10), Anhang II B, 491–493): 1221 und 1235, Guillelmus Bernardi de la Mota (p. 17): 1224, 1233 und 1236.

¹⁷⁵ W. Aribertz und p. 3.

¹⁷⁶ p. 17 und 18.

¹⁷⁷ 1231: p. 17, 76a, 223. 1235: p. 16, 161 und W. Aribertz.

¹⁷⁸ p. 233, 3, 17, 175.

¹⁷⁹ p. 34 und 104.

¹⁸⁰ p. 1, 3, 8, 13, 17, 34, 45, 60, 76, 76a, 78, 80, 104, 130, 132, 148, 150, 175, 223, 235, 242.

¹⁸¹ p. 11, 29, 123, 131, 136.

¹⁸² p. 159.

¹⁸³ Vgl. Feuchter, *Ketzer* (wie Anm. 10), 370–379.

¹⁸⁴ Vgl. Michel Roquebert, *Le catharisme comme tradition dans la „Familia“ languedocienne*, in: *Cahiers de Fanjeaux* 20. 1985, 221–242 und Michael Hanssler, *Katharismus in Südfrankreich. Struktur der Sekte und inquisitorische Verfolgung in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts*, Regensburg 1991, 106–109.

Häresieaffinität in einer Kernfamilie beinahe immer die gleiche ist.¹⁸⁵ Denn zwischen den als solchen identifizierbaren nahen Verwandten (neun Geschwistergruppen, acht Eltern-Kind-Verhältnisse, 25 Ehepaare finden sich in den Paenitentiae) dominiert die religiöse Homogenität. So hatte nur ein Kind mit einer anderen Häresie Berührung als sein Vater bzw. seine Mutter. Für die Geschwisterverhältnisse gilt eine ähnliche Harmonie. Brüder und Schwestern waren jeweils einheitlich Anhänger derselben Häresie oder aber sie blieben unterhalb der Anhängerschwelle. Auch unter den 25 in den Paenitentiae identifizierbaren Ehepaaren herrscht eine klare Tendenz zur Einheitlichkeit vor, wenn der Befund auch nicht ganz so lückenlos ist wie bei den Blutsverwandten. In 16 Fällen sind die Eheleute entweder beide Anhänger derselben Häresie oder sie erhalten beide eine Buße nur für Kontakte zu ein und derselben Häresie, ohne allerdings ausgesprochene Anhänger zu sein. Die übrigen neun Paare sind etwas heterogener. Es kommt jedoch nie vor, dass die Eheleute exklusive Anhänger verschiedener Häresien waren. Anders gesagt: Wir finden kein einziges Konnubium zwischen den Anhängern der Katharer und der Waldenser in Montauban.

Häresieanhängerschaft und Anthroponymie

In ganz Südfrankreich, nicht nur im häretisch besonders belasteten westlichen Languedoc, machte die Bevölkerung nur mit großer Verspätung den großen Schwung zu den Apostel- und modernen Heiligennamen mit, der ab dem Ende des 12. Jahrhunderts in Europa einsetzte.¹⁸⁶ In Montauban fallen deshalb bis zum Ende des 13. Jahrhunderts die Männer deutlich auf, die Bartholomäus, Iacobus, Philippus, Simeon oder Thomas heißen. Diese Namen kommen in den Paenitentiae jeweils nur einmal vor. Betrachtet man ihre Träger nun auf ihre Häresieanhängerschaft hin, so zeigt sich, dass sie alle stark dem Waldensertum verbunden waren: T. [thomas] Caudier, Bartholomaeus de Posaca, Simeon Agulher und Philippus Donadeu waren Teilnehmer an der „caena“, gehörten also zum Anhängerkreis.¹⁸⁷ Für Iacobus Carbonel ist die Mahlfeier zwar nicht erwähnt, doch hatte er häufig das waldensische Zentrum besucht, als er um die zwölf Jahre alt war, um dort „mit den Waldensern zu lesen“.¹⁸⁸ Das Milieu der Montalbaner Waldenseranhänger scheint also besonders empfänglich für die in den Namen zum Ausdruck kommende neue Apostelfrömmigkeit gewesen zu sein – mit dem waldensischen Hauptritual in Montauban, der Mahlfeier, stellten sie sich ja auch in eine apostolische Tradition. Den Kathareranhängern scheinen solche Sensibilitäten ferngelegen zu haben, denn sie bleiben in anthroponymischer Hinsicht völlig unauffällig.

¹⁸⁵ Vgl. Einzelbelege bei Feuchter, *Ketzer* (wie Anm. 10), 246–248.

¹⁸⁶ Zur Anthroponymie in Montauban vgl. Feuchter, *Ketzer* (wie Anm. 10), 164–171.

¹⁸⁷ p. 27, 29, 35, 198.

¹⁸⁸ p. 24.

Ergebnisse

Die Untersuchung des doppelhäretischen Falles Montauban und seiner Quelle hat gezeigt, daß die Katharer mit einer sozial nach unten abgegrenzten Klientel ausschließlich nichtöffentlich in Häusern zusammentrafen, während die Waldenser häufig im öffentlichen Raum – meist auf dem zentralen Platz von Montauban – auftraten. Sie unterhielten eine weniger eng verflochtene Beziehung mit den Einwohnern der Stadt als die Katharer und waren wohl stadtfremder Herkunft. Die Dualisten rekrutierten sich hingegen auch aus der lokalen Bevölkerung. Die Waldenser erhielten jedoch trotz einer gewissen Distanz ebenfalls die Unterstützung der Einwohner Montaubans, schon als Dank für ihre vielfach bezeugte Heilkunst, aber nicht in der Form von Geleit oder nächtlicher Aufnahme wie die Katharer. Geld spielte in der Beziehung der Katharer und ihrer Anhänger eine große Rolle, hinsichtlich der Waldenser eine eher geringe. Beide Ketzerguppen besaßen eigene Häuser in der Stadt. Doch handelt es sich bei den Waldensern um ein einziges, festes Zentrum, während die Katharer, genauer: die weiblichen Vollkommenen, sich in verschiedenen, in ihrem Charakter als Privatdomizile oder als ‚Konvente‘ jeweils nur schwer zu bestimmenden Häusern aufhielten. Bei beiden Gruppen waren Frauen dabei, es predigten jedoch wohl nur die Männer.

Die vergleichende Analyse ergab weiter, daß bei beiden Häresien erst ab der Teilnahme an bestimmten Schwellenriten – der katharischen Predigt und der waldensischen Mahlfeier – von einer Anhängerschaft die Rede sein konnte, und daß diese Anhängerschaft wechselseitig exklusiv war. Ein Waldenseranhänger war in Montauban, wer an der Mahlfeier der Armen von Lyon teilgenommen hatte, ein Kathareranhänger, wer bei deren Predigtversammlungen dageigewesen war. Das Hören der Waldenserpredigt oder das „Adorieren“ eines katharischen Vollkommenen bedeutete hingegen wenig. ‚Synkretistisch‘ verhielt sich in Montauban niemand. Die Büsser der Montalbaner Paenitentiae sind also aufzuteilen in die Anhänger der Katharer, die Anhänger der Waldenser und andere, die nur solche Kontakte pflegten, die sie nicht zu Anhängern machten, wobei die letzteren zahlenmäßig klar überwiegen. Ob die Erkenntnisse über die konkreten Schwellenriten auf andere Orte zu übertragen sind, wäre erst noch zu prüfen. In Gourdon und Montcuq jedenfalls wird die waldensische Mahnfeier nicht einmal erwähnt – weil es dort aufgrund der geringeren Etablierung der Waldenser auch keine Anhänger geben konnte?

Durchaus zu verallgemeinern ist hingegen die Erkenntnis, daß Menschen mit beliebigen Häresieberührungen nicht ohne weiteres als „Anhänger“ bezeichnet werden dürfen. Denn diese in der Literatur weithin übliche Praxis folgt nur der Logik der Inquisitoren, deren Definitionen jeden irgendwie gearteten Kontakt, ja sogar das Nichtdenunzieren bzw. -einfangen von Ketzern zum hinreichenden Kriterium für einen ‚Häretiker‘ machten.

Was bedeutete die festgestellte Ausschließlichkeit der Häresieanhängerschaft für das Verhältnis der „Anhänger“ zum Katholizismus? Nahmen sie wie von der jeweils anderen Häresie auch vom Katholizismus offenen oder mindestens inneren Abstand? Man kann dies vermuten, es jedoch mangels Quellen nicht bestätigen. Die orthodoxe Seite der Individuen bleibt auch in Montauban die unbekannte.

Die Prüfung der Korrelation außerreligiöser Unterschiede erbrachte, daß die beiden exklusiven Anhängergruppen in Montauban sowohl hinsichtlich ihrer politischen Verortung, ihrer Verwandtschafts- und Heiratsbeziehungen wie hinsichtlich der Namensgebung bestimmte Gemeinsamkeiten innerhalb der jeweiligen Gruppen und auffällige Unterschiede zwischen den Gruppen aufwiesen. Angesichts dieser Verbindung religiöser Eigenschaften mit nichtreligiösen bei einer großen Zahl von Menschen innerhalb einer Stadt entsteht hinsichtlich der Kathareranhänger der Eindruck einer sich religiös wie sozial elitär abhebenden Sondergruppe. Die Waldenser sind sozial und politisch schwerer zu verorten, vermutlich, weil sie weniger homogen waren.

Mehr als viereinhalb Jahrhunderte nach der hier untersuchten Zeit, im Jahr 1698, berichtete der katholische Bischof von Montauban, dass in der Stadt die eigentlichen Katholiken und die ehemaligen, seit der Revokation des Edikts von Nantes (1685) zwangskonvertierten Protestanten „wie zwei unterschiedliche Völker“ lebten, „die weder durch gleiche Lebensweise noch durch geschäftliche Beziehungen oder Eheschließungen verbunden sind und nicht einmal gesellschaftlichen Umgang miteinander pflegen“.¹⁸⁹ Für die Beschreibung des Verhältnisses zwischen den Anhängern des Waldensertums und des Katharismus zu Anfang des 13. Jahrhunderts in der gleichen Stadt wird man lange nicht so weit gehen. Gleichwohl fordert die festgestellte scharfe und weit über den engeren Bereich des Religiösen hinausgehende Trennung zwischen den Anhängerschaften dieser zwei Häresien in einer mittelalterlichen urbanen Gesellschaft geradezu den Vergleich mit der frühneuzeitlichen Etablierung „zweier Konfessionen in einer Stadt“ heraus.¹⁹⁰

¹⁸⁹ Henri de Nesmond, Bischof von Montauban, zit. nach Elisabeth Labrousse, *Les mariages bigarrés: unions mixtes en France au XVIIIe siècle*, in: Léon Poliakov (Hg.), *Le couple interdit: entretiens sur le racisme (la dialectique de l'alterité socio-culturelle et la sexualité)*, Paris 1980, 156–176, Zitat 162. Zur frühneuzeitlichen Geschichte der Stadt als Hugenottenfeste vgl. Janine Garrisson, *La „Genève française“ (16e siècle)*, in: Ligou, *Histoire (wie Anm. 55)*, 99–130, hier 108–118 und Philipp Conner, *Huguenot Heartland. Montauban and southern French Calvinism during the Wars of Religion*, Aldershot 2002; zur lokalen Gegenreformation Janine Garrisson, *La reconquête catholique (17e siècle)*, in: Ligou, *Histoire (wie Anm. 55)*, 131–166.

¹⁹⁰ Vgl. Paul Warmbrunn, *Zwei Konfessionen in einer Stadt. Das Zusammenleben von Katholiken und Protestanten in den paritätischen Reichsstädten Augsburg, Biberach, Ravensburg und Dinkelsbühl von 1548–1648*, Wiesbaden 1983. Vgl. auch Etienne François, *Die unsichtbare Grenze. Protestanten und Katholiken in Augsburg, 1658–1806*, Sigmaringen 1991 und Eva Heller-Karneth, *Drei Konfessionen in einer Stadt. Zur Bedeutung des konfessionellen Faktors im Alzey des Ancien Régime*, Würzburg 1996. Zu Kontinuitätsfiktionen und politisch motivierten Parallelisierungen des 16. und 17. Jahrhunderts zwischen der mittelalterlich-häretischen und der hugenottischen Geschichte in Südwestfrankreich vgl. Jörg Feuchter, *Albigenser und Hugenotten*, in: Günter Frank/Friedrich Niewöhner (Hgg.), *Reformer als Ketzler*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2004, 321–353.