

Autorität und Wahrheit

Kirchliche Vorstellungen, Normen und Verfahren (13.–15. Jahrhundert)



Schriften des Historischen Kollegs

Herausgegeben von Lothar Gall

Kolloquien
84

R. Oldenbourg Verlag München 2012

Autorität und Wahrheit

Kirchliche Vorstellungen, Normen und Verfahren
(13.–15. Jahrhundert)

Herausgegeben von
Gian Luca Potestà
unter Mitarbeit von
Elisabeth Müller-Luckner

R. Oldenbourg Verlag München 2012

Schriften des Historischen Kollegs

herausgegeben von

Lothar Gall

in Verbindung mit

Johannes Fried, Peter Funke, Hans-Werner Hahn, Karl-Heinz Hoffmann,
Martin Jehne, Claudia Märkl, Helmut Neuhaus, Friedrich Wilhelm Rothenpieler,
Martin Schulze Wessel und Andreas Wirsching

Das Historische Kolleg fördert im Bereich der historisch orientierten Wissenschaften Gelehrte, die sich durch herausragende Leistungen in Forschung und Lehre ausgewiesen haben. Es vergibt zu diesem Zweck jährlich bis zu drei Forschungsstipendien und zwei Förderstipendien sowie alle drei Jahre den „Preis des Historischen Kollegs“.

Die Forschungsstipendien, deren Verleihung zugleich eine Auszeichnung für die bisherigen Leistungen darstellt, sollen den berufenen Wissenschaftlern während eines Kollegjahres die Möglichkeit bieten, frei von anderen Verpflichtungen eine größere Arbeit abzuschließen. Professor Dr. Gian Luca Potestà (Mailand) war – zusammen mit Prof. Dr. Thomas Welskopp (Bielefeld), Dr. Martina Giese (Düsseldorf), und PD Dr. Jörg Ganzenmüller (Jena) – Stipendiat des Historischen Kollegs im Kollegjahr 2008/2009. Den Obliegenheiten der Stipendiaten gemäß hat Gian Luca Potestà aus seinem Arbeitsbereich ein Kolloquium zum Thema „Autorität und Wahrheit. Kirchliche Vorstellungen, Normen und Verfahren (13.–15. Jahrhundert)“ vom 4. bis 6. Juni 2009 im Historischen Kolleg gehalten. Die Ergebnisse des Kolloquiums werden in diesem Band veröffentlicht.

Das Historische Kolleg wird seit dem Kollegjahr 2000/2001 – im Sinne einer „public private partnership“ – in seiner Grundaussstattung vom Freistaat Bayern finanziert, die Mittel für die Stipendien stellen gegenwärtig die Fritz Thyssen Stiftung, der Stiftungsfonds Deutsche Bank, die Gerda Henkel Stiftung und der Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft zur Verfügung. Träger des Historischen Kollegs, das vom Stiftungsfonds Deutsche Bank und vom Stifterverband errichtet und zunächst allein finanziert wurde, ist die „Stiftung zur Förderung der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften und des Historischen Kollegs“.

historischeskolleg.de

Kaulbachstraße 15, D-80539 München

Tel.: +49(0)89 2866 3860 Fax: +49(0)89 2866 3863

Email: elisabeth.mueller-luckner@historischeskolleg.de

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2012 Oldenbourg Wissenschaftsverlag GmbH, München

Rosenheimer Straße 145, D-81671 München

Internet: oldenbourg.de

Das Werk einschließlich aller Abbildungen ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Dies gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Bearbeitung in elektronischen Systemen.

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier (chlorfrei gebleicht)

Satz: Schmucker-digital, Feldkirchen b. München

Druck: Memminger MedienCentrum, Memmingen

Bindung: Buchbinderei Klotz, Jettingen-Scheppach

ISBN 978-3-486-70771-7

Umschlagbild: New York, Pierpont Morgan Library, Ms. M. 498, fol. 328r. Codex von ca. 1377 aus dem Kloster Olivetani di Quarto (Genua) aus dem Besitz von Alfonso Pecha y Vadaterra, der die *Revelationes* der Birgitta von Schweden sammelte und redigierte. Im Buchstaben O, der Initiale zum Prolog des VIII. Buches, erhält Birgitta von Christus das Buch der Offenbarungen und reicht es Alfonso, der, in Mönchskutte gekleidet, es seinerseits einem Boten übergibt. Dieser legt einen steilen Weg zurück und überantwortet es am Ende einem König, der zwischen anderen Herrschern sitzt. Die einzelnen Räume und Zeitphasen der Szene werden durch eine himmlische Trennlinie markiert, die von oben nach unten führt und zusätzlich die Bereiche der mystisch-spirituellen und der weltlichen Autoritäten teilt.

Inhalt

<i>Gian Luca Potestà</i> Einleitung	VII
Verzeichnis der Tagungsteilnehmer	XI
<i>Deeana Klepper</i> The Encounter Between Christian Authority and Jewish Authority over Scriptural Truth: The Barcelona Disputation 1263	1
<i>Elsa Marmursztejn</i> Autorité et vérité dans les relations entre la papauté et les docteurs parisiens au XIII ^e siècle	21
<i>Roberto Rusconi</i> La verità dei segni ovvero i segni della verità	45
<i>Felicitas Schmieder</i> „Den Alten den Glauben zu entziehen, wage ich nicht ...“ Spätmittelalter- liche Welterkenntnis zwischen Tradition und Augenschein	65
<i>David Burr</i> Textual Authority and Papal Authority in Angelo Clareno's Rule Commentary	79
<i>Sylvain Piron</i> Écrire en aveugle. Jean de Roquetaillade ou la dissidence par l'obéissance .	91
<i>Pavlina Rychterova</i> Autorität und Wahrheitsdiskurs im vernakularen katechetischen Schrift- tum im spätmittelalterlichen Böhmen	113
<i>Robert E. Lerner</i> Alfonso Pecha on Discriminating Truth about the Great Schism	127
<i>Alexander Patschovsky</i> Das Gewissen als Letztinstanz. Wahrheit und Gehorsam im Kirchen- verständnis von Jan Hus	147

Isabel Iribarren

Jean Gerson, Spiritual Adviser to the Celestines	159
--	-----

Duane Henderson

Historisierung und historische Kritik an kirchlichen Rechtstexten in spätmittelalterlicher Traktatliteratur	179
--	-----

Kurzbiografien der Autoren	199
----------------------------------	-----

Gian Luca Potestà

Einleitung

Die Beiträge des vorliegenden Bandes sind an der Schnittstelle zwischen Kirchen- und Geistesgeschichte anzusiedeln – einer Kirchengeschichte, die sich nicht nur auf die kirchlichen Institutionen im engeren Sinne beschränkt, und einer Geistesgeschichte, die nicht gleichzusetzen ist mit einem Konzept, das auf einer fortschreitenden Tätigkeit und Manifestation des „Geistes“ in der Geschichte gründet. Es handelt sich vielmehr um ein Konzept, das darauf abzielt, ideelle und doktrinäre Entwürfe, ausgehend von deren geistigen Urhebern, deren sozialen Rollen, Arbeitspraktiken und Zielen bis hin zu ihrem Rezipientenkreis zu erfassen.

Seit dem 13. Jahrhundert vervielfachten sich im mittelalterlichen Abendland Einrichtungen und Instanzen, die aufgrund verschiedenster Qualifikationen Autorität in der Ermittlung der göttlichen Wahrheit beanspruchten. Während sich das Ringen um Wahrheit in Auseinandersetzung mit dem Judentum auf christlicher Seite im 12. Jahrhundert noch in der Abfassung von literarischen Dialogen mit rein fiktiven Gesprächspartnern erschöpfte, verlagerte sich die Polemik im 13. Jahrhundert auf tatsächliche Streitgespräche. Deren Teilnehmer strebten insbesondere danach, die volle Legitimität der eigenen Hermeneutik anerkannt zu sehen und den Interpretationsansatz des Gegners zu diskreditieren. Der Begriff der *disputatio* verweist, über die Auseinandersetzung zwischen Juden und Christen hinaus, auf das neue Diskussionsverfahren, das sich im universitären Umfeld durchsetzte und von dessen herausragenden Vertretern, den *magistri*, praktiziert wurde. Zwischen dem 13. und 14. Jahrhundert gelang es diesen mit Hilfe der neuen Argumentationstechniken ihre Kompetenz in den verschiedensten Bereichen zu behaupten und zu festigen, relativ unabhängig von den kirchlichen und staatlichen Hierarchien.

In der Geschichtsschreibung wurden die dogmatischen Urteile und Zensuren im Umfeld der Universitäten lange Zeit als Ausdruck der Unterordnung unter den Gehorsamsanspruch der kirchlichen Führungsspitze bei gleichzeitigem Streben nach freier Wissenschaft interpretiert. In der Tat enthüllen diese Umstände die eigentlich konkurrierenden Kraftfelder, die ihren Ursprung haben im wachsenden Anspruch der *magistri*, die eigenen Kompetenzen von eher theoretischen Fragen der Theologie und Philosophie zu neuralgischen Bereichen wie Zusammensetzung und Leitung der Kirche, Ethik, Wirtschaft und Politik, bis hin zur Lenkung von Affekten und Emotionen auszuweiten. In Bezug auf diese Lebenswelten sa-

hen sich die *magistri* nicht einfach nur als „Sachverständige“, sondern als legitime Vertreter einer normativen Autorität und einer richterlichen Amtsgewalt in bezug auf das *studium*, das neben den beiden traditionellen Gegenspielern *sacerdotium* und *regnum* seinen Platz beanspruchte.

Neben und gegen diese stark institutionalisierten Autoritäten traten seit dem 13. Jahrhundert und während des gesamten Spätmittelalters immer mehr charismatische Führer und Seher, Propheten und Prophetinnen, Mystiker und Mystikerinnen auf. Unter Berufung auf die Heilige Schrift und eine durch bisweilen sehr intensive charismatische Erfahrungen entwickelte Auslegung stellten sie eine Art „vierte Gewalt“ dar. Ihre Bedeutung wurde nachdrücklich durch die Verbreitung ihnen zugeschriebener apokalyptischer, mystischer oder prophetischer Texte betont. Meistens handelt es sich dabei aber um Pseudoepigraphen oder ungeklärte Autorenschaften.

Diese Persönlichkeiten und die ihnen zugeschriebenen Texte beanspruchten eine Autorität für sich, welche die kirchlichen Hierarchien und Berufstheologen eingehend zu prüfen verstanden. „Geistliches Unterscheidungsvermögen“ ist ein antiker Begriff, der Sachverstand und Vollkommenheit impliziert („*Probate spiritus, si ex Deo sint*“, 1 Joh 4, 1; „*Perfectorum autem est solidus cibus: eorum, qui pro consuetudine exercitatos habent sensus ad discretionem boni et mali*“, Hebr 5, 14). Diese Problematik verschärfte sich seit dem 14. Jahrhundert im Zuge der immer dringlicheren Frage nach den tatsächlichen Autoritäten in der Kirche. Wer Unterscheidungs- und Urteilsvermögen beansprucht, muss über spezifische Mittel, Verfahren und Texte verfügen. Vor diesem Hintergrund formierten sich Gutachter-Kollegien, bestehend aus Theologen, Kanonikern, Inquisitoren und Notaren, denen es oblag, über Wort und Schrift zu urteilen und bestimmte Verhaltensweisen, Zeichen und Wunder zu prüfen, um Wahrheit von Fehler und Betrug zu unterscheiden.

Der allmähliche Aufstieg von Laien, den Urhebern und Nutznießern religiöser Kultur, erweiterte das Spektrum und brachte vor allem im Zusammenhang mit der Verbreitung volkssprachlicher Texte und Theorien neue Probleme mit sich. Denn auch die getreueste Überlieferung eines theologischen oder devotionalen Traktats schließt eine Reihe von präliminären Eingriffen in den Text ein (beginnend mit ad-hoc-Bildungen im Wortschatz), die die autoritativen Akzente beträchtlich vom Autor zum Übersetzer und dessen Auftraggeber verschieben.

Angesichts der Vervielfachung geistiger Strömungen, die darauf angelegt waren, eigene bedeutende wissenschaftliche Positionen und Lehrfunktionen darzustellen, bezog das Papsttum nach und nach Stellung und griff in die theologischen und ekklesiologischen Kontroversen ein. Diese Entwicklung fand ihren Höhepunkt im Anspruch Johannes' XXII., sich in heiklen und kontroversen Fragen persönlich einzuschalten und sich kurzerhand, weit mehr als seine unmittelbaren Amtsvorgänger, im Rahmen der angestrebten Stärkung der päpstlichen *plenitudo potestatis* als erste Schlichtungs-, Zensur- und Urteilsinstanz anzubieten. Heftige Reaktionen folgten sogleich von denjenigen – in erster Linie von Marsilius von Padua –, die die päpstliche Binde- und Lösegewalt einschränkten und das Oberhaupt der

Kirche zu einem einfachen Sachverständigen degradierten, um so den päpstlichen Ansprüchen die Grundlage zu entziehen. Die Funktion des Papstes wurde auf diese Weise darauf reduziert, das Urteil Gottes anzukündigen, ohne sich dieses jedoch vorher zurechtbiegen zu können.

Der Anspruch auf Autorität bringt die Forderung nach Gehorsam mit sich. Ein Christ, der sich dazu entschließt, der Autorität zu trotzen, tut dies, weil er sich der Heiligen Schrift oder den Regeln und Lebensformen, die durch das ausdrückliche Gebot Jesu als unantastbar und nicht reformierbar gelten, stärker zu Gehorsam verpflichtet fühlt. Die Anerkennung dieser Normen gründet – oft nur implizit, aber nichtsdestoweniger vorhanden – auf einer bestimmten Interpretation der Bibel, der Ordensregel und des *kairós*. Sie haben für den einzelnen einen direkten Bezug zu dem, was er glaubt, fühlt und sieht, im Gegensatz zu dem, was augenscheinliche Autoritäten und Einrichtungen behaupten und fordern. Mit der Vervielfachung der Autoritäten und dem damit verbundenen wachsenden Druck traten die Prärogative von Gewissen und Vernunft deutlicher zutage.

Jede Autorität hat einen Wahrheitsanspruch. Die Multiplikation der autoritativen Instanzen und des diesen entgegengebrachten Widerstandes und Ungehorsams brachte es mit sich, dass im spätmittelalterlichen Abendland im kirchlichen Umfeld eben diese Frage nach dem Wesen der Wahrheit aus neuen Perspektiven betrachtet wurde. Die einen unterschieden zwischen verschiedenen Formen von Wahrheit, um so ihren Überzeugungen, die von den kirchlichen Autoritäten angefeindet wurden, treu bleiben zu können – sei es in provisorischer, unvollständiger oder kritischer Form. Durch solche Vorsichtsmaßnahmen vermieden sie es, der Zensur anheimzufallen oder verurteilt zu werden. Andere hingegen zielten mit der Aufstellung von Hierarchien und unterschiedlichen Wahrheitsgraden in grundlegender Weise darauf ab, die für die Glaubenslehre absolut unverzichtbaren Aspekte herauszukristallisieren und hervorzuheben.

Abgesehen von den rein philosophischen und epistemologischen Debatten, macht deren Ausmaß klar, dass die Frage auch bei innerkirchlichen Streitgesprächen durch den Ausbruch des großen abendländischen Schismas und die folgenden Auseinandersetzungen zwischen den Kirchenführern im Bestreben sich gegenseitig die Legitimation abzusprechen, an Aktualität gewann. Um Argumente für die eigene Partei zu finden, sammelte man unterschiedliche Wahrheitsbegriffe, die sich auf den jeweiligen Ebenen anwenden ließen. Natürlich war das nicht genug, um Entscheidungen zu vermeiden, die sich später als unbegründet entpuppten. Antonio Pierozzi, der Erzbischof von Florenz, konnte in seiner Vita des Dominikaners Vinzenz Ferrer (1350–1419), datiert auf die Jahre um dessen Kanonisation (1455), nicht verschweigen, dass der berühmte Mitbruder während des Schismas auf der falschen Seite gestanden habe. Er zeigte jedoch auch, dass Ferrers Position seine Verdienste in keinsten Weise in den Schatten stellte oder seiner Heiligkeit Abbruch tat, da im unantastbaren Bereich des Glaubensbekenntnisses nur Behauptungen wie folgende zu finden waren: Es gibt aber keinen Glaubensartikel, der zu glauben gebietet, dass dieser oder jener rechtmäßiger Papst ist, wenn mehrere den Anspruch erheben, Päpste zu sein und von anderen für Päpste gehalten

werden. Die Sache selbst bleibt im Dunkeln und ist nicht hinreichend geklärt, wenn jede der beiden Parteien geltend macht, die in jeder Hinsicht erfahrensten und heiligsten Männer zu besitzen¹.

Weit über die Frage hinausgehend, wer der legitime Papst während des Schismas sei, tauchten während dieser Zeit nach und nach tiefgreifendere Fragen auf, die die Funktion und Macht von Institutionen wie der des Papsttums, des Episkopats und des Kardinalats betrafen. Diese Fragen wurden im 15. Jahrhundert im Zuge eines neuen philologischen und historischen Bewusstseins gestellt und zu beantworten versucht. Das Aufkommen solch heuristischer Perspektiven ermöglichte es, die Grundlage der Dialektik von Autorität und Wahrheit zu überdenken. Ihres Anspruchs auf Zeitlosigkeit beraubt, wurden die beiden Begriffe schließlich dem modernen Sprachhorizont und Geschichtsbewusstsein angenähert.

¹ „In nullo hoc habet sancti merita obumbrare, vel sanctitatem minuere. Est nam articulus fidei credere sicut una est sancta ecclesia cattolica, ita et unicum eius esse pastorem. Sed non est articulus credere ipsum vel illum esse, quando plures se nuncupant, et ab aliis arbitrantur esse summi pontifices, et res ipsa obscura est, nec sufficienter declamata. Siquidem utraque pars habuit peritissimos viros in omni facultate et sanctissimos viros ...“, in: Divi Antonini Archiepiscopi Florentini *Chronicorum Tertia Pars*, Ex Officina Iuntarum (Lugduni 1587) bes. 658B.

Verzeichnis der Tagungsteilnehmer

Prof. Dr. David Burr, Blacksburg, VA, olivi@vt.edu
Dr. Duane Henderson, München, duane.henderson@gmx.de
Dr. Isabel Iribarren, Straßburg, iribar@umb.u-strasbg.fr
Prof. Dr. Deeana Klepper, Boston, MA, dklepper@bu.edu
Prof. Dr. Robert E. Lerner, Evanston, Ill., rlerner@northwestern.edu
Dr. Elsa Marmursztejn, Reims, elsa.marmursztejn@free.fr
Prof. Dr. Alexander Patschovsky, München,
 Alexander.Patschovsky@T-Online.de
Dr. Sylvain Piron, Paris, sylvain.piron@ehess.fr
Prof. Dr. Gian Luca Potestà, Mailand (Stipendiat des Historischen Kollegs
 2008/2009), gianluca.potesta@unicatt.it
Prof. Dr. Thomas Ricklin, München, Thomas.Ricklin@lrz.uni-muenchen.de
Prof. Dr. Roberto Rusconi, Rom, roberto_rusconi@fastwebnet.it
Dr. Pavlina Rychterová, Wien, pavlina.rychterova@univie.ac.at
Prof. Dr. Felicitas Schmieder, Hagen, felicitas.schmieder@fernuni-hagen.de

Deeana Klepper

The Encounter Between Christian Authority and Jewish Authority over Scriptural Truth: The Barcelona Disputation 1263

The 1263 disputation between the great Catalanian rabbi, Moses ben Nahman (Nahmanides, or Ramban, 1194–1270), and a converted Jew, Paul Christian, OP (c. 1210–1275), in Barcelona at the court of King James I of Aragon (r. 1213–1276), has been the subject of much scholarly attention¹. The stature of Nahmanides, the involvement of King James, and the apparently innovative argumentation on both sides have all contributed to a sense of the event as uniquely important in the history of medieval Christian-Jewish encounter. The episode has been framed and reframed in light of broader trends in thinking about medieval Christian-Jewish relations, and no doubt the disputation will continue to play such a role². While the historiography invariably addresses aspects of competing biblical interpretation and the use and valuation of rabbinic *aggadah* (non-legal narrative traditions) in the encounter, little has been written specifically about the participants' assumptions about authority and truth in the contested texts. An examination of

¹ The historiography dates back to the nineteenth century, beginning with *Heinrich Graetz*, *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart: aus den Quellen neu bearbeitet*, Bd. 7 (Leipzig 1863). Heinrich Denifle took issue with Graetz's unflattering reading of Friar Paul Christian's performance in the event, and published a combative response: *Heinrich Denifle*, *Quellen zur Disputation Pablos Christiani mit Mose Nachmani zu Barcelona 1263*, in: *Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* 8 (1887) 225–244. Denifle's work provoked its own response in *Isidore Loeb*, *La Controverse de 1263 à Barcelone entre Paulus Christiani et Moïse ben Nahman*, in: *REJ* 15 (1887) 1–18. Subsequent historiography is vast. Important recent treatments include *Jeremy Cohen*, *The Friars and the Jews: The Evolution of Medieval Anti-Judaism* (Ithaca, New York 1982), *Hyam Maccoby*, *Judaism on Trial: Jewish-Christian Disputations in the Middle Ages* (London 1982), *Robert Chazan*, *Daggers of Faith: Thirteenth Century Christian Missionizing and Jewish Response* (Berkeley 1989), *Chazan*, *Barcelona and Beyond: The Disputation and Its Aftermath* (Berkeley 1992), *Nina Caputo*, *Nahmanides in Medieval Catalonia: History, Community, Messianism* (Notre Dame, IN 2007), and *Robin Vose*, *Dominicans, Muslims, and Jews in the Medieval Crown of Aragon* (Cambridge 2009).

² For example, the Barcelona disputation played a pivotal role in *J. Cohen*, *The Friars and The Jews* and in *Chazan*, *Daggers of Faith*, and it plays an equally important role in the dominant understanding of the Dominican order as fundamentally concerned with mission to non-Christians.

the disputation in terms of Jewish and Christian perspectives on authority and scriptural truth finds two different sorts of authority being contested: the authority of post-biblical scripture as arbiter of biblical truth and the authority of Jews and Christians to interpret whatever truth may be present in the text. Much has been made of Paul's innovative use of aggadic authorities in support of Christian teaching and Nahmanides' explicit rejection of those authorities. Scholars have tried to explain away Nahmanides' position and to reconcile it with his defense of *aggadah* in the debates over rationalism that were so important in the thirteenth century. Some have conceded that Nahmanides' rejection of select aggadic traditions was not actually at odds with his approach to *aggadah* elsewhere in his writing, but still presume that for a Christian like Paul, the rejection of any passage from an authoritative text would have been unthinkable. In fact, it should not have been problematic for either a Jewish or a Christian participant to deny the "truth" of *aggadah* in the way Nahmanides did here³. Biblical exegesis in the late thirteenth century was far too sophisticated in both Jewish and Christian circles for any particular interpretation to hold the sort of authority often presumed in the literature. The truth value of any given text depended upon the authority of the interpreter or interpretive strategy; neither Jew nor Christian would have presumed that a textual authority could speak truth without interpretive mediation. In the Barcelona disputation, Nahmanides tried to negate Paul's authority to interpret by claiming that the interpretation of aggadic material in the Talmud was impossible without thorough grounding in the legal conversation surrounding the midrashic material and access to the secret wisdom of the sages, while Paul tried to negate Nahmanides' authority by challenging medieval rabbinic authority categorically. The Jewish rabbi and the Christian friar attempted to strip each other of the authority to interpret ambiguous text; the disputation hinged less upon the question of truth inherent in authoritative text and more upon the authoritative reading of the text.

Our knowledge of the disputation comes from two separate accounts, a brief Latin report, extant in two manuscripts, one from Barcelona and another from

³ Until recently, most scholars presumed that Nahmanides' response was an insincere expedient under adverse conditions. They cite Nahmanides' defense of *aggadah* in the Maimonidean controversy as proof that he could not have meant what he said. See, for example, Cecil Roth, *The Disputation at Barcelona* (1263), in: HTR 43 (1950) 117–144 and Martin Cohen, *Reflections on the Text and Context of the Disputation of Barcelona*, in: HUCA 35 (1964) 157–192. Jeremy Cohen gives a more nuanced presentation but still suggests that Nahmanides' stance was forced and necessarily problematic: Cohen, *The Friars and the Jews* 111–122. More recently, a consensus is emerging that Nahmanides' position on *aggadah* is consistent with his approach in his biblical commentary and elsewhere; see especially Bernard Septimus, *Open Rebuke and Concealed Love: Nahmanides and the Andalusian Tradition*, in: Rabbi Moses Nahmanides (Ramban): Explorations in His Religious and Literary Virtuosity, ed. Isidore Twersky (Cambridge, MA 1983) 11–34; Marvin Fox, *Nahmanides on the Status of Aggadat: Perspectives on the Disputation at Barcelona, 1263*, in: JJS 40 (1989) 95–109; Chazan, *Barcelona and Beyond*. For a helpful discussion of the historiography on the problem, see Caputo, *Nahmanides* 95–107.

Girona, and a much more detailed Hebrew report, extant in multiple manuscript copies, most dating from the fifteenth century or later⁴. Troubled by disparities between the Hebrew and Latin accounts, scholars have long debated the authorship and veracity of both texts, but the most compelling evidence suggests that the brief Latin account was composed by Paul himself as a summary report for King James while the Hebrew text was composed by Nahmanides sometime after the events of 1263 as an intentionally dramatic refashioning in order to clarify his positions on various matters of concern to the Jewish community. Early scholars saw the disparity between the texts as something to resolve in terms of outcome: did Nahmanides trounce Paul during the disputation, as his account suggests, or was it the other way around, as Paul says? It seems clear now that disparities between the Latin and Hebrew accounts are best explained not only by the difference between Christian and Jewish perspective, but also by the rhetorical aims of the authors, understood here to be the participants themselves. Neither account was meant to be a modern day report of events exactly as they unfolded. Both reports edit the dialogue and move arguments around to highlight a point or consolidate a position. And both reports have a reading audience clearly in mind as they relate the unfolding of the disputation⁵.

Over the course of four days in July of 1263, King James presided over the formal disputation between Paul and Nahmanides. Also present at court were an array of the king's religious and political advisors, bishops, Christian nobles, Franciscan and Dominican friars, as well as representatives of the Jewish community. The disputation was apparently arranged by Raymond Peñafort, OP, the most vocal advocate of Christian preaching to the Jews in the Iberian Peninsula and southern France⁶. Raymond was convinced that speaking to unbelievers in their own languages and utilizing their own texts in argument extended the like-

⁴ An edition of the Barcelona version of the Latin account may be found in *Denifle*, *Quellen zur Disputation 231–234*. The Girona version of the Latin account was published by *Yitzhak Baer* in *The Disputations of R. Yehiel of Paris and Nahmanides* [Hebrew], in: *Tarbiz* 2 (1930–31) 185–187. An accessible edition of the Hebrew account may be found in *Charles Ber Chavel*, *Kitve Rabenu Mosheh Ben Nahman* 1 (Jerusalem 1963) 302–320. A critical edition based on new manuscript evidence is currently underway by Ursula Ragacs. For her assessment of the state of extant editions, see *Ursula Ragacs*, *Edieren oder nicht edieren ...? Überlegungen zu einer Neuedition des hebräischen Berichtes über die Disputation von Barcelona 1263*, in: *Judaica* 62 (2006) 157–170 and *Ragacs*, *Edieren oder nicht edieren ...? Überlegungen zu einer Neuedition des hebräischen Berichtes über die Disputation von Barcelona 1263. Teil 2: Die Handschriften*, in: *Judaica* 65 (2009) 239–258. There are multiple English translations of the Hebrew account. Most recent and careful is *Maccoby*, *Judaism on Trial* 102–146. Maccoby also provides a translation of the Latin on 147–150. See also the German translation of the Hebrew text in *Hans Georg von Mutius*, *Die christliche-jüdische Zwangsdisputation zu Barcelona. Nach dem hebräischen Protokoll des Moses Nachmanides* (Frankfurt 1982). See also *Chazan*, *Barcelona and Beyond* 212–213 on editions of the relevant manuscripts.

⁵ See the helpful historiographical discussions in *Caputo*, *Nahmanides* 95–107 and *Chazan*, *Barcelona and Beyond* 39–50.

⁶ *J. Cohen*, *The Friars and the Jews* 122–128.

lihood that some might convert to Christianity, and he labored to set up language schools, to convince secular authorities to compel Jews to hear Christian sermons, and so on. Raymond already knew Paul from his work in Languedoc, and clearly understood his first hand study with Jewish rabbis to make him particularly well suited to take on the disputational role⁷.

We know relatively little about Paul – although probably no less than we know about most other medieval mendicants⁸. He came from Montpellier, where he most likely studied in some capacity with Rabbi Jacob ben Elijah of Venice and Eliezer ben Emmanuel of Tarrascon⁹. He was converted to Christianity as an adult, possibly around the year 1230 and possibly under the mentorship of Raymond Peñaforte, who was active in Montpellier around the time of Paul's conversion. Perhaps, as Jeremy Cohen has suggested, something in the tension surrounding the Maimonidean/rationalist controversy in Provence and Catalonia in the thirteenth century gave rise to Paul's apostasy, but since he remained silent on the matter, we cannot really know. Once converted, as was true for other converts as well, Paul became obsessed with bringing his former coreligionists to share his new way of thinking. From the time of his conversion, Paul attached himself to the Dominican order, and he seems to have forged an early alliance with Raymond, engaged in preaching to and disputing with the Jews in the south of France and in the Iberian Peninsula¹⁰.

While we can reconstruct only fragments of Paul's life, we know a great deal about Nahmanides' life and thought¹¹. He was a renowned scholar, biblical exegete, and kabbalist, widely respected in Catalonia and beyond. Nahmanides famously pursued a middle ground in the Maimonidean debate, reluctant to dismiss the work of the rationalists while insisting on the value of rabbinic tradition against the dismissiveness of extremists in the Maimonidean camp. In spite of language in the Latin record that suggests Nahmanides willingly chose to participate in the debate, it seems he could hardly have chosen otherwise. Whether he was selected for this role by the king or by the Dominicans or by the consensus of the Jews themselves is unclear, but given his reputation and his array of interests, he was perhaps the most obvious choice for the task¹². Nahmanides was asked to

⁷ J. Cohen, *The Mentality of the Medieval Jewish Apostate*: Peter Alfonsi, Hermann of Cologne, and Pablo Christiani, in: *Jewish Apostasy in the Modern World*, ed. Todd Endelman and Jeffrey Gurock (New York 1987) 20–47, here 36; Vose, *Dominicans, Muslims, and Jews* 142–144.

⁸ Paul's biography has been recently summarized in Lena Roos, *Paul Christian: a Jewish Dominican preaching for the Jews*, in: *Studia Theologica* 57 (2003) 49–60.

⁹ Chazan, *The Letter of R. Jacob bar Elijah to Friar Paul*, in: *The Frank Talmage Memorial Volume 2*, ed. Barry Walfish (Haifa 1993) 51–63 and Chazan, *Barcelona and Beyond* 24–27.

¹⁰ J. Cohen, *The Friars and the Jews* 108–128; J. Cohen, *The Mentality of the Medieval Jewish Apostate*. See also Roos, *Paul Christian*.

¹¹ Two important recent studies that attempt to place Nahmanides in broader historical context include Moshe Halbertal, *By Way of Truth: Nahmanides and the Creation of Tradition* [Hebrew] (Jerusalem 2006) and Caputo, *Nahmanides*.

¹² Chazan understands the language of the Latin report to indicate that Nahmanides was

produce a summary of the disputation for the bishop of Girona; the document he produced – probably the foundation for the Hebrew report we now have – led to a charge of blasphemy leveled against him by the Dominican friars in 1265. He was eventually given a sentence of two years' exile, but he never returned to Girona; in 1267 he emigrated to the Holy Land, where he died three years later¹³.

King James, for his part, was on good terms with the Jewish community before and after the disputation. Unlike King Louis IX of France and his mother Blanche, who brought the Talmud to trial in Paris in 1240, James was not known for harsh language or policies against the Jews¹⁴. Like most Iberian rulers, he had close ties with Dominican friars, and his involvement in the disputation reflects his relationship with the order¹⁵. Overseeing the disputation may have served James politically in a number of different ways, but he seems to have done so without much anti-Jewish animus or drive for a particular outcome. Throughout the disputation he was respectful toward the Jews, and he even sent Nahmanides home at the end with a substantial monetary gift for his troubles¹⁶. He also protected Nahmanides from the ire of the Dominicans after the event. When Nahmanides was accused of blasphemy by the friars, King James gave him no more than a mild rebuke. The outraged friars went on to seek (and receive) intervention from Pope Clement IV¹⁷.

The Hebrew and Latin accounts agree as to the terms of the debate. According to Paul's report, Paul began the proceedings in the king's court by laying out proposed boundaries for the disputation and asking Nahmanides whether he was willing to respond. Paul has Nahmanides eagerly agree to stay in Barcelona to debate "not just for one day, but for a week, or a month, or even for a year"¹⁸. It seems that this detail was added so that, given the fact that the disputation was cut

selected by the Jews already gathered together in Barcelona, but I do not find the argument convincing. *Chazan*, *Barcelona and Beyond* 65–68.

¹³ For Nahmanides' troubles after the disputation, see *Caputo*, *Nahmanides* 65–67 and 93–95 and *Chazan*, *Barcelona and Beyond* 92–99. The extent to which Nahmanides' brush with the friars may have been responsible for his decision to leave Iberia and move to the Holy Land in 1267 remains unknown.

¹⁴ *Daban*, *Le brûlement du Talmud à Paris: 1242–1244* (Paris 1999); *I. Loeb*, *La Controverse sur le Talmud sous St. Louis*, in: *REJ* 1–3 (1880) 247–261, 248–270, 39–57; *J. E. Rembaum*, *The Talmud and the Popes: Reflections on the Talmud Trials of the 1240s*, in: *Viator* 13 (1982) 203–223; *Judah Rosenthal*, *The Talmud on Trial: The Disputation at Paris in the Year 1240*, in: *JQR* 47 (1956–57) 58–76, 145–169; *Saadia Eisenberg*, *Reading Medieval Religious Disputation: The 1240 "Debate" Between Rabbi Yehiel of Paris and Friar Nicholas Donin* (Ph.D. diss. University of Michigan 2008), <http://hdl.handle.net/2027.42/60741>.

¹⁵ *Vose*, *Dominicans, Muslims, and Jews* 82–85.

¹⁶ *Chavel*, *Kitve Rabenu Mosheh* 1:320; *Caputo*, *Nahmanides* 172–173; *Vose*, *Dominicans, Muslims, and Jews* 146–149.

¹⁷ Guy Foulques, Archbishop of Narbonne, was elected pope in 1265, taking the name Clement IV. As archbishop, Guy had actively supported Paul Christian in his preaching against the Jews in Montpellier and the surrounding area. The pope's intervention in Aragon represented a continuation and extension of his position in the south of France. *Vose*, *Dominicans, Muslims, and Jews* 175–178.

¹⁸ *Baer*, *The Disputations* 185.

short without ever reaching the final item on the agenda, Paul could claim that Nahmanides engaged dishonestly. Nahmanides' report minimizes the agency of Paul and the Dominicans in calling him to the debate and depicts him responding directly to the king's command in agreeing to the disputation. Although he has himself accept the charge before the parameters for discussion are laid out rather than after, as in the Latin account, he agrees with Paul on the proposed topics, all familiar points of contention in Christian-Jewish polemic: 1) that the messiah promised to the Jews has already come, 2) that the messiah must be both God and man, 3) that he suffered and died for the salvation of humanity, and 4) that the law and ritual obligations ceased with the messiah's arrival¹⁹. There was nothing particularly new or innovative about any of these questions. Indeed, Paul's argument – and therefore Nahmanides defense – utilized traditional prooftexts, including Genesis 49:10 on the scepter of Judah, Isaiah 52:13 on the suffering servant, Daniel 9:24 on the 70 weeks of years decreed as Israel's punishment, and so on.

While the prooftexts under discussion were old and well worn, there were two important innovations in the disputation. First, it represented a late thirteenth-century movement to transform the literary genre of disputation into a formal two-party engagement. Twelfth-century disputational literature – Gilbert Crispin's "Dialogue with a Jew", Peter Alfonsi's "Dialogue" with his former self, Moses, Yehuda Halevi's "Book of the Kuzari" – all imagined conversations with the other²⁰. Here we have Christian friars working with a secular ruler to bring a living Jew into the room to answer the challenge put to him by established literary tradition. Second, it represents the debut – or at least the near debut – of a new form of Christian anti-Jewish polemic in which rabbinic interpretations of contested biblical texts were introduced in support of Christian teachings. Rather than attacking rabbinic Judaism for blasphemy or the absurdity of its teachings, something Peter Alfonsi, Nicholas Donin, and Théobald de Sezanne, OP all did,

¹⁹ Baer, *The Disputations* 185. In the Hebrew account, Nahmanides names only three proposed topics for discussion: whether the messiah has come or will come in the future, whether the messiah is divine or fully human, and whether the law that the Jews possess is still valid. The fourth topic, that the messiah suffered and died for humanity, is, however, explicitly present in his report of the disputation. *Chavel*, *Kitve Rabenu Mosheh* 1:303.

²⁰ On medieval Christian-Jewish polemic, see A. Lukyn Williams, *Adversus Iudeos: A Bird's Eye View of Christian Apologiae until the Renaissance* (Cambridge 1935); Bernard Blumenkranz, *Anti-Jewish Polemics and Legislation in the Middle Ages: Literary Fiction or Reality?*, in: *JJS* 15 (1964) 125–140; Amos Funkenstein, *Changes in the Patterns of Christian Anti-Jewish Polemic in the Twelfth Century* [Hebrew], in: *Zion* 33 (1968) 125–144; Funkenstein, *Basic Types of Christian Anti-Jewish Polemics in the Later Middle Ages*, in: *Viator* 2 (1971) 373–382; David Berger, *The Jewish-Christian Debate in the High Middle Ages: A Critical edition of the Nizzahon Vetus with an Introduction, Translation, and Commentary* (Philadelphia 1979); Gilbert Dahan, *La Polémique chrétienne contre le judaïsme au Moyen Age* (Paris 1991); Anna Sapir Abulafia, *Christians and Jews in Dispute: Disputational Literature and the Rise of Anti-Judaism in the West (c.1000–1150)* (Variorum Collected Studies Series CS 621, Aldershot 1998). For a new perspective on the 1240 encounter between Rabbi Yehiel of Paris and the converted Jew Nicholas Donin, see Eisenberg, *Reading Medieval Religious Disputation*.

Paul drew from Talmudic and midrashic traditions to support Christian readings of the Bible²¹. It seems that Paul had utilized this approach while preaching in Montpellier prior to the Barcelona disputation. Paul's report also claims that he had employed the technique successfully in a discussion of the Trinity with Nahmanides back in Girona, suggesting that Nahmanides was forced by Paul's command of rabbinic authorities to concede Christian truths. According to the Latin report, Paul tried to get Nahmanides to admit as much in the king's court, but the rabbi maintained silence, which Paul then was left to argue represented a tacit concession (and further evidence of Nahmanides' stubborn resistance to the truth of Christian faith)²². Nahmanides, of course, had a different view of Paul's efforts. Before engaging in the disputation proper, he responded to Paul's claim that he would prove Christian doctrine by means of rabbinic text by expressing incredulity, saying that he had been hearing about this strategy since Paul began preaching in Provence and that it was absurd to assume that the rabbis of the Talmud would have held to Jewish beliefs if they thought that the messiah had already come, as Christians believe²³. However unconvincing Nahmanides viewed the approach, the deployment of Talmudic authority was Paul's central tactic, and Nahmanides was forced to wrestle for control of the text in a very prominent public venue.

The Latin account, being highly abridged, gives only a general sense of the flow of conversation and the use of rabbinic tradition in the disputation. Paul describes himself as "proving" various Christian positions by means of "many authorities". Typically, Paul describes Nahmanides as "remaining silent" or being "unable to respond" to Paul's arguments, which he takes to be an admission of Christian truth. Paul claims that he was able to get Nahmanides to agree that if a messiah had in fact come, that messiah would have been Jesus, after which, he claims "it was proved manifestly to him by authorities from the Law, the Prophets, and also the Talmud that Christ had in truth already come, as the Christians believe and preach"²⁴. According to Paul, Nahmanides was unable to respond to his proofs; he was forced to concede by the authorities and proofs Paul introduced that the messiah, or Christ, had come a thousand years earlier, had been born in Bethlehem, and had appeared in Rome²⁵.

²¹ On the role of Dominican Friars in the effort to reach Jews by means of their own texts, see *J. Cohen*, *The Friars and the Jews*, *Chazan*, *Daggers of Faith*, and *Vose*, *Dominicans, Muslims, and Jews* 133–170.

²² *Baer*, *The Disputations* 185. The Hebrew report places this conversation at the end of the disputation rather than the beginning, and the language of the Latin report suggests that it is, in fact, being related out of place. We can presume that Paul did this to strengthen his claims that rabbinic text can effectively prove Christian truth. *Chavel*, *Kitve Rabenu Mosheh* 1:320.

²³ *Chavel*, *Kitve Rabenu Mosheh* 1:304. On Paul's disputational activity in Languedoc, see *Vose*, *Dominicans, Muslims, and Jews* 142–144.

²⁴ *Baer*, *The Disputations* 186.

²⁵ *Baer*, *The Disputations* 186. Nahmanides' own account confirms that Paul introduced aggadic proofs for these points and elaborates on the conversation.

Taking Nahmanides' acknowledgment that traditions testifying to the birth of the messiah existed in authoritative text as a concession, Paul next asked Nahmanides where this messiah now was, to which Nahmanides first replied that he did not know and then tentatively offered the tradition that the messiah was residing in the earthly paradise with Elijah. According to Paul, Nahmanides tried to make the point that even if it was true that the messiah had been born years earlier, he had not truly arrived in the sense of taking on the leadership of the Jewish people²⁶. Paul argued against this point on the authority of the Talmud which, he claimed, "manifestly stated" that the messiah was "present in the world and would come to the Jews if they would but hear his voice"²⁷. Paul introduced Genesis 49, *The scepter will not fall away from Judah until Shiloh* [i.e., the messiah] *comes*, and reported an exchange that closely followed longstanding Christian-Jewish polemic. Having determined that the lapse in rulership in Babylonia was different from the absence of rulership in the present, Paul wrote, "By this it is certain that the messiah has come to them."²⁸ Paul says nothing specific about the disagreement on the status of aggadic text that Nahmanides reports at this point in the debate, but he hints at it when he continually comments upon the authority of rabbinic text. When he invokes "many authorities of the Talmud", he does so with the conviction that these authorities speak undeniable Christian truth to the Jews. He claims at one point that his rabbinic proof was effective because "authority cannot deceive" (*cum autoritas mentiri non possit*)²⁹.

Paul's sense of something having been proved does not require what we would understand as acquiescence on the part of his adversary. The friar notes that Nahmanides was unwilling to admit that his own tradition suggested that the messiah would suffer and die, but that eventually "it was proved to him by many authorities". Not surprisingly, Nahmanides indicates no concession to Paul in the passages where the friar claimed to have demonstrated Christian truth. For example, in the discussion of Genesis 49, Paul says that the permanent suspension of rulership "was proved to [Nahmanides]" but Nahmanides' report suggests a much more complicated discussion, and one in which the rabbi did not concede the point to Paul³⁰. Paul alternately boasts of success in forcing Jewish tradition to serve Christian theology and expresses frustration at Nahmanides' refusal to accept Paul's reading of post-biblical Jewish authorities. Paul complains that Nahmanides was "unwilling to grant the truth unless compelled by authorities" but when confronted with authorities whose Christian meaning could not be explained away, he said that he "did not believe in those authorities" even though they were in "ancient, authoritative books of the Jews"³¹.

²⁶ Baer, *The Disputations* 186; Chavel, *Kitve Rabenu Mosheh* 1:306.

²⁷ Baer, *The Disputations* 186.

²⁸ Baer, *The Disputations* 186.

²⁹ Baer, *The Disputations* 186.

³⁰ Chavel, *Kitve Rabenu Mosheh* 1:304–306.

³¹ Baer, *The Disputations* 187.

Nahmanides' report depicts Paul sputtering with rage over his rejection of specific aggadic traditions as proof, but Nahmanides' rejection of aggadic authority elicits no intense emotion in Paul's own report. Paul does voice displeasure at Nahmanides' resistance to his claims. Paul believed that demonstrating Christian truth by means of authorities accepted by the Jews should have made the point unequivocally, yet his Jewish adversary remained stubbornly unconvinced. He ended his account by complaining that Nahmanides refused to admit the proofs that Paul forced him to acknowledge earlier on. Having once conceded Paul's Christian position, Nahmanides retreated to Jewish unbelief, requiring Paul to begin all over again. "All, or almost all, of those things that had been admitted and that had been proved to him earlier he denied, and then, refuted by authorities, he was compelled to admit them again."³²

Nahmanides' Hebrew account provides far more detail on the texts that Paul introduced and Nahmanides' response to them. Even given the likelihood that Nahmanides expanded on some of his responses in the version of the report we possess, there is no reason to think that he would have altered the particular authorities Paul introduced. According to the Hebrew account, Paul and Nahmanides came to loggerheads over Paul's use of aggadic material very early in the proceedings. The first question in the debate was whether the messiah had already come, as Christians claimed, or whether the messiah would come in the future, as held by the Jews. According to both Hebrew and Latin accounts, after his discussion of Genesis 49, Paul turned to a series of rabbinic texts alluding to the messiah's birth. Not only had the scepter of rulership clearly fallen away from Judah, as Genesis 49 prophesied, but the ancient rabbis knew that their messiah had been born. The first *aggadah* he adduced was a tradition from *Midrash Lamentations* [1:57]. The narrative links the birth of the messiah with the destruction of the temple: "A man was plowing when his ox began to low. An Arab passerby said 'Bar Yehudai, Bar Yehudai, untie your ox, untie your plow, untie your plowshare, for the temple has been destroyed.' The man untied his ox, untied his plow, untied his plowshare. The ox lowed a second time and the Arab said to the man, 'Tie up your ox, tie up your plow, tie up your plowshare, for your messiah has been born.'" Nahmanides' response, according to his own report, was to say that he did not believe the *aggadah*, although, he said, it would support his argument against Paul if he did accept it: since Jesus was born before the destruction of the temple, he could not have been the messiah. Paul supposedly interjected, "See how he denies [the Jews'] own writings!" to which Nahmanides replied, "In truth, I do not believe that the messiah was born on the day of the destruction of the temple, and this *aggadah* is either not true or it has another interpretation from the secrets of the sages."³³ Because it is useful against the Christians, Nahmanides indicated that he would argue as if Paul's interpretation of the passage were true according to the plain sense, even though he did not believe it was. Paul continued this line of ar-

³² Baer, *The Disputations* 187.

³³ Chavel, *Kitve Rabenu Mosheh* 1:306.

gumentation, leaving Nahmanides to distinguish more than once between the literal and mystical senses of various passages, rejecting Paul's reading of the *aggadah* as naïve and uninformed.

Unlike Paul, Nahmanides distinguished one day from another in his report, and after a first day filled with tension between Christian and Jewish participants understanding of aggadic literature, Nahmanides reported that when everyone had reconvened for the second day, he asked and was granted permission to clarify for listeners his position on the aggadic material that Paul was attempting to use as proof. Nahmanides rehearsed the previous day's arguments surrounding the aggadic tradition and repeated his claim that he did not believe in the *aggadah* on the messiah's birth that Paul had invoked. Then he proceeded to explain why that was the case, distinguishing between different sorts of Jewish scripture. The first sort of scripture, he explained, is the Bible, which Jews believe with complete faith. Second is the Talmud, which he described as a commentary on the 613 commandments of Torah. The third type, he wrote, is called *Midrash*, which he translates as "Sermons". He describes *Midrash* as follows: "This is as if a bishop were to stand and give a sermon, with one of the listeners writing it down. And with respect to this writing, if one believes it, good, but if one does not believe it, it does no harm. We have sages who wrote that the messiah will not be born until close to the time for our redemption from exile. Therefore I do not believe in this *midrash* where it says that the messiah was born on the day of the destruction of the temple. We also call this book *Aggadah*, that is, stories, which is to say that these are like things that one person tells to another."³⁴ Nahmanides presents the *midrash* as an authoritative form of scripture, but its authority does not require that every story be accepted as truthful.

Even with advance knowledge that Paul would attempt to use rabbinic texts to demonstrate the truth of Christianity, Nahmanides had limited options in crafting a response. He began by declaring that Paul's learning was insufficient for the task of interpreting rabbinic text, and when he could, he demonstrated that Paul had understood the *aggadah* incorrectly. On more than one occasion, Nahmanides rejected a problematic *aggadah* as "untrue". Much of the early scholarship on the Barcelona disputation focused attention particularly on this aspect of Nahmanides' effort; if Nahmanides claimed that belief in a particular messianic *aggadah* was not binding, that seemed to suggest that the entire aggadic tradition was not binding [i.e.: not necessarily true]. Some scholars viewed the assertion as inconsistent with Nahmanides' actual position and argued that, backed into a corner by Paul's use of *aggadah* to demonstrate the advent of Christ, he was forced to deny the authority of a genre he actually did find authoritative, and that he sustained in the rest of his work³⁵. Furthermore, so this line of thinking goes, Chris-

³⁴ *Chavel*, Kitve Rabenu Mosheh 1:308.

³⁵ See especially *Roth*, *The Disputation*, *M. Cohen*, *Reflections*, and *J. Cohen*, *The Friars and the Jews*.

tian listeners could only see such rejection as an invalidation of the entire medieval Jewish tradition.

Jeremy Cohen suggests that Nahmanides' place in the anti-rationalist anti-Maimonidean debate meant that any attack on *aggadah* was fraught. Cohen speculates that Nahmanides' sermon in Barcelona immediately following a Christian sermon forced on the Jews in the midst of the disputation was meant to undo any damage he might have caused to respect for traditional texts. Lena Roos likewise has argued that the Maimonidean conflict was a central factor in the conversation; in a place where the debate over rationalism within the Jewish community was so strong, any apparent critique of aggadic material may have been more problematic than it would have been for earlier exegetes like Rashi or Ibn Ezra³⁶. Perhaps, but even those individuals who were deeply devoted to the midrashic tradition did not feel bound to every particular interpretation.

Some of the earliest counterpoints to this mistrust of Nahmanides' statement on *aggadah* were expressed by Saul Lieberman, Bernard Septimus, and, most explicitly, Marvin Fox, who wrote in a brief essay on Nahmanides perspective on *aggadah* that there is "overwhelming evidence that there was no special audacity and certainly no heresy in the views expressed by Ramban"³⁷. The relationship between scripture and truth in medieval Jewish thought is complex. Philosophy and mysticism, clearly intertwined influences in biblical exegesis, both complicated the notion of scripture as authoritative arbiter of truth by introducing esotericism into the text. For someone like Maimonides, philosophical speculation was an essential component of biblical hermeneutics, while for someone like Nahmanides, mystical tradition was equally critical³⁸. Neither hermeneutic lent itself particularly well to interfaith dialogue, since special knowledge was required to make sense of biblical passages under discussion.

Nahmanides used the phrase *derekh ha-emet* (way of truth) frequently in his biblical commentary to point toward mystical meanings buried deep within the text³⁹. Elliot Wolfson sees the central element of Nahmanides' hermeneutical stance in his Genesis commentary, where he explained: "And know that in the truest sense scripture speaks of lower matters and alludes to supernal matters."⁴⁰ But more than just reveling in kabbalistic, allegorical meaning, Nahmanides, found the allegorical meaning deeply entwined with the plain meaning. Wolfson argues that the distinctive quality of Nahmanides' interpretive style is his insistence on multiple layers of meaning within the plain sense itself⁴¹. This parallels

³⁶ Roos, Paul Christian.

³⁷ Saul Lieberman, Shkiin: A Few Words on some Jewish Legends, Customs, and Literary Sources Found in Karaite and Christian Works [Hebrew] (Jerusalem 1970); Septimus, Open Rebuke and Concealed Love 17–22; Fox, Nahmanides on the Status of Aggadot 101.

³⁸ See Moshe Halbertal, People of the Book: Canon, Meaning, and Authority (Cambridge, MA 1997).

³⁹ On Nahmanides' understanding of "the way of truth", see Elliot Wolfson, By Way of Truth: Aspects of Nahmanides' Kabbalistic Hermeneutic, in: AJS Review 14 (1989) 103–178.

⁴⁰ Wolfson, By Way of Truth 110.

⁴¹ Wolfson, By Way of Truth; Septimus, Open Rebuke and Concealed Love 18.

precisely changes in medieval Christian hermeneutics over the course of the thirteenth century as articulated by, although not invented by, the Dominican Thomas Aquinas. Trained by Dominicans, Paul would have been taught also to see theological allusions within the literal sense. Nahmanides and Paul both had an expansive understanding of the plain sense of text, incorporating theologically infused interpretations within the literal sense. Little wonder that their interpretations of common text in the disputation could not be successfully reconciled.

When Nahmanides says that an *aggadah* may only be true according to a mystical interpretation, or when he complains that Paul's ignorance of matters above and below impeded his understanding of an *aggadah*, he demonstrates the same hermeneutical principles we see in his Bible commentary and other writings. Sometimes in the Hebrew report of the disputation, he uses the phrase *derekh ha-emet*, sometimes he simply refers to the wisdom of the sages, but there is no question that Nahmanides believes that the authority of biblical, talmudic, and midrashic texts require very advanced learning to decipher. However central Nahmanides' mystical inclinations may have been, Marvin Fox cautions against doubting his sincerity when he posited that an *aggadah* may simply not be true at all. Some *aggadot* might bear truth according to the plain sense, some might bear truth according to a hidden, mystical sense, but some simply were not true and could be safely rejected. *Aggadot* that held *halakhic* implications necessitated some sort of accommodation, but there was a vast aggadic tradition outside the bounds of *halakhah* that one could, with proper tools at hand, legitimately ignore or reject.

Robert Chazan, who cautiously sides with those who view Nahmanides' approach to aggadic text as not unreasonable, still imagines that it would have been completely untenable for Christians:

While the denial of aggadic texts was surely a difficult step for Rabbi Moses, it was far from an impossible one. For the Christian reporter, however, steeped in his own tradition's attitudes towards *auctoritates* it was an unthinkable blasphemy. Nahmanides himself attributes such passionate recoiling to Friar Paul Christian. After describing his first statement of disbelief in an aggadic text, he depicts the violent reaction of Friar Paul: "Then he cried out and said, 'behold he denies their texts.'" It is quite likely that this is an accurate report; the same shock is reflected in the Latin account of the proceedings. Indeed to the medieval Christian mind, such treatment of *auctoritates* was unthinkable⁴².

There is no reason, however, to find Nahmanides' assertions vis-à-vis textual authority any more outrageous to Christians than they would have been to Jews. Neither Christian nor Jewish constructions of authority required acceptance of every interpretation of authoritative figures, and the traditions of medieval Jewish and Christian exegesis routinely broke with authority, in just the way Nahmanides does here. Paul's response to Nahmanides' rejection of the *aggadah* would seem to have had less to do with his assumptions about textual truth and

⁴² Chazan, The Barcelona "Disputation" of 1263: Christian Missionizing and Jewish Response, in: *Speculum* 52 (1977) 837. See also Chazan, Barcelona and Beyond 142–157.

authority and more to do with his frustration at the inefficiency of his proofs⁴³. It is hard to imagine that Paul would have been surprised at Nahmanides' response to his argument; he himself must have known the diversity of traditions on the messiah. As Lena Roos notes, "Paul was probably perfectly aware of the fact that the continuation of the *Midrash* offered an alternative interpretation, and that there were several other possible readings to be found in Jewish commentaries. But true to his method, he chose the one which fitted the point he was trying to make and ignored the others."⁴⁴ Paul could hardly have been shocked that Nahmanides rejected a particular messianic teaching since it was clear that there were contradictory teachings within the same authoritative text. The only way to tell the true from the false was to have a proper theological grounding in the first place. Paul's Christian doctrine provided a different grounding for the reading of the *aggadah* than did Nahmanides' Jewish doctrine. If the emphasis on a strict literal sense of Scripture in the twelfth century opened the possibility of communication between Christians and Jews, the return of theologically grounded readings of the literal sense closed those doors⁴⁵.

Christian and Jewish interpreters alike engaged in dialogue with tradition. The great northern French rabbi Solomon ben Isaac of Troyes, Rashi (d. 1105), was known for his emphasis on the plain sense, but also for his presentation of rabbinic traditions. His project was to re-order these interpretations in narrative sequence, not to reject them utterly. But there are numerous places where he finds the traditional interpretation entirely unsatisfying, and so he may present a well known aggadic interpretation with the warning "this is what the *aggadah* says, but according to its plain meaning the verse should read ..." Rashi's near contemporary from Iberia, Abraham ibn Ezra (1089–1167) was far more dismissive of rabbinic *aggadah*, as was Rashi's grandson Samuel ben Meir, Rashbam (1085–1174)⁴⁶.

If *aggadah* was held to have absolute authority then Rashi's project would have been difficult and Rashbam and Ibn Ezra's impossible. But the fact is, their projects were warmly and widely received – with varying degrees of success, yes, but

⁴³ Jeremy Cohen calls Paul's approach to rabbinic tradition "highly literalist" and suggests that his stance at the "radical extreme of the anti-Maimonist camp" was a primary contributor to his apostasy. *J. Cohen*, *The Mentality of the Medieval Jewish Apostate* 38–40.

⁴⁴ *Roos*, *Paul Christian* 52–53.

⁴⁵ On the twelfth-century turn to literal exegesis and Christian-Jewish dialogue, see, among others, *Aryeh Grabois*, *The Hebraica Veritas and Jewish-Christian Intellectual Relations in the Twelfth-Century*, in: *Speculum* 50 (1975) 613–614; *Beryl Smalley*, *Study of the Bible in the Middle Ages* (Oxford 1983); *Dahan*, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Age. Polémique et relations culturelles entre chrétiens et juifs en occident du XIIe au XIVe siècles* (Paris 1990); *Dahan*, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval. XIIe–XIVe siècle* (Paris 1999); *Deborah Goodwin*, *Take Hold of the Robe of a Jew: Herbert of Bosham's Christian Hebraism* (Leiden 2006).

⁴⁶ For a helpful essay on the current state of scholarship on medieval Jewish exegesis, see *Jason Kalman*, *Medieval Jewish Biblical Commentaries and the State of Parshanut Studies*, in: *Religion Compass* 2 (2008) 819–843.

certainly not with the outcry with which Moses ben Maimon, Maimonides (1138–1204) and the rationalists were received. Nor, on the Christian side, can one say that the Church Fathers' authority was unimpeachable in every individual instance. Peter Abelard (1079–1142) spoke explicitly of the viability of challenging patristic interpretations, and the embrace of Peter Lombard's (1100–1160) *Sentences* presumed that patristic interpretation was fair game. Frans Van Liere and Mark Zier argue in their recent edition of Andrew of St. Victor's (d. 1175) commentary on the Twelve Prophets that Andrew wrote the commentary at least in part as a correction to Jerome. He systematically read through Jerome wresting interpretations away from him⁴⁷. The entire Scholastic approach to theology depended upon the legitimacy of pitting interpretations against each other. Authority was contextually derived in medieval Christian tradition just as in medieval Jewish tradition. Jerome's opinion might be authoritative in one place, but inferior in another. For neither community, then, would the truth of one particular *aggadah* or another have been considered inviolate. Rejection of one particular teaching did not invalidate the authoritative truth value of the aggadic tradition.

If the status of the text as authoritative was never really in question, the authority to interpret the text clearly was. Both the Latin and the Hebrew accounts provide insight into their author's assumptions about the relationship between authority and truth. Bearing in mind that the reports themselves are rhetorical devices, we can understand the motivation for the choices that Nahmanides and Paul made in preparing their reports. Paul was very clear about his goals in the disputation. The purpose was not to pit two equally plausible theologies against each other, since, as he said, "the certitude of Christian faith was not open to dispute". Rather, the purpose was to "destroy the errors of the Jews" and more than that, to "remove the faith" of Jews who, though unable to respond to his critique themselves, believed that Nahmanides was fully able to do so⁴⁸. The humiliation of Rabbi Moses, a respected visitor to James' court, was, therefore, a core purpose of the debate. That being the case, we should not be surprised to see Nahmanides portrayed as thoroughly ineffectual in Paul's description of events. According to Paul, a proper reading of Jewish text would make the certitude of Christian faith manifest, and Christian knowledge of Hebrew, Aramaic, and rabbinic tradition was an essential element of proper reading.

Paul tried to justify his maneuver – prioritizing midrashic text over contemporary Jewish interpretations, by denying Nahmanides' right to interpret Scripture. The very first issue that Paul mentions in his account after Nahmanides' agreement to the terms of the debate was the question of the rabbi's authority, complaining that Moses ought not to call himself "magister" since no Jew has rightfully held that title since the time of Jesus. Paul has Nahmanides concede that the

⁴⁷ *Andreas de Sancto Victore*, Andreae de Sancto Victore opera, 8: *Expositio super duodecim prophetas*, ed. *Franciscus A. van Liere* and *Marcus A. Zier* (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, 53G, Turnhout 2007).

⁴⁸ *Baer*, *The Disputations* 185.

title had not been used for 800 years at least, and satisfied with that response, Paul moved on to prove that the messiah had already been born⁴⁹. According to Nahmanides' lengthy account, however, that exchange came not at the beginning of the disputation, but in the context of arguments on Genesis 49 and the cessation of Judah's rulership. In the same conversation about whether Jewish rulership is definitively past, Nahmanides says that Paul challenged Nahmanides' right to call himself master⁵⁰. Nahmanides has him say that even after the Jews no longer had a kingdom, they had authorities. "For Genesis 49 is explained in this way in the Talmud: *The scepter shall not pass from Judah*: these are the exilarchs in Babylonia who rule the people; *Nor the ruler's staff from between his feet*: these are the offspring of Hillel, who teach the Torah publicly. Today, however, you no longer have ordination as in the Talmud. So even that authority has ceased, and there is no one among you who ought to be called 'rabbi'. That they call you 'magister' is incorrect, and you use that title deceitfully."⁵¹ Paul seems to have moved the exchange to the very beginning of the report so as to highlight Nahmanides' (and other rabbis') fraudulent claim to interpretive authority. Whether the argument was made before the disputation proper or in the midst of his argument on Genesis 49, the effect is the same. According to Paul, the earliest rabbis had an authority (through ordination) that contemporary rabbis did not share.

Paul's intention with respect to the disputation is clear: he hoped to demonstrate the bankruptcy of medieval Judaism and to demonstrate Christianity as a reasonable position by turning Jewish traditions into Christian apologetics and humiliating a powerful representative of the rabbinic elite. While the disputation itself would not likely have led to conversions, Paul probably hoped to provide a guide for other Christian preachers to be used in conversionary efforts. But Paul may also have had another agenda at hand. Robin Vose's recent work on the Dominican Order in Iberia questions the extent to which the order was committed to conversion of Jews and Muslims. According to Vose, figures like Raymond Peñaforte, Paul Christian, Raymond Martin, and other advocates of language instruction and preaching to non-Christians were really quite a small minority within the order. If Vose is correct and the missionary wing of the Dominican order in Iberia was a minority voice/interest, then the pressure on Paul to succeed in his endeavor was tremendous. It was not only the demonstration of Christian superiority over Judaism that was at stake, but the very project of converting non-Christians⁵². Whatever Paul's own intentions, Vose argues that the disputation should be seen primarily as an internal performance of Christian faith, not something that was aimed seriously at the Jewish community. "As Thomas Aquinas and his contemporary readers well knew, carefully managed displays of orthodox doctrine triumphant over infidelity also had value for the edification of Chris-

⁴⁹ Baer, *The Disputations* 185.

⁵⁰ Chavel, *Kitve Rabenu Mosheh* 1:304–305.

⁵¹ Chavel, *Kitve Rabenu Mosheh* 1:304.

⁵² Vose, *Dominicans, Muslims, and Jews* 133–155.

tians.”⁵³ Paul would have been trying to create an authority for himself not only in the eyes of the Jews, but also in the eyes of the Christians.

Just as Paul began his part of the conversation by attacking Nahmanides’ authority, so Nahmanides began by attacking Paul’s authority⁵⁴. Very early in the disputation, at the beginning of his discussion of the prophecy in Genesis 49, Paul attempted to prove the loss of leadership among the Jews by reference to a passage from the Babylonian Talmud, Sanhedrin 5a. Nahmanides quickly dismissed Paul’s argument, explaining that Paul had misunderstood the text because he lacked understanding of *halakhah*, possessing only a smattering of learning in *aggadah*. If Paul had known much of anything about the legal tradition, Nahmanides implies, he would have recognized the significance of the passage. The message is clearly and deftly delivered: Paul was not up to the task of deploying rabbinic text against even a minimally learned Jewish adversary⁵⁵.

In addition to the charge that Paul lacked the legal training to understand rabbinic text, Nahmanides criticized the depth of Paul’s exegetical ability. Responding to Paul’s interpretation of a *midrash* from *Genesis Rabbah* 2:4 as proof for the messiah’s divinity, Nahmanides cautioned, “Woe to him who knows nothing, and thinks that he is wise and learned”. He then went on to explain that Paul had misread the text in front of him. Since Paul did not understand mystical allusions or parallels between the world above and the world below, he “turns upside down the words of the living God”⁵⁶. Nahmanides continued with the correct, mystically informed interpretation. Just as Nahmanides earlier charged that Paul’s lack of advanced training in *halakhah* made him an incompetent interpreter of *aggadah*, here Paul’s lack of understanding of the mystical tradition makes him an incompetent interpreter of *aggadah*. Nahmanides goes on to show that there are other places where Paul has misread the *aggadah*, stating explicitly that he “did this in order to show to them all that Friar Paul did not know how to read the book which he had cited, since he erred in reading the literary style”⁵⁷. Authority was an essential component of the kabbalistic tradition that was developing in the thirteenth-century and of which Nahmanides was an undisputed master. As already indicated, the most distinguishing characteristic of Nahmanides’ biblical exegesis is its kabbalistic framework. Eitan Fishbane writes that “what makes something ‘Kabbalah’ has more to do with the reliability and authority of its transmittive source than with a specific set of dogmatic doctrines. To be sure, there were commonly accepted elements of doctrine that were associated with kabbalah, but when most kabbalists use the term they inevitably allude to a specific method of transmission, one that is entirely predicated on the authority of

⁵³ Vose, Dominicans, Muslims, and Jews 135.

⁵⁴ *Chavel*, Kitve Rabenu Mosheh 1:303.

⁵⁵ *Chavel*, Kitve Rabenu Mosheh 1:305.

⁵⁶ *Chavel*, Kitve Rabenu Mosheh 1:319.

⁵⁷ *Chavel*, Kitve Rabenu Mosheh 1:319.

the real or purported transmitter”⁵⁸. Nahmanides repeatedly claims kabbalistic authority for himself and denies it to Paul. Since Paul stood outside the circle of those who had access to the secret tradition, he simply did not have the authority to draw truth out of authoritative texts.

Nahmanides’ effort to deny Paul exegetical authority takes an interesting turn in the discussion of a prophecy from Daniel 12:11–12: *And from the time the daily sacrifice was abolished and an abomination put in place, is one thousand, two hundred, and ninety days. Happy is he who waits and reaches days of one thousand, three hundred, and thirty-five*. Paul’s Latin account has nothing to say about it, but Nahmanides draws the scene in great detail in order to simultaneously delegitimize Paul’s interpretive authority and to demonstrate proper hermeneutics. According to Nahmanides, Paul tried to argue that the days described in Daniel 12:12 ought to be read simply as days rather than as years (as in 12:11). Nahmanides – who had devoted serious attention to the book of Daniel in his considerable speculation on time and the messiah⁵⁹ – refused to give in to Paul’s reading of the word *yom* as day. According to Nahmanides’ report, Paul shouted out in frustration, “There is no Jew in the world who won’t acknowledge that the Hebrew word *yom* means an actual day! But this one interprets words as he pleases”. Supposedly, the king called for a Jew to be brought in as a witness to the translation, and the first Jew they met on the street was brought to the debate. Asked what the word *yom* meant in Hebrew, the man answered “day”. Nahmanides reportedly said to the king, “My lord the king, this Jew is more fit to be a judge on this matter than is Friar Paul, but not more fit to judge than I”. Nahmanides then went on to discuss the complexities of the use of the plural term ‘*yamim*’ in biblical text: when it ought to be understood in reference to days, when it ought to be understood in reference to years⁶⁰. This would be an extremely odd exchange if we took it at face value, since under no circumstances would Paul or any educated Christian have accepted hermeneutical standards in which an ignorant man was judged most able to discern truth (outside the bounds of ecstatic vision or other miraculous intervention, at least). It is impossible to sort out all of the possible embellishments to Nahmanides’ account here, but perhaps that is not necessary. What is clear in this passage is Nahmanides’ conviction that Paul could not locate the truth within authoritative texts because he had not the capacity to do so. The truth of a scriptural passage or aggadic text could only be drawn out with highly sophisticated hermeneutical tools.

The rhetoric of disputation sometimes necessitated argument that contradicted normative assumptions about hermeneutics and biblical truth. At various points, either party might claim an authority in a particular interpretation that they would not ordinarily find authoritative, or deny the authority of certain interpre-

⁵⁸ Eitan Fishbane, *Authority, Tradition, and the Creation of Meaning in Medieval Kabbalah*, in: JAAR 72 (2004) 59–95, here 63.

⁵⁹ See Caputo, Nahmanides 129–157.

⁶⁰ Chavel, *Kitve Rabbenu Mosheh* 1:314.

tations that they would otherwise find authoritative. In other words, the process of disputation called forth an entirely different set of interpretive strategies and assumptions than exegesis itself – contradiction is inherent to the genre. Nevertheless, the assumption that Nahmanides denied the validity of rabbinic interpretations he really held to be authoritative because his Christian opponent was claiming them as evidence of Christian truth is unconvincing; it is more probable that he was being entirely honest in his comments about the authority of *aggadah*. It seems far more likely that Paul is the one who took a “false” position, claiming authoritative readings of text outside the hermeneutical norms of either Jewish or Christian community. This is not to say that Paul did not believe that the texts he adduced prove the truth of Christianity. Clearly he believed that they did. His decision to abandon the faith of his fathers, after all, depended upon the authenticity of Christian interpretations of scriptural prooftexts. It makes sense that he might look for support for his decision by looking to Jewish tradition for proof of Christian doctrine. But throughout Paul’s career preaching to and disputing with Jews, we see a moral certainty in the truth of Christian doctrine taking precedence over any particular hermeneutical conviction. In good Christian tradition, Paul placed faith before understanding. Paul tried to demonstrate that the truth of Christianity could be proved by authoritative Jewish text, but his truth claims for authoritative text depended upon a pre-existing Christian faith.

The issues at stake in the Barcelona disputation concerning authority and truth had to do with the authority and truth value of the text itself, in the first instance, and then with the process of locating truth in texts accepted as authoritative. It seems implausible to presume that either Nahmanides or Paul Christian believed that the authoritative status of aggadic/Talmudic literature meant that it unequivocally communicated truth. Faith and mystery alike were built into even the plain sense of the text, and therefore one could find truth in the text only with the right framework. The question of ongoing interpretive authority thus weighed heavily in the disputation. Our attention is easily diverted by matters of content and competing readings of text, but it is clear from both Latin and Hebrew accounts that the most interesting maneuvering took place around the question of authoritative interpretation, with both participants working to undercut the reliability of his adversary to uncover truth.

Summary

Over the course of four days in July of 1263, King James I of Aragon (r. 1213–1276) presided over a formal disputation between the great Catalanian rabbi, Moses ben Nahman (Nahmanides, or Ramban, 1194–1270), and a converted Jew, Paul Christian, OP (c. 1210–1275). The stature of Nahmanides, the involvement of King James, and the apparently innovative argumentation on both sides have all contributed to a sense of the Barcelona disputation as vitally important in the his-

tory of medieval Christian-Jewish encounter. Particularly striking is Paul's attempt to use rabbinic *aggadot* (narrative traditions) as authoritative proofs of Christianity and Nahmanides' rejection of specific *aggadot* in response. Nahmanides' dismissal of certain texts as either "not true" or true only according to a mystical sense was consistent with both Jewish and Christian hermeneutical norms and his own writings elsewhere. The truth of any given textual authority depended upon the authority of the interpreter or interpretive strategy. A comparison of the extant Hebrew and Latin accounts of the disputation suggests that more critical than the question of textual authority was the question of interpretive authority. Nahmanides tried to negate Paul's authority to interpret by claiming that he lacked the necessary training in *halakhah* (legal tradition) and *kabbalah* (mystical tradition) to do so, while Paul tried to negate Nahmanides' authority by challenging medieval rabbinic authority categorically.

Elsa Marmursztejn

Autorité et vérité dans les relations entre la papauté et les docteurs parisiens au XIII^e siècle

Au onzième verset du deuxième chapitre de l'Épître aux Galates, Paul dit qu'il a résisté à Pierre « en face, car il était répréhensible ». Cette scène initiale est l'occasion d'introduire les deux protagonistes originaires du drame des relations entre la Papauté et les Docteurs. Le commentaire de Thomas d'Aquin¹ sur ce passage (probablement composé à Rome dans les années 1265–1268²) situe chronologiquement l'intrigue qui va suivre et en révèle certains noeuds : Pierre avait été justement et utilement blâmé par Paul parce qu'il avait mis la vérité évangélique en danger³. Pour ne pas scandaliser les juifs, Pierre avait en effet cessé de manger avec les gentils, suggérant la licéité, voire la nécessité de continuer d'observer les *legalia*⁴ ; or la vérité eût périclité si les gentils s'étaient trouvés contraints de les observer. Thomas d'Aquin note que le péché manifeste de Pierre avait reçu un blâme public, conforme aux exigences de la correction fraternelle en pareil cas⁵. Toute la fin du

¹ *Thomas d'Aquin*, *Super Epistolam ad Galatas lectura*, cap. 2, lectio, in : *Super Epistolas S. Pauli lectura*, Bd. 1 (Hrsg. *Raphaël Cai*, Turin, Rome 1953) 582–584. ; *Id.*, *Commentaire de l'Épître aux Galates*, leçon 3, v. 11–14, préface Jean-Pierre Torrell, introduction Gilbert Dahan, traduction française et tables Jean-Éric Stroobant de Saint-Eloy (Paris 2008) 94–99.

² *J.-P. Torrell*, *Initiation à Saint-Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre* [1993] (Fribourg, Paris 2002) 497.

³ « *Occasio autem reprehensionis est non levis, sed iusta et utilis, scilicet periculum evangelicae veritatis* » (*Thomas d'Aquin*, *Super Epistolam ad Galatas lectura*, éd. cit., 583).

⁴ Avant que les juifs viennent d'auprès de Jacques, évêque de l'Église de Jérusalem, Pierre mangeait avec les païens ; après leur arrivée, il fuit les païens pour ne se tenir qu'avec des juifs (cf. Gal. 2, 12).

⁵ La correction fraternelle, exigence évangélique formulée en Mt. 18, 15–17, est directement abordée par Thomas d'Aquin dans la Somme de théologie (IIa IIae, q. 33, a. 4 : « *Utrum aliquis teneatur corrigere praelatum suum* ») : « *Correctio fraterna, quae est actus caritatis, pertinet ad unumquemque respectu cuiuslibet personae ad quam caritatem debet habere, si in eo aliquid corrigibile invenitur ... Sed quia actus virtuosus debet esse moderatus debitis circumstantiis, ideo in correctione qua subditi corrigunt praelatos debet modus congruus adhiberi, ut scilicet non cum protervia et durezza, sed cum mansuetudine et reverentia corrigantur* » (édition léonine Bd. 8, Rome 1895, 266). Les relations entre Pierre et Paul sont évoquées dans la réponse au deuxième argument : « ... dicendum quod in faciem resistere coram omnibus excedit modum fraternae correctionis, et ideo sic Paulus Petrum non reprehendisset nisi aliquo modo par esset, quantum ad fidei defensionem. Sed in occulto admonere et reverenter, hoc potest etiam ille qui non est par [...]. Sciendum tamen est quod ubi immineret periculum

texte de Thomas d'Aquin concerne la «*non parva controversia*» que ce passage de l'Épître aux Galates avait suscitée entre Jérôme et Augustin. Leur désaccord portait sur quatre points: la durée pendant laquelle les *legalia* avaient pu continuer d'être observés sans péché; l'observance, feinte ou réelle, des *legalia* par les apôtres: selon Jérôme, les apôtres avaient feint de les observer, non pour tromper les gens, mais pour d'autres raisons que le respect de la Loi (le shabbat repose, les nourritures immondes dégoûtent, etc.); Augustin jugeait au contraire que les apôtres avaient effectivement observé les *legalia*, mais licitement, c'est-à-dire sans jamais les croire nécessaires au salut, et avant la divulgation de la grâce qui les avait rendus mortifères⁶. Les deux derniers points de désaccord, ici essentiels, portent sur le péché de Pierre et sur le blâme de Paul. Pour Jérôme, Pierre n'avait pas péché en simulant l'observance des *legalia*, puisqu'il l'avait fait par charité et non par crainte. Pour Augustin, il avait péché, «*venialiter tamen, et hoc propter indiscretionem quam habuit, nimis adhaerendo huic parti (scilicet Iudaeorum) ad vitandum eorum scandalum*»⁷. Après un décompte d'autorités qui met Jérôme et Augustin à égalité – trois à trois⁸ –, Thomas d'Aquin conclut en faveur d'Augustin: «*verior est opinio et sententia Augustini, quia cum dictis Apostoli concordat*»⁹. Quant au caractère, réel ou fictif, de la réprimande, Jérôme jugeait que Paul avait feint de blâmer Pierre pour ne pas scandaliser les gentils, comme Pierre avait lui-même feint d'observer les *legalia* pour ne pas scandaliser les juifs. Pour Augustin, au contraire, Paul avait vraiment blâmé Pierre. En outre, Pierre avait scandalisé les gentils, alors que Paul, lui, n'avait scandalisé personne¹⁰.

Ce texte de Thomas d'Aquin met les termes du sujet en relation et en situation. La vérité, évangélique et opposée à la Loi ancienne, est compromise par Pierre, qui pèche par «*indiscretio*» malgré ses bonnes intentions. Paul possède en revanche les qualités de discernement qui lui permettent de défendre la vérité menacée sans pour autant saper l'autorité de Pierre, puisque son blâme constitue un paradigme scripturaire de la correction fraternelle. Enfin, l'évaluation des autorités discordantes se présente comme une application rigoureuse du programme méthodologique d'Abélard, dont le prologue du *Sic et non* constitue en quelque sorte le manifeste. Or dans ce texte fondateur du régime de vérité propre à la scolastique (soit celui d'une vérité en construction, dont le doute constitue le moteur et l'enquête contradictoire la méthode)¹¹, la correction de Pierre par Paul et la controverse en-

fidei, etiam publice essent praelati a subditis arguendi. Unde et Paulus, qui erat subditus Petro, propter imminens periculum scandali circa fidem, Petrum publice arguit. Et sicut Glossa Augustini dicit, ad Gal. II, ipse Petrus exemplum maioribus praebeuit ut, sicubi forte rectum tramitem reliquissent, non dedignentur etiam a posterioribus corrigi» (ibidem).

⁶ *Thomas d'Aquin*, Super Epistolam ad Galatas lectura, cap. 2, lectio 3, 584.

⁷ Ibidem.

⁸ Puisque quatre des sept autorités invoquées par Jérôme (Apollinaire de Laodicée, Alexandre, Origène et Didyme) avaient été récusées par Augustin comme «haeresi infames» (ibidem).

⁹ Ibidem.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Cf. *Alain Boureau*, Droit et théologie au XIII^e siècle, in: *Annales ESC* 47 (1992) 1114–

tre Augustin et Jérôme sont évoquées à plusieurs reprises¹². L'attitude « répréhensible » de Pierre fait par ailleurs l'objet d'une des *Questiones de epistolis Pauli* de Robert de Melun¹³, dont Gilbert Dahan estime qu'elles ont véritablement inauguré¹⁴ le genre de la *quaestio* exégétique, vers le milieu du XII^e siècle. L'épisode scripturaire du blâme de Pierre par Paul, auquel s'attache étroitement la controverse de Jérôme et d'Augustin, semble ainsi avoir constitué un point d'application « naturel » du questionnement scolastique. Comme le dit Robert Grosseteste dans son propre commentaire sur l'Épître aux Galates¹⁵, après l'exposé des positions d'Augustin et de Jérôme, dont découlent des questions en cascade : « *haec quaestiones melius tractabuntur disputando quam legendo et exponendo* »¹⁶. Propice à la dispute, ce passage de l'Épître aux Galates a-t-il également constitué une référence, au XIII^e siècle, pour penser les relations entre la papauté et les docteurs ?

Le texte de Thomas d'Aquin, qui n'en dit rien, invite à enquêter sur l'autorité dont les théologiens ont crédité Paul et sur la façon dont ils se sont éventuellement reliés à cette figure apostolique, puis à élargir la perspective pour considérer plus globalement les agencements de l'autorité et de la vérité dans les rapports entre la papauté et les docteurs. Ces rapports ne peuvent être caractérisés par une coupure nette entre « autorité pontificale » et « vérité théologique ». La question de l'articulation du pouvoir et du savoir traverse en effet les deux instances et implique de définir la part de ces éléments dans leurs magistères respectifs¹⁷.

Cet effort prend sens pour une époque – soit un « long XIII^e siècle » compris entre le *Décret* de Gratien et les discussions du XIV^e sur l'infaillibilité pontificale –

1115; *Id.*, *L'Empire du livre. Pour une histoire du savoir scolastique (1200–1380)* (Paris 2007) 169.

¹² *Abélard*, *Sic et Non*, A Critical Edition (Hrsg. *Blanche B. Boyer et Richard McKeon*, Chicago, Londres 1976–1977) 93 et 97.

¹³ *Robert de Melun*, « De epistola ad Galatas », in : *Questiones theologicæ de epistolis Pauli* (Hrsg. *R. Martin*, in : *Oeuvres de Robert de Melun*, Bd. 2, Louvain 1938) 245–246. Né en Angleterre vers 1100, étudiant à Oxford, puis à Paris, où il a été l'élève d'Abélard et de Hugues de Saint-Victor, Robert de Melun enseigna les arts sur la Montagne Sainte-Geneviève vers 1137, dirigea une école à Melun, puis occupa peut-être une chaire de théologie à Saint-Victor. Rentré en Angleterre vers 1160, il fut évêque de Hereford de 1163 à sa mort en 1167 (*Dictionnaire de Théologie Catholique*, Bd. XIII–2, 2751–2753).

¹⁴ Exception faite des œuvres patristiques et des commentaires où la *quaestio* n'est qu'un procédé d'exposition, comme le souligne *G. Dahan* dans *L'Exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval, XII^e–XIV^e siècle* (Paris 1999) 143.

¹⁵ Vraisemblablement composé entre 1225 et 1235, suivant son éditeur, *James McEvoy*, in *Roberti Grosseteste Expositio in Epistolam Sancti Pauli ad Galatas* (Turnhout 1995) 8.

¹⁶ *Ibid.* 62.

¹⁷ Soit une autorité – le « *magisterium Petri* » – comprise dès le XI^e siècle comme le pouvoir de lier et de délier, et d'autre part un « *magistère des maîtres* » qui apparaît au XIII^e siècle comme une autorité de type « scientifique » ; cf. *Yves Congar* : Pour une histoire sémantique du terme *magisterium*, in : *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 60 (1976) 88–89. Comme l'a souligné *Y. Congar* de façon générale, le mot « *magistère* » a toujours renvoyé à la fois à une position d'autorité et à une fonction d'enseignement (*Id.*, *Bref historique des formes du 'magistère' et de ses relations avec les docteurs*, in : *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 60 (1976) 103–104.

qui voit l'épanouissement d'une monarchie pontificale centralisée, appuyée sur des structures juridisées¹⁸, en même temps que l'essor d'un « magistère des docteurs » (Y. Congar) – qui désigne alors essentiellement l'autorité des théologiens parisiens – dont la perception se traduit dans certaines représentations contemporaines du pouvoir. Comme l'a montré Herbert Grundmann¹⁹, l'inscription du *Studium* aux côtés des puissances universelles du *Regnum* et du *Sacerdotium* traduit la spécialisation et l'individualisation de la fonction intellectuelle, ainsi que l'importance du rôle reconnu aux docteurs dans la conduite de la société chrétienne. Cette évolution – accompagnée par la « politique universitaire » de la papauté qui semble avoir délégué sa fonction doctrinale à une communauté autonome d'experts, sans pour autant avoir renoncé à trancher en matière de foi et de mœurs – crée une tension sensible dans l'université. Quel sens donner, en effet, à une autonomie garantie, sinon octroyée par la papauté qui a un grand projet pour l'université²⁰, avec tout ce que cela implique d'intrusions dans le domaine institutionnel (telle l'introduction des religieux Mendiants dans l'université²¹), comme dans le domaine doctrinal (par le contrôle exercé sur les programmes, la pratique de la censure, etc.²²) ?

On considèrera en premier lieu les positions respectives des papes et des docteurs vis-à-vis de l'héritage de la vérité révélée, avant de conduire une brève enquête sur le pouvoir des clés, qui symbolisent l'autorité suprême confiée à Pierre par le Christ et se dédoublent en clé du pouvoir et clé de la science, et enfin de trai-

¹⁸ Sur les fondements de l'absolutisme pontifical, on verra *Julien Théry*, Le gouvernement romain de la Chrétienté autour de 1206: Innocent III et les débuts de la théocratie pontificale, in: *Mémoire dominicaine* 21 (2007) 33–37.

¹⁹ *Herbert Grundmann*, Sacerdotium-Regnum-Studium. Zur Wertung der Wissenschaft im 13. Jahrhundert, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 34 (1951) 5–21.

²⁰ Innocent III (1198–1216), Honorius III (1216–1227) et Grégoire IX (1227–1241) illustrent en particulier le projet pontifical de faire de l'université de Paris un pôle intellectuel et un foyer d'orthodoxie doctrinale, à la fois autonome et auxiliaire du magistère ecclésial.

²¹ Voir par exemple la fin de la lettre d'Honorius III à l'université de Paris (27 février 1220): «... Ut igitur sincerum affectum, quem ad predictos fratres habemus, plenius cognoscatis, universitatem vestram rogandam duximus et monendam per apostolica scripta mandantes, quatinus sicut laudabiliter inchoastis, eos ob revenretiam apostolice sedis et nostram habentes propensius commendatos, ipsis beneficentie vestre dexteram porrigatis, ita quod Deum propitium et nos vobis exinde magis ac magis reddatis favorabiles et benignos » (*Chartularium Universitatis Parisiensis*, Bd. 1, n° 36, 95; suivant: CUP).

²² La bulle *Parens scientiarum* promulguée par Grégoire IX le 13 avril 1231 est exemplaire à cet égard, qui tout à la fois célèbre en l'université le « bouclier de la foi » et le « glaive spirituel », et réserve aux écoles d'arts l'étude d'une philosophie naturelle interdite en 1215, à condition que les « libri naturales » d'Aristote soient expurgés: « Ad hec jubemus, ut magistri artium unam lectionem de Prisciano et unum post alium ordinarie semper legant, et libris illis naturalibus, qui in Concilio provinciali ex certa causa prohibiti fuere, Parisius non utatur, quousque examinati fuerint et ab omni errorum suspitione purgati. Magistri vero et scolares theologie in facultate quam profitentur se studeant laudabiliter exercere, nec philosophos se ostentent, sed satagant fieri theodoti, nec loquantur in lingua populi... sed de illis tantum in scolis questionibus disputent, que per libros theologicos et sanctorum patrum tractatus valeant terminari » (CUP 1, n° 79, 138).

ter de la vérité que les docteurs ont dite sur le pouvoir pontifical, et de leurs interrogations sur leur propre autorité à le faire.

L'héritage de la vérité et la succession des interprètes

La vérité chrétienne procède de la révélation contenue dans un texte biblique qui est à la fois clos et porteur d'une exigence d'« interprétation infinie » (G. Dahan²³). Dans la *Somme des questions ordinaires*²⁴, le théologien séculier Henri de Gand tire les conséquences de ce postulat commun : lorsque le Christ avait dit aux apôtres que l'esprit de vérité les ferait accéder à la vérité tout entière, cela signifiait que l'esprit de vérité leur permettrait de constituer « matériellement » des vérités déjà toutes « formellement » contenues dans l'Évangile²⁵ : « *Doctrina vero apostolica est in evangelica non sicut perfectum in imperfecto, sed sicut explicitum in inexplicito, et sicut exemplatum in exemplo.* »²⁶ Dans ce processus historique d'explicitation de la vérité divine, les « docteurs catholiques » étaient « voués à expliquer jusqu'à la fin des temps ce que ni le Christ ni les apôtres n'avaient expliqué » :

Unde illud 'Adhuc multa habeo etc.' dictum erat apostolis non tam pro ipsis quam pro suis successoribus... Sicut ergo apostoli exposuerunt scripturas non expositas a Christo ad exemplar eorum quae ipse exposuit, sic catholici doctores ea quae nec Christus nec apostoli exposuerunt, ad exemplar illorum quae ipsi exposuerunt, debent usque in finem mundi exponere, nec antiquis expositionibus contenti esse²⁷.

Les docteurs formaient ainsi le dernier maillon d'une chaîne d'interprètes dont l'autorité décroissait dans le temps, « *quia non constat ecclesie doctores aliquos catholicos in spiritu sancto fuisse locutos, sicut constat ipsi apostolos in eo fuisse locutos.* »²⁸

La papauté n'a manifestement aucune part dans ce processus d'explicitation. Dans une autre question ordinaire, Henri de Gand envisage même le cas de discordance entre l'Église et l'Écriture²⁹, qui normalement attestent l'une et l'autre la « vérité de la foi », et conclut que les fidèles débutants pouvaient croire davantage en l'Église, et par l'Église au Christ et à son Écriture (« *Rationabile est hominem primo accedentem ad fidem, primo et magis credere ecclesie quam scripture, et*

²³ Gilbert Dahan, L'Exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval, XII^e–XIV^e siècle (Paris 1999) 71.

²⁴ Henri de Gand, *Summa quaestionum ordinariam*, a. 8, q. 6 : « *Utrum sacra scriptura perfecte conscripta est in duobus testamentis* », reprint of the 1520 Edition, Bd. 1 (New York, Louvain, Paderborn 1953) fol. 68r^o–70r^o.

²⁵ Ibid. fol. 68v^o–69.

²⁶ Ibid. fol. 69v^o.

²⁷ Ibidem.

²⁸ Ibidem.

²⁹ Ibid. a. 10, q. 1 : « *Utrum magis credendum sit auctoritati theologie quam ecclesiae, an econverso* » (fol. 73).

propter ecclesiam Christo et eius scripture»³⁰), mais que seule l'autorité de l'Écriture pouvait confirmer la foi, le cas échéant contre l'Église:

Ad fidem autem iam genitam, confirmandam et corroborandam in fideli, maxime valet auctoritas intellecta sacre scripture, cui fidelis adheret, etsi videret illos per quos fidem acceperat a fide resilire, et per impossibile totam ecclesiam in aliis a fide discedere.³¹

Nonobstant ces précautions, Henri de Gand proclame dans ces textes la supériorité d'une vérité directement fondée sur le témoignage de l'Écriture, qui jouit de l'autorité du Christ. Il suggère d'autre part que les docteurs, situés dans une lignée d'autorités fondée par le Christ et ayant recueilli l'héritage des apôtres et des Pères, assument, par délégation du Christ, une véritable fonction apostolique, consistant dans le dévoilement progressif de la vérité évangélique.

Henri de Gand semble avoir tenu sur ce point une position assez isolée au XIII^e siècle³². Au XV^e siècle, divers textes de Gerson en donneront des échos précis et souvent des formulations bien plus explicites³³. La confirmation de ses positions

³⁰ Ibid. fol. 73v^o.

³¹ Ibidem.

³² Suivant J. Beumer, Henri de Gand serait le premier auteur scolastique à avoir distingué l'autorité de l'Écriture et celle de l'Église (*Johannes Beumer, Heilige Schrift und kirchliche Autorität*, in: *Scholastik* 25 [1950] 51–53). La singularité de la position du théologien est soulignée par P. de Vooght, qui vilipende ce « théoricien de l'esprit d'hérésie », auquel il oppose les opinions plus orthodoxes de Gérard de Bologne (*Paul de Vooght, L'évolution du rapport Église-Écriture du XIII^e au XV^e siècle*, in: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 38 [1962] 83).

³³ Gerson fait écho à l'opinion d'Henri de Gand en inscrivant explicitement les théologiens dans la succession spirituelle des « docteurs » (apôtres, disciples et évangélistes) que le Christ avait destinés à la production de la vérité par l'explicitation de la loi évangélique: on verra par exemple son sermon « *Pro licentiandis in decretis* » de 1408 (9^e *consideratio*, Hrsg. *Palémon Glorieux*, Bd. 5, 223): « Dominus ultra legem veterem opus habuit instituere legem evangelicam et doctores in eadem. Siquidem nihil ad perfectum adduxit lex antiqua, dicente Apostolo: nihil ad perfectum adduxit lex. Erat enim figura et umbra Novae Legis; nam omnia in figura contingebant illis, aut idem Apostolus. Adveniente igitur re vel luce, impleta est lex illa, non soluta. Ac perinde constituti sunt apostoli, discipuli et evangelistae tamquam doctores hujus legis, et ceteri successores eorum quos *theologos* nominamus, non secundum corticem litterae quae occidit, sed secundum interiorem spiritum qui vivificat. » C'est aussi Gerson qui, dans le cadre de la crise conciliariste et à propos de la correction fraternelle, fera des docteurs les successeurs de Paul: « Summus pontifex qui succedit Petro in apostolatu, reprehendi potest publice per doctorem theologum, qui in officio praedicationis succedit Paulo », dans le traité « *An liceat in causis fidei a papa appellare* » de mai 1418 (Hrsg. *Palémon Glorieux*, Bd. 6, 284). C'est lui, enfin, qui distinguera en Pierre l'excellence du prince, en Paul l'excellence du maître: « Petrus praeest principatu, Paulus pollet magistratu totius ecclesiae » (Sermon pour la fête des saints apôtres, Hrsg. *Palémon Glorieux*, Bd. 7–2, 722). Sur Gerson et sur ce thème, voir *Guillaume H. M. Posthumus Meyjes*, *Jean Gerson. Apostle of Unity. His Church Politics and Ecclesiology* (transl. J. C. Grayson, Leiden, Boston, Köln 1999); *Louis Pascoe*, *Church and Reform. Bishops, Theologians and Canon Lawyers in the Thought of Pierre d'Ailly (1351–1420)* (Leiden 2005) et dans le présent volume, la contribution d'Isabel Iribarren.

dans un *Quodlibet* de décembre 1280 ou du carême 1281³⁴ témoigne de la cohérence de la pensée d'Henri de Gand sur ce point. Répondant à la question de savoir si l'Église pouvait dispenser ou modifier ce qui était essentiel aux sacrements, le théologien rappelle que l'Église, soumise à la loi de l'Évangile reçue du Christ, ne devait rien modifier qui lui fût substantiel. Elle pouvait toutefois préciser ou modifier les choses « accidentelles », touchant au rite ou au mode d'administration des sacrements. À l'argument selon lequel l'Église, « *in suo capite* » modifiait la « matière essentielle au sacrement de pénitence » en soustrayant des fidèles à leur prêtre³⁵, Henri de Gand réplique que les papes ne modifiaient nullement – c'est-à-dire qu'ils ne pouvaient modifier – ce qu'ils avaient reçu des écrits ou de l'exemple des apôtres³⁶, et répète, en faisant explicitement référence à sa question ordinaire, qu'« en matière de foi, il vaut mieux adhérer à l'Écriture plutôt qu'à l'Église ... suivant ce que nous avons déterminé ailleurs dans une de nos questions ordinaires sur l'autorité de la science théologique »³⁷. Suit un développement capital dans lequel Henri de Gand fonde la légitimité du pouvoir pontifical sur le respect de la « vérité de l'Écriture » et de la « science de Dieu » :

Contre la vérité évangélique, il n'y a pas de pouvoir sur la terre, comme le dit l'apôtre ... : *car nous ne pouvons rien contre la vérité, mais seulement pour la vérité* [2 Cor. 13, 8] ... L'Église a donc le pouvoir de défendre la vérité de l'Écriture, et en aucun cas de l'attaquer par des additions, des soustractions ou des modifications, et c'est ainsi que l'on use légitimement du pouvoir de lier et de délier, suivant la glose : *que Dieu lui a donné pour édifier, non pour détruire* ... [2 Cor. 13, 10]. C'est pourquoi il y a fort à craindre que l'Église n'abuse en quelque manière du pouvoir qui lui a été concédé et ne porte préjudice à la science de Dieu *en jetant sa faucille dans la moisson d'autrui* [Dt. 23, 26]³⁸.

³⁴ *Henri de Gand*, *Quodlibet* V, 36 : « *Utrum per ecclesiam possit fieri dispensatio aut immutatio circa ea quae sunt essentialia sacramentis* » (éd. Paris 1518, fol. 212^{ro}–213^{vo}).

³⁵ « ... *faciendo de subdito non subditum, ut ordinatus sacerdos non possit eum absolvere, neque circa eum poenitentiam sacramentalem administrare. Similiter personas legitimas ad contrahendum facit illegitimas* » (ibid. fol. 212^{ro}). L'autorisation de prêcher et de confesser sans autorisation de l'ordinaire avait été donnée aux Mendiants par le pape Alexandre IV.

³⁶ « *Immo, quod integra tenet, quemadmodum ab Apostolis edocta ea suscepit, sive in scriptis, sive in observantiis* » (*Quodlibet* V, 36, fol. 212^{ro}–^{vo}). La formulation fait écho au commentaire sur les *Sentences* d'Alexandre de Halès à propos de l'exercice du pouvoir des clés : « *Recte autem usus istarum clavium convenit eis 'qui exempla simul et doctrinam tenent Apostolorum', ut dicit beatus Gregorius* » (Glossa in quatuor libros sententiarum Petri Lombardi, In librum quartum, Florence 1957, 314).

³⁷ « *In eis enim que sunt fidei, magis adherendum esset scripture quam ecclesie... secundum quod determinavimus alibi in questionibus nostris ordinariis de auctoritate scientie theologice* » (*Quodlibet* V, 36, fol. 212^{vo}).

³⁸ « *Unde, contra ea que sunt veritatis evangelice, non est potestas in terris, dicente Apostolo II Ad Cor. in fine: Non enim possumus aliquid adversus veritatem, sed pro veritate. Ecclesia ergo potestatem habet veritatem scripture defendendi, nullo modo autem eam impugnandi addendo, subtrahendo, aut mutando, et sic legitime utitur potestate sua ligandi atque solvendi, secundum glossam: quam dedit ei Deus in aedificationem, et non in destructionem, ut dicitur 2 ad Cor. in fine. Unde cavendum est in hoc multum ecclesie ne potestate sibi concessa abutatur quoquo modo in praeiudicium scientie Dei, ponendo falcem suam in messem alienam* » (ibid.).

La transgression des limites de compétence – illustrée par la citation du Deutéronome que les séculiers ont souvent employée par ailleurs pour dénoncer l'intrusion des religieux Mendiants dans l'Église et dans l'Université – est conçue comme un empiètement sacrilège susceptible de faire crouler toute l'Église.

À la position défendue par Henri de Gand dans une continuité assumée et revendiquée, deux opinions s'opposent. La première fait de l'Église la source de l'autorité des docteurs. C'est ce que dit Thomas d'Aquin, par exemple, dans la détermination quodlibétique et dans l'article de la *Somme* respectivement datés de 1269 et de 1271–1272, consacrés l'un et l'autre à la question du baptême forcé des enfants juifs. Pour conforter la coutume de l'Église de ne pas baptiser les enfants juifs contre la volonté de leurs parents, il soutient que «*quia et ipsa doctrina catholicorum doctorum ab Ecclesia auctoritatem habet, unde magis standum est auctoritati Ecclesiae quam auctoritati vel Augustini vel Hieronymi vel cuiuscumque doctoris.*»³⁹ Cette opinion n'est pas seulement liée au cas envisagé. La *responsio*, bien antérieure, du *Quodlibet* IX, 16 disputé en décembre 1257, précisait d'ailleurs le rapport d'autorité entre la papauté et les docteurs : l'Église universelle, que la providence divine dirigeait par le Saint-Esprit conformément à la promesse faite par le Christ à ses disciples («*Spiritus adveniens doceret omnem veritatem*»⁴⁰), ne pouvait se tromper en matière de foi ; «*unde magis est standum sententiae Pape, ad quem pertinet determinare de fide, quam in iudicio proferret, quam quorumlibet sapientum hominum in scripturis opinioni ...*»⁴¹. La seconde opinion opposée à celle d'Henri de Gand et complémentaire de la précédente, consiste dans l'affirmation de la double autorité du pape, ou plus exactement, dans l'idée qu'il devait la plénitude de son autorité à l'autorité conjointe de Pierre et de Paul, co-fondateurs de l'Église romaine⁴². C'est notamment l'opinion que développe Bonaventure dans sa quatrième question disputée *De perfectione evangelica*. Le troisième article de cette question consacrée à l'obéissance porte précisément sur l'obéissance due au pontife suprême⁴³. Bonaventure y évoque la «plénitude d'autorité» dont

³⁹ Thomas d'Aquin, *Quodlibet* II, 7 (Hrsg. René-Antoine Gauthier, Bd. 2, Rome 1996) 223 et *Summa theologiae*, IIa IIae, q. 10, a. 12 (édition léonine Bd. 8, Rome 1895) 94.

⁴⁰ Jn 16, 13.

⁴¹ Thomas d'Aquin, *Quodlibet* IX, 16 (Hrsg. René-Antoine Gauthier, Bd. 1) 119.

⁴² Comme l'a montré Yves Congar, cette idée, qui avait cours depuis l'époque patristique, s'est exprimée avec une certaine force dans la période de consolidation post-grégorienne de l'autorité pontificale, comme l'atteste par exemple un *ordo* de couronnement du XII^e siècle, indiquant que le pape devait s'étendre sur deux sièges de porphyre, «*videlicet ut videatur incumbere inter duos lectos, scilicet inter principatum Petri et doctrinam Pauli*» (Yves Congar, Saint Paul et l'autorité de l'Église romaine d'après la tradition, in: *Studiorum Paulinorum congressus internationalis catholicus*, Rome 1961, 506).

⁴³ a. 3: «*De obedientia summo pontifici debita*». Comme l'a souligné Guy Bougerol (Introduction à l'étude de saint Bonaventure, Paris 1961, 169), les *Quaestiones disputatae de perfectione evangelica* sont liées à la querelle des Mendiants et des séculiers. Elles répondent aux violentes attaques anti-mendiantes de Guillaume de Saint-Amour, condamné par Alexandre IV en octobre 1256 – ce qui situe les questions disputées de Bonaventure à l'automne 1256 – et se présentent comme une défense du vœu par l'étude des vertus correspondantes :

Pierre jouissait à titre principal et singulier, et d'autre part la « plénitude de sagesse » de Paul, qui l'avait rendu si efficace dans la conversion des infidèles et le gouvernement de l'Église qu'il surpassait les autres apôtres. La question se posait de savoir ce que Paul avait ajouté à l'autorité du pontife suprême. Selon Bonaventure,

Paulus nihil addidit quantum ad plenitudinem potestatis, quae fuit in Petro, sed quantum ad evidentiam, ut '*obstruatur os loquentium iniqua*' [Ps. 62, 12], et maxime Graecorum, qui de par contendere volebant cum Ecclesia romana [...]. Quia ergo Summus pontifex exprimere debet in suis litteris potestatis plenitudinem, non tantum universaliter, verum etiam evidenter, non tantum sufficienter, verum etiam abundanter, ideo auctoritatem exprimit utriusque⁴⁴.

Ce passage de Bonaventure apparaît comme l'une des plus claires expressions théologiques de la conjonction de l'autorité « juridictionnelle » et de l'autorité « doctrinale » de la papauté⁴⁵.

La tension n'en demeurerait pas moins entre la complémentarité nécessaire et la dualité irréductible des fonctions et des types d'autorité respectivement incarnés par Pierre et Paul. Cette dualité s'est traduite, dès l'époque patristique, par le partage de l'éminence dans la foi et de la précellence dans la doctrine, de la clé de la puissance et de la clé de la science⁴⁶.

pauvreté, continence, obéissance. Le problème de l'obéissance due au pape est traité dans ce contexte.

⁴⁴ *Bonaventure*, *Quaestiones disputatae de perfectione evangelica*, Editiones Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi, Bd. 5, 197. Le texte cité répond au 12^e argument *contra* (p. 193) : « Item, aut primus pastor Ecclesiae Petrus habuit in se plenitudinem auctoritatis et potestatis, aut non. Si habuit plene, ergo superflue scribit summus Pontifex se agere quod agit auctoritate Apostolorum Petri et Pauli, cum in solo Petro fuerit plenitudo auctoritatis; si vero in Petro non fuit, multo minus nec in successoribus suis. »

⁴⁵ *Ibid.* 197.

⁴⁶ L'oeuvre homilétique de Maxime de Turin (V^e siècle) en offre plusieurs exemples significatifs, cités par *Congar* (1961) n. 4, p. 499 : « Et licet in Petro fides emineat, in Paulo doctrina praeceat, et magisterium tamen Pauli fidei plenitudo est, et credulitas Petri doctrinae est fundamentum » (PL 57, 398) ; « Nescio quo pacto Petrus et Paulus videntur prae ceteris peculiari quadam fidei virtute praecellere; quod quidem ex ipsius Domini iudicio possumus approbare. Nam Petro, sicut bono dispensatori, clavem regni caelestis dedit; Paulo, tamquam idoneo doctore magisterium ecclesiasticae institutionis iniunxit, scilicet ut quos iste erudierit ad salutem, ille suscipiat ad quietem; ut quorum corda Paulus patefecit doctrina verborum, eorum animabus Petrus aperiat regna caelorum. Clavem enim quodammodo Christo scientiae et Paulus accepit... Ambo igitur claves a Domino perceperunt, scientiae iste, ille potentiae » (Patrologia Latina 57, 403; suivant : PL).

Le partage des clés du royaume des cieux : qui détient vraiment la « clé de la science » ?

L'association de la « clé de la science »⁴⁷ (dont les docteurs de la loi s'étaient indûment saisis en Luc 11, 52) aux « clés du royaume des cieux » (données à Pierre en Matthieu 16, 19) semble avoir été transmise par Bède⁴⁸, puis Raban Maur⁴⁹. Au Moyen Âge central, le motif de la clé de la science a été essentiellement traité à partir de deux lieux spécifiques : le *dictum* de Gratien qui précède le premier canon de la distinction 20 du *Décret*⁵⁰; les distinctions 18 et 19 du quatrième livre des *Sentences* de Pierre Lombard⁵¹.

Dans le *dictum* bien connu et souvent commenté⁵² où il s'efforce d'établir une hiérarchie d'autorités entre les commentaires bibliques et les canons ou les décrétales pontificales, Gratien distingue entre le fait de trancher définitivement des affaires (« *causis terminum imponere* ») et le fait d'exposer diligemment les Écritures (« *scripturas sacras diligenter exponere* »). Il conclut que dans les décisions judiciaires,

non solum est necessaria scientia, sed etiam potestas. Unde Christus dicturus Petro: 'Quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in celis, etc.' prius dedit sibi claves regni celorum: in altera dans ei scientiam discernendi inter lepram et lepram, in altera dans sibi potestatem eiciendi aliquos ab ecclesia, vel recipiendi⁵³.

On notera que si Pierre a reçu les deux clés, les « *divinarum scripturarum tractatores* » sont crédités d'une science « prééminente », qui assure leur supériorité sur les papes dans un domaine où la science seule est requise⁵⁴. Le texte de Gratien débouche ainsi sur la distinction de sphères de compétence, respectivement attribuées à un pape-juge et à des docteurs-commentateurs, qui semble disjoindre l'exercice du pouvoir des clés et la connaissance de la vérité.

Le commentaire d'Huguccio met en exergue les principales difficultés du texte de Gratien. Il introduit en particulier des nuances et des précisions sur la question

⁴⁷ Sur les rapports entre magistère pontifical et clé de la science, voir *Brian Tierney*, *Origins of Papal Infallibility, 1150–1350: a Study on the Concepts of Infallibility, Sovereignty and Tradition in the Middle Ages* (Leiden 1972) 39–45; suivant: *Origins of Papal Infallibility*.

⁴⁸ *Bède le Vénérable*, In Matthaevi Evangelium expositio, PL 92, 79.

⁴⁹ *Raban Maur*, *Commentarium in Matthaicum libri octo*, PL 107, 992.

⁵⁰ *Decretum Gratiani*, dictum ante c. 1, d. 20 (Fr. 65).

⁵¹ *Petri Lombardi Sententiae in IV libris distinctae* (Rome 1981) Bd. 2, D. 18: « De remissione quam praestat sacerdos usu clavium »; D. 19: « Quando hae claves dantur et quibus ».

⁵² Cf. *Brian Tierney*, notamment *Origins of Papal Infallibility* 40 et *Only the Truth has Authority: The Problem of 'Reception' in the Decretists and in Johannes de Turrecremata*, in: *Law, Church and Society. Essays in Honor of Stephan Kuttner* (Hrsg. *Kenneth Pennington* et *Robert Somerville*, Philadelphia 1977) 79–80.

⁵³ *Decretum Gratiani*, dictum ante c. 1, D. 20 (Fr. 65).

⁵⁴ « Apartet, quod divinarum scripturarum tractatores, etsi scientia Pontificibus premineant, tamen, quia dignitatis eorum apicem non sunt adepti, in sacrarum scripturarum expositionibus eis premonuntur, in causis vero diffiniendis secundum post eos locum merentur » (ibidem).

des rapports entre des papes détenteurs des clés du pouvoir et de la science, et des docteurs dépourvus de toute clé. Le problème de la supériorité « scientifique » des « *expositores sacrae scripturae* » se résout par l'injonction faite aux papes de ne pas s'écarter de ces « expositions »⁵⁵. Quant à la supériorité des papes pour trancher les causes, Huguccio affirme que le principe en est vrai en général, mais qu'il excepte les cas où l'autorité d'un docteur serait corroborée par l'autorité de l'Ancien ou du Nouveau Testament, d'un canon ou de la coutume générale de l'Église⁵⁶. Enfin, dans le cas où le pape se prononcerait « *ut expositor* », et non « *ut papa* », c'est-à-dire dans sa fonction d'enseignant et non de juge, « *videtur non magis ei esse credendum quia papa, set quia forte magis consona rationi dixerit vel quia maioris scientie et sanctitatis et autoritatis habetur* »⁵⁷, ce qui revenait à privilégier l'autorité fondée sur le degré de raison, de science, de sainteté et finalement d'autorité, du texte produit.

La question de la « science » possédée par le pape-juge sous forme de « clé » restait posée. Dans le sillage de Pierre Lombard, la réflexion théologique s'est concentrée sur la question de l'ignorance des prêtres et des prélats, qui découlait assez naturellement de l'idée qu'une clé de la science pût être conférée par l'ordination; car à la différence du pouvoir, la science ne s'instituait pas. Pierre Lombard avait introduit la clé de la science, au second chapitre de la distinction 18, au moyen d'une citation de la glose ordinaire sur l'Évangile de Matthieu (16, 19): les clés, spirituelles et non corporelles, étaient composées de la « science de discerner » et de la « puissance de juger, c'est-à-dire de lier et de délier » par laquelle le juge ecclésiastique devait recevoir les dignes et exclure les indignes du royaume des cieux⁵⁸. Dans le premier chapitre de la distinction 19, Pierre Lombard déplorait le fait que beaucoup de prêtres aient voulu recevoir les ordres, alors même que leur conduite et leur science les en rendaient indignes, « *qui nec ante sacerdotium nec post scientiam habent discernendi qui ligandi sint vel solvendi. Ideoque illam clavam in consecratione non recipiunt, quia semper scientia carent* »⁵⁹: l'ordination ne donnait aux candidats ignorants ni la science, ni par conséquent la clé de la science; seuls les candidats savants recevaient la clé de la science, par l'opération du sacrement qui muait la science en clé⁶⁰. L'opinion théologique du XIII^e siècle s'ac-

⁵⁵ « *quod summis pontificibus non licet recedere ab eorum expositionibus* », Summa Decretorum, Bd. 1, Distinctiones I–XX (Hrsg. Oldrich Prerovsky, MGH, Series 1: Corpus glossarum, Vatican 2006) 331.

⁵⁶ « *hoc verum est generaliter, scilicet quod in negotiis diffiniendis maior est autoritas canonis sive apostolici quam autoritas Augustini vel Ieronimi et huiusmodi, nisi autoritas Augustini vel huiusmodi corroboretur et iuvetur autoritate veteris vel novi testamenti, vel canone, vel generali ecclesie consuetudine* »; l'autorité de Jérôme avait ainsi primé des canons conciliaires qui interdisaient le mariage entre l'auteur et la victime d'un rapt, « *non ex se, set quia nititur autoritate veteris testamenti et Meldensis concilii et generali consuetudine ecclesie* » (ibidem).

⁵⁷ Ibid. 332.

⁵⁸ Pierre Lombard, Sentences, lib. 4, D. 18, cap. 2, éd. cit. 356.

⁵⁹ Ibid. 365.

⁶⁰ Sur les rapports entre science et clé, la réflexion des canonistes est très proche de celle des

corde à nier que l'*habitus* de science constitue une clé; mais elle soutient, contre Pierre Lombard, que l'ordination confère l'«*auctoritas iudicandi*» (selon Alexandre de Halès⁶¹), l'«*auctoritas sive officium discernendi*» (selon Bonaventure, qui ajoute qu'il s'agit là de ce que «*tenent communiter doctores*»⁶²), l'«*auctoritas actum scientiae exercendi*» (selon Thomas d'Aquin⁶³).

Cette «autorité de discerner» ou «de juger» n'était pas une forme vide. Bonaventure précise que la science est à l'autorité ce que la matière est à la forme, ou l'humide cristallin à la vue: «*scientia-habitus est ... sicut dispositio materialis, sine qua altera clavis exire non potest in actum. Sicut enim vis visiva non est humidum crystallinum, tamen illud exigit ad suam operationem, sic ipsa auctoritas discernendi requirit habitus scientiae.*»⁶⁴ Thomas d'Aquin observe toutefois que «l'autorité d'exercer un acte de science» et la science sont parfois disjointes. Il prend, pour l'illustrer, le cas du juge séculier, qui peut avoir l'autorité de juger sans posséder la science du droit, ou au contraire posséder la science du droit sans avoir l'autorité de juger, et conclut: «parce que l'acte de juger, auquel oblige l'autorité qu'on a reçue, non la science qu'on possède, ne peut être bien exercé sans les deux, l'autorité de juger, qui est une clé, ne peut être reçue sans péché si l'on ne possède pas la science»⁶⁵. Le juge séculier de l'exemple apparaît comme un avatar du pape-

théologiens. *Paul Anciaux*, dans son ouvrage sur La théologie du sacrement de pénitence au XII^e siècle (Louvain 1949); suivant: La théologie; a notamment rassemblé des textes du tournant du XII^e et du XIII^e siècle sur les clés sacerdotales; la Glose palatine sur le *dictum* de Gratien donne par exemple une synthèse efficace sur la question du nombre des clés et de la relation entre science et clé: «In istis clavibus duplex est opinio. Quidam enim dicunt duas esse claves cum Gratiano ... Huguccio vero dicit tantum unam esse, sed due propter duos effectus [«scilicet ligandi et solvendi», dit Huguccio]. Sed mirum est quod scientia dicitur clavis, cum quandoque quis habeat clavem et non scientiam, quandoque scientiam et non clavem. Potest dici quod aliquis habeat sciam ante sed non tamquam clavem, postea vero tamquam clavem» (cité par *Paul Anciaux*, La théologie 549, d'après le manuscrit Vat. lat. 658, fol. 5^{ra}).

⁶¹ *Alexandre de Halès*, Glossa in quatuor libros sententiarum Petri Lombardi, In librum quartum (Florence 1957) 314.

⁶² *Bonaventure*, Commentaria in quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi, lib. 4, D. 18, p. 1, a. 3, q. 1: «Utrum scientia sit clavis» (Editiones Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1889, 479).

⁶³ *Thomas d'Aquin*, Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi, lib. 4, D. 18, q. 1, a. 1, qc. 3, ad 2 (Hrsg. *Marie-Fabien Moos*, Paris 1947, Bd. 4, 934); Thomas avait précisé par ailleurs que «hae duae claves non distinguuntur in essentia auctoritatis ..., sed ex comparatione ad actus, quorum unus alium praesupponit» (ibid., responsio 933).

⁶⁴ *Bonaventure*, éd. cit. 479. Cf. *Alexandre de Halès*: «Una tamen est sicut materialis ad aliam: iudicium enim discretionis est ut sit executio potestatis» (Glossa in quatuor libros sententiarum Petri Lombardi, In librum quartum, Quaracchi 1957, 314).

⁶⁵ *Thomas d'Aquin*, Super Sent., loc. cit. 934: «Aliquis enim est iudex habens auctoritatem iudicandi qui non habet juris scientiam; et aliquis e converso habet scientiam juris qui non habet auctoritatem. Et quia actus iudicii ad quem quis ex auctoritate suscepta obligatur, non autem ex scientia habita, sine utroque bene fieri non potest, ideo auctoritas iudicandi, quae clavis est, sine scientia non potest sine peccato accipi; sed scientia sine auctoritate sine peccato haberi potest».

juge de Gratien, dont l'autorité actualise la science – à condition, semble-t-il, qu'il possède cette science.

Mais à quel degré ? Au début du XIII^e siècle, Prévostin de Crémone avait résolu le problème des prêtres ignorants par un argument de bon sens, à l'encontre de l'opinion de Pierre Lombard : à moins d'être complètement fou, n'importe qui pouvait recevoir la clé de la science, car nul n'était ignorant au point de ne savoir discerner les péchés, c'est-à-dire distinguer un péché mortel d'un péché véniel⁶⁶. En 1292–1293, dans son huitième *Quodlibet*⁶⁷, Godefroid de Fontaines formule l'idée autrement : aucun « *habitus scientificus* » n'était requis de ceux qui possédaient les clés, « *quia clavis est potestas ordinis ut est ad aperiendum regnum caelorum per auctoritatem discernendi et diffiniendi in foro animarum* » ; en conséquence de quoi : « *huic ... potestati non repugnat defectus scientiae* »⁶⁸. Un prêtre devait seulement avoir l'« *habitus scientiae necessarius ad debitum usum clavium* », qui impliquait essentiellement de savoir reconnaître les limites de son domaine de compétence et les cas où il fallait douter, prendre conseil auprès d'hommes plus expérimentés, voire s'en remettre à un supérieur⁶⁹.

C'est ici que se pose le problème du rapport entre science des pasteurs et science des docteurs, qui est précisément l'un des angles sous lesquels les théologiens ont considéré leur statut d'autorité spécifique. Dans les textes sur la clé de la science, les « *scolares* » et autres « *viri litterati* » figurent parfois ceux qui possèdent la science sans l'autorité⁷⁰. Dans les textes quodlibétiques, l'articulation entre vérité théologique et pouvoir des clés prend plusieurs formes : ainsi, des auteurs comme Thomas d'Aquin, Henri de Gand ou Pierre de Falco, dans des *Quodlibets* respectivement datés de 1269, 1276 et 1280–1281, ont établi une hiérarchie du savoir, au sommet de laquelle les maîtres garantissent le juste exercice du pouvoir des clés en élaborant des règles transmises et adaptées par des échelons intermédiaires⁷¹. La

⁶⁶ Prévostin de Crémone, cité dans *Paul Anciaux*, La théologie 562 : « Magister dicit in Sententiis quod non omnes sacerdotes habent unam [sans doute illam] clavem. Sed potest dici quod quilibet habet, nisi sit omnino amens. Nullus enim talis est qui in aliquo non sciat discernere inter peccatum et peccatum, licet non sciat discernere in omni et nullus est qui sciat in omni. Sed quod minus scit, a sciente debet discere quis. »

⁶⁷ Godefroid de Fontaines, *Quodlibet* VIII, 14 : « Utrum sacerdos omnis ad hoc quod possit suos subditos absolvere debet esse multum instructus et peritus in scientia theologica » (Hrsg. Jean Hoffmans, Louvain 1924) 136–137.

⁶⁸ Ibid. 136.

⁶⁹ Ibid. 136 et 137.

⁷⁰ Cf. maître Martin, cité par *Paul Anciaux*, La théologie 564, d'après le manuscrit BnF lat. 14526, fol. 101v^o : « non enim scientia discernendi est clavis sed officium discernendi, qui ligandi et qui solvendi sint, est altera clavium. Et ita ..., omni sacerdoti, sive sit rudis et idiota, sive sciolus, in promotione sua conferuntur due claves. Scolares vero, qui exercitati sunt in talibus, scientiam discernendi habent in huiusmodi, sed quia non sunt destinati ad hoc officium non habent clavem, que dicitur officium discernendi inter ligandos et solvendo. » Cf. *Thomas d'Aquin*, *Super Sent.*, loc. cit. : « Quidam ... dixerunt quod scientia ... quando est sine alia clavi, clavis non dicitur, sicut in viro litterato qui non est sacerdos » (éd. cit. 934).

⁷¹ Cf. *Pierre de Falco*, *Quodlibet* II, 15, Hrsg. *Alexandre-Jean Gondras*, in : *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* 41 (1966) 228–230 ; *Thomas d'Aquin*, *Quodli-*

distinction opérée par Thomas d'Aquin, dans une question de son troisième *Quodlibet* (1270)⁷², entre « magistère de la chaire doctorale » et « magistère de la chaire pastorale »⁷³, constitue un autre type d'articulation entre autorité des maîtres et autorité des prêtres : les « docteurs de l'Écriture sacrée » et les prélats assumaient le commun « ministère de la parole de Dieu », mais celui qui recevait la « chaire magistrale » recevait seulement l'opportunité de communiquer la science qu'il possédait déjà. La licence ne lui donnait que « l'autorité d'enseigner »⁷⁴. On notera qu'à la différence de l'ordination, qui institue entièrement l'autorité sacerdotale, la licence fonde l'autorité sur la science. Le texte déjà évoqué du huitième *Quodlibet* de Godefroid de Fontaines offre un autre exemple de l'articulation de la science et du pouvoir des clés. Le maître séculier y distingue la science qui suffit à lier et délier convenablement, et la capacité que donne vraisemblablement la science théologique⁷⁵ à connaître « les difficultés subtiles et cachées qui peuvent être considérées à propos de ce que l'on doit discerner ou juger, et définir ». Il exclut finalement la nécessité de cette « science éminente » pour l'exercice des fonctions pastorales ordinaires, réservant par ailleurs⁷⁶ aux plus grands prélats (et vraisemblablement aux papes) l'exigence d'une formation théologique que rien ne pouvait toutefois garantir.

Un autre degré est franchi lorsque la clé de la science est attribuée aux docteurs. Thomas d'Aquin avait déjà évoqué la clé de la science hors cadre sacramentel dans son commentaire sur l'Évangile de Luc (11, 52), en faisant notamment coïncider la « clé de la science » avec la « foi » par laquelle se produisait la « connaissance de la vérité »⁷⁷. Mais le texte le plus frappant, à cet égard, est celui du *Quodlibet* V, 36 d'Henri de Gand (1280–1281), déjà mentionné à propos des rapports entre vérité évangélique et pouvoir pontifical. Au détour d'une démonstration qui vise les abus de pouvoir de la papauté, Henri de Gand capte la clé de la science au profit

bet I, 14, Hrsg. René-Antoine Gauthier, Bd. 2, 194–197 et Henri de Gand, *Quodlibet* I, 35, Hrsg. Raymond Macken, 195–202.

⁷² Thomas d'Aquin, *Quodlibet* III, 9 : « Utrum liceat quod aliquis pro se petat licentiam in theologia docendi » (Hrsg. René-Antoine Gauthier, Bd. 2) 251–253.

⁷³ Ibid. 253.

⁷⁴ « ille qui accipit cathedram magistralem non accipit aliquam eminenciam quam prius non habuerat, set solum opportunitatem communicandi scienciam quam prius habebat : non enim ille qui licentiat aliquem dat ei scienciam, set auctoritatem docendi » (ibid. 252).

⁷⁵ Cf. Godefroid de Fontaines, *Quodlibet* VIII, 14, deuxième argument : « ... non potest absolvere nisi habeat claves Ecclesiae ; sed una clavis est clavis sciencie non autem cuiuscunque, sed sciencie theologice » (éd. cit. 136).

⁷⁶ Cf. Godefroid de Fontaines, *Quodlibet* X, 18 (« Utrum per unum bonum iuristam melius posset regi Ecclesia quam per theologum ») Hrsg. Jean Hoffmans, Louvain 1924, 395–397. Voir l'analyse de cette question dans Elsa Marmursztejn, *L'Autorité des maîtres. Scolastique, normes et société au XIIIe siècle* (Paris 2007) 35–39.

⁷⁷ Thomas d'Aquin, *Catena aurea in quatuor evangelia*, Expositio in Lucam, cap. 11, lectio 12 : « Sed et fides est clavis sciencie : fit enim per fidem veritatis cognitio, secundum illud (Is. 7, 9) : nisi credideritis, non intelligetis. Sustulerunt igitur legisperiti clavem sciencie, non permittentes homines credere in Christum » (Hrsg. Angelicus Guarienti, Turin, Rome 1953) 172.

des «docteurs» et l'applique aux articles de foi, tandis qu'il attribue la «*clavis potestatis*» aux «recteurs» – c'est-à-dire aux prêtres ayant charge d'âmes – et l'applique aux sacrements: l'Église devait veiller à respecter les limites fixées par le Christ en matière de foi et de sacrements, en n'étendant pas excessivement la clé de la science «*in doctoribus*» ni la clé du pouvoir «*in rectoribus*»⁷⁸. On notera qu'Henri de Gand ne distingue pas ici entre la science des docteurs et l'autorité des papes, mais qu'il met recteurs et docteurs au service de l'Église, en recomposant le tableau dans le goût des théologiens du XIII^e siècle: on ne voit plus, comme chez Gratien, des papes posséder toutes les clés, et discerner et juger pendant que les docteurs commentent les Écritures en marge de l'action principale. On voit oeuvrer au sein de l'Église, donc sous l'égide du pape, des docteurs et des recteurs respectivement dotés de la clé de la science et de la clé du pouvoir⁷⁹.

En définitive, ces textes portent à distinguer entre la science incertaine des détenteurs des clés et la science certaine des docteurs en théologie. Les premiers tiennent de l'ordination une «autorité de discerner et de juger» qui ne préjuge pas d'une compétence dont le niveau est appelé à varier selon la place qu'ils occupent dans la hiérarchie ecclésiastique; les seconds tiennent leur autorité d'enseigner d'un grade fondé sur la reconnaissance de leur compétence et se donnent la première place dans la hiérarchie du savoir. Captée par Henri de Gand, la clé de la science apparaît finalement comme un instrument symbolique de la «juridiction intellectuelle» que les docteurs du XIII^e siècle ont prétendu exercer sur la société. Leur propre «*auctoritas actum scientiae exercendi*» justifiait qu'ils connaissent, entre autres, des actions pontificales; qu'ils déterminent ce que le pape pouvait ou ne pouvait pas faire; que, de façon plus générale, ils «recherchent la vérité» sur le pouvoir pontifical⁸⁰ – quelle qu'ait été par ailleurs leur position sur la hiérarchie d'autorité entre papes et docteurs.

⁷⁸ Henri de Gand, Quodlibet V, 36: «Et sicut hoc contingit in sacramentis, consimiliter et in omnibus aliis que pertinent ad fidem, maxime in articulis fidei, ut propterea oporteat summe sollicitam ecclesiam esse circa ea que sunt fidei et sacramentorum, ne nimium extendendo clavem scientie in doctoribus, aut clavem potestatis in rectoribus, excedat limites et terminos circa ea quae sunt fidei et sacramentorum a Christo positos, et ab apostolis ad nos vel scripto vel observantia deductus» (éd. cit., fol. 213r^o).

⁷⁹ Dans le chapitre 123 l'Opus nonaginta dierum (1324), Ockham concède «quod quilibet peritus in lege divina posset aliquid diffinire per clavem scientiae, hoc est, constanter et irrevocabiliter asserere. Non autem potest quilibet aliquid diffinire sicut modo accimipus 'diffinire'; quia, licet habeat notitiam quae potest vocari clavis scientiae, ... deficit ei tamen auctoritas et potestas iurisdictionis, quae ad talem diffinitionem requiritur.» La clé de la science permet aux experts en loi divine de produire des «assertions» fermes et irrévocables en matière de foi et de moeurs; seul le pouvoir de juridiction propre au pape leur donnait toutefois l'autorité de «définitions».

⁸⁰ Sur un sujet connexe et pour le début du XIV^e siècle, on lira avec profit l'article de Gianluca Briguglia, Inquirere veritatem. Osservazioni sui prologhi dei trattati politici di Giovanni di Parigi, Egidio Romano, Giacomo da Viterbo (1301–1303), in: Il Pensiero Politico. Rivista di storia delle idee politiche e sociali (Florence 2008) 3–20.

La vérité sur le pouvoir pontifical (et sur la capacité des docteurs à le mettre en question)

La littérature quodlibétique offre un bon angle d'observation, non parce qu'elle aurait été le seul lieu où les théologiens se seraient efforcés de délimiter le domaine d'action licite du pape, mais parce que, comme l'a montré Roberto Lambertini, les *Quodlibets* ont été un lieu privilégié de discussion sur l'autorité pontificale avant que les traités *de potestate pape* naissent, au début du XIV^e siècle, de la querelle bonifacienne⁸¹ ; parce que les *Quodlibets* ont en outre donné lieu, de manière spécifique, à des questions sur la capacité des docteurs eux-mêmes à mettre en question le pouvoir des prélats, voire à déterminer des matières réservées au pape ; parce qu'enfin, ces questions formulent des problématiques qui présentent souvent une forte pertinence historique.

On observera, à cet égard, que la question du pouvoir pontifical est rarement envisagée directement et pour elle-même, et qu'elle est communément articulée avec un problème ou un cas précis. Pour autant, il semble difficile de réduire les développements sur l'autorité pontificale à ces « *merely brief comments embedded in the midst of works devoted mainly to other subjects* », pour reprendre les termes employés par Charles Zuckerman pour décrire ce qui était « *typical in the thirteenth century mendicant discussions* » et manquait de l'ampleur et de la maturité des textes produits dans les années 1310–1320, après la cohérence acquise dans une phase de « transition » dont Bernard d'Auvergne est désigné comme la figure marquante⁸². La question du premier *Quodlibet* de Jacques de Viterbe (maître à Paris en 1293), qui porte sur la possibilité pour le pape d'absoudre un usurier sans que ce dernier restitue ses gains usuraires⁸³, témoigne au contraire de l'importance que ces développements pouvaient prendre : à l'autorité d'Augustin (« *Non remittitur peccatum, nisi restituatur ablatum* ») est opposé le pouvoir des clés (« *In contrarium arguitur, quia beato Petro et eius successoribus dictum est: 'Quodcumque solveris super terram, erit solutum et in caelis'* »). Or Jacques de Viterbe ne consacre qu'un-huitième de sa détermination à la question posée. L'essentiel du texte forme une sorte de petit traité sur le pouvoir pontifical, qui débouche sur l'idée que le péché peut être remis sans restitution des gains usuraires, si la « *relaxatio* » est opérée par celui « *qui de iure potest* »⁸⁴. Comme l'a montré Lars Vinx, le dominicain Jean Quidort a d'ailleurs largement utilisé ce texte de Jacques de Viterbe dans son traité *De potestate regia et papali*⁸⁵. Le *Quodlibet* lui a servi de point d'appui pour dé-

⁸¹ Roberto Lambertini, *Political Quodlibeta*, in: *Theological Quodlibeta. The Thirteenth Century* (Hrsg. Christopher Schabel, Leiden 2006) 439–474.

⁸² Charles Zuckerman, *Bernard of Auvergne on Papal Power*, in: *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 49 (1982) 174–204, spécialement 186.

⁸³ Jacques de Viterbe, *Quodlibet I*, 17: « *Utrum papa possit absolvere aliquem usurarium, absque hoc quod usuras restituat* » (Hrsg. Eelcko Ypma, Würzburg 1968) 207–215.

⁸⁴ Ibid. 215.

⁸⁵ Ce traité est probablement daté de la deuxième moitié de l'année 1302 ou des premières

crier la position adverse, soit l'« *opinio quorundam modernorum* », qui – à l'instar de Jacques de Viterbe – attribuaient au pape une juridiction identique sur les biens ecclésiastiques et sur les biens laïcs, suivant « l'erreur d'Hérode » qui avait cru que la royauté du Christ était une royauté humaine. Lars Vinx a indiqué, d'autre part, que les arguments de Jacques de Viterbe assuraient l'intelligibilité de la construction du traité de Jean Quidort⁸⁶.

Variées, ramenées au thème du pouvoir pontifical par une procédure analytique qui implique la recherche systématique des principes qui orientent la détermination des cas, les questions sur le pouvoir du pape sont généralement bien perceptibles au sein de la littérature quodlibétique. Elles portent en majeure partie sur l'ecclésiologie (essentiellement sur l'origine et la distribution hiérarchique du pouvoir dans l'Église⁸⁷) et sur l'autorité normative du pape (essentiellement à propos de la dispense et du privilège), dans un contexte nettement dominé par le conflit entre Mendiants et séculiers. Ainsi, les questions sur la propriété sont souvent sous-tendues par la querelle sur la pauvreté, les questions d'ecclésiologie par la controverse sur le rôle donné par le pape aux Mendiants dans l'Église, les questions sur la dispense par les débats sur le vœu de religion.

Le grand nombre de questions sur l'exercice du pouvoir pontifical d'exception révèle en particulier le poids du contexte. Les questions sur la dispense du vœu de religion, la dispense du vœu en vue du mariage, la dispense du mariage accompli par profession des *verba de presenti*; la dispense des bigames en vue de leur promotion aux ordres sacrés; l'exemption fiscale; la concession de dîmes à des laïcs; la dispense de restitution des gains usuraires ... concentrent la réflexion sur des types de relations contractuelles qui excluent théoriquement, et de manière générale, l'intervention du tiers pontifical. Le privilège pontifical de prêcher et de confesser sans autorisation de l'ordinaire, renouvelé en particulier par la bulle *Ad fructus uberes* promulguée en décembre 1281 par Martin IV, a donné lieu à des questions plus ou moins explicites. Après avoir longuement traité de ses différents aspects dans les questions 21 à 24 de son *Quodlibet* VII⁸⁸ (1282), puis à nouveau dans les quatre premières questions de son *Quodlibet* X⁸⁹ (1286–1287), Henri de Gand a

semaines de l'année 1303, comme l'indique Jürgen Miethke, *De potestate papae* (Tübingen 2000) 117.

⁸⁶ Jean Quidort, *De potestate regia et papali* (Hrsg. F. Bleienstein, Stuttgart 1969) 70–71; cf. Karl Ubl et Lars Vinx, *Kirche, Arbeit und Eigentum bei Johannes Quidort von Paris O. P.*, in: *Text-Schrift-Codex. Quellenkundliche Arbeiten aus dem Institut für Österreichische Geschichtsforschung* (Hrsg. C. Egger et H. Weigl, Vienne, Munich 2000) 304–344, spécialement 327–329 et 328, n. 95.

⁸⁷ Par exemple Henri de Gand, *Quodlibet* IX, 22: « *Utrum potestas episcoporum sit a Christo immediate an mediante papa* »; Pierre de Jean Olivi, *Quodlibet* I, 18: « *An papa habeat universalissimam potestatem* »; Servais du Mont-Saint-Éloi: « *Utrum auctoritas ligandi et solvendi derivetur in inferioribus prelati a papa ita quod non habeant auctoritatem quam non habeant a papa* » – à quoi on peut ajouter les questions de Godefroid de Fontaines (*Quodlibet* XII, 17 de 1296–1297) et de Pierre d'Auvergne (*Quodlibet* I, 15 de 1296 environ) sur la licéité de l'abdication pontificale.

⁸⁸ Henri de Gand, *Quodlibet* VII, 21–24 (Hrsg. G. A. Wilson, Louvain 1991) 127–232.

⁸⁹ Henri de Gand, *Quodlibet* X, 1–4 (Hrsg. R. Macken, Louvain, Leyde 1981) 4–55.

donné à son *Quodlibet* XII, 31 (1288–1289) les dimensions du *Tractatus super facto prelatorum et fratrum*⁹⁰, qui constitue la contribution la plus importante à cette longue controverse.

Cela dit, le traitement quodlibétique de la question du pouvoir pontifical n'importe pas tant pour nous que la façon dont les maîtres ont revendiqué leur autorité par la prise en charge de ces questions et se sont interrogés sur ce qu'ils pouvaient dire, à deux moments de vivacité particulière de la querelle entre Mendians et séculiers, *ex officio*, sur le pouvoir des prélats, et malgré le silence imposé par le pape.

Le premier moment se situe à la fin de l'année 1286. Au début du mois de décembre, une assemblée de prélats avait interdit aux maîtres d'aborder, lors de leurs disputes quodlibétiques, les questions « litigieuses » (c'est-à-dire liées au privilège des Mendians)⁹¹. La détermination du *Quodlibet* IV, 13 de Godefroid de Fontaines, datée du Carême 1287, est la seule source sur cette décision des prélats⁹². Inscrite dans la « phase épiscopale » de l'offensive des séculiers, l'interdiction doit être comprise – comme elle fut comprise par les maîtres médiévaux – comme un moyen de faire cesser la propagande mendicante en faveur du privilège de Martin IV dans l'université⁹³.

C'est précisément lors de la session quodlibétique de l'Avent 1286 que Godefroid de Fontaines a été interrogé sur la question de savoir « *utrum aliquis doctor in theologia possit in cathedra determinare ea quae ad solum papam pertinent, sive possit determinare et asserere alteram partem in dubiis quae oriri possunt in his quae a solo papa sunt condita vel statuta.* »⁹⁴ De cette question, au coeur du sujet, on n'a conservé que dix lignes d'arguments *pro* et *contra* qui excluent naturellement les nuances qu'on peut lire ailleurs, notamment chez Godefroid lui-même, dans le *Quodlibet* IV, 13 disputé lors de la session quodlibétique suivante⁹⁵, ou chez Henri de Gand qui distingue, précisément en 1286, entre une « *veritas ad dicendum opportuna* », utile à ses destinataires et qu'il fallait déclarer sans crainte du scandale, qui n'affecterait que les mauvaises gens, et d'autre part une « *veritas ad dicendum perniciosa* », qui risquait en revanche de porter préjudice aux simples gens⁹⁶. Si l'on tient compte des prises de position ultérieures de Godefroid de Fontaines, notamment sur les questions de savoir qui, d'un bon juriste ou d'un

⁹⁰ C'est sous ce titre que la question, qui forme un volume complet de l'édition critique des *Quodlibets* d'Henri de Gand, a été éditée par L. Hödl et M. Haverals à Louvain en 1989.

⁹¹ Cf. Palémon Glorieux, Prélats français contre religieux mendiants. Autour de la bulle *Ad fructus uberes* (1281–1290), in: *Revue d'Histoire de l'Église de France* 11 (1925) 474.

⁹² Godefroid de Fontaines, *Quodlibet* IV, 13 (Hrsg. M. de Wulf et A. Pelzer, Louvain 1904) 276.

⁹³ Ibidem. Je me permets de renvoyer à l'analyse que j'ai donnée de cette question dans *L'Autorité des maîtres. Scolastique, normes et société au XIII^e siècle* (Paris 2007) 59–61.

⁹⁴ Godefroid de Fontaines, *Quodlibet* III, 10 (Hrsg. M. de Wulf et A. Pelzer, Louvain 1904) 218.

⁹⁵ On pouvait envisager de différer la détermination d'une « question litigieuse » pour éviter d'exposer les dissensions des grands docteurs aux yeux des simples gens (Godefroid de Fontaines, *Quodlibet* IV, 13, éd. cit. 275–276).

⁹⁶ Henri de Gand, *Quodlibet* X, 6 (Hrsg. R. Macken, Louvain, Leyde 1981) 305.

théologien, serait le plus apte à administrer l'Église (1293), ou si un théologien pouvait refuser de déterminer une question de crainte d'offenser les riches et les puissants (1296-97), on peut supposer l'orientation de sa réponse. On ne peut pourtant donner rang de *responsio* à l'argument *contra*⁹⁷, dont l'opinion de Godefroid de Fontaines n'aurait vraisemblablement jamais assumé la rudesse.

Les deux arguments conservés méritent, en tant que tels, une brève analyse. Le premier (*non*) paraphrase un *dictum* de Gratien, qui subordonne le pouvoir d'interpréter les canons au pouvoir de les produire⁹⁸ : ce qui est établi par le pape ne peut être interprété et donc déterminé que par lui. L'idée selon laquelle les normes pontificales donnent prise au doute constitue le point d'accès à ce système clos, car suivant l'argument *contra*, « c'est à la raison qu'il appartient d'enquêter sur les choses douteuses et de juger et déterminer à leur propos après enquête ». En contrepoint à l'autorité de Gratien, celle d'Abélard étaye ici implicitement l'argument, qui évoque assez précisément l'indication méthodologique donnée à la fin du prologue du *Sic et non* : « *Dubitando quippe ad inquisitionem venimus; inquirendo veritatem percipimus.* »⁹⁹ La compétence intellectuelle prêtée au théologien et identifiée à la capacité à raisonner¹⁰⁰ donne ainsi matière à l'« *auctoritatem docendi ratione officii magistralis* ». L'argument suggérerait en définitive que le pape, sans perdre sa capacité à trancher en matière de foi, devait soumettre ses décisions aux résultats de l'enquête théologique.

Le deuxième pic de la querelle des Mendiants et des séculiers, qui donna lieu à des questions sur ce que les maîtres pouvaient dire du pouvoir des prélats, se situe en 1290. Envoyés en France par le pape Nicolas IV (1288-1292) pour conduire des négociations diplomatiques et financières afférentes à l'« affaire d'Aragon »¹⁰¹, les légats Gérard Bianchi et Benoît Caetani furent confrontés, à Paris, à l'agitation universitaire qu'avait suscitée le privilège des frères. La question fut portée devant le synode des prélats du royaume qu'ils avaient convoqué à Sainte-Geneviève pour traiter du problème de l'ingérence des agents royaux dans les affaires temporelles de l'Église. C'est dans ce cadre que le légat Caetani adressa aux maîtres parisiens deux discours injurieux, restitués dans le compte-rendu des événements vraisemblablement produit par un partisan des frères¹⁰². Ces discours, comme on le

⁹⁷ Quoique sur la base de ce seul argument Yves Congar ait affirmé que « Godefroid de Fontaines maintenait le droit des maîtres [...] à déterminer les choses qui sont du ressort du pape parce que *ea quae condita sunt a papa possunt esse dubia* » (Yves Congar, Bref historique des formes du 'magistère' et de ses relations avec les docteurs, RSPT 60, 1976) 104.

⁹⁸ Decretum Gratiani, dictum post C. 25, q. 1, c. 6, § 2 (Fr. 1011).

⁹⁹ Abélard, *Sic et non*, A Critical Edition (Hrsg. B. B. Boyer et R. McKeon, Chicago, Londres 1976-1977) 103.

¹⁰⁰ Godefroid de Fontaines, Quodlibet III, 10 : « de illis sapiens praecipue ratiocinando potest inquirere et determinare. Sed doctor in theologia debet esse inter alios de numero sapientum » (loc. cit.).

¹⁰¹ Cf. Agostino Paravicini-Bagliani, Boniface VIII, un pape hérétique ? (Paris 2003) 50-51.

¹⁰² Édité en dernier lieu par Henryk Anzulewicz, Zur Kontroverse um das Mendikantenprivileg. Ein ältester Bericht über das Pariser Nationalkonzil 1290, in: Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen âge 60 (1993) 281-291.

verra, peuvent se lire comme autant de répliques pontificales à des arguments «*pro magistris*» du type de celui qu'on a rencontré dans le *Quodlibet* III, 10 de Godefroid de Fontaines.

Dans son premier discours, Benoît Caetani traite les maîtres de sots et prétend les réduire au silence. En vertu de l'autorité qui lui avait été spécialement déléguée par le pape, le légat déclarait nulles toutes les formes d'opposition au privilège, «sans quoi n'importe quel privilège du Siège apostolique pourrait être réduit à néant par les arguties des maîtres»¹⁰³. Entendant cela, Henri de Gand, «*qui multa disputaverat de privilegio*», convoqua ses collègues pour les convaincre de s'opposer aux cardinaux-légats en disant: «*Cum liceat nobis de evangelio disputare, cur non etiam de privilegio?*» Cette formule frappante exprime – à la manière très synthétique d'Henri de Gand – le point de vue d'un grand théologien séculier sur l'autorité que lui donnait sa fonction. Primordialement voué à expliciter la vérité évangélique en la mettant en questions, le théologien estimait pouvoir disputer de sujets de moindre importance, tel que le privilège pontifical, avec la compétence que lui donnaient la connaissance du texte biblique et la pratique du raisonnement dans la dispute. À en croire l'ordre du récit des événements, c'est cette prise de position qui a valu à Henri de Gand d'être suspendu «*ab officio lectionis*» sur l'ordre de Benoît Caetani¹⁰⁴.

Le second discours du légat s'adresse précisément à la délégation universitaire venue demander la réintégration d'Henri de Gand: «Vous, maîtres de Paris, avez rendu ridicule la doctrine de la science [...]. Vous siégez dans vos chaires et vous pensez que le Christ se guide d'après vos raisonnements [...]. Mais voilà la solution: nous ordonnons, en vertu de l'obéissance, que sous peine d'être privé d'office et de bénéfice, aucun maître ne prêchera ni ne disputera ni ne déterminera plus au sujet dudit privilège, ni en privé, ni en public. Ce privilège conservera toute sa force. Et si l'on a des doutes à son sujet, qu'on en demande l'interprétation au souverain pontife. Mais je vous le dis vraiment, la curie romaine briserait l'université de Paris plutôt que de retirer leur privilège aux frères ...»¹⁰⁵.

Rapidement réintégré¹⁰⁶, Henri de Gand détermine dans son dernier *Quodlibet* (daté de décembre 1290 ou du carême 1291) la question de savoir «s'il est permis

¹⁰³ «Sub auctoritate igitur, qua fungimur, ad hoc nobis specialiter delegata, revocamus irritum facimus quicquid contra dictum privilegium a quocumque est attemptatum. Posset enim sic omne privilegium sedis apostolice per magistrorum versutias annullari» (éd. cit. 289).

¹⁰⁴ Ibid. 289–290.

¹⁰⁵ «Vos, magistri Parisienses, stultam fecistis doctrinam sapientiae, turbantes orbem terrarum, quod nullo modo faceretis, si statum ecclesiae universalis nosceretis. Sedetis in cathedra et putatis, quod rationibus vestris regatur Christus. [...] Set hanc sic solve, praecipimus, in virtute oboedientie sub poena officii et beneficii, ne aliquis magistrorum de cetero de dicto privilegio praedicet, disputet vel determinet occulte vel manifeste. Et privilegium fratrum in suo robore stet. Et qui de dicto privilegio dubitet, interpretationem a summo pontifice quaerat. Vere dico vobis, antequam curia Romana a dictis fratribus dictum privilegium amoveret, potius studios Parisienses confunderet ...» (éd. cit. 290).

¹⁰⁶ R. Macken croit lire dans le récit des événements de 1290 que le silence imposé aux maîtres aurait été le prix de la rapide réintégration d'Henri de Gand, suspendu fin novembre et

aux maîtres de disputer dans les écoles du pouvoir des prélats¹⁰⁷. Ayant dénoncé les disputes qui ne visaient qu'à nuire aux prélats¹⁰⁸ ou à en tirer profit, il déclare ce genre de dispute « *omnino licita* » et « *multum proficua* »¹⁰⁹, pourvu qu'elle vise à faire connaître la vraie nature et les justes limites du pouvoir des prélats. Tout ce qui en relevait devait être prouvé et jugé par la dispute, si l'on craignait que les préceptes des prélats ne contredisent ce que Dieu avait institué. En cas de doute, il ne fallait pas obéir, mais « *de illis interrogare, et per disputationem veritatem perquirere* »¹¹⁰. En définitive, les prélats auraient toujours dû laisser disputer de leur pouvoir, sauf à le rendre suspect d'être trop fragile pour supporter l'épreuve de la dispute, à l'instar de Mahomet « qui, parce qu'il tenait pour suspecte la vérité de sa loi et craignait que la dispute n'en révèle la fausseté, a interdit toute dispute à [son] propos », et à la différence du Christ qui, ne doutant pas de sa loi, « l'a exposée à la libre discussion des croyants et des incroyants »¹¹¹.

C'est dans le même contexte, marqué par l'interdiction faite aux maîtres de disputer du privilège sous peine d'être privés de leurs offices et de leurs bénéfices, que Godefroid de Fontaines a déterminé, en 1296–1297, la question de savoir s'il était permis à un docteur, et surtout à un théologien, de refuser une question dont la détermination manifesterait une vérité propre à offenser des gens riches et puissants¹¹². Godefroid de Fontaines rappelle à cette occasion que le « *doctor verita-*

disputant *de quodlibet* dès la session de l'Avent, voire du Carême suivant (cf. *R. Macken*, introduction à l'édition du *Quodlibet* I, 1979, p. XII). On peut s'étonner du fait que le maître ait accepté de traiter la question 15 dans un tel contexte, quoique sa détermination soit en pleine cohérence avec ses prises de position antérieures, qu'il ait été en première ligne dans la résistance aux légats investis de l'autorité pontificale et qu'il s'agisse de son dernier *Quodlibet*. *John Marrone*, *The Absolute and Ordained Powers of the Pope. An Unedited Text of Henry of Ghent*, in: *Medieval Studies* 36 (1974) 22, donne une tout autre lecture de l'enchaînement des événements consécutifs à la sanction: « Henry thereupon submitted to the papal decision, retired from academic life, and died three years later »; c'est oublier le *Quodlibet* XV et anticiper le syndrome de la gifle d'Anagni.

¹⁰⁷ *Henri de Gand*, *Quodlibet* XV, 15: « *Utrum licitum sit magistris disputare de potestate praelatorum* » (Hrsg. *G. Etzkorn* et *G. A. Wilson*, Louvain 2007) 147–154.

¹⁰⁸ La dénonciation de ces disputes hostiles s'appuie notamment sur la paraphrase d'une loi romaine (Codex Iustinianus, 9, 29, 2: « *Disputari de principali iudicio non oportet: sacrilegii enim instar est dubitare, an is dignus sit, quem elegerit imperator* ») devenue un lieu commun au XIII^e siècle et dont les emplois en droit canonique, puis dans le domaine laïc, ont été analysés par *Othmar Hageneder*, *Der Zweifel an Regierungsmaßnahmen als Sakrileg. Römisches und kanonisches Recht bei der Ausbildung des päpstlichen und fürstlichen Absolutismus*, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 118 (1996) 126–137, repris sous le titre *Sacrilegii instar est de factis principis iudicare: i fondamenti del potere assoluto*, in: *Othmar Hageneder*, *Il sole e la luna. Papato, impero e regni nella teoria e nella prassi dei secoli XII e XIII* (Hrsg. *M. P. Alberzoni*, Milan 2000) 235–249. Henri de Gand paraphrase la loi romaine en ces termes: « *ad instar sacrilegii est disputare de potestate praelatorum aut etiam principum isto modo* » (*Quodlibet* XV, 15, éd. cit. 149), avant de citer précisément le Code sur un sujet connexe (C. 1, 23, 5).

¹⁰⁹ Ibid. 150.

¹¹⁰ Ibid. 152.

¹¹¹ Ibid. 152–153.

¹¹² *Godefroid de Fontaines*, *Quodlibet* XII, 6: « *Utrum liceat doctori, praecipue theologico,*

tis » devait assumer la « charge publique d'enseigner la vérité » (« *officium publicum docendi veritatem* ») sans faire acception de personne¹¹³ ni céder à une crainte infondée alors même que l'Écriture Sainte exhortait à clamer et à claironner la vérité : « *Clama, ne cesses; quasi tuba exalta vocem tuam, et annuntia populo meo scelera eorum, et domui Iacob peccata eorum ...* » [Isaïe 58, 1]¹¹⁴.

En définitive, la question de savoir qui, des docteurs ou des papes, avait hérité de la fonction apostolique de dire la vérité; la question de la division et du partage des clés, associant au pouvoir sacerdotal une science indéfinie; la question de l'autorité que les maîtres se donnent de dire la vérité sur le pouvoir pontifical – se relient toutes à la cristallisation de l'autorité et de la vérité dans le « magistère des docteurs », experts reconnus de la déclaration et de la manifestation de la vérité dans un cadre institutionnel agréé par la papauté depuis le XIII^e siècle. Cette cristallisation s'opère alors dans la tension ou l'affrontement avec la papauté comme pouvoir double. Elle se traduit par la captation d'une partie de l'héritage apostolique (la part de Paul); l'appropriation plus ou moins subreptice de la clé de la science; la contestation d'une autorité pontificale qui, lorsqu'elle prétendait réduire la vérité théologique au silence, bafouait les injonctions scripturaires et sapait ses propres fondements. L'affaire du privilège des frères actualise, en l'occurrence, le conflit virtuellement contenu dans la délégation par l'Église de sa fonction doctrinale. Elle rappelle aussi les divisions qui traversent l'université et préserve de l'erreur qui consisterait à réduire les relations entre la papauté et les docteurs à l'opposition de deux blocs nettement définis, réagissant de façon univoque et constante en toutes circonstances. On retrouve ces motifs et ces divisions au début du XIV^e siècle dans les traités de *potestate papae* notamment étudiés par Jürgen Miethke¹¹⁵, dans les premières expressions de la théorie de l'infailibilité pontificale étudiées par Brian Tierney¹¹⁶, ainsi que dans des conjonctures plus tardives, comme l'affaire Juan de Monzon (chez Pierre d'Ailly¹¹⁷) ou la crise conciliariste (chez Gerson¹¹⁸). Selon les cas, les théologiens ont alors affirmé la primauté des sentences pontificales ou au contraire leur subordination par rapport à la doctrine théologique, sans jamais supprimer la tension inhérente à l'articulation de l'auto-

recusare quaestionem sibi positam cuius veritas manifestata per determinationem doctoris offenderet aliquos divites et potentes » (Hrsg. Jean Hoffmans, Louvain 1932) 105–108.

¹¹³ Ibid. 107.

¹¹⁴ « Et est diligenter cavendum doctoribus ne trepidantes ubi non est timendum, fingant sibi iustam causam tacendi quando non est; quia pauci inveniuntur, qui culpari possunt de excessu in veritate dicenda, plurimi vero de taciturnitate. Unde Sacra Scriptura semper consuevit vehementer hortari ad veritatem docendum, secundum illud Isaiae ... » (ibidem).

¹¹⁵ Jürgen Miethke, *De potestate pape: Die päpstliche Amtskompetenz im Widerstreit der politischen Theorie von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham* (Tübingen 2000).

¹¹⁶ Brian Tierney, *Origins of Papal Infallibility* (1972).

¹¹⁷ Cf. Douglas Taber, Pierre d'Ailly and the Teaching Authority of the Theologian, in: *Church History* 59, n° 2 (1990) 163–174.

¹¹⁸ Cf. Guillaume Posthumus Meyjes, Jean Gerson, Apostle of Unity. His Church Politics and Ecclesiology (Leiden 1999); Louis Pascoe, Church and Reform. Bishops, Theologians and Canon Lawyers in the Thought of Pierre d'Ailly (1351–1420) (Leiden 2005) 192 sq.

rité et de la vérité dans l'Église, et en l'exacerbant dans certains cas pour exprimer la spécificité de leur propre autorité. A cet égard, Pierre et Paul, significativement mais aléatoirement mobilisés par la réflexion scolastique sur les rapports entre la papauté et les docteurs, ne sont pas les vrais héros de l'intrigue. Celle-ci semble finalement dominée par la figure d'Henri de Gand, dont la cohérence et la continuité des actes et de la pensée s'observe dans les textes comme dans le récit des événements de 1290, où la revendication qui lui vaut d'être suspendu coïncide précisément avec la doctrine des questions ordinaires, rappelée et développée dans les *Quodlibets*, qui soumettait les papes à une vérité évangélique que le Christ avait produite et que les docteurs avaient primordialement compétence à interpréter. C'est du reste à la question sur la licéité de disputer du pouvoir des prélats, déterminée par Henri de Gand en 1290 ou 1291, que le chapitre 22 du traité *De potestate regia et papali* de Jean Quidort fait écho une dizaine d'années plus tard, vers 1302–1303, dans un tout autre contexte¹¹⁹ : « *An licitum sit de huiusmodi pertinentibus ad papam disputare et iudicare.* »¹²⁰ Contre les périls de l'ignorance, Jean Quidort revendique la nécessité de rechercher la vérité (« *Tanto magis in talibus est veritatem inquirere, quanto periculosius esset in hoc non cognoscere veritatem* »¹²¹) dans le cas où il conviendrait de douter et de disputer du statut même du pape (« *an scilicet sit papa vel non* »¹²²), en raison d'une défaillance dans l'élection ou d'un défaut personnel. De même, poursuit Jean Quidort,

en ce qui concerne le pouvoir du pape, à savoir ce qu'il peut ou ne peut pas [faire], je ne crois pas qu'il soit répréhensible de rechercher la vérité, lorsque l'ignorance serait dangereuse et que l'on ne saurait avec certitude, par exemple, s'il peut dispenser un bigame ou dispenser d'un vœu solennel de continence, alors qu'il se trouve qu'un pape a parfois dispensé, tandis qu'un autre pape dit qu'il ne le pouvait pas [...], et qu'il y a une multitude et une infinité de choses douteuses au sujet du pouvoir du pape, dont il est utile de douter et même, à ce qu'il semble, de juger humblement¹²³.

¹¹⁹ Peut-être cela répond-il, au passage, à la question posée par Janet Coleman dans un article de 1992 sur le milieu intellectuel de Jean de Paris : « Chapter 22 deals with whether one is permitted to debate and judge issues concerning the pope, and looks like a determination in a university debate, possibly a contribution to the debate on such issues at the University of Paris, c. 1295 (?) », in : *The Intellectual Milieu of John of Paris OP*, in : *Das Publikum politischer Theorie im 14. Jahrhundert*, hrsg. v. Jürgen Miethke (München 1992) 175. J. Coleman semble avoir relié trop étroitement cette question de Jean Quidort, générale dans sa formulation comme dans son traitement, à celle de l'abdication de Célestin V (cf. J. Coleman, *ibid.* 206).

¹²⁰ Hrsg. Fritz Bleienstein (Stuttgart 1969) 192–196.

¹²¹ *Ibid.* 192 ; cf. Gianluca Briguglia, *Inquirere veritatem. Osservazioni sui prologhi dei trattati politici di Giovanni di Parigi*, Egidio Romano, Giacomo da Viterbo (1301–1303), in : *Il Pensiero Politico. Rivista di storia delle idee politiche e sociali* (Florence 2008) 13–14.

¹²² *Ibidem.*

¹²³ « *de potestate vero domini papae, scilicet quid possit vel quid non possit, credo quod non sit reprehensibile inquirere veritatem, cum ignorantia sit periculosa et non sit certum in quibusdam, ut utrum possit dispensare cum bigamo vel utrum possit dispensare in sollemni voto continentiae, cum inveniatur papa aliquis de facto aliquando dispensasse et cum alius papa dicat quod non possit [...], et multa et infinita sunt de potestate papae dubia de quibus est utile dubitare et etiam, prout per rationes videtur alicui, humiliter iudicare* » (*ibid.* 193).

Enfin, en cas d'inconduite manifeste et d'accumulation de torts et de scandales, le « zèle de la charité » devait inciter à pratiquer la correction fraternelle:

cum alicui delinquenti teneatur quilibet ad correctionem fraternam ex caritatis zelo et debito ipsi facto, papae non minus tenetur quilibet impendere caritatis affectum, licet cum humilitate et reverentia. Unde Gal. II (11): cum venisset Petrus Antiochiam in facie resistit ei Paulus quia reprehensibilis erat¹²⁴.

Summary

Was the highly controversial blame Paul put on Peter in the Epistle to the Galatians a point of reference in the reflexion about the relationships between papacy and the doctors, at a time when both the centralized papal monarchy and a *magisterium* of the doctors developed? Postulating that those relationships cannot be reduced to a clearcut distinction between «papal authority» and «theological truth», this study aims at showing what the respective positions of popes and doctors were in the succession of interpreters of the revealed truth; the identity of the actual holder of the «*clavis scientiae*»; the authority that theologians gave themselves to determine the truth about papal power, especially in their Quodlibets. In the thirteenth century, the crystallization of truth and authority in the *magisterium* of the doctors actually took place in a context of tense and even conflictual relationships with a papacy that paradoxically seems to have assigned its doctrinal function to an autonomous community of experts, without giving up its decision-making role in matters of faith and morals.

¹²⁴ Ibidem.

Roberto Rusconi

La verità dei segni ovvero i segni della verità

1. La verità dei segni

In un periodo che si estende grosso modo dalla fine del secolo XII agli inizi del secolo XVI si pone in diversi ambiti e con modalità differenti la questione di alcuni segni, tangibili ma fuori dall'ordinario, dei quali si vuole accertare la veridicità. In questo arco di tempo le fonti di una verifica, le sue modalità e le autorità preposte a ciò risultano essere soggette a una significativa variazione. Inoltre, la procedura di accertamento può paradossalmente rovesciarsi, nella misura in cui dalla ricerca della verità dei segni si passi ai segni come attestato di verità.

Differente sarebbe un discorso sui diversi *signa* che si accumulano nel corso degli ultimi secoli del medio evo, soprattutto nel caso in cui essi comportino un'indicazione decisamente negativa, come nel caso del *signum* imposto agli ebrei a partire dagli inizi del secolo XIII. Andando oltre nel corso del tempo, si ricordi anche il dibattito sui *signa* che consentono di identificare le streghe.

La questione della verità dei segni si pone sin dall'epoca delle prime comunità cristiane, con l'episodio di Simon Mago e della sua pretesa di operare gli stessi prodigi degli apostoli (non a caso sarà ripresa nell'iconografia tardo medievale delle storie dell'Anticristo). Una ricerca interessante potrebbe essere un'indagine sui commenti medievali a quel brano delle S. Scritture: ci porterebbe però in altre direzioni, come pure il commento al passo dell'apostolo Paolo nella lettera ai Galati: „ego enim stigmata Domini Jesu in corpore meo porto“ (VI, 1).

Un discorso di tal genere è potenzialmente assai esteso e, di conseguenza, obbliga a scegliere un filone problematico principale, che consenta appunto di ricostruire l'assetto variabile dei rapporti tra segni, fonti e autorità. Si prenderà dunque avvio dalla singolare novità della stigmatizzazione di un personaggio storico.

2. Gli „stigmata“ e Francesco d'Assisi „alter Christus“

Tra XI e XII secolo di alcuni personaggi si menziona la stigmatizzazione: in particolare del cistercense italiano Domenico Loricato (†1060), del francese Hubert d'Igny, dell'abate Étienne d'Obazine, e nei primi decenni del secolo XIII di una

donna, Marie d'Oignie, del premostratense Dodo de Hasca e persino del delfino Robert d'Auvergne. Di tutti costoro abbiamo notizia esclusivamente per il tramite di fonti narrative, si tratti di *legendae* agiografiche ovvero di cronache. Se dal punto di vista dell'evolversi della devozione il retroterra di quei racconti era rappresentato dalla centralità assunta dal corpo del Cristo all'interno del cristianesimo medievale¹, non si può sottovalutare il fatto che tutto ciò accadesse prima della formalizzazione del processo di canonizzazione, avvenuta a opera di Gregorio IX nel 1234.

La vicenda di Francesco d'Assisi si colloca in un certo senso a cavallo di quella svolta nella valutazione della santità nella Chiesa d'Occidente, non solo per l'asserita presenza sul suo corpo delle stigmate, ma anche per la determinazione delle modalità della loro comparsa. In questo senso non importa tanto valutare la loro genesi dal punto di vista dell'Assisi, quanto rilevare con quali modalità si procedesse ad attestare la verità di quei segni².

Dopo la morte di Francesco d'Assisi, avvenuta nella notte tra 3 e 4 ottobre 1226, una lettera „enciclica“ era stata immediatamente inviata a tutti i Minori da frate Elia da Cortona. Egli ne annunciava il trapasso, ma soprattutto un'inaudita „miraculi novitatem“, che avrebbe avviato una controversia secolare sulla verità di quei segni, dichiaratamente cristologici: „annuntio vobis gaudium magnum et miraculi novitatem. A saeculo non est auditum tale signum, praeterquam in Filio Dei, qui est Christus Dominus. Non diu ante mortem frater et pater noster apparuit crucifixus, quinque plagas, quae vere sunt stigmata Christi, portans in corpore suo. Nam manus eius et pedes quasi puncturas clavorum habuerunt, ex utraque parte confixas, reservantes cicatrices et clavorum nigridinem ostendentes. Latus vero lanceatum apparuit et saepe sanguinem evaporavit.“³

Quel testo rappresentava una sorta di *declaratio*, come avrebbe precisato agli inizi degli anni '60 del secolo XIII il frate umbro Giordano da Giano, nella propria *Chronica*, riferendo sommariamente il contenuto della lettera: „insuper declarans de stigmatibus et aliis miraculis“⁴. Era probabilmente frutto della formazione culturale e della mentalità di chi, come appunto Elia, prima di mettersi al seguito dell'Assisi aveva ricevuto un'educazione da notaio e quindi aveva familiarità con l'esigenza di documentare in debita forma gli avvenimenti.

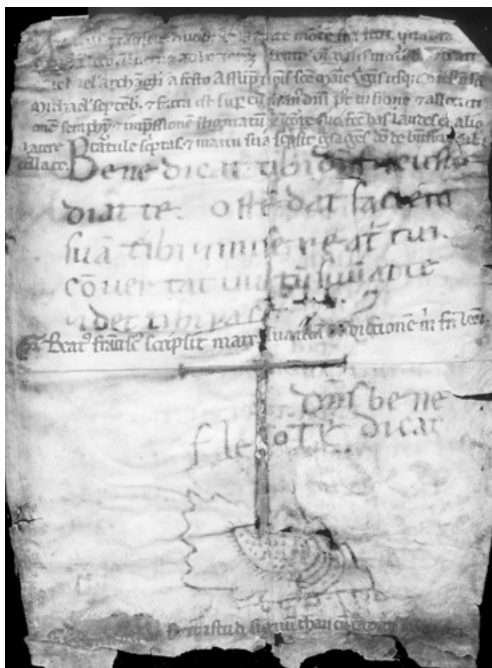
¹ Come ha fatto rilevare a suo tempo *Giles Constable*, *The Imitation of the Body of Christ*, in: *ders.*, *Three studies in medieval religious and social thought*, II, 3 (Cambridge 1995) 194–225.

² Non è questa la sede per proseguire la discussione sul volume di *Chiara Frugoni*, *San Francesco e l'invenzione delle stigmate*. Una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto (Torino 1993): si veda almeno *Giovanni Miccoli*, *Considerazioni sulle stigmate*, in: *Il fatto delle Stigmate di S. Francesco* (Assisi 1997) 13–39 [anche in: *Franciscana* 1 (1999) 101–121].

³ Per il testo si veda *Enrico Menestò*, *Stefano Brufani* (a cura di), *Fontes Franciscani* (S. Maria degli Angeli, Assisi 1995) 254. Non sono del tutto condivisibili le osservazioni critiche sull'autenticità del testo, da riferirsi piuttosto alla redazione in nostro possesso, avanzate da *Felice Accrocca*, *Un apocrifo la „lettera enciclica di frate Elia sul transito di S. Francesco“?*, in: *Collectanea Franciscana* 65 (1995) 473–509.

⁴ *Heinrich Boehmer* (a cura di), *Chronica fratris Iordani a Iano* (Ad Claras Aquas 1885) 16.

Fig. 1: Autografo di Francesco d'Assisi con note di frate Leone (pergamena). Assisi, basilica di S. Francesco, cappella delle reliquie.



Sacerdote era invece frate Leone, il *socius* che accompagnò Francesco d'Assisi nell'ultimo periodo della vita e si preoccupò di conservarne le memorie⁵. Su un frammento di pergamena l'Assisiense aveva vergato le *Laudes Dei Altissimi*, sul recto, e tracciato una formula di benedizione per frate Leone, sul verso. Francesco l'aveva sottoscritta con un *signum thau*, una sorta di personale *signum tabellionis*, come usavano i notai di quell'area, per un'evidente esigenza di autenticazione da parte sua (Fig. 1).

Frate Leone aveva conservato la pergamena come reliquia. Sicuramente dopo la canonizzazione del santo e prima della redazione della seconda *legenda* agiografica francescana di Tommaso da Celano, avvenuta intorno al 1246–1247, il *socius* dell'Assisiense vi appose alcune annotazioni molto accurate, vere e proprie *rubricae*: „Beatus Franciscus duobus annis ante mortem suam fecit quadragesimam in loco Alverne ad honorem beate Virginis matris Dei et beati Michaelis arcangeli a festo Assumptionis sancte Marie Virginis usque ad festum sancti Michaelis septembris. Et facta est super eum manus Domini post visionem et allocutionem Seraphym et impressionem stigmatum Christi in corpore suo: fecit has laudes ex alio latere cartule scriptas. Et manu sua scripsit gratias agens Deo de beneficio sibi col-

⁵ Cfr. *Enrico Menestò*, Leone e i compagni di Assisi, in: *I compagni di Francesco e la prima generazione minoritica* (Spoleto 1992) 31–58.

lato.⁶ Facevano parte di un processo di autenticazione anche altre due rubriche, che certificavano l'autografia francescana degli scritti vergati sulla *chartula*⁷. È stato giustamente osservato: „Con la propria dichiarazione sottoscritta Leone mutava la natura della pergamena da privato segno di affetto da parte di Francesco a pubblica testimonianza della veridicità dell'apparizione del Serafino e del manifestarsi delle stimmate.“⁸

Nelle lettere papali del 1228, *Sicut fiale auree*, del 9 luglio, e *Mira circa nos*, del 16 luglio, con cui Gregorio IX annunciava la canonizzazione del santo di Assisi, non si faceva alcuna menzione degli *stigmata*. Oggettivo fu il silenzio, innegabile era il riserbo. Pur non essendo pervenuta alcuna documentazione al proposito, almeno a quanto si desume dal racconto contenuto nella *legenda* agiografica di Tommaso da Celano, compilata nei mesi successivi alla cerimonia, si può presumere che vi sia stato un processo di canonizzazione, in forme non dissimili da quelle sanzionate dalle *Decretales* di Gregorio IX pochi anni dopo, nel 1234⁹. In un passo della prima *vita*, retoricamente indicato come una sorta di processo verbale, era palese il tentativo di colmare il silenzio, almeno in sede agiografica: „Manus et pedes eius in ipso medio clavis confixae videbantur, clavorum capitibus in interiore parte manuum et superiore pedum apparentibus, et eorum acuminibus existentibus ex adverso. Erant enim signa illa rotunda interius in manibus, exterius autem oblonga, et caruncula quaedam apparebat quasi summitas clavorum re-torta et repercussa, quae carnem excedebat. Sic et in pedibus impressa erant signa clavorum et a carne reliqua elevata.“¹⁰

A meno di dieci anni dalla canonizzazione Gregorio IX doveva intervenire in appoggio alla veridicità degli *stigmata* di san Francesco d'Assisi¹¹. Si era nel pieno dell'espansione minoritica nell'Europa centrale, e tre lettere emanate tra il marzo e l'aprile 1237 attestavano evidenti resistenze alla predicazione agiografica dei frati e all'innovativa iconografia del loro santo. Un frate dei Predicatori aveva avversato il prodigio delle stimmate, in un sermone pronunciato a Oppava (Troppau). Il vescovo di Olmütz, il monaco cistercense Roberto d'Inghilterra, aveva vietato di dipingere le immagini di san Francesco recanti le stimmate – „nec beatum Franciscum nec sanctorum aliquem cum stigmatibus esse in ecclesia Dei

⁶ Si trascrive da *Attilio Bartoli Langelì*, Gli autografi di frate Francesco e di frate Leone (Turnhout 2000) 31–32, con qualche intervento nella punteggiatura e nelle maiuscole. Si veda anche l'edizione di *Kajetan Esser*, *Opuscula sancti patris Francisci Assiensis* (Grottaferrata, Roma 1978) 92.

⁷ Gli autografi, 32: „Beatus Franciscus scripsit manu sua istam benedictionem mihi fratri Leoni“, e „Simili modo fecit istud signum thau cum capite manu sua“. Cfr. *Opuscula*, 92–93.

⁸ *Frugoni*, San Francesco e l'invenzione delle stimmate 76.

⁹ Si veda *Roberto Paciocco*, *Sublimia negotia*. La canonizzazione dei santi nella curia papale e il nuovo Ordine dei frati Minori, Cap. 4 (Padova 1996).

¹⁰ *Thomas de Celano*, Vita prima beati Francisci, III, 95, in: *Fontes Franciscani* 370–371.

¹¹ Si trattava del primo di una serie di interventi, a suo tempo esaminati accuratamente da *André Vauchez*, *Les stigmates de saint François et leurs détracteurs dans les derniers siècles du Moyen Âge*, in: *MEFR.MA-TM* 80 (1968) 595–625.

depingendum¹². Ai fedeli di Germania il papa scrisse addirittura di rifiutarsi di ascoltare affermazioni sulle stimmate francescane che non concordassero con quanto asserito dalle proprie lettere¹³. In tutte queste missive si insiste proprio sul fatto che, allo scopo di provarne l'autenticità, alla stigmatizzazione del santo fu tributata un'attenzione specifica nel processo di canonizzazione da parte della sede romana: „causam specialem habuimus“. Per tale motivo, al momento del processo furono sentiti „plures fide dignissimi testimonium veritati perhibentes“. In questo modo l'intervento della suprema autorità ecclesiastica manifestava l'intento di ricondurre l'accertamento dell'esistenza delle stimmate nel corpo di Francesco d'Assisi allo svolgimento di una regolare procedura di canonizzazione.

Nella produzione agiografica minoritica, peraltro, a due decenni di distanza dalla canonizzazione del santo di Assisi, in appendice alla redazione di una seconda *legenda* francescana, il *Memoriale in desiderio animae*, frate Tommaso da Celano annoverava i primi miracoli, che costituivano una punizione per coloro che negavano la verità delle stimmate dell'Assisiato¹⁴. Uno di questi racconti, veri e propri *exempla*, fu raffigurato in una tavola della metà del secolo XIII (Fig. 2). In essa le storie del santo hanno una singolare disposizione ai quattro angoli – in alto a sinistra, l'evento della Verna, in basso a destra l'episodio narrato dall'agiografo¹⁵: „Moris est Romanorum nobilium matronarum, sive sint viduae sive nuptae, maxime quibus generositatis privilegium divitiae servant et Christus suum infundit amorem, in propriis domibus seorsum habere camerulas aut diversorium aliquod orationibus aptum, in quo aliquam depictam habent iconam, et illius sancti imaginem quem specialiter venerantur [...]. Die quadam cum orationi [quaedam] devota [matrona] incumberet, atque intentissimis oculis signa sacra perquireret, nec aliquatenus reperiret, cum dolore coepit vehementer mirari. Sed non mirum, si in pictura non erat, quod pictor omiserat. Per plures dies portat illud in corde suo, et nulli dicit mulier, frequenter imaginem cernens et semper dolens; et ecce, subito die quadam signa illa mirifica in manibus apparuerunt velut in aliis imaginibus poni solent, virtute divina supplente, quod humana fuerat arte neglectum.“¹⁶ Quel racconto comportava una singolare modificazione nei criteri di accertamento. Infatti, non si trattava più di provare la verità dei segni: al contrario erano i segni a divenire prova della verità di un evento. In questo caso, sia pure „virtute divina supplente“, la veridicità dei segni aveva la propria fonte nel dipinto stesso.

A differenza di quanto aveva fatto due decenni prima nella *Vita beati Francisci*, nella medesima raccolta agiografica frate Tommaso da Celano si richiamava ai

¹² *Usque ad terminos*, 12 aprile 1237, in: Bullarium Franciscanum, I (Romae 1759) 211–212 (num. 220, con data 31 marzo).

¹³ *Confessor Domini*, 5 aprile 1237, in: Bullarium Franciscanum, I, 214 (num. 223).

¹⁴ *Thomas de Celano*, Tractatus de miraculis sancti Francisci, II, 6–10, in: Fontes Franciscani 650–656.

¹⁵ Orte, Museo Diocesano. Si veda il commento di *Frugoni*, San Francesco e l'invenzione delle stimmate, 406, che fa notare l'aggiunta del pubblico nel dipinto, rispetto al racconto dell'agiografo.

¹⁶ *Thomas de Celano*, Tractatus de miraculis, II, 8–9, in: Fontes Franciscani 651–652.



Fig. 2: Pittore del terzo quarto del secolo XIII, San Francesco, miracoli in vita e post mortem (tempera su tavola). Orte, Museo Diocesano.

testimoni oculari, non solo dopo la morte del santo, ma anche durante la sua vita, a cominciare da se stesso: „Vidimus ista qui ista dicimus, manibus contrectavimus quod manibus exaramus [...]. Plures nobiscum fratres, dum viveret sanctus, id aspexerunt, in morte vero ultra quam quinquaginta cum innumeris saecularibus venerati sunt.“¹⁷

¹⁷ *Thomas de Celano, Tractatus de miraculis, II, 5, in: Fontes Franciscani 649.*

Questo tema ebbe il maggiore sviluppo nel racconto della *Legenda maior* di Bonaventura da Bagnoregio, il testo agiografico redatto dal ministro generale dell'Ordine minoritico, per incarico di un capitolo generale: al punto che si deliberò nel 1266 che essa avrebbe dovuto sostituire tutte le altre agiografie francescane (e queste avrebbero dovuto essere distrutte). Si trattava di una procedura indubbiamente singolare, un vero e proprio unicum, che mirava a surrogare la verità agiografica alla memoria dei *testes*. Nella costruzione del dotto teologo si arrivava a rievocare l'episodio del Cristo e dell'apostolo Tommaso¹⁸ per il tramite della narrazione relativa al comportamento di Girolamo d'Assisi – il che ancora una volta faceva di san Francesco un *alter Christus*: „Unus autem ex eis [i.e.: Asisinales cives], miles quidam litteratus et prudens, Hieronymus nomine, vir utique famosus et celebris, cum de huiusmodi sacris signis dubitasset essetque incredulus quasi Thomas, ferventius at audacius coram fratribus et aliis civibus movebat clavos. Sanctique manus, pedes et latus manibus propriis contrectabat, ut, dum vulnere Christi veracia illa signa palpando contingeret, de sui et omnium cordibus omne dubietatis vulnus amputaret. Propter quod et ipse inter alios huius veritatis tam certitudinaliter agnitae testis constans postmodum effectus est, et tactis sacrosanctis, iuramento firmavit.“¹⁹ Che il dubbioso fosse un cavaliere, e non un medico ovvero un notaio, indica chiaramente quale fosse, a quell'epoca, l'importanza dell'autorevolezza sociale di un testimone (Fig. 3).

A Bonaventura da Bagnoregio si dovette anche un'importante spostamento di senso, a proposito della verità delle stimmate. Pochi anni prima, in un sermone pronunciato a Parigi nel 1255²⁰, nel pieno della crisi aperta nel 1254 per l'attacco dei *magistri* secolari agli ordini dei frati mendicanti, egli era arrivato ad affermare che le stimmate impresse nel corpo di san Francesco erano i segni con i quali si era voluto soprannaturalmente *autenticare et confirmare* la regola francescana: „sic et Christus, recognoscens Francisci regulam esse suam, bullam suorum signaculorum apposuit, propter quam ipsius doctrinam irrefragabiliter confirmavit.“²¹ Per tale motivo, in-effetti, nel seguito del sermone si elencavano i testimoni che avevano verificato l'esistenza delle stimmate sul corpo di Francesco.

Tale linea interpretativa ebbe un singolare epilogo nel diploma del vescovo Teobaldo di Assisi, emanato il 10 agosto 1310, che aveva lo scopo di documentare la veridicità della concessione dell'indulgenza della Porziuncola: una costruzione devozionale di cui ovviamente non esiste alcuna riprova documentaria. Aggiornando l'approccio bonaventuriano, egli ricostruiva l'accaduto, nel momento in cui Francesco d'Assisi si congedava da papa Onorio III, accontentandosi di una decisione papale enunciata *vivae vocis oraculo* (non diversamente era avvenuto per

¹⁸ Per la tradizione medievale si veda *Alexander Murray*, *Doubting Thomas in Medieval exegesis and art* (Roma 2006).

¹⁹ *Bonaventura de Balneoregio*, *Legenda maior sancti Francisci*, XV, 4, in: *Fontes Franciscani* 907.

²⁰ *Saint Bonaventure*, *Sermons De diversis*, a cura di *J. G. Bougerol* (Paris 1993) 787–812, in particolare 796–799.

²¹ *Ibid.* 796.



Fig. 3: Giotto e bottega, *Storie di san Francesco: I funerali di san Francesco* (affresco, c. 1290). Assisi, chiesa superiore di S. Francesco.

l'approvazione del *propositum vitae* di Francesco e dei primi *fratres Minores* da parte di Innocenzo III, intorno al 1209)²². Agli inizi del secolo XIV non era possibile accettare la mancanza di un documento e la verità degli avvenimenti era di nuovo affidata alla narrazione agiografica: „Dominus papa, videns eum abire, vocans eum dixit: ‚O simplicone quo vadis? Quid portas tu de huiusmodi indulgentia?‘. Et beatus Franciscus respondit: ‚Tantum sufficit mihi verbum vestrum. Si opus Dei est, ipse suum opus habet manifestare. De huiusmodi ego nolo aliud instrumentum, sed tantum sit carta beata Virgo, notarius sit Christus et angeli sint testes‘.“²³

„Nolo aliud instrumentum“. La drastica affermazione posta sulle labbra del santo di Assisi corrispondeva a un orientamento decisamente opposto, rispetto all'ossessione documentaria caratteristica della cultura giuridica, ecclesiastica e laica, degli ultimi secoli del medioevo, e sembrava additare una sorta di scorciatoia testimoniale, ampiamente attestata nell'agiografia francescana, tra secolo XIII e secolo XIV. In alcune raccolte agiografiche successive al 1276 appariva una precisa clausola: „Nos qui cum eo fuimus testimonium perhibemus“²⁴, allo scopo di pro-

²² Si vedano almeno gli atti del 37° convegno internazionale di studi francescani: *La Regola dei frati Minori* (Assisi, 8–10 ottobre 2009) (Spoleto 2010).

²³ Da *Stefano Brufani*, *Il diploma del vescovo Teobaldo d'Assisi per l'indulgenza della Porziuncola*, in: *Franciscana* 2 (2000) 13–136: 127–128. Si veda anche *ders.*, *Il dossier sull'indulgenza della Porziuncola*, in: *Stefano Brufani, Enrico Menestò* (a cura di), *Assisi 1300* (Spoleto 2002) 209–257.

²⁴ Malgrado le riserve sulle sue ipotesi interpretative si veda *Raoul Manselli*, *Nos qui cum eo fuimus*. Contributo alla questione francescana (Roma 1980).

porre l'adozione di un criterio di verità fondato in primo luogo sulla testimonianza, a prescindere dalla certificazione documentaria.

Importante è annoverare, all'interno della tradizione minoritica delle stimmate francescane, il meccanismo della catena autoritativa di testimonianze (da non confondersi con la trasmissione orale ...). All'interno degli *Actus beati Francisci et sociorum eius*, compilati da due frati Minori marchigiani fra il terzo e il quarto decennio del secolo XIV, nella parte intitolata *De inventione montis Alvernae et visione fratris Leonis super sanctum Franciscum*, la verità del racconto fu autenticata con una sequenza di racconti assurti al rango di testimonianza: „Hanc ystoriā habuit fr. Iacobus de Massa ab ore fr. Leonis; et fr. Hugolinus de Monte S. Marie ab ore fr. Iacobi; et ego qui scribo ab ore fr. Hugolini, viri fide digni.“²⁵

3. „Signa notarii“ e „signa sanctitatis“: la procedura come criterio di verità

Fare di Cristo il notaio nella concessione dell'indulgenza della Porziuncola, con il diploma del vescovo di Assisi, Teobaldo, rappresentava una singolare attestazione dell'importanza attribuita al ruolo della certificazione da parte dei notai. Nella cultura giuridica dell'epoca il notaio era una figura pubblica, e di conseguenza l'*instrumentum* da lui rogato e sottoscritto assurgeva al rango di documento pubblico. Non deve quindi stupire che il documento notarile divenisse una prova privilegiata, in particolare in merito a eventi straordinari e soprattutto per i miracoli (che all'epoca potevano essere non soltanto guarigioni prodigiose da malanni fisici). I *signa notarii* sancivano di conseguenza la veridicità dei *signa sanctitatis*²⁶.

La prassi di registrare i miracoli operati facendo ricorso all'intercessione di un personaggio ritenuto santo, presso il luogo dove si conservava il suo corpo, e di fare intervenire allo scopo un notaio, che conferisse *publica fides* alle deposizioni dei testimoni, è ampiamente attestata tra XIII e XIV secolo, anche nell'ambito della documentazione concernente i processi di canonizzazione. Allo stesso modo ai notai era affidata la certificazione delle reliquie²⁷.

A Perugia, a pochi mesi di distanza dalla scomparsa di papa Benedetto XI, avvenuta il 24 ottobre 1304, il notaio Andrea del fu Francesco redigeva in pubblica forma l'attestazione di quindici miracoli operati per i meriti del defunto pontefice. Essi in verità riguardavano soprattutto la „vexationem demonum“ e, comunque, si produssero secondo le procedure richieste all'epoca per una loro validità: recandosi „ad sepulcrum“ nella chiesa cittadina dell'Ordine dei frati Predicatori (di cui

²⁵ Actus beati Francisci et sociorum eius, Cap. 9, in: Fontes Franciscani 2109.

²⁶ Si vedano numerosi contributi in Raimondo Michetti (a cura di), Notai, miracoli e culto dei santi. Pubblicità e autenticazione del sacro tra XII e XV secolo (Milano 2004).

²⁷ Si veda ad esempio Isa Lori Sanfilippo, Notai e certificazione delle reliquie: il ritrovamento romano delle teste dei martiri Pietro e Paolo, in: Michetti, Notai, miracoli e culto dei santi 593–610.

il papa era stato membro), vale a dire „ad corpus prefati domini Benedicti in predicta ecclesia tumulatum“: nel caso non si potesse visitarne il sepolcro „corporaliter“, era richiesto di esprimere il voto di recarvisi²⁸.

In verità, per l'età medievale, l'unica attestazione del modo di procedere nel concistoro dei cardinali a proposito di una candidatura a un'imminente proclamazione ufficiale della santità è rappresentata dal verbale delle *Sententiae cardinalium de miraculis fratris Petri de Murrone, quondam Caelestini papae quinti*²⁹, vale a dire del concistoro che si tenne prima della solenne proclamazione di papa Clemente V, avvenuta nel 1313. È assai interessante rilevare che i cardinali furono chiamati a pronunciarsi sulla natura miracolosa dei prodigi allegati, dichiarando „esse miraculum“ oppure „non esse miraculum“, ma in particolare a valutare la qualità della documentazione, affermando „esse sufficienter probatum“ oppure „non esse sufficienter probatum“. In taluni casi i cardinali dichiararono trattarsi sicuramente di miracoli, ma che era la prova a fare difetto e avanzarono al proposito una serie di prudenziali *dubia*. I dubbi vertevano intorno al riconoscimento del carattere miracoloso dei prodigi allegati nelle deposizioni dei testimoni, come appariva dalle annotazioni ai margini degli atti processuali, che rimandavano a un intervento personale di Clemente V. Vi si leggevano espressioni come: come: „iste testis probat, quod caruit uisu et postea illuminata est, non tamen probat ipsum miraculum nisi de auditu, secundum papam“; oppure come: „Uideatur iterum ista depositio per cardinales et iudicent eam sicut eis uidebitur secundum papam“; ovvero come: „quia auditores non fuerunt concordēs, uideatur iterum et referatur ad examen domini nostri [papae] secundum auditores“³⁰. Il dibattito aveva dunque per oggetto unicamente il testo della deposizione, e in realtà da un punto di vista meramente formale, con riferimento alle modalità della procedura. In sostanza non si estendeva alla natura del prodigio.

Il notaio Antonio Petrucci di Acquapendente annotava il 23 aprile 1452 in qual modo frate Luca da Viterbo esortasse a fare registrare i miracoli attribuiti a una *mulier religiosa*, Rosa da Viterbo († 1251/1252), la cui causa di canonizzazione sarebbe poi stata effettivamente aperta nel 1457: „occasione future canonizationis beatae Rosae [...] quondam exortationem fecerit ipso in pulpito predicante, et interrogaverit quod si quis esset qui aliquas gratias obtinuerit aut aliqua miracula cognoverit seu audiverit eiusdem meritis patenter intuita, illas illaque velit coram notario et testibus divulgare ut exinde confici publica valeant documenta.“³¹

²⁸ De prima vita et miracula B. Benedicti papae XI auctore Bernardo Guidonis, in: *Analecta Bollandiana* 19 (1900) 14–20 [BHL 1094a].

²⁹ [François von Ortro], Procès-verbal du dernier consistoire secret préparatoire à la canonisation, in: *Analecta Bollandiana* 16 (1897) 475–487.

³⁰ Franz Xaver Seppelt (a cura di), *Monumenta Coelestiniana. Quellen zur Geschichte des Papstes Coelestin V.* (Paderborn 1921) 224, 228, 259.

³¹ Da Anna Esposito, *Miracoli con il signum*. Due casi a confronto: Rosa da Viterbo e Simolino da Trento, in: *Michetti*, *Notai, miracoli e culto dei santi* 343–368: 350–351.

4. Caterina da Siena e i segni della verità

Nell'ultimo quarto del secolo XIV di un altro personaggio si pretese che recasse sul proprio corpo il segno delle stimmate, la mantellata domenicana Caterina da Siena³². Nel suo caso si sostenne, peraltro, che si trattasse di stimmate „invisibili“. Era evidente l'insorgere di una rivalità agiografica tra i due maggiori ordini di frati mendicanti, i Minori e i Predicatori. La vicenda cateriniana appare di particolare interesse, nella misura in cui vi si ribaltava il valore dei segni, vale a dire degli *stigmata*, rispetto alla precedente vicenda francescana.

Raimondo da Capua, confessore e biografo di Caterina Benincasa, oltre che Maestro generale dell'Ordine dei frati Predicatori, a qualche anno di distanza dalla morte di lei, avvenuta nel 1380, ne redasse tra 1385 e 1395 una *legenda* agiografica. In essa si riferiva di un episodio al quale il frate agiografo dichiarava di avere assistito a Pisa, nella Domenica delle Palme del 1375: „At illa respondens: ‚Domine – inquit – vidi cruci affixum, super me magno cum lumine descendentem: propter quod ex impetu mentis, volentis suo creatori occurrere, corpusculum coactum est se erigere. Tunc ex sacratissimorum eius vulnerum cicatricibus quinque in me radios sanguineos vidi descendere, qui ad manus et pedes et cor mei tendebant corpuscoli: quapropter advertens mysterium, continuo exclamavi [...]. Tunc adhuc me loquente, antequam dicti radii pervenissent ad me, colorem sanguineum mutaverunt in splendidum; et in forma purae lucis venerunt ad quinque loca corporis mei, manus scilicet, et pedes, et cor‘.“³³ Nel lungo e dettagliato resoconto, cui l'agiografo conferì un tono particolarmente drammatico, l'aspetto interessante è dato dal fatto che la sanzione della veridicità dell'avvenimento, anche se non esplicitamente dichiarata, era data dalla conformità degli eventi alla raffigurazione corrente della stigmatizzazione di san Francesco d'Assisi (Fig. 4)³⁴.

Quando si arrivò alla canonizzazione di Caterina a opera del papa senese Pio II Piccolomini, nel 1461, non si fece però cenno alle stimmate (non diversamente da quanto accaduto quasi due secoli e mezzo prima con l'Assisiense). Divenuto papa nel 1471 l'antico ministro generale dell'Ordine dei frati Minori, Francesco della Rovere da Savona, che prese il nome di Sisto IV, questi il 6 settembre 1472 proibiva sotto pena di scomunica di dipingere le stimmate nelle immagini della santa, e lo stesso capitolo generale dell'Ordine dei Predicatori si impegnava il 10 maggio 1478 a non farne più dipingere immagini con le stimmate e non farvi più accenno

³² Si veda *Isabella Gagliardi*, Il trionfo delle stimmate di santa Caterina da Siena: la disputa tra frati Predicatori e frati Minori (secc. XV–XVII), in corso di stampa in: *Sacre discordie. Consensi e conflitti negli Ordini religiosi fra XI e XV secolo* (Atti dell'XI seminario di studi del Centro internazionale „La Gerusalemme di San Vivaldo“ di Montatione). Cfr. anche *Christian Mouchel*, Les femmes de douleur. Maladie et sainteté dans l'Italie de la Contre-Réforme, chap. III (Besançon 2007) 73–98: Allégorie publique, allégorie privée. Les stigmates de Catherine de Sienné.

³³ *Raimundi Capuani Vita S. Catharinae Senensis*, VII, 195, in *Acta Sanctorum*, Aprilis III (Parisiis–Romae 1866) 910.

³⁴ Si vedano le osservazioni di *Frugoni*, San Francesco e l'invenzione delle stimmate 216–218.

Fig. 4: Giotto, San Francesco d'Assisi riceve le stimmate (tempera su tavola, c. 1300). Paris, Musée du Louvre.



nelle prediche³⁵. Soltanto agli inizi del secolo XVI la scena della stigmatizzazione della santa senese sarà rappresentata, con stretta aderenza nello stesso tempo al racconto dell'agiografo domenicano e all'iconografia francescana (Fig. 5).

5. L'accertamento dei segni e le „suore sante vive“

Il 16 febbraio 1498 Felino Sandei aveva scritto al duca Ercole I d'Este una lunga lettera a proposito di una suora, Lucia Brocadelli da Narni³⁶. Egli era un presti-

³⁵ Cfr. Lidia Bianchi, *Diega Giunta*, Iconografia di s. Caterina da Siena (Roma 1988).

³⁶ Per tutto questo si veda Marco Folini, *Finte stigmati, monache e ossa di morti*. Sul „buon

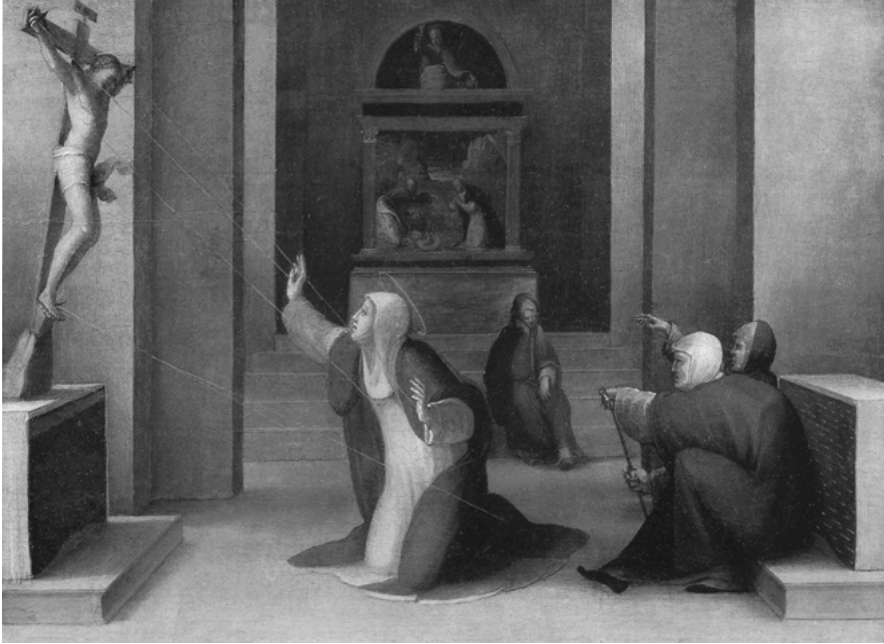


Fig. 5: Domenico Beccafumi, *Santa Caterina da Siena riceve le stimmate* (olio su tavola, 1513–1515). Los Angeles, J. Paul Getty Museum.

gioso canonista e autorevole curiale, in quel momento vescovo di Penne in Abruzzo (acceso antisavonaroliano, era stato l'estensore della minuta del breve di condanna del frate ferrarese). Il destinatario era il signore di Ferrara, Modena e Reggio. L'oggetto della missiva era una terziaria domenicana poco più che ventenne. Il sovrano estense aveva voluto accrescere il prestigio della propria corte facendo trasferire a Ferrara una delle „suore sante vive“, imitatrici di santa Caterina da Siena³⁷. A differenza del proprio modello, suor Lucia pretendeva di recare sul suo corpo stigmati visibili³⁸.

uso della religione“ in alcune lettere di Ercole I d'Este e Felino Sandei, in: *Archivio italiano per la storia della pietà* 11 (1998) 181–244. La lettera è pubblicata alle 187–190. Sul personaggio si vedano Gabriella Zarri, Lucia da Narni e il movimento femminile savonaroliano, in: *Gigliola Fragnito, Mario Miegge* (a cura di), *Girolamo da Ferrara da Firenze all'Europa* (Firenze 2001) 99–116, e più di recente Tamar Herzig, *The Rise and Fall of a Savonarolan Visionary: Lucia Brocadelli's Contribution to the Piagnone Movement*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 95 (2004) 34–60, e *Savonarola's Women. Vision and Reform in Renaissance Italy* (Chicago, London 2008) 97–125.

³⁷ Su questi personaggi si veda il fondamentale studio di Gabriella Zarri, *Le sante vive. Profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500* (Torino 1990) e per Lucia da Narni in particolare il capitolo II, 51–86: „Pietà e profezia alle corti padane: le pie consigliere dei principi“

All'inizio della lettera Felino Sandei scriveva: „Dopo che io ò cercato per diverse vie se queste stygmate di sor Lucia che è a Viterbo sono vere, tandem con gran secreto et ocultamente ho trovato il vero indubitamente et trovo che è cosa finta et de gran tristizia, senza alcuna verità.“ Egli riferiva che il vescovo di Castro, il viterbese Tito Veltri, „homo de sancta vita e gran teologo“, era stato pregato „che andasse a vedere questo miraculo“. Felino Sandei narrava anche la procedura con la quale il prelado aveva cercato di sottoporre a verifica il prodigio: „Il vesco' che è homo antiquo di età e di experientia, si fa dare del vin bianco caldo e lavalì la piante de la mane e tute le mane rimaseno subito nete, bianche como de cadauna altra persona.“ Pregato di tornare dopo un mese, il vescovo „vede a le mane e a li piedi di certa adustione fata a la pele e subito cognosce esser cosa finta“. Il confessore della suora, il frate domenicano Mattia da Tivoli, volle comunque far redigere una „patente“ che comportasse „fede publica“, vale a dire che „Christo havea suscitato un altro san Francesco con le proprie stigmati“. Il vescovo però non si prestò alla mistificazione: „Pregato il vesco' che 'nanci al notaro confirmasse averle vedute, disse: „Io ho ben veduto brustulate le mane a Lucia, ma che siano stigmati date da Dio non lo dirò mai, perché non lo so“. Feceno lo instrumento senza nominarlo e vene a Ferrare el padre venerabile cum quela patente e con uno facioleto tinto in cinque lochi di sangue.“ Esemplare risultava il netto contrasto tra la procedura di verifica delle stigmati da parte del vescovo, che indagava sulla verità dei segni, e l'invocazione del paradigma francescano da parte del frate, il quale mirava ad affermare l'esistenza di segni della verità. Felino Sandei alla fine sostenne trattarsi soltanto di una volgare truffa: „una rete da carlini“³⁹.

A dieci giorni di distanza, il 26 febbraio 1498, il duca gli rispondeva molto seccamente: „perché nui non credemo che le cose de sore Lucia siano fiete, anzi siamo pur nui in la nostra prima opinione et sententia, et più che mai desideramo de haverla qua.“⁴⁰

Felino Sandei, divenuto nel frattempo vescovo titolare di Lucca, non demordeva nell'avanzare i suoi dubbi, e in una lettera del 6 aprile 1499 faceva presente la mancanza di un ulteriore criterio di verifica della veridicità del prodigio delle stigmati di Lucia da Narni: „non se vede che faci miraculo alcuno né ha concorso di zente per vederla, che se la cosa fusse da Dio haveria più concorso che non haverà Roma l'anno del Iubileo.“⁴¹

A supportare le convinzioni del duca intervenne un *instrumentum publicum*, sottoscritto il 2 marzo 1500 dal notaio ferrarese Bartolomeo Silvestri, che docu-

[pubblicato in precedenza in *Paolo Rossi* (a cura di), *Il Rinascimento nelle corti padane. Società a cultura* (Bari 1997) 201–238].

³⁸ Per le caratteristiche antropologiche della stigmatizzazione femminile si veda *Caroline Walker Bynum*, *Holy feast and holy fast. The religious significance of food to medieval women* (Berkeley 1987).

³⁹ *Folin*, *Finte Stigmati* 187–188. A p. 190 si attira l'attenzione sul fatto che le lettere autografe inviate da Lucia al duca, „scritte stentatamente“, sono accompagnate da una trascrizione „perché sora Lucia non scrive ben per non saper ben syllabare“.

⁴⁰ *Folin*, *Finte stigmati* 191.

⁴¹ *Folin*, *Finte stigmati* 194.

mentava un esame delle stigmate di Lucia da Narni ad opera dell'inquisizione: tra i testimoni, oltre al duca e al medico di corte, compariva il nome del frate alsaziano Heinrich Kramer, l'autore del *Malleus Maleficarum*, un testo che dopo la sua pubblicazione nel 1487 era divenuto il manuale fondamentale per l'accertamento dei *signa* utili a individuare e smascherare le streghe⁴².

Il duca scriveva in una lettera datata 4 marzo 1500: „Tenemur ex debito Principatus officio eis erroribus occurrere, qui piis mentibus religiosarum personarum et aliorum orthodoxam fidem nostram sectantium scandalum essent.“⁴³ A tal fine egli aveva emesso „et decreta et instrumenta publica“, e fedì di autenticità erano state sottoscritte da docenti dello studio ferrarese, dal cardinale Ippolito d'Este e dal vescovo di Trani. A dire il vero, „Ercole mirava non solo a veder riconosciuta la propria autorità in materia di culto, ma allo stesso tempo intendeva consolidare l'aura di sacralità che circondava il potere ducale.“⁴⁴

Diverso era l'atteggiamento dell'inquisitore domenicano, che nelle stigmate di Lucia, e nelle altre manifestazioni connesse con le „suore sante vive“, vedeva un argomento prodigioso da opporre agli eretici, come i „valdesi o picardi“ contro i quali pubblicò a Olmütz il 20 aprile 1501 un volumetto, *Sancte Romane ecclesie fidei defensionis clippeum*, scrivendo tra l'altro: „Etiam si nullis aliis ab extra clarent miraculis uti soror Lucia [...] iam autem Ferrarie degens, stigmatibus nostri saluatoris visibiliter insignita in manibus et pedibus et latere cum stillacione sanguinis singulis sextis feriis [...] existit. Quam ego inquisitor visitando in anno iubileo stigmata vidi et osculatus sum.“⁴⁵ In Moravia evidentemente non mancavano gli increduli nei confronti del prodigio delle stigmate della suora, e nel mese di settembre Heinrich Kramer pubblicava sempre a Olmütz, prima in latino, e poi in tedesco, un opuscolo: *Stigmifere virginis Lucie de Narnia aliarumque spiritualium personarum feminei sexus facta admiratione digna*. In esso si stampava un dossier di documenti, rivolti a comprovarne l'autenticità, a cominciare da un'ennesima lettera del duca Ercole I d'Este, che faceva riferimento a verifiche di medici e di altri esperti: „videre voluimus et tangere adhibuimusque medicorum et aliorum peritorum et prudentium virorum iudicium et nedum semel, sed pluries et pluries sicque pro veritate esse compertum est.“⁴⁶ Vi si aggiungevano lettere patenti del vescovo di Ferrara, Pietro da Trani, e del vescovo di Adria, Niccolò Maria d'Este (nipote del duca), e una lettera del cardinale di Milano, Ippolito d'Este. Alcuni di questi testi qualche mese prima erano stati inviati ai magistrati cittadini di Norimberga. Il 7 aprile 1501 il duca Ercole I d'Este aveva scritto al cardinale Giovanbattista Ferrari, vescovo di Modena, riferendosi a Lucia da Narni: „la prefata sore Lutta havere etiam lei effectualmente dicte stigmate, come vera discipula et imitatrice de santa Catherina, ultra le altre digne qualità et virtude che se ritrovano in epsa

⁴² Per tutto questo vedi *Tamar Herzog*, *Witches, Saints, and Heretics*. Heinrich Kramer's Ties with Italian Women Mystics, in: *Magic, Ritual, and Witchcraft* (Summer 2006) 24–55.

⁴³ Per tutto questo vedi *Folin*, *Finte stigmat* 192.

⁴⁴ *Folin*, *Finte stigmat* 192.

⁴⁵ *Clippeum* f. 79v, citato in *Herzog*, *Witches* 40 nota 49.

⁴⁶ Da *Herzog*, *Witches* nota 71.

sora Lutia.⁴⁷ Il culto per la monaca stigmatizzata si era esteso anche alla penisola iberica⁴⁸.

Nel 1505, alla morte di Ercole I, fu reso noto che le stigmate erano scomparse due anni prima, miracolosamente, e si sostenne che erano state esaudite le preghiere di Lucia da Narni. Ella avrebbe chiesto la sparizioni dei segni visibili, conservando però il dolore per le ferite invisibili: in tal modo si ritornava a un modello cateriniano per così dire ortodosso. Deposta dalla carica di badessa del monastero ferrarese di Santa Caterina da Siena, che il duca aveva fatto erigere per lei, la suora morì quasi settantenne soltanto nel 1544, sepolta nel più totale oblio.

Il suo caso, e quello delle altre stigmatizzate, tutte terziarie domenicane, come Osanna da Mantova, Stefana Quinzani e Caterina da Racconigi, fu utilizzato agli inizi del secolo XVI come riprova dell'autenticità delle stigmate di santa Caterina da Siena (Fig. 6)⁴⁹. Si veda quanto scrisse nel 1517 un frate domenicano, Isidoro Isolani: „Quibus peractis in Italia mira ostendit Deus circa mulieres multas professionis et habitus Divae Catharinae Senensis, quae uiros praeclaros in admirationem ingentem deduxerunt: patenter et oculata fide innumeris uidentibus et stigmata et maiora in talibus faeminis.“⁵⁰ Evidente era la volontà di superare i divieti emessi quattro decenni prima da papa Sisto IV. Il problema di una verifica dei segni prodigiosi, che si sosteneva esse recassero sul proprio corpo, si era comunque posto anche a proposito di quelle „suore sante vive“, come le definì una fonte dell'epoca.

6. Dalla verità dei segni e dai segni della verità all'ortodossia delle dottrine

Non erano soltanto questi i percorsi intellettuali con cui ci si poneva il problema della verità dei segni. Quando nel 1496 era morta a Perugia un'altra „suora santa viva“, Colomba da Rieti, il suo cadavere fu sottoposto ad autopsia, per accertare se si trattasse di una santa, come sosteneva il suo confessore, ovvero di una strega, come insinuavano i suoi oppositori. Il medico poté soltanto accertare che il suo

⁴⁷ Ercole I d'Este al cardinale Giovanbattista Ferrari, vescovo di Modena, 7 aprile 1501, in: *Folin*, *Finte stigmate* 195 nota 39.

⁴⁸ Un'immagine di Lucia Brocadelli con i segni delle stimmate nelle mani e nei piedi era riprodotta nel frontespizio di *Antonio de la Peña*, *Transumptum litterarum reverendissimi domini Hyppoliti cardinalis Sancte Lucie atque archiep. Mediolanen., de veritate sacrorum stygmatum christifere virginis sororis Lucie de Narnia* (Sevilla 1502): in *Herzig*, *Savonarola's Women* 96, fig. 4.

⁴⁹ Si veda peraltro il dipinto di Andrea di Bartolo, risalente al 1394–1398 circa (attualmente a Murano, Museo Civico Vetrario): cfr. *Gaudenz Freuler*, *Andrea di Bartolo, Fra Tommaso d'Antonio Caffarini, and Sienese Dominicans in Venice*, in: *The Art Bulletin* 69 (1987) 570–586.

⁵⁰ Cfr. *Isidoro Isolani*, *De imperio militantis Ecclesiae libri quattuor*, lib. II, tit. VII, quaestio II, 8 (Mediolani 1517).

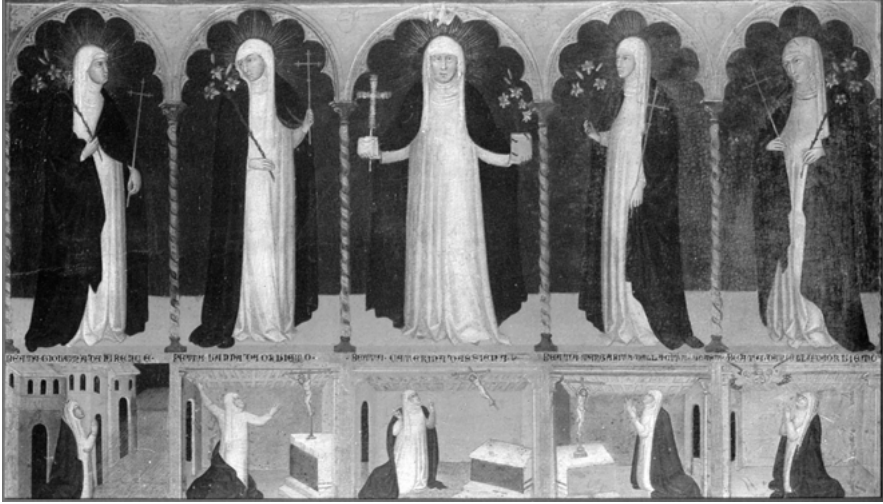


Fig. 6: *Andrea di Bartolo, La beata Caterina da Siena e quattro beate domenicane (tempera su tavola, c. 1394–1398). Murano (Venezia), Museo Civico Vetrario.*

aspetto scheletrico era conseguenza di anni di digiuno, che vi erano minime tracce di materia fecale e che le urine erano normali. Per un parere medico questo era tutto⁵¹.

L'averroista mantovano Pietro Pomponazzi (1462–1525), nel *De naturalium effectuum causis sive de incantationibus*, dal canto suo, „tendeva a vedere nell'immaginazione materna, agente nel feto in modo sensibile, la causa naturale del fenomeno delle stimmate, la cui origine non sarebbe stata perciò da ascrivere alla sfera dell'intervento divino. Proposta questa ipotesi e ribadito che le piaghe della passione potevano prodursi nei corpi umani ‚ex fixa imaginatione‘, il Pomponazzi rinunciava però a porsi in contrasto con la dottrina della chiesa, affermando che, di fronte a una dichiarazione di miracolo, ‚sic firmiter tenendum est propter causam superius adductam‘.“⁵²

Secondo un agiografo di Celestino V, che scriveva agli inizi del secolo XVII, vi furono „Due altre marauigliose apparizioni del Santo nell'Aquila nell'anno 1520“⁵³. A proposito di tali apparizioni si riportava che ne fosse stata rilasciata una

⁵¹ Cfr. Rudolph M. Bell, *La santa anoressia. Digiuno e misticismo dal Medioevo a oggi* (Bari 1987) 183. Sul personaggio si veda *Giovanna Casagrande, Enrico Menestò* (a cura di), *Una santa, una città. Atti del Convegno storico nel V centenario della venuta a Perugia di Colomba da Rieti*, Perugia 10–12 novembre 1989 (Spoleto 1991) e più di recente *Herzig, Savonarola's Women* 39–65.

⁵² Zarri, *Le sante vive* 59.

⁵³ Lelio Marini, *Vita et miracoli di San Pietro del Morrone già Celestino papa V* autore della

deposizione giurata da parte del segretario del vescovo dell'Aquila e di un notaio locale. A dire il vero, l'averroista bolognese Ludovico Boccadiferno (1482–1545), umanista e professore di filosofia a Roma e Bologna, in merito aveva scritto esplicitamente nel suo commento ai quattro libri dei *Meteorologica* di Aristotele, che di una semplice „impressione aerea“ a suo avviso si era piuttosto trattato: „Secondo differunt aliquando ex figura et ideo in vario modo componuntur nubes et lumen, vario modo figurantur imagines, ut fuit tempore nostro Aquilae civitate Brutij, ubi apparuit populo imago diui Petri Coelestini supra ecclesiam S. Petri Coelestini, quae imago erat nubes congelata et figurata, tali figura, et diuersimode colorata, ita quod apparebat imago Diui Petri Coelestini, et totus populus credebatur esse Dium Coelestinum, et eo maxime, quia apparuit post pluuiam. Et haec credere non tenemur, quia fuit nubes genita propter nimiam pluuiam, quae casu accepit figuram S. Petri supra tectum suae domus.“⁵⁴

Al 1517 risalgono le tesi dell'antico frate agostiniano Martin Lutero e prende avvio la Riforma. Al 1523 si annovera l'ultima proclamazione di un santo, prima di una sospensione di ben sessantacinque anni. Il mutamento del contesto religioso e politico in Europa spostava in maniera definitiva il criterio della verità dai segni all'ortodossia delle dottrine, teologiche ed ecclesiastiche.

Summary

Between the end of the 12th and the beginning of the 16 century a major change effected the relationship between signs and truth, at least in the religious field. Christ's *stigmata* (a Greek word for signs) were discovered in Francis of Assisi's body after his death in 1226 and then described in hagiographical texts. They were assumed by the Friars Minor to be a physical, and theological proof of his saint life. His signs were also believed to be a kind of notarial proof of holiness in favour of the followers of his regular order. In the Italian juridical culture of the later Middle Ages a document marked by a notary's sign (seal as *signum*) had a special value as the certification of a true event. The *signa notarii* could even certify the *signa sanctitatis*.

St Francis of Assisi's figure as wearing stigmata was a common iconographical representation. When the promoters of the cult for Catherine of Siena wanted to certify the truth of her holiness, they painted the saint in the same attitude of receiving *stigmata* as in Francis' paintings. At very end of the 15th century, a large number of "living saint nuns" pretended having received *stigmata* in her bodies, following Catherine's example. The reality of these events was put under dis-

Congreg. dei monaci Celestini dell'Ordine di San Benedetto, Lib. IV, cap. XVI (Milano [s.d.]) 543–550.

⁵⁴ Cfr. *Ludouici Buccaferrei Bononiensis philosophi praeclarissimi Lectiones super primum librum meteorologicorum Aristotelis nunc recens in lucem editae. Additi etiam sunt duo indices, tum rerum, tum quaestionum copiosissimi* (Venetiis 1565) 38vb.

cussion by phisicians and even by clerics, but they were not able to stop devotional propaganda.

If the truth of signs had to be proved at the beginning, then the signs became the proof of the truth. After the Reformation started, a major change affected either Catholicism and Protestantism: the orthodoxy of the doctrine became the decisive proof.

Felicitas Schmieder

„Den Alten den Glauben zu entziehen,
wage ich nicht ...“
Spätmittelalterliche Welterkenntnis zwischen
Tradition und Augenschein

„Vom Kaspischen Meer lesen wir, dass es zweimal existiere ... und manche meinen, dass die Nachlässigkeit der Autoren aus einem zwei gemacht habe. Denn die Moderni, die die skythischen Reiche bereist haben, sagen, dass das Kaspische Meer zwischen den Hyrkanischen und den Kaspischen Bergen einen riesigen Raum einnehme und in der Art eines Sees geschlossen sei. Die Alten aber sagen, dass das Kaspische Meer aus dem Okeanos in Form einer engen Flussmündung weit ins Land hineinreiche ... Welche von diesen Ansichten aber die wahre ist, ist nicht an mir zu entscheiden. Denn den Alten den Glauben zu entziehen, wage ich nicht – ihn den moderni, die nach Augenschein zeugen, verweigern, wage ich nicht.“¹ So urteilte zu Beginn des 15. Jahrhunderts der französische Kardinal Pierre d'Ailly angesichts einer klaren Diskrepanz im geographischen Wissen Lateineuropas. Wir haben es hier nicht mit irgendjemandem, sondern mit einer einflussreichen Figur großer europäischer Politik ebenso wie großen europäischen Geisteslebens zu tun: Der Pariser Magister war Beichtvater des französischen Königs Karls VI. ebenso wie Lehrer Jean Gersons – und sein *Imago Mundi*, aus dem das Zitat stammt, beeinflusste offenbar direkt Kolumbus auf seiner Suche nach dem Seeweg nach Indien².

Betrachtet man das gesamte Zitat, so stellt seine Kurzform im Titel dieses Beitrages eine Verkürzung dar, eine Verzerrung des Sinns durch Auslassung des ers-

¹ *Pierre d'Ailly, Ymago mundi*, ed. et trad. Edmond Buron, 3 Bde. (Paris 1930) 452, 454: „Caspium autem duplex esse mare legimus ... Et hec ut quidam arbitrant ex scriptorum negligentia ex uno duo facta sunt. Nam moderni qui Scitica pagrauerunt regna dicunt Caspium mare inter hircanos caspiosque montes immensum occupare spacium ... et in modum lacus reductum ... Veteres autem dicunt hoc mare Caspium ex oceano more fluminis augusto ore terras intrare et ubi longo freto diu se tulit ... Que autem ex hiis opinionibus vera sit non est meum diffinire. Cum ab antiquis fidem amovere non audeam et modernis de visu testantibus negare non possim.“

² Knapper Überblick über Biographie und Werk *Gilbert Ouy*, Ailly, Pierre d', in: *Lexikon des Mittelalters* 1 (München, Zürich 1980) Sp. 239.

ten und dritten Teils von Pierre d'Aillys zentraler Aussage. Bei Pierre d'Ailly siegt keineswegs die Tradition. Aber auch der Augenschein hat nicht gesiegt – noch nicht, wie wir heute wissen. Dieser Beitrag möchte einige kleine Schritte auf dem Weg von der Dominanz der Tradition zur Herrschaft der Autopsie, des Experimentes, der Erfahrungswissenschaften vorführen: Schritte, die im Spätmittelalter auf dem Gebiet des geographischen Wissens von der Welt gegangen worden sind – von jenen, die selbst nach Augenschein zeugen konnten, und auch von jenen, die zu Hause in Lateineuropa diesen Augenschein zu beurteilen und immer öfter gegen die Tradition abzuwägen hatten. Der im Titel zitierte Teil des Urteils Pierre d'Aillys formulierte das im 15. Jahrhundert gültige Prinzip, wonach die Autoritäten recht hatten. Seine Äußerung über die *moderni* steht für den ebenfalls typischen Erfahrungsdruck, unter dem sich die Zeitgenossen immer mehr sahen. Was schließlich die ganz explizite Verweigerung einer grundsätzlichen Entscheidung zwischen Alten und Modernen durch Pierre d'Ailly angeht, so werden wir im Folgenden zu beobachten versuchen, wie sie sich unter die Überzeugungen anderer Autoren des spätmittelalterlichen Lateineuropa einordnen lässt.

Es dürfte allgemein bekannt sein, dass die Erfahrungswissenschaften, das Experimentieren zum Gewinn von Erkenntnis im Gegensatz zum Lesen alter Schriften seit dem lateineuropäischen Aufbruch im Hochmittelalter immer präsenter in unseren Quellen wurde. Man muss nur an den Grundsatz von *de arte venandi cum avibus* Kaiser Friedrichs II. erinnern, dass man Gewissheit nicht vom Hörensagen erlangen könne³. Etwas weniger berühmt und explizit, aber älter und ähnlich bezeichnend ist eine Schilderung Fulchers von Chartres: Als er zu Beginn des 12. Jahrhunderts im Nachgang des ersten Kreuzzuges ans Rote Meer gelangte, schöpfte er offenbar Wasser, um festzustellen, ob es tatsächlich rot sei. Er bemerkte, dass es im Schöpfgefäß so durchsichtig und weiß war wie jedes andere Meerwasser und nur dem, der hineinsah, wegen der Farbe des Sandes und des Gesteins rot erschien⁴. Fulcher formuliert kein Prinzip, aber er argumentiert und handelt wohl auch in einer Weise, die in seiner Zeit bereits viel üblicher gewesen sein könnte, als wir es aus der Überlieferung ablesen können. Fulcher konnte nämlich nicht zuletzt deshalb in diese Situation kommen, weil er Regionen erreichte, in die schon lange niemand mehr aus Lateineuropa gelangt war (jedenfalls soweit wir es wissen) – und hierin mag auch der Grund liegen, warum er seine Erfahrung, sein Experiment überhaupt für berichtenswert hielt. Die Möglichkeit, derartige Erfahrungen zu machen, nahm weiter zu, als in der Mitte des 13. Jahr-

³ *Friedrich II.*, *De arte venandi cum avibus*, ed. Anna Laura Trombetti Budriesi (Rom, Bari 2000) 4: (über Aristoteles) „De multis vero, que narrat in Libro animalium, dicit quosdam sic dixisse, set id, quod quidam sic dixerunt, nec ipse forsan vidit, nec dicentes viderunt, fidesque certa non provenit ex auditu“ (Hervorhebung F.S.).

⁴ *Fulcherus Carnotensis*, *Historia Hierosolymitana* (1095–1127) II, 57, 1, ed. Heinrich Hagenmeyer (Heidelberg 1913) 596/97: „Hoc autem mare Rubrum dictum eo quod saburra et lapilli rubri sint in fundo unde intuentibus rubrum parte, quod etiam in vase quolibet haustum tamquam aliud mare limpidum est et album.“

hundreds die Mongolen Asien für den Westen öffneten⁵. Nun traf man neue Völker, wurde mit neuen geographischen Namen konfrontiert – und stieß tatsächlich weiter vor, als die antiken Griechen oder Römer je gekommen waren (soweit wir es ihren geographischen und historiographischen Werken entnehmen können). Mit der Frequenz solcher Neuigkeiten wuchs der Erfahrungsdruck.

Dieser Erfahrungsdruck und die Art, in der er wirkte, hingen ganz unmittelbar mit den Erwartungen zusammen, mit denen die Lateineuropäer aufbrachen: Sie erwarteten nicht, in unbekanntes Gebiet vorzudringen, weil eigentlich alles aus der antiken, biblischen, literarischen Überlieferung bekannt war. So fragte sich um 1250 der englische Chronist Matthäus Parisiensis aus dem Benediktinerkloster St. Albans bei London angesichts der so plötzlich aufgetauchten Mongolen (über die er eifrig Informationen zusammentrug): „... die ganze Welt umfasst sieben Klimata, nämlich das der Inder, der Äthiopier oder Mauren, der Ägypter, der Jerusalemitaner, der Griechen, der Römer und der Franken, und in unserer ganzen bewohnbaren [Welt] ist keines davon so weit entfernt, dass es die Kaufleute nicht zu Schiff aufsuchen würden, weshalb der Dichter Horaz sagt: ‚rührig fährst Du, Kaufmann, bis ins äußerste Indien‘: Wo haben sich so viele und solche [Menschen] bis heute verborgen?“⁶ Und noch um 1300 bemerkte der italienische Dominikaner Ricold von Montecroce (der mindestens bis nach Persien gekommen war): „... es erscheint verwunderlich, wer denn dieses Volk sei, von so unendlicher Zahl und Menge, über das offenbar nichts in den heiligen Büchern oder den alten Geschichten zu finden ist, und wie ein so großes Volk hat verborgen bleiben können.“⁷

Offensichtlich umfasste also das traditionelle Weltbild alles, und Griechen und Römer waren eigentlich schon überall hingekommen (und auch die zeitgenössischen Kaufleute fuhren überall hin) – und was sie nicht gekannt hatten, wurde von Gottes Wort und den Kirchenvätern abgedeckt. Das Weltbild war vollständig, festgefügt und gottgegeben, Erweiterbarkeit oder prinzipielle Veränderbarkeit des Wissens von der Welt war dementsprechend nicht zu erwarten. Der Schock, wenn für die Reisenden schließlich doch Diskrepanzen unübersehbar wurden und sie sie auch benannten, setzte sich deshalb nur langsam in das Wissen der Daheimgebliebenen fort. Sie hielten lange am Überlieferten fest, nur verzögert drangen einzelne Veränderungen in das schriftlich niedergelegte Wissen ein, nur ganz allmählich setzte man sich mit der Existenz von Diskrepanzen grundsätzlich auseinander – noch langsamer war man bereit, den neuen Erkenntnissen prinzipiell den Vorrang vor dem Altüberkommenen zu geben⁸.

⁵ *Felicitas Schmieder*, Der mongolische Augenblick in der Weltgeschichte oder: Als Europa aus der Wiege wuchs, in: *dies.* (Hrsg.), Produktive Kulturkonflikte (Das Mittelalter, Berlin 2006) 63–73.

⁶ *Chronica maiora*, ed. *Henry Richards Luard*, 7 Bde. (*Rerum Britannicarum Scriptores* 57,1–7, London 1872–1883) IV, 120.

⁷ *Ricold v. Monte Croce*, *Itinerarium*, ed. in: *Johann Karl M. Laurent*, *Peregrinatores Medii aevi quattuor* (Leipzig 1873) c. 10 S. 118.

⁸ Zur Gesamtentwicklung infolge der mongolischen Öffnung *Felicitas Schmieder*, Europa und die Fremden. Die Mongolen im Urteil des Abendlandes vom 13. bis in das 15. Jahrhundert (Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters 16, Sigmaringen 1994).

Einer der ersten, die mit offenen Augen durch Asien reisten und sich auch nicht scheuten, den Schock der Diskrepanz immer wieder namhaft zu machen, war der Franziskaner Wilhelm von Rubruk, der als Missionar 1253 in die Mongolei gelangte. Er wusste wie alle anderen einigermaßen gelehrten Zeitgenossen aus der antiken Überlieferung, dass ganz im Osten der Erde Indien lag. Beim Groß-Khan allerdings traf er nun „Boten eines Sultans von Indien ... Als ich sie fragte, wo Indien von jenem Ort aus liege, zeigten sie selbst es mir gen Westen. Und jene Boten sind mit mir fast drei Wochen lang immer nach Westen zurückgereist“⁹. Rubruk musste sich also mit der Tatsache auseinandersetzen, dass er sich unversehens weit außerhalb, jenseits der traditionellen Grenzen des mittelalterlichen Erdkreises wiederfand.

Und Wilhelm von Rubruk sah sich an anderem Ort auch mit demselben Kreis von Problemen konfrontiert, die noch 150 Jahre später Pierre d'Ailly unlösbar erschienen: Wo lag und wie geformt war das Kaspische Meer? In der antiken Überlieferung verbreitet war die von d'Ailly als Meinung der antiken Autoren vorgebrachte Überzeugung, es handele sich um eine Ausbuchtung des Ozeans, der die Landmasse der Erde umgab, im Nordosten dieser Erde. Diese Überzeugung, das lässt sich beim ersten Blick auf viele hoch- und spätmittelalterliche Weltkarten feststellen¹⁰, lebte im Mittelalter so lange fort, bis sie durch Erfahrung widerlegt worden war. In der Antike hatte man wenige Gründe gehabt, hinter dieses Meer (aus der Sicht des Mittelmeerraumes) zu reisen: ganz anders in der Epoche des mongolischen Großreiches. Gleich die ersten Reisenden entdeckten daher die Problematik der Überlieferung. Wilhelm von Rubruk berichtet im Selbstbewusstsein des Augenscheins: „Wir kamen also an den Strom Volga ... der in einen See oder ein Meer fließt, das manche das Meer Sircan nennen ... Isidor aber nennt es das Kaspische Meer. Denn es hat die Kaspischen und die persischen Berge im Süden ... Dieses Meer ist also an drei Seiten von Bergen umgeben, im Norden aber hat es eine Ebene. Bruder Andreas hat selbst zwei seiner Seiten umrundet, ich aber die anderen beiden. Und es ist nicht wahr, was Isidor sagt, dass es nämlich eine Ausbuchtung des Ozeans sei.“¹¹

⁹ *Wilhelm von Rubruk*, Itinerarium, in: Sinica Franciscana, Bd. I: Itinera et Relationes Fratrum Minorum saeculi XIII et XIV, ed. P. Anastasius van den Wyngaert OFM (Quaracchi 1929) XXXVI, 3, 306: „Vidi etiam ibi nuncios cuiusdam Soldani de India ... Quando quesivi de India quorsum esset ab illo loco ipsi ostendebant michi versus occidentem. Et illi nuncii reversi sunt mecum fere per tres septimanas semper in occidentem.“

¹⁰ Man schaue sich nur die „Weltkarte von Albi“ aus dem 8. Jahrhundert, die „Cotton-Map“ und die lange sog. Karte des Heinrich von Mainz (heute oft als Sawley world map bezeichnet), beide aus dem 12. Jahrhundert, an: Birgit Hahn-Woernle (Hrsg.), Die Ebstorfer Weltkarte (Ebtorf o.J. [1989]) 29, 30, 31, oder auch noch die Karten aus der Weltchronik des Ranulf Higden, meist 14. Jahrhundert, wie P. D. A. Harvey, Mappa Mundi. The Hereford Map (London u. a. 1996) 20.

¹¹ *Wilhelm von Rubruk*, Itinerarium, ed. wie Anm. 9, XVIII, 5, 211 (Markierung F.S.): „Venimus ergo ad Etiam maximum flumen ... cadens in quemdam lacum sive quoddam mare quod modo vocant mare Sircan ... sed Ysidorus vocat illud mare Caspium. Habet enim montes Caspios et Persidem a meridie ... Habet ergo illud mare tria latera inter montes, aquilonare vero habet ad planitiem. Frater Andreas ipse circumdedit duo latera eius ... ego vero alia

Rubruk verwarf hier ausdrücklich eine der zentralen Wissensquellen des lateinischen Mittelalters. Er korrigierte nicht nur die Überlieferung, sondern er scheute sich auch nicht, Ross und Reiter zu nennen – allerdings handelte es sich um eine Konjektur an einem Detail des Weltbildes, ohne dass daraus irgendwelche weiteren oder gar grundsätzlichen Konsequenzen gezogen worden wären. Zugleich wird immer wieder deutlich, dass Rubruk seine Reise nutzte, um Informationen zu sammeln, entweder durch eigenes Sehen, oder durch das Befragen von Augenzeugen vor Ort, wie hier den Franziskaner Andreas von Longjumeau¹², wie oben die indischen Boten und wie an anderen Stellen andere, oft auch ungenannte Kenner des Landes. Immer wieder wird dabei Isidor hinterfragt. „Ich fragte – so wieder Rubruk – nach den Wundergestalten und den monströsen Menschen, von denen Isidor und Solinus erzählen. Sie [die befragten Zeugen] antworteten mir, sie hätten niemals dergleichen gesehen. Und ich war sehr verwundert, ob das wahr sei.“¹³

Zweifel allerdings an der Existenz gerade der Monstren – die zeitgenössische Enzyklopädien ebenso bevölkerten wie die Ränder der Weltkarten der Zeit¹⁴ – konnten die Zeitgenossen bereits beim Kirchenvater Augustinus finden. Um die Mitte des 14. Jahrhunderts suchte der Franziskaner Johannes von Marignolli auf seiner langen Reise durch weite Teile Ost- und Südasiens intensiv nach den *monstra*, von denen er in der *Civitas Dei* gelesen hatte: „Die monstra, die Bücher und Geschichten gestalten oder ausmalen und von denen man sagt, es gebe sie in Indien, erwähnt auch der Heilige Augustinus in Buch 16 *de civitate Dei* [16, 8]. ... Über sie alle schließt der Heilige Augustinus: Entweder gibt es sie gar nicht, oder wenn es sie gibt und sie vernünftig handeln oder vernunftbegabt sind, sind es alles Menschen aus dem Stamme Adams. ... Ich aber habe mit höchster Neugier alle Provinzen der Inder durchwandert. Ich war oft eher neugierig als tugendhaft, weil ich wenn möglich alles wissen wollte. Ich wandte, wie ich glaube, mehr Mühe auf als irgendwer, von dem man liest oder weiß, um die Wunder der

duo et non est verum quod dicit Ysidorus quod sit sinus exiens ab oceano. Nusquam enim tangit oceanum sed undique circumdatur terra.“ „Sircan“ mag eine Verlesung (der Autors, des Kopisten, des Editors?) sein für Hyrcanum, der antike Name Hyrkanisches Meer, das sich auch bei Pierre d’Ailly, auf zahlreichen Weltkarten und in anderen geographischen Schriften findet.

¹² Der Dominikaner Andreas von Longjumeau war zweimal zu den Mongolen gesandt worden, einmal bereits 1243 vom Papst in den Vorderen Orient, erneut 1248 im Auftrag Ludwigs des Heiligen, der auch Wilhelm unterstützte, nach Karakorum in die Mongolei. Einiges, was Andreas zu berichten hatte, ist durch den oben zitierten Matthäus Parisiensis auf uns gekommen: *Chronica maiora*, ed. wie Anm. 6, VI, 113–115. Zum Kontext vgl. *Schmieder*, Europa und die Fremden (wie Anm. 8) 31–32.

¹³ *Itinerarium*, ed. wie Anm. 9, XXIX, 46, 269: „Quesivi de monstris sive de monstruosis hominibus de quibus narrat [sic] Ysidorus et Solinus. Ipsi dicebant michi quod nunquam viderant talia de quo multum miramur si verum sit“; vgl. XIX, 1, 211–212; an andere Wundergeschichten glaubt er auch nicht: XXIX, 47–49, 269–280.

¹⁴ Beispiele für Weltkarten sind besonders die sog. Psalter World Map (13. Jahrhundert) und die Ebstorfer Weltkarte (um 1300), beide in *Hahn-Woernle*, (wie Anm. 10) 37 bzw. (speziell die Monstra) 71.

Welt, die *mirabilia mundi*, zu untersuchen. Ich durchquerte die wichtigsten Weltgegenden ...: Nirgends konnte ich als wahr finden, dass es solche Völker in der Welt gibt ...“¹⁵

Johannes scheint besser als seine Vorgänger darauf vorbereitet gewesen zu sein, die Dinge anders vorzufinden als überliefert. Anders als Rubruk hundert Jahre vor ihm diskreditierte er keine Autorität, sondern er bestätigte eine. Das kann bedeuten, dass sogar ein Augustinus inzwischen der Überprüfung bedurfte, dass auch ihm wenigstens bei geo- und ethnographischen Dingen nicht mehr unbesehen geglaubt wurde – zumal die Intensität und das Ausmaß der dieser Behauptung zugrundeliegenden experimentellen Erforschung massiv unterstrichen werden. Zumindest aber zeigt sich des Johannes Selbstbewusstsein als Augenzeuge, der eine Frage, die sogar Augustinus offen lassen musste, jetzt endlich beantworten kann! Auch sonst stellte sich Johannes in seinem Bericht – den er in seine Böhmisches Chronik einfließen ließ – als Augenzeuge mit besonderem Status dar. Er war sich bewusst, dass er vorher unbekannte Regionen erreicht hatte und mehr wusste als die Leute, für die er schrieb – hatte er doch zum Beispiel eine Wüste von Sandbergen durchquert, jenseits derer „vor den Mongolen niemand bewohnbares Land, ja überhaupt Land geglaubt hatte“¹⁶. Ähnlich deutlich (zumindest für das Verständnis seiner zeitgenössischen Adressaten) drückte sich schon Jahrzehnte früher Marignollis Ordensbruder Johannes von Monte Corvino (erster Erzbischof von Peking seit 1307, † 1328/1330) in einem Brief aus China nach Hause aus: „Dieses Land wurde nie von einem Apostel oder dem Schüler eines Apostels erreicht.“¹⁷ Da nämlich Christi Aussendungsbefehl an seine Jünger, auszugehen und alle Völker zu lehren¹⁸, nach Überzeugung der Zeitgenossen eigentlich dazu geführt hatte, dass tatsächlich alle Völker erreicht wurden, wunderte sich der Franziskaner hier über ein Land und Volk, das im Grunde jenseits der (bisher) bekannten Welt lag und lebte.

Und allmählich begannen nun dieses Selbstbewusstsein der Augenzeugen und diese gesteigerte Glaubhaftigkeit der Autopsie ihre Spuren auch bei den Rezipienten zu Hause zu hinterlassen.

¹⁵ Cronica Boemorum, Teiled. mit den Passagen über Asien in: Sinica I (wie Anm. 9) 545 (c. 6): „De monstris que historie vel fabule fingunt vel pingunt et dicuntur esse in Yndia de quibus etiam beatus Augustinus Lib. De civitate Dei XVI facit memoriam ... De istis omnibus sic concludit beatus Augustinus: Aut nullo modo sunt, aut si sunt et ratione utuntur vel uti possunt ex Adam omnes homines sunt ...“ 546 (c. 9): „Ego tamen omnium provinciarum Yndorum curiosissimus peragator, sicut sepe plus habui animum curiosum quam virtuosum volens omnia nosse si possem, et qui plus dedi operam ut puto quam alius qui legatur vel sciatur ad investigandum mirabilia mundi et transivi per principaliores mundi provincias maxime ubi totius orbis mercatores conveniunt scilicet in insula dicta Ormes nunquam potui investigare pro vero tales gentes esse in mundo ymo ipsi a me petebant utrum essent.“

¹⁶ Cronica Boemorum, (wie Anm. 15) 528 (c. 6): „Pervenimus ad Cyolloskagan id est ad montes arene quos faciunt venti, ultra quos ante Thartaros nullus putavit terram habitabilem nec putabatur aliquam terram esse.“

¹⁷ Johannes von Monte Corvino, Epistolae II,1, Sinica I (wie Anm. 9) 335–355, hier 347.

¹⁸ Mt. 28,19/20 „Euntes ergo docete omnes gentes“ (vgl. Mc. 16,5 ; Lc. 24,47).

In seiner enzyklopädischen Schrift *De insulis et earum proprietatibus*¹⁹ berichtet der Florentiner Domenico Silvestri um 1385/1406 von einer Insel im Indischen Ozean, auf der nach Auskunft des Marco Polo Menschen lebten, die auch Menschenfleisch aßen. Das scheint un- oder doch schwer glaubhaft gewesen zu sein, denn fast trotzig fügte Domenico hinzu: „Erzählt uns etwa nicht Isidor in De Ymage Mundi, dass es in Indien Kenokephali gebe, die Hundsköpfe und gebogene Krallen und die Stimme von Hunden hätten – und wenn wir ihm glauben, warum sollten wir dann dem Marco aus Venedig nicht glauben?“²⁰ Dies war nicht zuletzt ein Erfolg der sorgfältigen Selbst-Etablierung Marco Polos als exzellenter Beobachter am Hof des Großkhans der Mongolen, der überall hin ausgesandt wurde und beste Informationsmöglichkeiten erhielt – der Augenzeuge zog gleich²¹.

Domenico Silvestri setzte nun nicht eigene Erfahrung gegen eine alte Autorität, sondern er erhob einen fast zeitgenössischen Augenzeugen auf dieselbe Ebene wie diese. Damit war jener Schritt getan, den auch der eingangs zitierte Pierre d’Ailly etwa zur selben Zeit wie Domenico vollzogen und durch Verallgemeinerung noch radikalisiert hatte: *veteres* oder *antiqui* und *moderni* standen einander grundsätzlich und unabhängig von der Person auf Augenhöhe gegenüber, waren gleichwertig, jeder von ihnen konnte verworfen werden. Gleichzeitig allerdings setzte Pierre d’Ailly sie noch parataktisch nebeneinander, ohne sich zwischen ihnen entscheiden zu können – auch nicht im konkreten anliegenden Fall.

Doch war allein schon die Explizierung von Entscheidungsbedarf ein ebenfalls bemerkenswerter Schritt, dem zahlreiche Schritte der Auseinandersetzung mit dem Neuen vorausgegangen waren. Denn auch wenn für den modernen Betrachter zweifellos „irritierend“ sein kann, wenn, gemessen mit modernen Maßstäben, „Ratio und Aberglaube“ nebeneinander stehen blieben²², und manch eine Überzeugung als wirr, archaisierend, die Klarheit wissenschaftlichen Urteils gefährdend, gar krankhaft eingestuft wurde²³: Wie Lucien Lévy-Bruhl lehrte, ist das

¹⁹ Zu dieser Schrift *Marcia Milanesi*, Il *De insulis et earum proprietatibus* di Domenico Silvestri (1385–1406), in: *Geographia antiqua. Rivista di geografia storica del mondo antico e di storia della geografia* 2 (1993) 133–146.

²⁰ *De insulis et earum proprietatibus*, ed. *Carmela Pecoraro*, in: *Atti della Accademia di Scienze, Lettere ed Arti di Palermo* Bd. IV, 14, 2, 2 (1954) 38 „Agaman insula magna est in mari Indico a Yava insula, de qua infra, per miliaria CLV distans. Huius indigenas prodit Marcus Polus silvestres esse ac feroces, caput et oculos quasi caninos habere, riso, lacte et carnibus omnibus et humanis indifferenter vesci, fertilem insulam esse aromatibus et variis generibus fructuum a nostris dissimilium. Num etiam Isidorus De ymage mundi prodit in India gentem Cenocefalorum esse habentem capita canina et ungues uncus quorum vox latratus canum est, et cui si credimus, cur Marco veneto non credemus?“

²¹ *Marco Polo*, Milione – Le divisament dou monde: franco-ital./italienisch (toskanisch): ed. *Gabriella Ronchi* (Mailand 1982) c. 16/XVII. Zum Selbstbewusstsein der Augenzeugenschaft vgl. *Schmieder*, Europa und die Fremden (wie Anm. 8) 55–57.

²² *Walter Buckel*, *Dannoch wer dâ zweivel*. Das „Buch von den natürlichen Dingen“ des Konrad von Megenberg, in: *ders.* (Hrsg.), *Das 14. Jahrhundert. Krisenzeit* (Regensburg 1995) 109–132, hier 127.

²³ Diese Quintessenz der Forschung zu des Columbus Überzeugung, dass sich zum Beispiel

„primitive Denken“ nicht nach unseren Maßstäben widerspruchsfrei. Eine Vorstellung muss nicht aufgegeben werden, weil sie mit einer anderen unvereinbar ist, sondern beide Ansichten können nebeneinander existieren, zumal wenn die Kriterien fehlen, Entscheidungen zu treffen²⁴. Die Entwicklung führte erst allmählich vom additiven Sammeln von Wissen über die Parataxe und den formulierten Entscheidungsbedarf zur Erkenntnis der Notwendigkeit grundsätzlichen Überdenkens des gesamten Vorstellungsrahmens.

Wir kennen bei den Zuhausegebliebenen aus den Anfängen der Mongolenreisen die Selbstverständlichkeit der Identifikation des Vorgefundenen mit dem Überlieferten: Wo manch ein Reisender angesichts der Masse an neuen Eindrücken zu schlichter unkommentierter Beschreibung griff, mochten seine Zuhörer in Lateineuropa oft nicht stehen bleiben: So hat ein ansonsten unbekannter Kölner Kleriker, der um 1247 den Reisebericht des Franziskaners Benedikt von Polen bei dessen Rückkehr aus dem Mongolenreich aufschrieb, die zurückhaltende Beschreibung des Reisenden korrigiert. An der Grenze von Kumanien „fanden sie ... viele Sümpfe ..., von denen *wir* glauben, es seien die Mäotischen Sümpfe“, und im Lande der Karakitai „fanden sie ein Meer zur Linken, das *wir* für das Kaspische Meer halten“²⁵. Der Wunsch nach solchen Identifikationen dürfte nicht zuletzt eine der Antriebskräfte zu immer weiterer Erforschung Asiens gebildet haben: Denn je mehr auf den ersten Blick Unbekanntes wiedererkannt werden musste, desto mehr Fragen blieben unbeantwortet, desto brennender wurde der Erklärungsbedarf, desto intensiver wurde geforscht, desto mehr Wissen wurde gesammelt²⁶.

Hatte unser Kleriker noch identifiziert, so griffen die Rezipienten der neuen geographischen Erkenntnisse ein halbes Jahrhundert nach ihm und hundert Jahre vor d'Ailly und Silvestri zur Parataxe. Der Venezianer Franziskaner Paulinus Mi-

auch das Irdische Paradies lokalisieren lassen müsse, charakterisiert *Folker Reichert*, Columbus und das Mittelalter: Erziehung, Bildung, Wissen, in: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 44 (1993) 428–450, hier 442.

²⁴ *Lucien Lévy-Bruhl* paraphrasiert nach *Howard Gardner*, *Dem Denken auf der Spur*. Der Weg der Kognitionswissenschaft (Stuttgart 1989; engl. New York 1985) 239.

²⁵ *Relatio*, c. 8, ed. *Sinica I* (wie Anm. 9) 133–143, hier 138 bzw. 139 (Hervorh. F.S.). Benedikt von Polen war als Begleiter des Johannes von Plano Carpini 1245/1247 im Auftrag Papst Innocenz IV. quer durch ganz Zentralasien gereist. Zur Zurückhaltung der Reisenden, ihre unerwarteten Funde zu identifizieren vgl. *Johannes von Plano Carpini*, *Kunde von den Mongolen* (1245–1247), eingeleitet, übersetzt und erläutert von *Felicita Schmieder* (*Fremde Kulturen in alten Berichten* 4, Sigmariningen 1997) hier 24–25.

²⁶ Ähnliche Phänomene hat *Wolf Leppenies* (*Das Ende der Naturgeschichte*. Wandel kultureller Selbstverständlichkeiten in den Wissenschaften des 18. und 19. Jahrhunderts [Frankfurt a.M. 1978]) noch für die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert beschrieben, was zeigt, wie hoch der spätestens im 12. Jahrhundert massiv einsetzende „Erfahrungsdruck“ auf vielen Gebieten werden muss, bevor bewusst ein Umdenken einsetzt. Schon die Kreuzzugszeit bietet zahlreiche Chancen kulturellen Lernens, trotz aller Hemmnisse, die die zunächst meist sehr kurzen und unter feindlichen Prämissen zustande gekommenen Kulturkontakte aufwarfen: *Volker Rittner*, *Kulturkontakte und soziales Lernen im Mittelalter*. Kreuzzüge im Licht einer mittelalterlichen Biographie (Kollektive Einstellungen und sozialer Wandel im Mittelalter 1, Köln, Wien 1973) bes. 197–212.

norita setzte so um 1320/30 in seiner Schrift *De mappa mundi* zwei ganz unterschiedliche Beschreibungen Zentralasiens unter dem aus der Antike tradierten Sammelnamen Skythien nebeneinander. Ähnlich wie kurz danach sein reisender Ordensbruder Johannes von Marignolli merkte er an, dass die Neuerungen notwendig geworden seien wegen der mongolischen Reichsbildung²⁷ – und tatsächlich ist seine zweite Skythien-Beschreibung ganz auf der Höhe des geopolitischen Wissens Lateineuropas über die Mongolen. Nicht zuletzt erwähnt er kommentarlos Land im Osten des Kaspischen Meeres, wenn er das Reich Cosrasmie (Chwarezm) lokalisiert, in dessen Westen das Kaspische Meer liege²⁸.

Eine Variante des Textes, offenbar vom selben Autor, umgibt in einer vatikanischen Handschrift seines Werkes²⁹ eine Weltkarte aus der Feder des Petrus Vesconte aus Genua. Damit sind wir bei einem Medium der Verarbeitung und Vermittlung geographischer Informationen angelangt, das Autoritätskritik viel eher offensichtlich machen muss. Denn der Kartograph unterliegt ganz anderen Entscheidungszwängen, ob zwei Begriffe das gleiche bedeuten oder nicht. Es gibt keine zwei unabhängig voneinander vorgeschlagene Beschreibungen ein und desselben Gebietes, und ein „vielleicht“ gibt es im Grunde ebenfalls nicht. Ob die Kartographen einen Namen durch einen gleichbedeutenden ersetzten, zwei Namen auf der Karte gleichsetzten oder unverbunden nebeneinanderstellten, also verdoppelten (was bei hinreichend Platz möglich war und womit sie der Entscheidungsverweigerung noch am nächsten kamen³⁰): In jedem Fall legten sie ihren Wissensstand offen.

Die Karte des Petrus Vesconte, rund wie viele mittelalterliche *Mappae Mundi*, ist insgesamt sehr wortkarg und weicht schon dadurch weitgehend aus. Die Beschreibung *de Asia* des Paulinus ist links und rechts oberhalb der Karte verteilt, links die altmodische, rechts die moderne. Auf der Karte selbst finden sich überhaupt nur einige wenige der genannten Namen, und sie scheinen wie aus beiden Abteilungen zusammengestellt: so *cathay* ebenso wie *yrkania* und *albania*, um nur wenige Beispiele zu nennen. Und Unklarheiten werden evident: Die Verwirrung, die um das Kaspische Meer herrschte, trieb dementsprechend für die Gattung symptomatische Blüten: Es ist zweimal eingezeichnet und benannt (*mare caspis*

²⁷ „De alia divisione Scithie: Moderni Scithiam aliter dividunt et nominant propter dominium Tartarorum“, ed. (nach Ms. Biblioteca Apostolica Vaticana lat. 1960) *Anna Dorothee von den Brincken*, „... ut describeretur universus orbis“. Zur Universalkartographie des Mittelalters, in: *Albert Zimmermann* (Hrsg.), *Methoden in Wissenschaft und Kunst des Mittelalters*, (Miscellanea Medievalia 7, Berlin 1970) 249–278; 262.

²⁸ Ed. wie vorangehende Anm. 27: „Regnum vero Corasmie habet ab oriente desertum quod extenditur C diutis a meridie regnum Turquesten ab occidente Caspium Mare a septentrione regnum Cumanie.“

²⁹ Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 2972 fol. 112v–113r.

³⁰ Vgl. *Felicitas Schmieder*, *Paradise Islands in East and West – Tradition and Meaning in Some Cartographical Places on the Medieval Rim of the World*, in: *Gerhard Jaritz, Torstein Jørgensen* (Hrsg.), *Isolated Islands in Medieval Mind, Culture and Nature* (Papers of the Ustein Conference June 2008, Budapest 2011) 3–22 here for some of the islands drawn in the Atlantic Ocean on late medieval maps.



Petrus Vesconte, Weltkarte (Biblioteca Apostolica Vaticana Vat. lat. 2972 fol. 112v–113r), umgeben von „De Mappa Mundi“ des Paulinus Minorita, Ausschnitt.

bzw. *caspium*), allerdings beide Male als Binnenmeer. Während das weiter östlich (auf der geosteten Karte also weiter oben) gelegene Meer von den *montes caspii* umschlossen ist, sind bei jenem (das sich an der Stelle befindet, wo sich das fragliche Meer nach heutigen Kriterien befinden müsste) zwei weitere der üblichen Namen explizit parallel gesetzt (*mare caspis* – *yrcaunum*/– *de sara*; Abb. 1)

Man könnte ein gutes Dutzend spätmittelalterlicher *Mappae Mundi* heranziehen und daraufhin untersuchen, wie sie mit den widersprüchlichen Informationen umgehen. Gewählt sei hier aber diejenige, die in Sachen Autoritätskritik neuen Maßstäben folgte: Die Weltkarte, die der Camaldulensermönch und *Cosmographus Incomparabilis* Fra Mauro zwischen 1448 und 1459 für seine Heimatstadt Venedig und für den portugiesischen Hof anfertigte. Herkunftsort und auswärtiger Auftraggeber garantierten ein Höchstmaß an moderner Information. Zugleich aber existierte mit der Übersetzung der Geographie des Claudius Ptolemaios seit Beginn des 15. Jahrhunderts eine neu aufgefundene und außerordentlich gewichtige, weil extrem beeindruckende antike Autorität, mit der sich der Kartograph auseinanderzusetzen hatte (deren Übersetzung um 1400 aus dem Griechischen schon deshalb vorangetrieben wurde, weil man mitten im Prozess des Wandels des Weltbildes Bedarf an jeglicher neuen Informationsquelle hatte): So verlegt er bei der Reflexion all der widerstreitenden Informationen, mit denen es die Geographen inzwischen zu tun hatten, „the debate on the map“³¹.

³¹ Evelyn Edson, (The world map, 1300–1492: The persistence of tradition and transformation [Baltimore 2007] 141–164) überschreibt so ihr Fra Mauro-Kapitel. Hier auch der Verweis auf die Ehrung des Kartographen durch die Serenissima.

Wir finden einige oben angesprochene, äußerst langlebige Probleme wieder, zu denen sich Fra Mauro eine Meinung gebildet hat: So mag Fra Mauro an Monstren nicht glauben: „Einige schreiben, dass es in diesen Indien viele verschiedene Monstrositäten von Menschen und Tieren gebe. Aber weil diesen Dingen wenige Glauben schenken, erwähne ich sie hier nicht ...“³² Er zeichnet eine von Bergen umgebene Ausbuchtung des Ozeans im Nordosten der Erde ein, aber schreibt dorthin: „Einige glauben, diese Berge seien die Kaspischen Berge, aber diese Meinung ist falsch.“³³ Ortskenntnis aus Erfahrung, Autopsie ist ihm ein gewichtiges Argument für das Verwerfen traditioneller Nachrichten. So kennt er natürlich die alte und weitverbreitete Legende, wonach Alexander der Große die Endzeit-Völker Gog und Magog im Kaukasus eingeschlossen habe. „Aber diese Meinung ist offensichtlich irrig und kann in keiner Weise aufrechterhalten werden. Man weiß nämlich von einer großen Vielfalt von Völkern, die um diese Berge leben, so dass es nicht möglich ist, dass eine so große Zahl von Menschen unbekannt geblieben wäre, weil dieses Gebiet recht gut bekannt und vielbesucht ist von uns und anderen Völkern.“³⁴

Eine ganze Reihe altüberkommener Namen, wie sie auch Paulinus in der altmodischen Skythienbeschreibung nannte, und die Fra Mauro auch bei Ptolemaios vorfand, verwirft er, nicht ohne selbstbewusst zu ergänzen: „Man merke, dass Ptolemaios einige Provinzen hier in Asien nennt, nämlich Albania, Iberia, Bactriana ... die ich alle nicht erwähne, weil die Namen verändert oder verdorben sind. Dazu kann man aber bemerken, dass ich andere Provinzen nenne, von denen Ptolemaios nicht spricht.“³⁵ Selbstbewusst auch erklärt er manche altüberkommene Diskussion – so jene um die Frage, wo denn die Abgrenzung der Erdteile voneinander verlaufe – für langweilig (*tediosa*)³⁶.

³² Ed. Piero Falchetta, *Fra Mauro's World Map (Terrarum Orbis 5*, Turnhout 2006) nr. 707: „Alguni scrivono che in queste Indie sono molte diversità de monstri sì de homeni come de animali, ma perché a queste cosse pochi dano fede qui non ne faço nota.“

³³ Ed. Falchetta, (wie Anm. 32) nr. 2750: „Alguni credono che questi monti siano i monti caspij ma questa opinion non è vera.“

³⁴ Ed. Falchetta, (wie Anm. 32) nr. 2403: „Alguni scrive che a le radice del monte caspio over pocho luntan sono quei populi i qual come se leçe sono seradi per Alexandro Macedo. Ma certo questa opinion manifestamente è erronea e da non esser sostenuta per algun modo perché certo le si notò da diversità de le nation che habitano circa que'l monte chel non è possibile che tanta numerosità de populi ne fosse ignoti cum sit che tute quale parte sono assai domestege per esser frequentade sì da nostri come da altre nation ...“ – Zum Hintergrund der weitläufigen und weitverbreiteten Geschichte der eingeschlossenen Völker Gog und Magog sowie zu dieser Geschichte und ihrer möglichen Veri- oder Falsifizierungen im Zuge der spätmittelalterlichen Asienreisen und ihrer Rezeption *Schmieder*, Europa und die Fremden, (wie Anm.8) 29, 207, 258–260.

³⁵ Ed. Falchetta, (wie Anm. 32) nr. 1405: „Nota che Tolomeo mete alcune provincie in questa asia çoè albania, iberia, paropanisades, dragiana, Arachosia, Gedrosia et oltra ganges le Sine, de le qual tute non ne faço nota perché sono cambiati e corrotti quei nomi. perhò puo bastar che ho notado altre provincie de le qual Tolomeo non ne parla.“

³⁶ Ed. Falchetta, (wie Anm. 32) nr. 2489. Das heißt wohlgermerkt nicht, dass er an die irdische Existenz von Gog und Magog als solche nicht glaubt. Kurz zusammengefasst zur Entwick-

Mit Ptolemaios selbst argumentiert Fra Mauro für die Überprüfung und ggf. Abweichung von Autoritäten: „Wenn jemand mein Werk angreift, weil ich nicht Claudius Ptolemaios gefolgt bin, weder in der Form noch in den Maßen nach Länge und Breite, will ich das nicht umständlicher verteidigen, als er selbst sich verteidigt. Er sagt im 2. Buch, Kapitel 1, dass man nur exakt über Gegenden sprechen könne, die regelmäßig besucht würden, doch bei denen, die nicht regelmäßig besucht würden, solle niemand denken, dass er über sie korrekt sprechen könne. Wenn er damit meinte, dass er seine Kosmographie nicht gänzlich selbst verifizieren konnte, weil das eine langwierige und schwierige Angelegenheit ist und das Leben kurz ist und die Erfahrung trügerisch, gibt er zu, dass in längerer Zeit ein solches Werk verbessert werden und man genauere Kenntnisse als er haben kann. Deshalb sage ich, dass ich mich zu meiner Zeit bemüht habe, die Schriften über lange Jahre durch Erfahrung und mit der Hilfe glaubwürdiger Leute zu überprüfen, die mit eigenen Augen gesehen haben, was ich hier getreu berichte.“³⁷

Fra Mauro sieht sich selbst also wahrhaftig im Sinne des Dictums des Bernhard von Chartres als Zwerg, der zwar auf den Schultern von Riesen steht, aber dadurch auch weiter blicken kann, und er setzt diese Überzeugung nun auch in der Geographie um: In der langen Zeit, die vergangen ist, sind viel mehr Erfahrungen gesammelt worden. Fra Mauro hat die Alten und insbesondere Ptolemaios an vielen Details kritisiert und erklärt, weshalb sie irren konnten. Trotz aller Mühe aber ist auch seine *Mappa Mundi* nicht vollständig: Auch er selbst gesteht sich die Möglichkeit des Irrtums und der nicht hinreichenden Kenntnis, des unzureichenden Überblicks zu. Nicht zuletzt deshalb behält er auch die alte runde Form der Weltkarte bei, obgleich den Zeitgenossen längst deutlich geworden war, dass sie den Ausmaßen Asiens nicht gerecht wurde (und obgleich, wie zitiert, Ptolemaios

lung der Legende um die eingeschlossenen Völker *Schmieder*, Europa und die Fremden (wie Anm. 8) 29.

³⁷ Ed. *Falchetta*, (wie Anm. 32) nr. 2834: „Questa opera, fata a contemplation de questa illustrissima signoria non ha in sì que'l compimento che la doveria, perché certo non è possibile a l'intellecto human senza qualche superna demonstration verificar in tuto questa cosmographia over mapamundi, de la qual se può haver qualche noticia più a degustation cha a supplimento de desiderio. Unde se algun contradirà a questa perché non ho seguito Claudio Tolomeo ... non vogli più curiosamente defenderlo de quel che lui proprio non se difende, el qual nel secondo libro capitulo primo dice che quele parte de la qual se ne ha continua pratica se ne può parlar corretamente, ma de quele che non sono cussì frequentade non pensi algun se ne possi parlar cussì corretamente. Però intendando lui non haver possudo in tuto verificar la sua cosmographia, sì per la cossa longa e difficile e per la vita brieve e l'experimento fallace, resta che'l conciede che cum longença de tempo tal opera se possi meglio describer over haverne più certa noticia de quel habuto lui. Per tanto dico che io nel tempo mio ho sollicitado verificar la scriptura cum la experientia investigando per molti anni e praticando cum persone degne di fede le qual hano veduto ad ochio quello che qui suso fedelmente demostro.“ – Der Ptolemaios-Verweis dürfte sich beziehen auf die Aussage, die in der Übersetzung von Edward Luther Stevenson (Claudius Ptolemy, *The Geography*, Neudruck New York 1991, 47) im Prolog des zweiten Buches zu finden ist: „... as to the degrees ascribed to localities not as yet thoroughly explored, because of the incomplete and uncertain knowledge we have of these places, they should be computed rather from their nearness to the localities already laid down, and the more thoroughly explored.“

eine andere Form und andere Maße angab). Doch über die gesamten Ausmaße der Erde gebe es zahlreiche „Überlegungen oder Meinungen, die alle nicht sehr authentisch sind, weil sie nicht durch Erfahrung überprüft wurden ... Deshalb lasse ich dem Ewigen Gott die Vermessung seines Werkes ...“³⁸. Welches die richtigen Gesamt-Maße seines Schöpfungswerkes sind, weiß allein Gott – wir können sie nicht sicher wissen, weil wir sie nicht im Experiment erfahren können. Damit legt Fra Mauro eine Maxime zugrunde, der die Zukunft gehören sollte – denn die Lateineuropäer ruhten nicht mehr, letztendlich alles aus Erfahrung und nicht mehr nach der Tradition zu ermesen.

Summary

In the later Middle Ages, many Latin Europeans travelled to Asia. They experienced and brought home information that clashed, in many details, with their expectations from the image of the world they had considered God-given for long. How did they deal with this pressure of experience, and how did those at home react on the challenge? Sometimes new information was simply added to old one no matter the contradictions and both rested side by side while the decision was either denied or not reflected at all. But more and more attempts can be seen to harmonize old and new, a motion that, in the end, replaced tradition by autopsy for good reason, overcoming any obstacle. By taking a closer look on the field of geographical knowledge – in travel reports (Benedict of Poland, William of Rubruk, John of Monte Corvino, John of Marignolli), in geographical treatises (Paulinus Minorita's *de mappa mundi*, Domenico Silvestri's *de insulis*, Pierre d'Ailly's *Imago mundi*) and on maps (Petrus Vesconte, Fra Mauro) from the 13th to the 15th century – the article shows some detailed steps on the Latin European late medieval way from the rule of tradition towards the dominance of autopsy and experiment.

³⁸ Zur Unvollkommenheit vgl. das vorhergehende Zitat, und dann: Ed. *Falchetta*, (wie Anm. 32) nr. 2828: „... secundo diversa consideration over opinion ch'è non molto autentica per non esser experimentada. E beché in diversi tempi alcuni habiano navigato ne le parte austral e de septentrion, non di men non hano habuto tempo de mesurar over pur considerar questa distantia perché el suo navegar è stato casual e non determinato a tal navigation. Perhò a l'Eterno Dio lasso la misura de la sua opera la qual lui solo intende a ponto ...“ – Zu den tieferen Gründen und zu einer weitergehenden Lesart dieser Überzeugung, Gott das Ermessen des Ganzen zu überlassen, vgl. auch *Felicitas Schmieder*, Christliche Weltherrschaft – Anspruch und Grenzen in den Raum gezeichnet. Die Velletri/Borgia-Karte (15. Jahrhundert) in ihrem ideengeschichtlichen und politischen Kontext, in: *Ingrid Baumgärtner, Martina Stercken* (Hrsg.), Herrschaft verorten. Politische Kartographie des Mittelalters und der Frühen Neuzeit (im Druck).

David Burr

Textual Authority and Papal Authority in Angelo Clareno's Rule Commentary

Angelo Clareno led an exciting life¹. In the 1270s he was involved in an extended debate over whether the order had departed from Francis' intention. As a result of losing that debate, Angelo and several others were imprisoned for around a decade. After their release, they were sent to Armenia but ran afoul of the Franciscan leaders there and found themselves back in Italy by 1294. Things temporarily looked up for them when they were granted permission by Pope Celestine V to form the Poor Hermits of Pope Celestine, a new order that would observe the Franciscan rule; but Celestine resigned after only four months and his approval of the Poor Hermits disappeared into thin air, leaving Angelo and his colleagues again at the mercy of the Franciscan superiors. Angelo's group decided to flee to Greece, where they spent several years under papal excommunication. When the group finally returned, Angelo went to Avignon, where he lived under the protection of Cardinal Giacomo Colonna. There he tried unsuccessfully to get his Poor Hermits approved.

By 1318 it was clear that he would not win that approval from the current pope, John XXII, and in the process he'd not only been imprisoned for a while but been transferred to the Celestinian order. His patron the cardinal died in that year. Angelo returned to Italy, to Subiaco, where he lived for close to two decades under the protection of a Benedictine abbot. During that time he was guiding a group spread out through a series of small religious communities in central Italy, a group that observed the Franciscan rule but had little or no contact with leaders of the order; a group, in short, not unlike the Poor Hermits for which he had failed to gain papal approval. It was for this group that he wrote a rule commentary sometime in the 1320s².

In the history of Franciscan rule commentaries, this one is, to say the least, anomalous. A Celestine living under the protection of a Benedictine abbot yet observing the Franciscan rule is commenting on that rule for the benefit of small

¹ For biography see *Lydia von Auw*, *Angelo Clareno et les spirituels italiens* (Rome 1979).

² *Expositio super regulam fratrum minorum* (hereafter *Expositio*), edited by *Giovanni Bocali* (Santa Maria degli Angeli 1995). I will cite my English translation awaiting publication by the Franciscan Institute.

groups who obey the rule yet have as little as possible to do with the order as an institutional entity. Here we have an explanation of the peculiar emphases within the commentary. To be sure, the work makes a genuine effort to interpret the text of the rule in all its specificity, and in the process addresses many of the same problems dealt with in other commentaries; yet, whatever else it might do, the commentary is an attempt on Angelo's part to justify the life he and his associates have been living by explaining why obedience to the rule takes precedence over obedience to duly-constituted superiors.

In order to make that point convincingly, Angelo must read the rule in a way that neutralizes the substantial emphasis on obedience to superiors contained within it. And that emphasis is indeed substantial. The 1223 rule is laden with passages that insist on obedience. If there is anything on which the two rules and the *Testament* agree, it is this.

One of the more important steps in Angelo's attempt to neutralize these passages is his emphasis on the fact that the rule was dictated by Christ, and Christ expected it to be observed to the letter. He cites the story of Francis' confrontation with Brother Elias at Fonte Colombo, when he was writing the rule, or, more accurately, when he was serving as amanuensis for the real author, Christ. The ministers had become anxious, because they were afraid the rule would be too difficult, and they had sent Brother Elias to present their position.

When Elias had presented the ministers' complaint,

Blessed Francis turned his face to heaven and said to Christ, "Lord, didn't I say they wouldn't believe me?" Then the voice of Christ was heard in the air replying, "Francis, nothing in the rule is from you. Whatever is there is my doing, and I want the rule to be observed to the letter, to the letter, to the letter, without any gloss ... Whoever does not wish to observe it should get out of the order." Then Blessed Francis turned to the brothers and said to them, "Did you hear? Did you hear? Do you want me to have it said to you again?"³

Later in the commentary Angelo comes to terms with his other important proof text from early Franciscan sources, Francis' *Testament*, in which Francis says, "I firmly forbid my brothers ... to place glosses on the rule or say, 'This is what it means.' But just as the Lord gave me the power to compose and write both the rule and these words simply and purely, so you must understand them simply and without gloss."⁴

So far, Angelo has established that the rule was dictated by Christ and thus its authority stems from Christ himself. Of course Christ wanted it ratified by the pope, but to say that much is merely to say that Christ expected the pope to play his part much as he expected Francis to play his. But that does not really settle the problem of what should be done when a friar is convinced that the superiors the

³ Expositio, 6:42–54. This story is in the *Collectio Assisiensis*, *Verba S. P. Francisci*, *Speculum perfectionis maius*, *Legenda maior* and *Verba fr. Conradi*. Angelo also tells the story in *Liber chronicarum sive tribulationum ordinis minorum*, edited by *Giovanni Boccali* (Santa Maria degli Angeli 1999) 1:361–411.

⁴ Expositio, 8:50–51.

rule tells him to obey have ordered him to do something he feels is contrary to the rule Christ has ordered him to obey.

Angelo comes to terms with this problem in his discussion of chapter ten. In the rule of 1223, the definitive rule, it reads as follows:

Brothers who are ministers and servants of other brothers must visit and admonish their brothers, and they should correct them humbly and lovingly, prescribing nothing against their soul or against our rule. Brothers who are subject to authority must remember that they have surrendered their own wills for the sake of God. Thus I strictly order them to obey their ministers in all those things which they have promised the Lord to observe and which are not contrary to the soul and to our rule. And wherever there are brothers who know they cannot observe the rule spiritually, those brothers should and may recur to their ministers. The ministers should receive them lovingly and generously and treat them so intimately that the brothers can speak and act as lords do with their servants. For that is the way it ought to be. The ministers should be servants of all the brothers.

Two things are striking here. First, however strictly Christ seems to be demanding obedience, he qualifies it. The superiors are to order *nothing against their soul or against our rule*, and the brothers are to obey all orders *which are not contrary to the soul and to our rule*.

Second, the passage about not being able to observe the rule spiritually is ambiguous to say the least. Does it refer to brothers who realize they themselves are not up to being Franciscans, or is the impediment to be seen as something external to them? The two previous commentaries cited by Angelo, the *Commentary of the Four Masters* and Olivi's commentary, are both open to the second possibility, and so is Angelo. He says Francis speaks of a case in which brothers

have learned through experience that they cannot observe the rule according to its pure intention and true rectitude in the places where they are, due to bad customs or conditions connected with that particular place, and to diverse circumstances that cannot be avoided yet which induce them to betray the rule and the life they have promised. These circumstances are multifold, involving the place itself, its proprietor, or leaders there who, because they live carnally, do not hesitate to introduce customs contrary to the vow and command subordinates to obey them in these matters⁵.

But is that really what Francis meant in referring to "brothers who know they cannot observe the rule spiritually"? And what should a brother do if he goes to his superior and that superior refuses to correct the situation? Angelo's answer is to tell a story⁶. He says that according to Brother Leo, when Francis submitted the 1223 rule to Pope Honorius, the passage read as follows:

Wherever there are brothers who know and understand that they cannot observe the rule purely, simply, to the letter and without gloss, they can and should have recourse to their ministers, and the ministers are required by obedience to accede to their requests benignly and liberally. If they are not willing to do so, the

⁵ Expositio, 10:59–61. Angelo seems to have access only to Olivi's commentary. He is citing the *Commentary of the Four Masters* as it is quoted by Olivi.

⁶ Expositio, 10:64–74. The same story is also in Angelo's *Liber chronicarum*, 1:420–444 and in the *Legenda Vetus*, 2:2–11, in *Opusculum de critique historique*, 1 (1902) 92–95.

brothers have permission and obedience to observe the rule literally, for all the brothers, ministers and subordinates alike, should be subject to the rule.

In other words, the brothers are supposed to obey the rule purely, simply and without gloss, and if their superiors don't want them to do so, they should do it anyway. When Francis submitted the rule to the pope for confirmation, the pope read it and then said he had trouble with that passage. He said the words "could become a cause of ruin to those not fully grounded in love of the virtues and could offer an occasion for division and scandal within the religion". In other words, you cannot simply trust every Franciscan to decide on his own what's involved in obeying the rule purely, simply and without gloss. The pope wanted the passage changed.

Francis said,

I didn't put those words in the rule. Christ did. ... I should not, I cannot change Christ's words. ... What stands written in the rule should be ... a matter of obedience. Then the supreme pontiff said to him, "Brother Francis, I will deal with the matter in such a way that the sense of the words is fully preserved but the letter of the rule is mitigated in such a way that the ministers will know they are obliged to do what Christ wishes and the rule commands, while the brothers will know they are free to observe the rule purely and simply, but those who seek the opportunity to transgress the rule under the pretext of observing it will not be given a reason to do so."

So the pope promised he would rephrase the passage in such a way that the leaders would know they were required to let the brothers observe the rule in its purity, the brothers would know they were free to do so, and yet this freedom would not be abused. We might be tempted to conclude that, if that is what the pope intended, he came well short of succeeding. The difference between the original version as presented by Angelo and the one we now read in the rule is hardly minor. In what Angelo offers as Christ's version, what is at stake is observing the rule "purely, simply and without gloss", which seems a great deal clearer than observing the rule "spiritually". Moreover, in what Angelo sees as Christ's version, friars who feel they cannot observe the rule as the Christ requires are given permission to do two things. First, they can go to their superiors and state their problem. Second, if the superiors refuse to correct the situation, they can go ahead and observe it as they should anyway. The rule as it currently exists gives them permission to do only the former, not the latter.

But from Angelo's perspective the difference is unimportant, because Angelo is not simply providing us with an interesting historical footnote. He is suggesting that we should read the passage even as it now stands as if it still said the very thing the pope thought needed changing. Christ has spoken. He spoke in that original version of the passage.

Let's you doubt that is what Angelo means, listen to what he says next. He says,

This much is clearly demonstrated by all the instructions given to the brothers as a whole in his final *Testament*, such as that they should not request letters from the Roman church or that they should observe the rule simply and to the letter. It is also proved by the reply given ... to a German brother, a master of theology, who reverently said to Saint Francis, "I firmly propose to observe simply and faithfully, until the end and with the help of Christ's grace, the

gospel and rule I promised, according to the pure intention that Christ clearly stated through you. But I ask one thing of you. If in my time the brothers decline from the pure observance of the rule as much as you, speaking through the Holy Spirit, predict they will decline, I ask that I be allowed to withdraw from those who are not observing it and, alone or with a few brothers who wish to observe it purely, proceed to observe it perfectly." Hearing this, Blessed Francis rejoiced greatly and, blessing him, said, "Know that what you have asked has been granted by Christ and by me."⁷

Thus the brother from Germany receives permission from Francis to go off and practice the rule by himself or with a few others if he ever finds it is not being practiced purely within the order. That is, of course, precisely what Angelo and his companions did, over and over.

In reading the 1223 rule this way, Angelo is aided by his view of the 1221 rule, the one we call the *regula non bullata*. As far as Angelo is concerned, it is very much *bullata*. He assumes that the 1221 rule is the same as the first Franciscan rule, the one submitted to Innocent III when he and his companions first sought recognition. So the 1221 rule was approved by Innocent III, the 1223 rule was approved by Honorius III, and both were approved by Christ, because Christ was speaking through Francis all the way. Thus, granting that Angelo takes the two rules and the *Testament* as authoritative, what he is really working with in his commentary is an extended rule consisting of three documents.

That proves important because the 1221 rule encourages the brothers right to show some initiative. In chapter five, instead of saying, as the 1223 rule would say, that a brother is required to obey his superior in all that is not contrary to the rule, it stresses his right *not* to obey in some circumstances. The wording here is, "If anyone of the ministers commands one of the brothers something contrary to our life or to his soul, he is not bound to obey him because obedience cannot be something through which a fault or sin is committed." Chapter five then goes on to say that all the brothers should pay attention to what their superiors are doing and, "if they see them walking according to the flesh and not according to the Spirit", they should tell them to change their ways. If, after three such attempts at correction, a superior still has not improved, they should report him to the minister general at the next general chapter meeting.

In short, Angelo's extended rule demands obedience to the pope and to the Franciscan superiors, but it also insists that the superiors should *not* be obeyed if they order something that violates the Franciscan rule. Nor, in fact, should the pope, although Angelo is more cautious about that one. He emphasizes that the pope has authorized the order and its rule (more precisely, its rules). Yet even as he does so he is quietly reducing the value of that authorization by insisting that the pope is merely acknowledging what already has been commanded by Christ himself. He drives that point home in the case of the first rule by encasing the story of its approval in a pair of divine visions. In the first Christ told Francis what he

⁷ Also in Angelo's *Liber chronicarum*, 1:220–236, and in *Legenda Vetus*, 3:1–5 in: *Opusculum de critique historique*, 1 (1902) 96–97, where it follows directly after the story about the pope's objection and his revision of the passage, just as it does in *Expositio*.

should do, and in the second he did the same for Innocent III⁸. When Angelo speaks of Honorius III accepting the 1223 rule he has no papal vision to cite, but he does the next-best thing by combining the story of that acceptance with a reference to how, at the time of its writing on the mountain, Christ himself publicly claimed authorship.

But Angelo argues for the divine authority of the rule, and for the truth of his interpretation of it, in yet another way. He spends a remarkable amount of time arguing that the Franciscan rule is not entirely a thirteenth-century creation. In essence, it represents a return to the grand monastic tradition which began with Christ and his disciples, then was handed on to the apostles, who in turn passed it down to early Greek fathers and the desert fathers.

In the time of Benedict this tradition ran aground, at least in the west. Angelo draws a line between the sort of monasticism he finds in the Franciscan rule and the sort he discovers in what he describes as “the two rules which hold primacy in the Roman church, namely those of Saint Augustine and Saint Benedict”⁹.

So rather than being a revolutionary step far beyond anything hitherto experienced in monasticism, the Franciscan life is essentially a reform movement. This sense of a single regular life based on the gospel¹⁰ and appearing in various manifestations throughout history is important to Angelo in several ways. First, it undermines any notion that the Franciscan rule is totally dependent upon papal validation. Christ is insistent on the rule receiving papal approval, but the total effect is to shift major responsibility for the rule from the pope to Christ and from the thirteenth century to the first.

Second, it affords a more complex basis for comparison. The Franciscan order in his time can be measured against not only the rule and primitive Franciscanism, but also early monasticism. Angelo’s sense that he is part of a long monastic tradition running back beyond Francis through the desert fathers and Greek monks all the way to Christ gives extra significance to his search for support from previous monastic leaders like Basil and Bernard of Clairvaux, both of whom he cites at length on the need to avoid obeying a superior when he orders something contradictory to Christ’s precepts¹¹.

Third, it shifts the discussion away from poverty as lack of ownership and toward poverty as restricted use. He never rules the former out, but when he talks about early monasticism the emphasis is clearly on the latter.

⁸ *Expositio*, Proemium: 9–12.

⁹ *Expositio*, 1:71. See also *Expositio*, 6:326–328, where he draws the same sort of line.

¹⁰ Angelo places limits on emulation of the gospel. He says the Franciscans “promise the evangelical life and rule observed by Christ, his mother and the apostles, insofar as it is offered to us by Christ as a model which is imitable”. *Expositio*, 2:102. See also *Expositio*, 1:24, “Saint Francis requested as his rule the perfection and life of the gospel of Christ, insofar as the gospel of Christ falls under a vow.”

¹¹ *Expositio*, 10:34–57. Yet he closes by saying that if, after giving the matter rational consideration, the subordinate is not sure whether what has been ordered is a sin, he should obey.

Fourth, Angelo's sense of walking in the footsteps of the desert fathers helps him to justify a particular sort of religious life that does not follow all that obviously from either the gospels or the Franciscan rule. Among other things, it tips the long-standing tension between eremitical life and worldly engagement in the direction of eremitical life. This eremitical bent must be balanced against Angelo's occasional recognition that the Franciscans are meant to interact with the world through preaching, caring for lepers and the like, but he hardly dwells on that side of the matter, and his sense of the Franciscan mission definitely rules out the sort of migration to the cities and accommodation to urban life he sees as having transformed the order¹².

This fourth consideration is worth pondering. Angelo is often seen as a major exponent of observing the rule *sine glossa*. Such is probably the way he saw himself, but only with qualifications. In citing the Fonte Colombo experience and the words of the *Testament*, he presents the ban against glossing in its most uncompromising form, but on other occasions he sees the problem created by the fact that in writing a commentary he himself is producing a gloss of sorts. In chapter one, when he offers a series of ways in the Franciscan rule differs from the Benedictine and Augustinian rules, number fifteen is that "it differs because they are not to add to the rule or the words of his *Testament* any glosses which contradict the Lord's right and true intention in giving it to Saint Francis"¹³. So the sort of glossing Francis prohibits is the kind that distorts the meaning of the text.

The same thought is presented in chapter ten in a passage that speaks directly to the problem of why Angelo should feel able to write a commentary. He says that "when Saint Francis prohibited glosses on his rule he did not mean that arguments, examples, or the authority of the saints illuminating the true meaning of the rule and testament should not be offered, either orally or in writing. Instead, moved by Christ's spirit, he was firmly forbidding glosses that distort the meaning in such a way as to reverse it and introduce relaxations, imperfections or impurities."¹⁴

The prohibition of glossing is also qualified in chapter two, but in a slightly different way. He says, "Francis himself declared ... to all brothers present and future ... that it was not his intention, nor was it the pleasure and will of Christ who had mercifully appeared to him and revealed the rule, that the brothers should exposit or gloss the rule in any other way except according to what would strike someone wishing to understand it faithfully as its literal sense."¹⁵ So commentaries are acceptable as long as they stick to the literal sense and do not distort the meaning of the text in order to introduce relaxations.

But in reality, Angelo goes well beyond simply avoiding relaxations, and what he gives us can hardly be described as a literal reading. His interpretation of the

¹² See *Expositio*, 1:285, which links Franciscan decline with the abandoning of their "poor, solitary places in the countryside" and relocation in the cities.

¹³ *Expositio*, 1:90.

¹⁴ *Expositio*, 10:82–83.

¹⁵ *Expositio*, 2:13.

rule is uniquely his own. Angelo reads it through the lenses provided him by his understanding of the New Testament; by his assumption that the 1221 rule, the 1223 rule and the Testament are all inspired by Christ and thus they must all say the same thing; by the way he lets the Leo sources shape his view of the early order; by his experience of dissent and persecution within the order; by the years in Greece that enabled him to read the language and translate some of the early Greek fathers, a visible sign of his enduring love affair with early Greek monasticism; by his reading of and admiration for the desert fathers; and by his conversations with a previous generation of Franciscan zealots in central Italy. What Angelo does with the rule is what any decent exegete does. He brings everything he knows and all he's experienced to bear on his text in order to make his own sense of it.

The aim of this paper has been to examine Angelo's view of authority as seen in his rule commentary, and it has done that much; yet the result should not be taken as a thorough exposition of Angelo's thoughts on authority. There are other dimensions to the matter which remain less developed in the commentary than they are elsewhere in Angelo's writings. One of these is the extent to which Angelo, while he grants that one must obey God rather than one's superiors when the two are ordering different things, nonetheless feels that the ecclesiastical hierarchy is divinely established and prelates, whether just or sinful, retain their authority until Christ's second coming¹⁶. In a letter to Philip of Majorca, he reminds Philip that he follows

Christ, who taught his hearers and disciples by word and action that greedy, illegitimate priests, malevolent, lying scribes, and hypocritical, deceitful pharisees should be heard and honored because of the dignity and honor of their states as well as to preserve peace and unity among the people, lest schism and division should occur before the time established by divine providence, a time set not by human action but by the work of the Holy Spirit¹⁷.

That model extends to Christ's attitude toward civil authority. Even though it might be exercised by pagans. Christ told his disciples, "Render unto Caesar that which belongs to Caesar" (Mtt. 22:21), and he recognized Pilate's duly-constituted authority, never asking, "Who are you, an idolator, to judge worshippers of the true God?" Angelo makes the same point in connection with idolatrous Israelite kings, observing that the prophets, even though they were persecuted by those same kings, never denied that they were legitimate rulers. When called, they came. When asked for their opinion, they gave it¹⁸.

All this ancient history is given an *a fortiori* application by Angelo. If Christ and the prophets acknowledged the authority of impious Jewish and pagan

¹⁶ Opera: I. Epistole, Rome, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo (1980) Letter 25, p. 121. Of the many letters relevant here, one might offer letters 3, 14, 25, 29, 31 and 35 as a good introduction to the subject. In fact, much of what follows can be found in letters 25 and 29. On the letters in general, see *Gian Luca Potestà*, Angelo Clareno, Rome, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo (1990).

¹⁷ Letter 29, p. 151.

¹⁸ Letter 25, p. 120.

leaders, how much more should Angelo and his group respect the authority of Christian offices established by Christ himself? Those occupying such offices, whether saints or sinners, hold the place of Christ and the apostles.

If Christ is the model to be followed, then obedience may entail more than simply following Christ's commands. It may also lead to participation in Christ's suffering, death and resurrection. The letters deal with the concrete, everyday challenges faced by Angelo and his group as they attempt to live the Franciscan vow within a church they see as at times fundamentally hostile to that mission and only too ready to persecute those who remain faithful to the life they have promised. The result is a deepening of Angelo's thought on the matter and the emergence of what we might describe as a sense of obedience as a spiritual path perhaps involving some time on the cross. To follow Christ's way is to honor superiors' commands in all that is not contrary to divine law and one's own salvation, however unpleasant the result may be from the subordinate's perspective. If a prelate orders something that either violates divine law or endangers the subordinate's soul, he should refuse to obey and be ready to take the consequences, even though it may entail receiving a martyr's crown. The important thing is that refusal to obey must not involve anything resembling rebellion or the suggestion that, by issuing an ungodly order, the prelate shows himself to be, in fact, no prelate at all. It is not for inferiors to judge their superiors. Only God and their superiors can rightfully do so. In the case of the Tuscan rebels who, in 1312, took over some houses and then, in the face of *force majeure*, fled to Sicily, Angelo was sympathetic while they merely suffered persecution by their superiors but reacted strongly against them when they ejected their leaders, and he was especially incensed that they had elected their own minister general. Just as the rule could be conceded to Francis only by the pope, Angelo argued, license to elect a minister general could be given only by the pope¹⁹. Consideration of Angelo's sense of the ecclesiastical hierarchy as established by Christ and enduring until the final judgment brings us a long way toward understanding why, even though he felt the Franciscan rule was dictated by Christ, he also thought it so important to stress that it had been approved by the pope as well.

The letters also offer more insight into Angelo's commitment to seeing the problem in apocalyptic terms, but through a choice of apocalyptic models that give him room for maneuver. As I pointed out in my 2001 book²⁰, the apocalyptic source he finds most helpful is not the book of Revelation but the "little apocalypse" of Matthew 24 and its parallels in Mark and Luke. Within the little apocalypse, one of the two passages he relies on most is, "When you see the abomination of desolation foretold by the prophet Daniel standing in the holy place [let the reader take note!], let those who are in Judea flee to the mountains." His letters suggest that his affection for that passage began early and remained strong throughout his life. It provided him with a way of staying faithful to his vow while

¹⁹ Letter 25, p. 124.

²⁰ *Spiritual Franciscans*, 290–295.

avoiding confrontation. Angelo felt that humility and aggressive witness did not go well together.

Thus, in the letters, we see how complex the problem of obedience really was for Angelo and how a wide variety of factors came together to lead his thought in a single direction. One factor was his sense of a hierarchy established by God and demanding obedience quite apart from the virtues or vices of individual off-holders. Another was his sense of spiritual perfection as the imitation of Christ, including Christ's passion, and his emphasis on Christ's self-emptying. Yet another was his identification of Christ's way with Francis' way, a model incarnated in a rule that insisted not only on poverty but on obedience, humility and love. This combination dictated not only that friars must follow their consciences and obey the rule rather than the superior who told them to do otherwise, but *how* they should do so.

Still another element in his thinking, however, was a strong element of realism that steered him toward what turned out to be the most prudent path, the one most likely to keep him alive and out of prison. This side of the matter comes through clearly in a letter to Philip of Majorca, who had written to inform him that he planned to write a strong statement on Franciscan poverty and send it to the pope. Angelo, in effect, told him the project was pointless and dangerous. Not only were such matters the province of the ecclesiastical hierarchy and thus not Philip's business, but those in power were a worldly lot and weren't likely to listen to him anyway. The only thing to do was go about one's business and leave the matter to God. "If the supreme pontiff ... defines as heretical that which the church, the doctors and the rules written by the saints deem catholic and the height of perfection, no one judges him but rather he damns and condemns himself."²¹

In the letters we are made intensely aware that specific situations demand specific types of action. The ground level, so to speak, of response to the challenge presented by a worldly pope and worldly Franciscan leaders is to keep one's head down and try to remain faithful to the rule wherever one finds oneself, without challenging duly-constituted leaders. That is essentially his advice to Philip of Majorca. "Occupying the place of humility and confession of the truth, we must not speak or write anything ... but should rather leave judgment and examination to Christ, ... attending rather to ourselves, confessing the truth by work and word, justly and humbly going about our business and not presuming beyond our station."²²

That may not work. Angelo goes on to suggest that, if it does not and we find it impossible to observe the rule where we are, then the next-best thing is to change locations. As Matthew 24 suggests, we can flee to the mountains until God in his own good time restores the church to its purity²³. This can be done without

²¹ Letter 29, p. 150.

²² Letter 29, p. 150–151.

²³ Letter 29, p. 150.

openly challenging authority, but also without seeking permission or leaving a forwarding address.

Angelo pictures this occurring in different contexts. In the case of the brother from Germany, there is no suggestion that he will leave in order to escape persecution. It is simply a question of going where he can observe the rule unimpeded. In other passages, however, Angelo explicitly places the need for withdrawal in the context of a persecution visited on Francis' true followers, a persecution predicted by Francis himself. In the rule commentary he says,

Saint Francis preached – as his companions Brother Bernard, Brother Angelo, Brother Masseo, Brother Leo and others testified after his death – that at that time there will be such an agitation and assault of demons and perverse men against those who go about simply and humbly that, abandoned by all, they will be constrained to seek deserted, solitary places, or go among the infidels, or, dispersed in secular clothing, lead a wandering life, or hide among the faithful, or suffer punishment and death accompanied by innumerable calumnies and accusations. Blessed will be he, Francis said, who in such a storm will succeed in finding a faithful companion. For those who persecute them, agitated by evil spirits, will say that killing such pestilent men and eradicating them from the earth is a service to God²⁴.

This is hardly the only passage in which Angelo evokes such a scenario. He alludes to it more than once in his letters, including the one to Philip we have just cited. There he suggests that, like the young man in Mark 14:52–53, we should leave our cloak in the hands of our persecutors and flee to solitary places where we can observe the gospel purely²⁵.

If that too proves impossible, and we are forced to choose between renouncing the gospel or accepting death, then we must accept death. That final, grim necessity was one Angelo himself never had to face. During his early years as a Franciscan, he endured a long (and probably very unpleasant) imprisonment in Ancona. It was an experience he never had to repeat. Thereafter, his life was invested in a more or less successful effort to stay out of the way²⁶. Again and again he attempted to avoid violating his vows as he understood them while also avoiding open defiance of his superiors and its necessary concomitant, punishment. He did so largely by finding situations which would allow him to observe the rule just out of sight or at least just out of reach, whether in Greece, in Avignon under the protection of a powerful cardinal, in Subiaco under the protection of a strong Benedictine abbot, or, finally, in a hermitage in the kingdom of Naples. As we have seen, he thought this behavior was justified by Christ in the gospel, by Francis in his predictions of future tribulation, and by the very text of the Franciscan rule. Thus in his chronicle, when he describes how Bernard of Quintavalle escaped persecution by retreating to a hut on Mount Sefro, Angelo says he “made use of evangelical flight and the founder's license”²⁷. So did Angelo.

²⁴ *Expositio*, 1:292f. On finding the one faithful companion, see also Letter 25, p. 127 and Letter 35, p. 180.

²⁵ Letter 29, p. 150.

²⁶ He was imprisoned again, but not for long.

²⁷ *Liber chronicarum*, 2:136.

Summary

Angelo Clareno's rule commentary emphasized that obedience to the rule took precedence over obedience to Franciscan superiors and even to the pope. It did so primarily by insisting that the rule was dictated by Christ, and Christ expected it to be observed to the letter. In fact, Christ was speaking not only in the rule of 1223 but also in the earlier rule and in the *Testament*, all of which demand literal observance. Angelo also argued that the Franciscan rule was not a thirteenth-century creation but instead represented a return to the grand monastic tradition which began with Christ and his disciples and then was handed on to the apostles, who in turn passed it down to the early Greek fathers and the desert fathers. This perspective undermined any notion that the Franciscan rule was totally dependent upon papal validation. Christ insisted that the rule must receive papal approval, but the total effect of Angelo's argument was to shift major responsibility for the rule from the pope to Christ and from the thirteenth century to the first.

Sylvain Piron

Écrire en aveugle
Jean de Roquetaillade ou la dissidence
par l'obéissance

Les situations extrêmes présentent souvent l'intérêt de faire ressortir plus clairement les règles qui organisent un fonctionnement ordinaire. Un traité rédigé en prison, sous la menace d'une condamnation pour hérésie et dans l'ignorance du décret papal perdu qui avait défini la matière abordée, peut ainsi révéler de façon exacerbée la tension habituelle à laquelle est soumise la production du savoir théologique médiéval, entre une exigence de rationalité et une subordination aux dogmes proclamés. On manquerait un aspect important de cette tension en la concevant de façon statique, sous la forme de limites ponctuelles apportées à l'exercice d'une recherche qui serait libre par ailleurs. Comme le suggèrent les formulations de Jean de Roquetaillade que l'on examinera ici, il est préférable de saisir cette organisation comme une dynamique. La théologie a pour visée ultime la production du dogme et cette destination fonctionne à la manière d'une aimantation interne de l'ensemble du travail théologique. Pour employer une autre image, on pourrait décrire cette fonction de la théologie comme un laboratoire doctrinal qui laisse à ses chercheurs une certaine latitude dans le choix des ingrédients employés et de leur dosage, notamment dans la manipulation et l'interprétation du texte sacré, mais en les plaçant sous de fortes contraintes quant aux traditions à respecter et au résultat à atteindre.

Les conditions d'exercice de cette fonction ont évidemment évolué au fil des siècles. La fondation de l'université parisienne et de sa faculté de théologie, institution de l'Église déléguée à la production du dogme, marque un tournant majeur dans cette histoire. L'autonomie accordée aux maîtres dans la collation des grades était la contrepartie du contrôle doctrinal dont ils devaient assumer la responsabilité. Comme l'a montré Elsa Marmursztejn, dans la seconde moitié du XIII^e siècle la communauté des maîtres en théologie avait une haute idée de sa capacité normative propre¹. Elle l'exerçait toutefois sous le regard de l'évêque de Paris, du pape et de son légat. Richard Southern a rendu attentif au tournant qui s'observe sous le

¹ *Elsa Marmursztejn*, *L'autorité des maîtres. Scolastique, normes et société au XIII^e siècle* (Paris 2007) et dans le présent volume.

pontificat de Jean XXII, lorsque la papauté prit en main le règlement de nombreuses controverses doctrinales, le pape lui-même s'attribuant le rôle d'arbitre suprême des disputes². Cet interventionnisme n'eut qu'un temps, l'université retrouvant l'essentiel de ses prérogatives sous Clément VI³. Cependant, tout bien considéré, et sans nier l'impact qu'a eu l'intervention personnelle de Jean XXII dans les débats savants, il me semble que le moment d'inflexion devrait davantage être placé dans la décennie qui précède son élection⁴.

Écrire sous contrôle : la soumission doctrinale à la papauté

Le concile de Vienne (1311–1312) produisit un nombre important de condamnations et déterminations doctrinales, comme jamais depuis Latran IV. Dans la foulée du concile, plusieurs théologiens furent inquiétés à Paris pour des positions qui ne tombaient pas directement sous le coup des décisions conciliaires, tels que le Dominicain Durand de Saint-Pourçain, le maître séculier Jean de Pouilly ou le bachelier cistercien frère Barthélémy⁵. À Oxford, Nicolas Trevet dut rétracter des thèses de théologie trinitaire tandis que le chancelier Henry de Harclay dénonçait les calculs d'Arnaud de Villeneuve concernant la venue de l'Antéchrist⁶. Le concile lui-même avait été convoqué pour trancher des affaires initiées par le roi de France, Philippe le Bel. Si la suppression de l'ordre du Temple peut sembler étrangère aux questions universitaires, la destruction d'une institution exempte par le pouvoir politique et l'exécution de dizaines de religieux avaient de quoi marquer les esprits⁷. Le procès de Marguerite Porete doit plus encore retenir l'attention⁸. Bien

² Richard W. Southern, *The Changing Role of Universities in Medieval Europe*, dans : *Historical Research* 60 (1987) 133–146.

³ William J. Courtenay, *Inquiry and Inquisition: Academic Freedom in Medieval Universities*, dans : *Church History* 58 (1989) 168–181.

⁴ Sylvain Piron, *Avignon sous Jean XXII, l'Eldorado des théologiens*, dans : Jean XXII et le Midi (Cahiers de Fanjeaux 45, Toulouse 2011).

⁵ Konstantin Michalski, *La révocation par frère Barthélémy, en 1316, de 13 thèses incriminées*, dans : A. Lang, J. Leckner, M. Schmaus (eds.), *Aus der Geisteswelt des Mittelalters. Studien und Texte Martin Grabmann zur Vollendung des 60. Lebensjahres von Freunden und Schülern gewidmet* (Münster 1935) 1091–1098.

⁶ *Munimenta academia, or Documents illustrative of academical life and studies at Oxford*, ed. H. Anstey (London 1863) 100–102 et F. Pelster, *Die Quaestio Heinrichs v. Harclay über die Zweite Ankunft Christi und die Erwartung des baldigen Weltendes zu Anfang des XIV. Jahrhunderts*, dans : *Archivio italiano di storia della pietà* 1 (1951) 33–35, signalés par K. Kerby-Fulton, *Books under Suspicion. Censorship and tolerance of revelatory writing in late medieval England* (Notre Dame, Ind. 2006) xxvii.

⁷ William J. Courtenay, *Karl Ubl, Gelehrte Gutachten und königliche Politik im Templerprozeß* (Hannover 2010).

⁸ Robert E. Lerner, *An 'Angel of Philadelphia' in the Reign of Philip the Fair: The Case of Guiard of Cressonessart*, dans : William C. Jordan, Bruce McNab and Teofilo F. Ruiz (eds.), *Order and Innovation in the Middle Ages: Essays in Honor of Joseph R. Strayer* (Princeton

qu'elle n'ait pas été, et pour cause, membre de l'université, il s'agit du premier cas de condamnation pour une hérésie théologique prononcée à Paris depuis la sentence rendue contre Amaury de Bène et ses partisans, exactement un siècle auparavant. Il faut également rappeler les sanctions prises contre le Dominicain Jean Quidort, exclu de l'université en 1305 en raison de ses thèses sur l'eucharistie après avoir été l'un des intellectuels les plus engagés en faveur du roi de France dans son conflit contre Boniface VIII⁹. On pourrait ainsi percevoir la conjoncture des années 1305–1310 comme marquant un durcissement du contrôle doctrinal, sous le contre-coup du conflit politique des années précédentes. C'est dans ce moment qu'il faudrait placer le point d'origine d'un changement durable, accentué lors du concile de Vienne et que les interventions de Jean XXII n'auraient fait qu'amplifier. William Courtenay relève à juste titre que, jusqu'aux condamnations de Jan Hus et de Jérôme de Prague au Concile de Constance, aucun maître en théologie ne fut condamné au bûcher. De fait, la surveillance universitaire qui s'exerce au XIV^e siècle porte sur des thèses : les individus qui les professent peuvent se rétracter sans être davantage inquiétés à titre personnel¹⁰. Il ne faut toutefois pas oublier que Jean XXII fit aboutir des actions plus rigoureuses contre des théologiens décédés (Pierre de Jean Olivi, Maître Eckhart) ou en fuite (Marsile de Padoue, Guillaume d'Ockham, Michel de Césène), et que les poursuites qui s'ensuivirent donnèrent lieu, dans le premier cas, à des dizaines d'exécutions¹¹. S'y ajoutent des affaires périphériques, comme celle de l'astronome et magicien bolonais Cecco d'Ascoli, condamné comme hérétique relaps et brûlé à Florence en 1326¹². Bien qu'aucun maître en théologie en exercice n'ait connu un sort aussi sévère, la multiplication des poursuites signalait clairement que la défense de positions théoriques non conformes exposait désormais à des conséquences lourdes.

Un indicateur global permet de confirmer que les théologiens avaient dès ce moment fortement conscience d'écrire sous contrôle. L'usage des clauses par lesquelles un auteur soumet son ouvrage à la correction du Saint-Siège semble en effet se généraliser dans les premières décennies du XIV^e siècle. Il serait nécessaire de mener dans la longue durée une étude sérieuse de ces formules et d'observer leurs variations pour fixer une chronologie précise. L'ouvrage monumental de Sita Steckel apporte sur ce point des repères précieux, de l'époque carolingienne au milieu du

1976) 343–364; *Sean L. Field*, *The Beguine, the Angel, and the Inquisitor: The Trials of Marguerite Porete and Guiard of Cressonessart* (Notre Dame, Ind. 2011).

⁹ *Gianluca Briguglia*, *La questione del potere. Teologi e teoria politica nella disputa tra Bonifacio VIII e Filippo il Bello* (Milano 2010).

¹⁰ *Courtenay*, *Inquiry and Inquisition* 181.

¹¹ *Louisa A. Burnham*, *So Great A Light, So Great A Smoke. The Beguin Heretics of Languedoc* (Ithaca, NY 2008).

¹² *Nicolas Weill-Parot*, *I demoni della Sfera. La 'nigromanzia' cosmologico-astrologica di Cecco d'Ascoli*, dans : *Antonio Rigon* (ed.), *Cecco d'Ascoli: cultura, scienza e politica nell'Italia del Trecento* (Roma 2007) 103–131. *Emanuele Coccia*, *S. Piron*, *Cecco d'Ascoli à la croisée des savoirs*, à paraître, dans : *Bolletino di italianistica* 1 (2011).

XII^e siècle¹³. Les appels à une lecture bienveillante et les demandes de correction fraternelle ont une longue tradition dans la littérature chrétienne. Comme l'avait dit Augustin, dans un passage célèbre repris dans le *Décret* de Gratien, un auteur se disant prêt à être corrigé et renonçant à défendre ses opinions de façon obstinée (*pertinaciter*) ne pouvait être qualifié d'hérétique¹⁴. La pratique de ces clauses prudentielles est particulièrement fréquente à l'époque carolingienne; elle se comprend en fonction de stratégies de patronage ou de légitimation de pratiques savantes¹⁵. Les ouvrages dédiés à des prélats contiennent bien évidemment des formules de subordination, mais elles tiennent souvent davantage à des relations personnelles qu'à la reconnaissance d'une autorité doctrinale instituée. Un autre mouvement qui se fait jour au cours de cette période est la construction d'une posture d'autorité intellectuelle. Anselme de Canterbury est l'un des acteurs cruciaux de cette évolution. Son *Cur Deus Homo*, dédié au pape Urbain II, est l'un de ses rares ouvrages qui accepte de recevoir d'éventuelles corrections, non pas au titre de l'autorité du souverain pontife mais à condition qu'elles soient fondées en raison¹⁶.

Le cas du « testament » qui accompagne la publication des œuvres majeures de Joachim de Fiore offre un autre exemple bien connu; écrivant sous commission papale, l'abbé soumettait le résultat de ses travaux à l'approbation de leur commanditaire¹⁷. Prenant acte de cette demande de correction, le canon *Damnamus* du concile de Latran IV condamna en 1215, treize ans après le décès de l'intéressé, les critiques qu'il avait formulées contre la théologie trinitaire de Pierre Lombard sans pour autant incriminer la personne de Joachim ni l'ordre qu'il avait fondé¹⁸. Incorporé dans le premier chapitre des *Décrétales* de Grégoire IX (*X*, I, 1, 2), ce document sert de référence pour exprimer une distinction entre la condamnation personnelle d'un auteur et celle de ses doctrines. Parmi les écrits de Richard de Saint-Victor, seul son commentaire de l'Apocalypse contient une clause finale

¹³ Sita Steckel, *Kulturen des Lehrens im Früh- und Hochmittelalter. Autorität, Wissenkonzepte und Netzwerke von Gelehrten* (Köln 2011).

¹⁴ *Augustinus Hipponensis*, Epist. XLIII, in: *Gratianus*, *Decretum*, 24, q. 3, c. 29, Dixit Apostolus (ed. E. Friedberg [Leipzig 1881] c. 998): « Qui sententiam suam, quamvis falsam atque perversam, nulla pertinaci animositate defendunt, praesertim quam non audacia suae praesumptionis pepererunt, sed a seductis atque in errorem lapsis parentibus acceperunt; quaerunt autem cauta sollicitudine veritatem corrigi parati invenerint, nequaquam sunt inter haereticos deputandi. »

¹⁵ Steckel, *Kulturen des Lehrens* 516–688.

¹⁶ *Anselmus Cantuariensis*, *Cur Deus Homo*, F. S. Schmitt (ed.) (Edinburgh 1946) (*Opera omnia*, II) 133: « Si quid diximus quod corrigendum sit, non renuo correctionem, si rationaliter fit. »

¹⁷ Gian Luca Potestà, *Il tempo dell'Apocalisse. Vita di Gioacchino da Fiore* (Roma, Bari 2004).

¹⁸ Fiona Robb, Did Innocent III Personally Condemn Joachim of Fiore?, dans: *Florensia* 7 (1993) 77–91; *Ead.*, Who Hath Chosen the Better Part? (Luke 10,42): Pope Innocent III and Joachim of Fiore on the Diverse Forms of Religious Life, dans: *Monastic Studies* 2 (1991) 157–170; *Ead.*, The Fourth Lateran Council's Definition of Trinitarian Orthodoxy, dans: *Journal of Ecclesiastical History* 48 (1997) 22–43.

d'humilité acceptant que soient imputées à l'auteur les insuffisances de son exposition, signe du caractère particulièrement sensible de ce sujet¹⁹. À la fin de son propre commentaire, achevé en 1297, Pierre de Jean Olivi n'eut qu'à citer les formules employées par Richard et Joachim pour réitérer leur geste. Ubertain de Casale en tira argument pour sa défense, une douzaine d'années plus tard, en affirmant sur la foi de ces citations qu'Olivi avait réellement soumis son ouvrage pour correction au souverain pontife²⁰. Toutefois, il est notable qu'aucun autre de ses commentaires bibliques ou de ses questions disputées ne contienne de disposition comparable. Un texte hautement polémique comme le *Tractatus de usu paupere* se clôt, non sur une demande de correction de la part des autorités supérieures, mais sur une invocation à saint François²¹. Comme Pierre Abélard un siècle et demi avant lui, c'est seulement après avoir été censuré par ses supérieurs qu'Olivi eut à protester de ses intentions catholiques. La seule œuvre qui fasse exception est son commentaire de la *Hiéarchie céleste*, rédigé à la demande de son ministre provincial et, par conséquent, soumis à son examen²². Pour demeurer dans la même lignée, dans les années 1300, Barthélemy Sicard présenta expressément sa *Lectura super Danielelem* à la correction du souverain pontife et de l'Église « en tant que chrétien fidèle et fils dévot »²³, alors que son confrère Jean Michel, composant un commentaire du même livre dans les mêmes *studia* franciscains de Languedoc une décennie auparavant, n'en avait éprouvé nul besoin²⁴. On peut donner une explication ponctuelle à cette démarche: ancien *socius* d'Olivi, Barthélemy était victime de brimades de la part de la hiérarchie de l'ordre franciscain et pouvait espérer trouver un appui contre ses supérieurs auprès du souverain pontife. Mais il est également possible d'y voir le signe précoce d'un retournement général qui constituait le pape en autorité doctrinale suprême.

¹⁹ *Richardus de Sancto Victore*, In Apocalypsim, PL, c. 888: « Quod autem in his quae scripsimus minus bene diximus nobis imputamus. Si quod vero digne diximus, illud dono Dei fideliter ascribendum iudicamus... »

²⁰ S. Piron, Censures et condamnation de Pierre de Jean Olivi: enquête dans les marges du Vatican, dans: *Mélanges de l'Ecole française de Rome – Moyen Age* 118/2 (2006) 351–352.

²¹ *Petrus Joannis Olivi*, De usu paupere. The quaestio and the Tractatus, D. Burr (ed.) (Firenze 1992) 148.

²² *Petrus Johannis Olivi*, Quaestio de angelicis influentiis, ed. F. Delorme, in Bonaventura, Collationes in Hexaemeron et Bonaventuriana quaedam selecta (Quaracchi 1934) 363; « Venerabilis et electe dei minister [...] ad tuam benignam nimiumque humilem requisicionem quid de doctrina ac profundis theoriis magni Dionysii senciam, tue examinacioni, iudicio et correctioni eo libentius offero. »

²³ *Bartholomeus Sicardi*, Lectura super Danielelem, Firenze, Bibl. Medicea-Laurenziana, Plut. 8 dext. 9, f. 79rb: « Quidquid autem in premissis dictum est in expositione huius prophetie tamquam fidelis christianus et devotus filius humiliter subiicio correctioni sanctissimi patris summi pontificis et ecclesie romane ». La date de cet ouvrage ne peut être fixée plus précisément que dans une fourchette large, entre 1303 et 1310.

²⁴ Sur cet auteur, voir en dernier lieu mon article « Les *studia* franciscains de Provence et d'Aquitaine (1275–1335) », à paraître dans W. J. Courtenay, K. Emery Jr. (eds.), *Philosophy and Theology in the Studia of the Religious Orders and at the Papal Curia*.

En règle générale, ces clauses paraissent étrangères aux façons de faire des docteurs en théologie du XIII^e siècle. Elles n'ont pas lieu d'être dans les productions universitaires, soumises à une régulation doctrinale interne de l'institution. Comme certains des exemples signalés plus haut le suggèrent, elles n'apparaissent éventuellement que dans le cas d'ouvrages dédiés à des prélats. Loin de soumettre l'établissement de la vérité au contrôle des autorités, les écrits de Thomas d'Aquin liés à la polémique contre les Séculiers s'achèvent par un appel au débat public qui permettra de faire prévaloir « l'autorité de la vérité »²⁵. Même un ouvrage commandé par un pape comme le *Contra errores Graecorum* ne contient pas la moindre clause évoquant un éventuel besoin de correction. La dignité magistrale offrait une légitimité suffisante qui n'appelait aucune vérification ultérieure. Dans le cas d'enseignants dans les *studia* des ordres mendiants, qui n'avaient souvent obtenu aucun grade universitaire, la fonction et l'appartenance à un ordre religieux laissaient présumer des intentions catholiques qui n'avaient pas nécessairement besoin d'être exprimées.

Les fameuses condamnations prononcées par l'évêque de Paris en 1277 ont contribué à introduire un climat de suspicion dans la production théologique. Au cours des décennies suivantes, différents docteurs affirmèrent que leurs positions étaient dictées par le souci de ne pas encourir l'excommunication qui frapperait les contradicteurs du *syllabus*. Comme l'a noté Luca Bianchi, c'est dans ce contexte qu'apparaît dans le discours théologique la formule « tenir pour non-dit » (*pro non dicto haberi*)²⁶. Jean Quidort est le premier à l'employer, pour se prémunir face aux condamnations de 1277, avant beaucoup d'autres au cours du XIV^e siècle²⁷. L'expression n'est pas une invention des universitaires, mais une maxime juridique romaine classique dont on trouve des échos chez Tite-Live²⁸. Son sens se comprend en fonction d'une règle qui invite à priver de tout effet juridique des conditions impossibles ou illicites, introduites notamment dans des testaments ou des

²⁵ *Thomas de Aquino*, *Contra doctrinam retrahentium a religione* (Opera omnia 41) (Roma 1969) C 78 : « Si quis his contradicere voluerit, non coram pueris garriat, sed scribat, et scripturam proponat in publico; ut ab intelligentibus diiudicari possit quid verum sit, et hoc quod erroneum est, auctoritate veritatis confutetur » ; *De perfectione spiritualis vitae* (Ibid.) B 111 : « Si quidam vero contra haec rescribere voluerint, mihi acceptissimum erit. Nullo enim modo melius quam contradicentibus resistendo, aperitur veritas et falsitas confutatur, secundum illud Salomonis: ferrum ferro acuitur, et homo exacuit faciem amici sui. »

²⁶ L. Bianchi, *Censure et liberté intellectuelle à l'université de Paris (XIII^e-XIV^e siècles)* (Paris 1999) 66.

²⁷ Différents emplois sont signalés par *Edward P. Mahoney*, *Reverberations of the Condemnation of 1277 in Later Medieval and Renaissance Philosophy*, dans: J. A. Aertsen, K. Emery Jr., A. Speer (eds.), *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts* (Berlin 2000) 904 et Gianluca Briguglia, in: *Giovanni Quidort di Parigi, Egidio Romano, Il potere del re e il potere del papa. Due trattati medievali* (Genova, Milano 2009) 53.

²⁸ *Digeste* 44, 7, 8 (ed. *Th. Mommsen* [Berlin 1870] t. 2, p. 642) : « Sub hac condicione 'si volam' nulla fit obligatio: pro non dicto enim est, quod dare nisi velis cogi non possis ». *Tite-Live*, *Ab urbe condita* 22, 23, 8 : « id omnium maxime tegendum, occultendum, obliuiscendum, pro non dicto habendum esse. »

legs, en les traitant comme si elles n'avaient jamais été écrites²⁹. La formule *pro non scripto* est passée en droit canonique à la faveur de l'analyse des conditions posées au mariage³⁰. Les juristes médiévaux font un usage courant de cette fiction juridique qui permet d'annuler les effets d'une disposition contraire au droit, en suspendant après coup son existence. L'emploi de la variante *pro non dicto* signale simplement que la situation visée n'est plus la rédaction d'un contrat mais celle d'un acte de langage, sans qu'il faille nécessairement y voir une trace de l'oralité de l'enseignement. Il est intéressant de noter l'usage de cette formule dans des procès ou des enquêtes de la même époque³¹. Ce contexte judiciaire est précieux pour interpréter l'intrusion de ce vocabulaire dans le discours théologique. Une telle importation signale que la menace de procédures judiciaires était désormais prise au sérieux et anticipée par les universitaires dans des formules de prudence. La fonction magistrale cesse de constituer une présomption de catholicité. Sans exagération, on pourrait donc décrire ce tournant en parlant d'une criminalisation de la pensée³².

La clause de soumission pour correction au Saint-Siège se retrouve bien évidemment dans les travaux doctrinaux commandés par le pape ou dans ceux qui lui sont offerts. L'augmentation de leur fréquence dans le premier tiers du XIV^e siècle tient d'abord au nombre d'ouvrages qui ont été destinés à Jean XXII, lesquels mériteraient une étude d'ensemble. Toutefois, à lire de près les formules employées dans les avis demandés par le pape lors de consultations doctrinales, on peut s'étonner de l'inversion des positions qu'elles trahissent. Certains des experts sollicités s'expriment, non pas en bénéficiant de l'immunité que devrait leur procurer la légitimité savante au nom de laquelle ils interviennent, mais au contraire comme si leurs propos pouvaient éventuellement conduire à les mettre en cause³³. Les

²⁹ *Elmar Bund*, Die Fiktion *pro non scripto* habetur als Beispiel fiktionsbewirkter Interpretatio, dans : *Sein und Werden im Recht. Festgabe für Ulrich von Lübtow zum 70. Geburtstag* (Berlin 1970) 353–380. Je remercie Emanuele Coccia et Pierre Thévenin de leurs indications.

³⁰ *Adhémar Esmein*, Le mariage en droit canonique (Paris 1891) 175–176.

³¹ *Elisabeth Lalou*, *Xavier Hélary*, Enquête sur l'affaire Amanieu d'Albret. 1312, dans : *Enquêtes menées sous les derniers capétiens*, *Elisabeth Lalou*, *Christophe Jacobs* (éds.) (Paris 2007) [En ligne] <http://www.cn-telma.fr/enquetes/enquete152/> : « Quod si faceret illud, revocat ex nunc ut ex tunc, et ex tunc ut ex nunc, et pro non dicto posito vel afferto, et pro non confesso, et pro non contestato, prorogato, vel attributo vult haberi, in quacumque parte presenti cause. » Par ces formules et d'autres, le procureur de la ville de Bordeaux, qui refuse de répondre à l'enquêteur royal, ne veut pas que sa comparution puisse être interprétée comme reconnaissance d'une juridiction dont il conteste la légitimité.

³² Je dois cette formule à Étienne Anheim, que je remercie.

³³ Deux exemples tirés d'*Alain Boureau*, Le pape et les sorciers. Une consultation de Jean XXII sur la magie en 1320 (Manuscrit B.A.V., Borghese 348) (Rome 2004) : *Guido Terreni*, 68 : « Hiis tamen obstantibus absque omni temeraria responsione submittendo me correctioni sedis apostolice et ecclesie Romane per omnia in hiis et in aliis » ; *Alexandre de Saint-Elipidio*, 90 : « Et hec ad presens de quesitis dicta sufficiant non temere asserta sed reverenter prolata et sancte vestre paternitatis iudicio et correctioni supposita ». Voir également l'avis de Jacques Fournier sur la *Lectura super Apocalipsim* d'Olivi : Avignon, BM 1087, fol. 242va–vb « secundum quod michi dominus ministrabit iuxta tenuitatem mei intelligentia, supposita semper correctione vestre scilicet et sedis apostolice cui in omnibus et per omnia subiectus esse

correcteurs se trouvent ainsi ramenés au même rang que les auteurs qu'ils examinent, en regard d'une autorité papale suréminente. Dès 1320, l'utilisation de ces clauses dans de telles circonstances montre que leur usage était bien installé.

Une autre indication convergente vient de leur emploi par des auteurs qui furent précisément condamnés pour leurs propos. Le cours d'introduction à l'astrologie de Cecco d'Ascoli qui lui valut une première suspension de la part de l'inquisiteur de Bologne s'achève par une demande de correction de ses œuvres et de sa personne par le Saint-Siège³⁴. Quant à Marsile de Padoue, son *Defensor pacis* se termine par une formule similaire, à la différence près que cette déclaration de guerre adressée à Jean XXII envisage une correction de l'Église catholique représentée, non par le souverain pontife mais par le concile général du peuple chrétien³⁵. En revanche, deux décennies plus tôt, Marguerite Porete n'avait pas jugé nécessaire de prononcer une telle formule: la béguine de Valenciennes avait seulement sollicité l'approbation préalable de trois théologiens à l'ouvrage que le Créateur avait composé à travers elle³⁶. Son ignorance des nouvelles règles de prudence lui a coûté cher. L'habitude d'insérer de telles clauses de précaution a duré bien au-delà du bref moment pendant lequel Jean XXII et Benoît XII ont exercé un contrôle direct de l'activité théologique. Des auteurs actifs dans la seconde moitié du XIV^e siècle y ont recours, aussi bien dans des écrits universitaires³⁷ qu'à l'occasion

volo et eius sententiam irrefragabiliter tenere, et si aliquid minus forte catolice vel non bene dicemus, pro non dicto habere ex nunc volo, paratus corrigere quodcumque mihi melior sententia occurret, vel etiam dicentur. »

³⁴ Cecco d'Ascoli, *Tractatus in Sphaeram*, dans L. Thorndike, *The Sphere of Sacrobosco and its Commentators* (Chicago 1949) 411 : « Si in hoc meo scripto et in omnibus aliis inveniuntur aliqua non bene dicta, ipsa omnia correctioni sacrosancte romane ecclesie et me ipsum submitto. Qui me legit, intelligat et benedicat dominum qui mihi tribuit intellectum, eo quod vetera transiverunt et innovata sunt omnia. »

³⁵ Marsilius de Padua, *Defensor pacis*, R. Scholz (ed.) (Hannover, Leipzig 1933) t. 2, 613 : « si quid in ipsis reperiri contingat determinatum, diffinitum aut aliter quomodolibet pronunciatum vel scriptum minus catholice, id non pertinaciter dictum esse; ipsumque corrigendum atque determinandum supponimus auctoritati ecclesie catholice seu generalis concilii fidelium Christianorum. » De même, Jean Quidort proteste qu'il n'entend rien dire contre la personne ou le statut du pape, mais ne le désigne pas comme éventuel correcteur: cf. Jean Lecercq, *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIII^e siècle* (Paris 1942) 175 : « Protestor autem quod nihil intendo dicere cum assertionem aliqua nec contra fidem, bonos mores vel sanam doctrinam, persone vel status summi pontificis reverentiam. Et si aliquid huiusmodi occurrerit inter dicta vel dicenda principaliter vel incidenter, volo pro non dicto haberi, volens hanc protestationem currere et valere ut si eam specialiter resumerem super quodlibet dicendum. »

³⁶ Margarita Porete, *Le miroir des simples ames*, ed. Romana Guarnieri (Turnhout 1986) 404–408. Sur cette approbation, voir Sean Field, *The Master and Marguerite: Godfrey of Fontaines' Praise of the Mirror of Simple Souls*, dans: *Journal of Modern History* 35 (2009) 136–149. Sur les différentes versions du texte, voir Robert E. Lerner, *New Light on The Mirror of Simple Souls*, dans: *Speculum* 85 (2010) 91–116.

³⁷ Manuel Santos Noya, *Die „auctoritates theologicae“ im Sentenzenkommentar des Marsilius von Inghen*, dans: M. J. F. M. Hoenen, Paul J. J. M. Bakker (ed.), *Philosophie und Theologie des ausgehenden Mittelalters: Marsilius von Inghen und das Denken seiner Zeit* (Leiden 2000) 197–210, voir 207, n. 35.

des textes destinés à un public laïc³⁸. Sans revêtir à strictement parler un caractère obligatoire, de telles dispositions prudentielles ont été prolongées par différentes mesures de censure préventive élaborées à l'époque moderne³⁹.

Prudence et persévérance : stratégies textuelles d'un prisonnier

La situation de Jean de Roquetaillade, emprisonné à Avignon depuis 1349 après l'avoir été pendant cinq ans dans des couvents de l'ordre franciscain en Aquitaine, était particulièrement inconfortable. Un premier examen de son cas, mené par une commission dirigée par le cardinal Guillaume Court, avait conduit à le juger non pas hérétique mais seulement *fantasticus*⁴⁰. Avant de se déterminer, le cardinal cistercien avait ordonné au prisonnier de mettre par écrit « les événements notables à venir » dont il avait eu la révélation durant son incarcération. Le résultat en est le *Liber secretorum eventuum*, rédigé en trois semaines entre octobre et novembre 1349. C'est une procédure comparable qui est à l'origine, trois ans plus tard, du *Sexdequiloquium* récemment identifié⁴¹. Le manuscrit est malheureusement amputé de ses deux premiers folios, ce qui nous prive de l'introduction de l'ouvrage dans laquelle les circonstances exactes de sa rédaction auraient probablement été exposées. On comprend néanmoins que le texte a été rédigé sur les instances d'un « frère Bertrand »⁴² qu'il faut sans doute identifier au franciscain Bertrand Atgier (ou Lagier) de Figeac, maître en théologie depuis 1350. Si les pronostics de Roquetaillade sur la venue prochaine de l'Antéchrist n'avaient pas fourni de motifs suffisants pour le déclarer hérétique, il était possible relancer l'enquête en examinant ses sympathies pour un texte condamné comme hérétique à Avignon un quart de siècle plus tôt. Frère Bertrand lui demanda ainsi de se prononcer sur l'avis que François de Meyronnes avait rédigé en 1325 à propos des articles extraits par Jean XXII de la *Lectura super Apocalipsim* d'Olivé. Examinant en seize questions les difficultés doctrinales posées par ces articles, Meyronnes n'avait pas éprouvé le besoin de revenir au document dont ils avaient été tirés, auquel il n'avait sans doute

³⁸ Nicole Oresme, Le livre de politiques de Aristote, A. D. Menut (ed.), Transactions of the American Philosophical Society 60/6 (1970) 159b : « Et tout ce que je diray je soumet a toute bonne correction et tousjours en supposant et tenant fermement estre vraie de la posté divine du Saint Pere de Romme ce qu'en croit Sainte Eglise. » ; 294 : « Et ce que je ay dit de moy en ceste question, je sousmet tout a bonne correction. »

³⁹ Bruno Neveu, L'erreur et son juge. Remarques sur les censures doctrinales à l'époque moderne (Napoli 1993).

⁴⁰ R. E. Lerner, « Historical introduction », dans : Johannes de Rupescissa. Liber secretorum eventuum, Christine Moreod-Fattebert (ed.) (Fribourg 1994) 30–31.

⁴¹ Sylvain Piron, Le *Sexdequiloquium* de Jean de Roquetaillade, dans : Oliviana 3 (2009) [en ligne] <http://oliviana.revues.org/index327.html>.

⁴² *Sexdequiloquium*, fol. 84v : « Et quidem ante istum librum fecissem expositionem predic-tam nisi fuisset precibus fratris Bertrandi, quem pono supra in principio, impeditus. »

pas eu accès. De ce fait, en répondant sur le fond aux arguments présentés, Roquetaillade n'avait pas besoin de signaler la source de ces propositions et encore moins de défendre l'ouvrage concerné dans sa totalité.

Pour chacune des questions posées, le *Sexdequiloquium* est invariablement composé de quatre « considérations » dont la première consiste généralement à reproduire le jugement de Meyronnes. Procédant pas à pas, Roquetaillade énonce ensuite plusieurs séries de « vérités » qui se donnent pour des thèses incontestables; le choix du terme est peut-être un clin d'œil à la structure du commentaire que le même François de Meyronnes avait consacré à la *Cité de Dieu*, dont le plan est constitué des « vérités » extraites des chapitres successifs⁴³. La lente déduction fondée sur ces « vérités » permet le plus souvent de mettre en évidence les faiblesses de l'accusation et d'en déduire l'innocuité des propositions soumises à examen.

Avant d'en venir à la protestation de foi finale, il est nécessaire de suivre dans le détail cette stratégie argumentative. On se contentera d'observer la façon dont elle est menée dans la première partie du traité. Les cinq premières questions sont toutes liées à un même passage du prologue de la *Lectura super Apocalipsim* dans lequel Olivi cherchait à fonder, à l'aide d'une concordance biblique originale inspirée de la méthode de Joachim de Fiore, l'idée d'un retour futur de l'Église romaine à la pauvreté évangélique des premiers temps. L'examen des lignées sacerdotales d'Israël laissait apparaître un fait notable: la charge de grand prêtre était passée un temps à la descendance d'Ithamar, fils cadet d'Aaron, avant de revenir à celle de son frère aîné Eléazar, en la personne de Sadoc⁴⁴. De la même façon, le pontificat (*pontificatus*) du Christ a d'abord été donné en Pierre à la souche (*stirps*) de la vie évangélique et apostolique, avant d'être commué (*commutatus*) en un état doté de richesses avec la donation de Constantin; la mise en concordance permettait d'affirmer qu'il devrait finalement revenir à l'ordre initial, par droit de primogéniture et de perfection majeure⁴⁵. Les discussions infinies suscitées par cette analogie offrent une bonne illustration de l'adage forgé par Thomas d'Aquin: « symbolica theologia non est argumentativa »⁴⁶. Chacun des termes employés prêtait en effet à confusion. De plus, la question des pouvoirs transmis par le Christ à Pierre et aux apôtres était devenu un point crucial des débats ecclésiologiques me-

⁴³ L'incipit du texte le fait déjà apparaître: « Flores beati Augustini in libro de Civitate Dei per veritates sic colliguntur. » On attend sur cette œuvre les résultats de la thèse de Blaise Dufal.

⁴⁴ La question avait été traitée peu auparavant dans le Quodlibet II, 3, « An circa tempus Heli fuerit pontificium a Deo et convenienter translatus a stirpe Phinees, filii Eleazari, ad stirpem Ythamar, de qua fuit Heli », in: *Petrus Joannis Olivi*, Quodlibet Quinque, S. Defraia (ed.) (Grottaferrata 2002) 97–99.

⁴⁵ Le texte complet de l'article est cité dans: La consultation demandée à François de Meyronnes sur la *Lectura super Apocalipsim*, dans: Oliviana 3 (2009) [En ligne] <http://oliviana.revues.org/index330.html>.

⁴⁶ *Thomas de Aquino*, Scriptum in primum librum Sententiarum, Prol., q. 1, art. 5, dans: *Adriano Oliva*, Les débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin et de sa conception de la sacra doctrina (Paris 2006) 331. *Beryl Smalley*, Use of the 'Spiritual' Senses of Scripture in Persuasion and Arguments by Scholars in the Middle Ages, dans: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 52 (1985) 44–63, voir 60.

nés autour de Jean XXII⁴⁷. Meyronnes avance donc méthodiquement sur ce terrain en faisant porter tour à tour l'interrogation sur chacun des points litigieux. Il demande successivement s'il est erroné de dire que le « pontificat du Christ a été donné à la souche de la vie évangélique », ou qu'il a été « donné à Pierre et aux apôtres » ; à supposer que ce soit le cas, les deux questions suivantes demandent s'il est erroné de dire que ce pontificat aurait été « attribué » (*collatus*) à un état ayant des possessions temporelles ou, comme le dit l'extrait, qu'il aurait été « commué » (*commutatus*) à cette occasion. Enfin, en cinquième lieu, l'interrogation porte sur le retour du primat de l'Église romaine à un petit nombre d'hommes issus de l'ordre de saint François qui se soustrairaient à l'obéissance au pontife romain à la fin du cinquième âge⁴⁸.

En réponse à la première question, Roquetaillade reproche tout d'abord à Meyronnes d'avoir imaginé des hérésies auxquelles personne n'a jamais cru en prenant le mot *stirps* dans son sens matériel de « racine ». Sauf la révérence qui lui est due, maître François semble ici avoir fait étalage de son art pour « remplir du parchemin »⁴⁹. Dans une lecture bienveillante, le terme devrait se comprendre comme désignant la succession spirituelle des pontifes romains au moyen d'une métaphore qui évoque un parallèle avec les généalogies de l'Ancien Testament. Sa propre démonstration se déploie en deux temps. Tout d'abord, il serait utile, raisonnable et honorable de toujours élire comme souverain pontife l'homme le plus sage et le meilleur observateur de la vie du Christ qui soit au monde⁵⁰. Prétendre le contraire est évidemment hérétique. Cependant, ce n'est pas sans raisons que le Christ a voulu que les prélatures ecclésiastiques ne soient pas nécessairement dévolues aux chrétiens les plus parfaits⁵¹. Le motif le plus évident vise à prévenir les discor-

⁴⁷ Michael Wilks, *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages. The papal monarchy with the Augustinus Triumphus and the publicists* (Cambridge 1963).

⁴⁸ Le détail des formulations figure en annexe de S. Piron, *La consultation*.

⁴⁹ Sexdequiloquium, f. 6r: « Secunda consideratio est circa modum quem tenuit magister Franciscus. Mirum videtur quod, cum stirps evangelice vite sumatur ex natura verborum pro radice et materialitate quod imitatur, introducitur formaliter et reduplicative verba in sensu in quo nullus hereticorum unquam verba illa assumpsit. Puto quod salva reverencia sua hoc fecit ut impleret membranas et ad ostentacionem quamdam, quia nullus opinancium concessit quod omnes perfecti ab inicio haberent summum pontificatum, sicut sua prima absurditas inducit. »

⁵⁰ Ibid. fol. 7r: « Consideratio tertia est quod multum esset congruum et rationabile, Christo honorificum et utile ecclesie sancte Dei, semper eligere in summum pontificem hominem plenissimum caritate et scientia fidei catholice et conscium lumine clarissimo veritatis utriusque testamenti, operatorem et observatorem tocius perfectionis evangelice vite quanto alcius et purius in hoc seculo vita Christi potest ab homine observari. »

⁵¹ Ibid. fol. 9r: « Consideratio quarta est quod Christus dominus sciencie incomprehensibilis et sapiencie investigabilis, non sine magnis et rationabilibus causis, voluit ut summus pontificatus eius et cetera ecclesiastice prelatore immobiliter, formaliter et de necessitate non alligarentur summe perfectioni evangelice vite. Volo dicere quod non sine causa voluit ut possent esse aliquando in ecclesia prelati non obligati ad observanciam in opere consiliorum Christi, sed quod possent habere aliquando divicias sicut maxime habuerunt a tempore Constantini magni et citra. »

des et les schismes. Il est très incertain de définir qui est l'homme le plus parfait du monde; s'il fallait nécessairement le faire pape, son élection susciterait d'inévitables rivalités et contestations; il suffit donc de choisir comme souverain pontife un homme catholique et fidèle qui soit le meilleur que les électeurs puisse trouver au moment de leur choix. Des arguments historiques viennent également justifier le recours aux richesses temporelles qui ont éloigné les papes de la parfaite pauvreté des apôtres. Après des siècles de misère et d'oppression, il fut opportun de soulager l'Église et de la sublimer en lui accordant un pouvoir universel visible, comme l'a fait Constantin en faveur de Silvestre⁵². Le dernier motif invoqué tient aux innombrables missions dévolues au pape et aux cardinaux, qui ne pourraient être convenablement remplies sans faire appel à des aides qui requièrent des ressources financières abondantes⁵³. L'écart entre un idéal de perfection et la réalité historique de la bureaucratie pontificale est tracé sans qu'il y ait pour l'instant à résoudre la contradiction. La mise en série des arguments permet déjà de saisir la modification, minime mais cruciale, que Roquetaillade apporte au schéma envisagé par Olivi. Le retour à la pauvreté se fera grâce à un pape canoniquement élu qui sera en même temps l'homme le plus parfait de son temps, résolvant dans sa personne la tension mise en place par les deux séries divergentes de «vérités». Ce pape angélique, attendu sous le nom de «réparateur», permettra de rénover la perfection évangélique au sein de l'Église sans provoquer de schisme; il pourra s'opposer de façon légitime à la venue de l'Antéchrist.

La démarche suivie dans la deuxième question est sensiblement différente. Les deux premières considérations montrent d'une part que tous les apôtres ont reçu immédiatement du Christ un «pontificat», au sens d'un pouvoir sacramentel universellement conféré à tous les prêtres, tandis que seul Pierre a reçu le pouvoir ecclésiastique suprême. Le point crucial est avancé dans un troisième temps. Après avoir énoncé les différents titres de prêtre et pontife donnés au Christ dans l'Épître aux Hébreux, Roquetaillade examine la nature du pouvoir qu'il a transmis à Pierre dans des termes directement issus des *Quaestiones de perfectione evangelica* d'Olivi⁵⁴. Le choix de parler d'une «commission» donnée par le Christ indique d'emblée qu'il s'agira de définir les limites de ce pouvoir, à l'écart de toute idée d'une «plénitude de pouvoir» du pape. Le principe central est tiré de l'Épître aux

⁵² Ibid. fol. 10v: «Fuit ergo multum rationabile ut amota miseria, grava paupertate et tirania, ecclesia respiraret et fieret sibi consolacio, que ei facta est sub Silvestro quinto quia necessarium erat impleri scripturas propheticas que erant de ecclesia et de Christo [...] necessarium ex divina disposicione fuit ut adveniente plenitudine temporis ad hoc assignata a Deo sub Constantino monarcha magno debuisset Christus et ecclesia in Silvestro pauper sublimitate universalis romani imperii elevari.»

⁵³ Ibid. f. 12r: «Duodecimo quia ad oculum claret quod gubernaculum universi orbis pape et cardinalibus est collatum et ad ipsos tot et tanta negocia fidei appellacionum et litigiorum, correctionum, accusacionum, pacis, guerrarum et negociorum cotidie devolvuntur ut nocte et die non possint ad modicam partem sufficere sed coguntur in sui laboris subsidium alios evocare, que omnia comode fieri non possunt sine divitiis fertilibus et opimis.»

⁵⁴ *Petrus Johannis Olivi, Quaestiones de romano pontifici, M. Bartoli* (ed.) (Grottaferrata 2002) voir en particulier 143.

Corinthiens: ce pouvoir a été donné *in edificacionem et non in destructionem*, pour la construction de la foi et non pour empêcher l'exercice des vertus évangéliques⁵⁵. La quatrième considération peut alors reprendre les arguments de François de Meyronnes en faveur de l'unicité du pontife suprême sans qu'il y ait besoin d'engager le débat. Il est au contraire possible d'abonder dans le même sens en ajoutant des démonstrations complémentaires. La troisième question ne suscite pas non plus de polémique ouverte. La possession de richesses a été accordée pour des raisons utiles et nécessaires; en contrepartie, elle impose aux princes de l'Église de secourir les pauvres. Bien que de nombreux abus soient commis par les prélats modernes, qui accaparent les richesses et les distribuent à leurs parents, exaltent leur statut et se vautrent dans la luxure, le scandale de ces abus ne suffit pas à rendre illégitime la fiscalité ecclésiastique qui doit toujours être payée par les fidèles⁵⁶. Dans un quatrième temps, les arguments de François de Meyronnes sont discutés un par un, ce qui conduit souvent à nuancer leur validité, sans qu'il soit nécessaire ici de les rejeter en bloc.

La quatrième question donne cette fois lieu à un affrontement plus direct. La première considération vise à préciser les termes de la question, en employant les outils de la logique aristotélicienne. Quiconque est formé en *grammatica* peut distinguer entre un changement absolu, qui impliquerait une transformation substantielle, et d'autres formes de changement qui n'impliquent qu'une modification des accidents. Roquetaillade prend en exemple la conservation des accidents du pain dans l'eucharistie. De la même façon, le pontificat du Christ demeure inchangé alors que les sujets en lesquels il s'incarne meurent et se renouvellent dans le cours du temps. Cette distinction permet de comprendre l'intention de celui qui a posé la question. Il entendait assurément énoncer que le pontificat avait été transmis, quant à son sujet (*translatus subiective*), d'un pauvre évangélique à un homme catholique doté de richesses, sans le moindre changement substantiel⁵⁷.

⁵⁵ Sexdequiloquium, fol. 20r: «Secunda pars huius tercie consideracionis est quam potestatem et quid commisit Christus Petro et quid eciam non commisit et quid et quantum possunt et quid non possunt summi vicarii Ihesu Christi. Et circa istam materiam sunt quatuordecim veritates ponende. Prima veritas est quod generalis vicarius Ihesu Christi romanus pontifex non potest aliquid in destructionem ecclesie, in destructionem fidei catholice et in destructionem alicuius virtutis, nec eciam ad destruendum dedit ei potestatem Ihesus Christus.»

⁵⁶ Ibid. f. 37r-v: «Consideratio tertia est quod licet multi prelati ecclesiastici ad oculum modernis temporibus habundancia diviciarum ecclesie a principibus et divitibus seculi oblatorum turpiter in scandalum totius seculi abutantur eos conferendo ultra modum suis parentis, comitendo rapinam, pauperes defraudando, statum suum superbie exaltando se, carnem et luxuriam mittendo, quod iam eciam in fidelibus in maximum scandalum tocius seculi innotescit, ita ut ex hoc tante divicie multis possent in hoc apparere nocive, non tamen est propter hoc devota oblatio dancium et racionabilis et utilis recepcio summorum sanctorum pontificum recipiendum contempnenda aut condampnanda, iudicanda vel reprehendenda.»

⁵⁷ Ibid. f. 44r: «Igitur demonstrative concluditur quod dato quod positor questionis dixisset quod pontificatus Christi mutatus fuisset de statu perfectionis euvangelice ad statum habencium temporales divicias et de tempore ad tempus et de homine ad hominem, non fuisset erroneum, ymo hoc negare esset erroneum et insanum. [...]. Cum dicitur quod a perfectione euvangelice vite et a statu illo commutatus est pontificatus Christi ad statum habencium

Or les arguments de Meyronnes, reproduits dans la deuxième considération, s'étaient concentrés sur l'hypothèse d'un changement absolu, hypothèse qui conduisait nécessairement à des propositions hérétiques. Roquetaillade peut ainsi infliger une leçon de logique au *doctor acutus*, réputé pour sa dextérité sur ce terrain. L'examen de ses arguments, dans la seconde moitié du traité, montre que maître François a feint de ne pas comprendre des termes équivoques en les prenant dans un sens qu'aucun catholique n'a jamais envisagé⁵⁸.

La conclusion du débat intervient dans le cinquième traité. François de Meyronnes a cette fois formulé la question, non pas en citant littéralement l'article extrait de la *Lectura super Apocalipsim* mais en l'explicitant dans ses propres termes, à la lumière des positions exprimées par les Spirituels et béguins persécutés sous Jean XXII. Dans le passage examiné, Olivi ne parlait que d'un retour du « pontificat du Christ » au « premier ordre des prêtres apostoliques », sans faire la moindre allusion à une éventuelle soustraction d'obéissance au Saint-Siège, ni même prononcer le nom de l'ordre des frères mineurs. Jean de Roquetaillade accepte sans difficultés cette dernière identification; en revanche, il refuse d'assimiler ce retour à la perfection évangélique à une rupture avec la papauté: l'élection du « réparateur » se fera dans des formes canoniques sans qu'il y ait eu auparavant de désobéissance ouverte. Après avoir reproduit les critiques de Meyronnes, Roquetaillade rappelle que l'Église universelle n'a pas toujours été appelée « romaine » puisqu'elle a d'abord été gouvernée à Jérusalem puis à Antioche; cette Église universelle, dont le siège peut se déplacer, ne peut perdre son primat. Les dernières vérités de la troisième considération examinent enfin l'hypothèse formulée dans l'intitulé de la question et notent sa contradiction interne, puisqu'il est question de frères qui seraient à la fois « élus » et désobéissants; la situation envisagée paraît donc strictement impossible⁵⁹. Il est toutefois possible de la « colorer » pour lui donner un sens acceptable. Dans l'hypothèse d'un pape et de cardinaux pécheurs donnant des ordres illégitimes à des frères mineurs, ces derniers seraient fondés à désobéir à de tels préceptes tyranniques tout en demeurant catholiques, puisqu'ils seraient toujours disposés à obéir à une autorité légitime⁶⁰. À la mort de ce pape,

divicias temporales, voluit dicere potius expresse dixit positor questionis quod pontificatus Christi simul cum toto statu perfectionis euvangelice subiective translatus est ad unum habentem divicias temporales, itaque pontificatus translatus subiective de paupere perfecto euvangelico ad catholicem divitem hominem, non reliquit post se statum perfectorum sed transfundit statum perfectorum sub obediencia pontificis divicias habentis. »

⁵⁸ Ibid. f. 57v: « magister Franciscus per equivocas loquciones quas finxerit se non intelligere ad intellectum quem nullus catholicorum posuit conatus fuerit non posse dici sacerdotium summum commutatum fuisse a statu perfectorum ad statum divitum mundanorum. »

⁵⁹ Ibid. fol. 67r: « Septima veritas est quod asserere quod primatus romane ecclesie universalis et sancte auferendus sit illi et paucis viris electis ordinis beati Francisci qui se subtrahent ab obediencia eiusdem universalis romane ecclesie sit tribuendus, sicut verba in superficie sonant, duas manifestas impossibiles et cum repugnantes contradicciones includit [...] Et ita patet demonstrative in rei veritate et in foro conscientie quod ille titulus questionis sub talibus verbis est totus sine sale factus et insipidus et a possibilitate longicus. »

⁶⁰ Ibid. fol. 67r-68r: « Octava veritas est quod predictus titulus colorari non posset meo iudicio nisi per istum modum. Ponatur casus quod, aliquo tempore presideat unus papa pecca-

les cardinaux pourraient légitimement élire l'un de ces rebelles, et celui-ci pourrait à son tour déposer les mauvais cardinaux et les remplacer par des frères mineurs⁶¹. Le scénario imaginé présente peu de vraisemblance mais il permet de démontrer au passage un certain nombre de points importants: le pape et les cardinaux peuvent pécher comme tous les hommes, puisque Pierre lui-même a judaïsé à Antioche (Gal. 2, 11–14); face à un ordre commandant de pécher, la désobéissance est légitime, comme la règle franciscaine elle-même paraît l'impliquer; c'est l'Église universelle, composée des prélats et des sujets, qui ne peut pécher, et non l'Église comprise au sens de ses seuls dirigeants. Cependant, prise à la lettre, la formulation de l'article est manifestement erronée et doit être rejetée⁶².

La quatrième considération permet enfin à Roquetaillade de poser la question qui lui importe: se peut-il que le primat de l'Église soit éventuellement enlevé, à un certain moment, aux mauvais prélats et à un pape pécheur qui la gouverneraient et qu'un frère mineur – qui ne serait pas rebelle – soit élu dans les règles⁶³? La possibilité de droit d'une telle élection a déjà été établie. L'interrogation porte désormais uniquement sur son éventualité future dans un moment bien déterminé. En préalable, il faut exposer en quoi consiste la fin de la cinquième période lors de laquelle ces événements se produiront. Une fois fixé le cadre de cette division joach-

tor et malus sicut suum pontifices [...] si precipiatur papa cum cardinalibus aliquibus viris sanctis ordinis beati Francisci quod peccent [...] cum tales preceptores ipse papa et cardinales non acceperunt a Christo potestatem in destructionem sanctitatis euvangelii et virtutum [...] clarum est et certum quod in tali casu fratres minores ad operandum malum non tenentur pape et cardinalibus obedire [...] Et ita isti fratres minores catholici essent inobedientes malis preceptis tyrannicis prelatorum ecclesie romane et separarent se a talibus qui se dicunt Romana ecclesia, et ex alia parte non separarent se ab obediencia romane ecclesie que semper bonum precipit et non malum in quantum essent semper parati eidem pape et eisdem cardinalibus obedire, in quantum imparerent eis auctoritate apostolica et ecclesie romane per quam ut dixi semper bonum imperant et non malum.»

⁶¹ Ibid. fol. 70r–v: «Sublato igitur summo pontifice de mundo per mortem unus ex vivis electis qui fuerant rebelles malis preceptis tyrannis, eorum prelatorum qui se vocant romanam ecclesiam non tamen a potestate prelatica quam habent a Christo ad bonum et non ad malum fugitis sed adherenti et obedientes ex corde si quid secundum illam potestatem eis precipitur eligi potest in summum pontificem sicut vere catholicus et fidelis, canonice per cardinales [...] Et ille capud verissimum ecclesie generalis romane poterit omnes deponere cardinales si mali et inutiles essent, quod absit, et malis alios sanctos de ordine beati Francisci catholicos substituere ad maximum dei honorem et ecclesie generalis romane.»

⁶² Ibid. f. 71r: «Sentencia igitur mea diffinita est quod in quantum ex illo titulo questionis potest de necessitate excludi quod generalis ecclesia romana possit primatum perdere aut quod a potestate quod generali ecclesie dedit dominus Ihesus Christus possint fratres minores scismatice separari et quod viri scismatici sint viri electi et possint assumi ad primatum ecclesie, in tantum predictus articulus est erroneus manifeste.»

⁶³ Ibid. f. 71r–v: «Quarta consideratio est investigare quid est hoc quod dicitur in fine status quinti auferendus est primatus a malis ecclesiasticis viris secundum modo in octava veritate supra expositum et utrum in rei veritate per textum sacrum vel per alias prophetias extravagantes aut per verisimiles rationes probari possit quod primatus ecclesie romane auferendus sit aliquando a malis prelatis, sed in romana ecclesia presiderent et catholicis viris, sanctis et electis ordinis sancti Francisci donandus, rite et iuste eligi potest unus catholicus frater minor.»

imite de l'histoire, la question posée est de savoir si leur réalisation et leur date peuvent être prouvées au moyen de prophéties authentiques ou «extravagantes»⁶⁴. Le défenseur a bien conscience qu'une argumentation mystique sera réputée inefficace par beaucoup⁶⁵. Roquetaillade procède néanmoins, en abordant enfin le terrain sur lequel il est le plus à l'aise. Les dernières «vérités» de cette section lui donnent l'occasion de commenter des textes prophétiques non canoniques, genre en lequel consiste l'essentiel de ses autres œuvres connues à ce jour⁶⁶. Mais avant d'arriver sur ce terrain, les pages consacrées à l'étude des prophéties bibliques révèlent d'autres surprises⁶⁷. On y découvre un lecteur attentif des écrits majeurs de Joachim de Fiore, qui ajoute une nouvelle dimension à la concorde entre les Testaments. Les mille années qui s'écouleront de la mort de l'Antéchrist au Jugement dernier doivent à leur tour divisées en sept âges successifs lors desquels aura lieu l'accomplissement ultime des prophéties bibliques⁶⁸. L'ensemble de l'Écriture doit donc être exposé trois fois : en premier lieu, selon le mode commun des saints et des docteurs, en utilisant les quatre sens habituels de l'exégèse ; puis selon le modèle classique de Joachim de la concorde des Testaments, dont les conclusions auraient toutefois besoin d'être mises à jour et corrigées ; enfin, dans un troisième temps, au moyen d'une concorde entre les sept âges de l'Ancien Testament et ceux de cette dernière période⁶⁹. L'innovation théorique est stupéfiante,

⁶⁴ Ibid. f. 75v-76r : «Secunda pars presentis quarte consideracionis est investigare utrum in rei veritate ex scripturis sacris et auctenticis vel ex aliis propheciis extravagantibus vel ex verisimilibus rationibus probari possit futurum esse in rei veritate quod canonice et rite primatus ecclesie romane transferatur a malis prelatiis, si qui mali essent, ad viros electos catholicos et sanctos ordinis sancti Francisci vere obediens potestati romane ecclesie que esset in illis malis prelatiis, per quam non possunt precipere nisi bonum licet forte inobediens essent et esse debent illis malis prelatiis in quantum precipere illis malum et peccatum quia iste titulus in hac forma, salva reverencia iudicii ecclesie, est possibilis cathollicus et fidelis si per auctoritates literales secundum vocem verborum vellemus arguere.»

⁶⁵ Ibid. f. 76r : «Si autem per significaciones mysticas arguamus argumentaciones huiusmodi apud multos inefficaces dicuntur. Arguamus tamen efficaciori modo quo poterimus sub hac forma.»

⁶⁶ Sur cette partie du traité, voir *Katelyn Mesler*, John of Rupescissa's engagement with prophetic texts in the *Sexdequiloquium*, dans : *Oliviana* 3 (2009) [En ligne] <http://oliviana.revues.org/index331.html>

⁶⁷ *Robert E. Lerner*, John the Astonishing, dans : *Oliviana* 3 (2009) [En ligne] <http://oliviana.revues.org/index335.html> souligne bien la surprise que constitue cette découverte.

⁶⁸ *Sexdequiloquium*, fol. 77v : «Iam enim dixi supra quod septima etas ecclesiastica que continet milles annos solares que incipit a morte proximi antichristi usque ad adventus Gog novissimi post cuius adventum fini et mundus in termino noto deo quod ego peccator ignoro, dividitur in septem alias etates per concordiam septem etatum veteris testamenti, et per concordiam .vii. etatum ecclesie que currunt a Christo usque ad antichristum, et in sexta etate et in fine eius erit finis mundi.»

⁶⁹ Ibid. fol. 78r : «Scriptura a capite usque ad finem exponenda est ter, primo secundum modum communem sanctorum et doctorum secundum litteram et alleguoriam, tropologiam et anagogiam. Secundo exponendum est per concordiam totum vetus testamentum prophetice secundum concordiam de toto tempore Christi secundum septem etates correspondentes .vii. etatibus veteris testamenti, quem modum pulcherrime primo aptavit Ioachim in concordia sua qui multa suppleccione et emendacione egeret sicut ostenderem si processu temporis

mais elle correspond au fond à un déploiement complet de l'idée d'une division de l'histoire du salut en trois âges, appropriés à chacune des personnes de la Trinité. Si Jean de Roquetaillade est le premier théologien latin depuis saint Augustin qui envisage, à la lettre, un millénaire de paix avant le Jugement dernier, c'est qu'il est le premier joachimite qui ait accordé à l'âge de l'Esprit une densité et une structuration comparable à celles des âges du Père et du Fils.

L'auteur du *Sexdequiloquium* ne se trouve pas dans la situation d'un accusé ayant à défendre des thèses qu'il a lui-même énoncées. Il dispose ainsi d'une marge de manœuvre appréciable qui lui permet de se distancer de formulations embarrassantes, tout en établissant méthodiquement les présupposés catholiques de ses propres positions. La réfutation des accusations souvent trop rapides de François de Meyronnes n'occupe donc qu'une part limitée des réponses apportées aux cinq premières questions. Le véritable enjeu de ces pages est plutôt de procéder à une reformulation inattaquable de la théologie de l'histoire olivienne. Cette opération conduit à quelques modifications ponctuelles, mais stratégiques, qui gomment toute éventualité d'une rupture avec la papauté. La rénovation évangélique se produira sans avoir à contester à aucun moment l'autorité du souverain pontife légitime; elle peut donc être défendue en maintenant une posture d'allégeance. Comme j'ai eu l'occasion de le montrer, on retrouve une même stratégie de dissidence par l'obéissance dans le *Liber ostensor*: alors qu'Olivi déniait au pape tout pouvoir de modifier la Règle franciscaine, son disciple plus mesuré en accepte la possibilité théorique; le souverain pontife pourrait même aller jusqu'à supprimer l'ordre des frères mineurs, mais dans des circonstances tellement improbables que cette éventualité est pour ainsi dire nulle⁷⁰.

Écrire en aveugle: sous la menace d'une condamnation perdue

À aucun moment, dans ces premières questions, Jean de Roquetaillade ne mentionne le nom de l'auteur dont il essaie pourtant de faire valoir l'intention, contre l'interprétation souvent malveillante de son adversaire. Il avait pourtant reconnu la provenance de ces thèses et savait qu'elles avaient fait l'objet d'une réprobation officielle. Ce n'est qu'au terme de la douzième question qu'il y fait enfin référence. Il a entendu dire que Jean XXII a autrefois publié une bulle condamnant les positions d'Olivi, mais ce document est à présent introuvable. Le prisonnier jure

adiuvaret me deus et frenum tribulacionum laxaret ut possem liberatus paululum respirare. Tercio iterum totum vetus testamentum distinctum per suas septem etates distinctum exponenda sunt per concordiam de septem etatibus que erunt in mille annis post proximum antichristum futuris, quia per .vii. etates veteris testamenti et novi propheticè cognoscetur quid sit futurum per concordiam in septem etatibus post antichristum futuris. »

⁷⁰ S. Piron, L'ecclésiologie franciscaine de Jean de Roquetaillade, dans : *Franciscan Studies* 65 (2007) 281–294.

l'avoir fait chercher avec la plus grande diligence par des « procureurs » agissant pour son compte à Avignon, sans parvenir à en obtenir une copie. Il ne doit donc pas être incriminé s'il a écrit quelque chose de contraire à cette décrétale perdue, dans le présent ouvrage ou dans un autre⁷¹. Le document qui n'a pas été retrouvé depuis était sans doute bel et bien perdu à l'époque. Bertrand Atgier n'avait pas davantage réussi à mettre la main sur cette condamnation. C'est très probablement pour cette raison qu'il avait recouru, par défaut, à l'avis préalable rendu par un théologien franciscain de grande autorité⁷².

Cette situation explique la nature particulièrement intéressante de la protestation de foi sur laquelle s'achève le *Sexdequiloquium*. Dans cette volumineuse apologie, Roquetaillade a dû travailler en aveugle. Cherchant à prouver l'orthodoxie de ses vues sans se renier, il lui fallait défendre la substance du cadre interprétatif posé par Olivi dans l'ignorance des motifs précis pour lesquels Jean XXII avait finalement condamné son commentaire de l'Apocalypse. Les éventuelles erreurs contenues dans cette défense ne doivent donc pas être imputées à sa négligence ou son ignorance volontaire, puisqu'il a fait son possible pour avoir accès au document et connaître son contenu. Il rétracte et « tient pour non-dit » tout ce qu'il aurait pu écrire de « contraire à la vérité de l'Écriture sainte ou de la décrétale et détermination de l'Église en question », et tout ce qu'il dira à l'avenir. Sa foi s'attache par avance, non pas aux opinions qu'il vient d'exprimer, au cas où elles seraient jugées fausses, mais à ce jugement inconnu de l'Église universelle qui ne peut errer. Et si le document parvenait finalement entre ses mains, il serait prêt à rédiger un livre de rétractation (*Liber retractatorius*)⁷³. On notera la nuance que suggère cette

⁷¹ Sexdequiloquium, fol. 202r.: « Et quia audiui decretalem olim fuisse factam a domino Johanne papa XXII contra dogmata fratris Petri Iohannis continentem determinationem huius articulis et quorundam precedencium aut subsequencium, iuro in hiis scriptis per deum omnipotentem quod cum maxima diligencia ipsam inquisivi tam per quam per procuratores meos et usque in hanc horam impetrare non potui ut copiam decretalis haberem. Protestor igitur, cum non sit negligencia mea super noticia decretalis predictae quod si in hoc libro aut in alio extra istum aliquid doceam contra veritatem determinationis decretalis predictae michi preiudicare non possit quia sicut dixi immobiliter teneo determinationem decretalis non meam in quantum mea sententia reperiatur adversari veritati decretalis predictae. »

⁷² Au sujet de la disparition de cette bulle et de quelques autres datant de la seconde partie du pontificat de Jean XXII, voir S. Piron, La consultation.

⁷³ Sexdequiloquium, fol. 232v–233r.: « Nam completis auxilio Christi et dono eius sexdecim tractatibus in prologo huius libri premissis, protestor ego frater Iohannes de Rupecissa ordinis fratrum minorum conditor huius libri quod ego non habebam libros michi necessarios pro opere tanto nec habere potui decretalem pape Iohannis vicesimi secundi quam, ut audiui, fecit contra quosdam articulos postille Apocalipsis fratris Petri Iohannis, que multum in constructione presentis libri neccessaria erat, quamquam ut supra memoravi habuerim inquirendo diligenciam magnam, et ideo si minus sufficienter loquutus sum aut si contra veritatem predictae decretalis aut qualitercumque contra veritatem aliquid scripsi, quia non provenit de ignorancia crassa ac voluntaria, michi peccatori imputari non debet, quia si quid contra veritatem scripture sacre aut decretalis predictae et determinationis ecclesie expressi in hiis scriptis, retracto generaliter et singulariter et habeo pro non dicto. Et subscribo hic me firma fide tenere non meas oppiniones si false iudicantur sed sentencias ecclesie universalis romane que orante Christo pro ea non potest defficere nec errare. Et si volente Deo ad manus meas per-

expression. Il ne s'agira pas simplement de rétracter des positions qui se révéleraient erronées, mais bien d'écrire un nouvel ouvrage destiné à les défendre, en corrigeant des expressions inadéquates. La protestation se poursuit par des remarques qui cherchent à théoriser la situation dans laquelle se trouve le prisonnier.

«Je proteste en outre que, du fait que j'ai introduit les conclusions de ce livre sous le nom de 'vérités', en disant 'première vérité' et ainsi de suite, je n'ai pas eu l'intention d'affirmer comme vérités assertoires, nécessaires et véridiques ces vérités qui seraient jugées fausses, mais j'ai seulement parlé ainsi en raison de l'apparence, car pour lors, elles m'apparaissaient comme telles du fait de mon ignorance. Il ne me semble en effet pas que ce soit un inconvénient si le nom de 'vérité' est équivoque à la vérité existente et postérieure (*posterioristicam*) et à la vérité élenchique (*elenchicam*) apparente.»⁷⁴

La distinction qui est ainsi tracée n'est pas ordinaire. Elle prend toutefois appui sur des termes techniques du vocabulaire logique, d'une façon qui se révèle en fin de compte assez précise. L'adjectif *posterioristica* fait référence aux *Secunds analytiques* d'Aristote, que les latins connaissaient sous le titre d'*Analytica posteriora*. Pour sa part, la vérité «élenchique» est une allusion aux *Réfutations sophistiques* (*Sophistici elenchici*); dans les manuels de Guiral Ot que Roquetaillade a probablement connu lors de ses études à Toulouse, le mot est pris comme synonyme de *logicus*⁷⁵. L'emploi de ces termes ne relève pas d'une simple pédanterie. Il s'agit bien de marquer une opposition entre deux registres, qui sont ceux de l'argumentation et de la démonstration. La *veritas elenchica* correspond aux vérités que Roquetaillade s'est proposé d'exposer et de défendre au moyen de déductions qu'il pense valides, conformément aux règles des *Premiers analytiques*. Les *Secunds analytiques* s'attachent de façon plus restreinte à la démonstration de vérités scientifiques, fondées sur des prémisses qui doivent être vraies et certaines. Dans le cas d'un savoir révélé, la certitude d'une telle *veritas posterioristica* ne peut provenir que d'une définition dogmatique, établie par une déclaration d'autorité. Dans son ignorance de la condamnation introuvable, Roquetaillade ne peut se fier qu'aux

venit decretalis aut si magis illuminatus a Spiritu aut doctus a doctis fuero ut cognoscam errores, si in hoc libro vel quocumque alio per me edito vel edendo fuerint, librum retractatorium conderem auxilio Ihesu Christi.»

⁷⁴ Ibid. fol. 233r: «Protestor insuper quod dato quod conclusiones huius libri introduxerim sub nomine veritatis dicendo veritas prima, et sic de aliis, non intendo illas que false iudicarentur affirmare veritates assertorias neccessarias et veraces sed solum sic loquutus sum propter apparenciam quia michi esse pro tunc ex ignoranciam apparebat. Nom enim videtur inconveniens si nomen veritatis sit equivocum ad veritatem existentem et posterioristicam et ad veritatem elenchicam apparentem. Protestor insuper quod si loquendo de moribus perversis hoc tantum intelligi volo de malis. Et omnia in partem meliorem converto quantum in me est et postulo ut omnis legentes cum caritate faciant illud idem ad salutem suarum animarum, et ad laudem et gloriam Ihesu Christi et Virginis gloriose maxime et omnium sanctorum et maxime beati patris nostri Francisci et ecclesie sancte romane errorum omnium cognitricis et correctricis.»

⁷⁵ *Giraldus Odonis*, *Logica*, Lambert M. *De Rijk* (ed.) (Leiden 1997) 347: «probando ea elenchice, qui modus est pure logicus.»

vérités qui lui apparaissent au fil de ses déductions; mais celles-ci devront s'effacer lorsque le dogme sera enfin dévoilé, fondant une connaissance désormais véridique et nécessaire.

Une telle distinction n'aurait sans doute pas été formulée en dehors de la situation très particulière créée par une décrétale perdue et de la nécessité de défendre des positions dans l'ignorance de la vérité définie par un précédent pontife. Elle a pourtant le grand mérite d'explicitier une tension qui est à l'œuvre dans l'ensemble de la production théologique médiévale, et qu'il faut entendre à l'arrière-plan des formules de soumission pour correction par le Saint-Siège. Le travail d'argumentation théologique porte sur des points de doctrine qui n'ont pas encore été déterminés par l'Église mais qui pourraient l'être, et qui sont, en droit, destinés à l'être un jour. La théologie de l'histoire d'Olivi, qui constitue le cadre au sein duquel pense Roquetaillade, accorde une grande importance à cet éclaircissement progressif du dogme, qui se fixe à mesure que les hérésies sont réfutées⁷⁶. Le déploiement des étapes du perfectionnement de l'Église est inséparablement un déploiement de la vérité dans l'histoire. Mené à son terme, le processus implique que l'ensemble de la doctrine chrétienne devra ainsi être fixée ou dévoilée, dans le surcroît d'intelligence spirituelle donnée dans le dernier âge. Plus généralement, l'écriture en aveugle du prisonnier, cherchant à se défendre dans l'ignorance d'une décrétale perdue, peut fournir une métaphore adéquate du caractère provisoire des déductions théologiques, qui ne prendront une forme définitive que lorsqu'une autorité aura finalement proclamé leur vérité. C'est en ce sens qu'on peut parler, comme je l'ai fait en introduction, d'une aimantation du savoir théologique par sa destination dogmatique.

Summary

It is generally considered that the actions of John XXII mark a turning point in the assertion of papal authority. Never before had a pontifical sovereign personally exerted such doctrinal control, extending into the field of academic production. However, one can argue that the actual watershed took place a little bit earlier. Already in the first decades of the 14th century, theologians acquired the habit of subjecting their works to the judgement of the Apostolic see. These precautionary measures seem to have become widespread in the 1310s. It is remarkable that the experts intervening in doctrinal trials express themselves in a similar way. This turning point can be described as a criminalization of thought: from this moment on intellectuals render themselves liable to penal prosecution because of their opinions.

⁷⁶ S. Piron, *Le métier de théologien selon Olivi*. Philosophie, théologie, exégèse et pauvreté, dans: Catherine König-Pralong, Olivier Ribordy, Tiziana Suarez-Nani (éds.), *Pierre de Jean Olivi. Philosophie et théologie* (Berlin [Scriinium Friburgense] 2010) 81–82.

A recently identified treatise (*Sexdequiloquium*) proves that in 1352 the Franciscan Jean de Roquetaillade, being imprisoned in Avignon, was forced to explain himself in the face of the criticism that Francis of Meyronnes had directed against Peter John Olivi's *Lectura super Apocalipsim*. In the absence of the decree of condemnation by John XXII, which was apparently lost by that time, Roquetaillade proceeds in defending positions identical to those of Olivi, while abandoning some of his more imprudent statements. His final profession of faith, in which he retracts everything he could have said or could say against any past, but lost, or future papal decrees, expresses the provisory character of theological reasoning in the 14th century, the deductions of which obtain a status of truth only when confirmed by dogmatic authority.

Pavlina Rychterova

Autorität und Wahrheitsdiskurs im vernakularen katechetischen Schrifttum im spätmittelalterlichen Böhmen

Eine der größten und vielfältigsten Quellengruppen für die Geschichte des Spätmittelalters stellt ohne Zweifel das religiöse Schrifttum in den Volkssprachen dar. Es handelt sich allerdings auch um eine sehr problematische Gruppe, wie man schon an der Vielfalt der Bezeichnungen ablesen darf, mit denen die Forschung versucht, sie zu charakterisieren und typologisch zu erfassen, wie z.B. theologisch-katechetische resp. pastorale oder auch spirituelle, kontemplative oder meditative Literatur. Alle diese (und viele andere) Bezeichnungen versuchen nicht nur, die überlieferten Texte zu beschreiben, sondern zugleich eine Situation zu erfassen. Den Moment nämlich, in dem die des Lateinischen unkundigen Laien angefangen haben, die christliche Lehre in ihrer eigenen Sprache selbständig zu rezipieren. Zum anderen rekurrieren die einzelnen Bezeichnungen auf die Autorität, die hinter diesen Texten steht, bzw. die diese Texte verkörpern und die ihre wissenschaftliche Auswertung und Deutung nicht unwesentlich beeinflusst. Die Terminologie oszilliert zwischen der Autorität des Seelsorgers, unter dessen Kontrolle und durch dessen Vermittlung diese Texte von den Konsumenten aufgenommen werden und zwischen der Autorität des Lesers, der mehr oder weniger selbständig seine eigene Lektüre bestimmt.

Die Frage nach der Autorität spielt bei der Analyse dieser Quellengruppe auf mehreren Ebenen eine Rolle und spiegelt somit ihre Komplexität wider. Die folgenden Ausführungen will ich daher den verschiedenen Formen der Autorität widmen, die die Erforschung der vernakularen religiösen Literatur mitbestimmen. Zuerst werde ich nach der Autorität dieser Texte als historische Quellen fragen, dann nach der Autorität der Sprache, um dann bei der Autorität des Autors und des Textes zu enden. Exemplarisch werde ich die Problematik an dem spätmittelalterlichen tschechischen religiösen Schrifttum darstellen und einige Interpretationsansätze formulieren, die die gängigen historischen Kontextualisierungen dieses Materials um neue Perspektiven ergänzen können.

Die Autoren und Werke, die ich erwähnen werde, werden bis heute fast ausschließlich aus der Perspektive einer „neuen“ bzw. „Laien-Frömmigkeit“, „neuen Seelsorge“ und gelegentlich immer noch „Prae-Reformation“ oder auch „Volks-

frömmigkeit“ betrachtet, und als solche müssen sie oft eine Beweislast tragen, für die sie nicht immer geeignet sind (und es auch nicht wirklich verdienen). Wie problematisch etwa der Begriff „Devotio moderna“ und der sich dahinter befindende Deutungskomplex sein kann, zeigte vor kurzem John van Engen¹: Das gleiche gilt für die Bezeichnungen „Volksfrömmigkeit“, „Volkskultur“, zu denen eine fundamentale Kritik Klaus Schreiner lieferte². Es ist allerdings nicht zu leugnen, dass vor allem der Begriff der „Devotio moderna“ immer noch die Forschung bestimmt, obwohl man wiederholt versucht, seine Bedeutungsüberschüsse unter Kontrolle zu bekommen³. So wird etwa die ältere Forschung kritisiert, die in der niederländischen „Devotio moderna“ eine Vorstufe zu Reformation und Humanismus sah⁴, allerdings wird das Konzept einer gesamteuropäischen „Bewegung“ dabei in der einen oder anderen Form beibehalten. Die Suche nach den Wurzeln dieser „Bewegung“ und nach ihrer Wirkung wird meist mittels Institutionen und Personen betrieben, es wird nach Ähnlichkeiten und Unterschieden gefragt, nach gegenseitigen Beeinflussungen und „autonomen“ Entwicklungen, nach dem Platz dieser „Bewegung“ innerhalb der politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Geschichte Europas. Viel weniger wird dabei auf die Quellen selbst geschaut, auf die Möglichkeiten und Kriterien ihrer Vergleichbarkeit, die allerdings als primäre Zeugen einer solchen „Bewegung“ herhalten müssen.

¹ John Van Engen, *Sisters and Brothers of the Common Life. The Devotio Moderna and the World of the Later Middle Ages* (Philadelphia 2008) 3: „Serious scholarly work on the Devotio Moderna began ... in the 1830s when churches, nations, and cultures, in the wake of the Revolutionary change, sought to reclaim some vestige of the old order, the Devout then initially often envisioned as ‘performers’. Subsequent scholars seized upon their ‘modernity’ for larger European narratives, and found in them very likely agenda: reformers before the Reformation, educators before the Renaissance, pious ascetics before Catholic Reform, democrats before the Revolution, laity before bourgeois piety. Each of those views, whatever its insight, stemmed from reading the Devout through the prism of sixteenth-century movements and ideas (or their nineteenth-century representations)“. Vgl. ders., *Multiple Options: The World of the Fifteenth-Century*, in: *Church History* 77 (2008) 257–284.

² Klaus Schreiner, *Laienfrömmigkeit – Frömmigkeit von Eliten oder Frömmigkeit des Volkes? Zur sozialen Verfaßtheit laikaler Frömmigkeitspraxis im späten Mittelalter*, in: *Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter*, hrsg. v. ders. (München 1992) 1–78, hier 57–58: „Das Populäre“, so Chartier, sei „weder die für das Volk hergestellte Kultur noch jene vermeintlich entwurzelte Kultur, sondern ein spezifisches Beziehungsverhältnis zu einem kulturellen Objekt ... An die Stelle der oft enttäuschten Suche nach einer spezifischen und ausschließlichen Volkskultur muß die Identifikation differenzierter Gebrauchsformen von gemeinsamen Materialien treten.“ Insofern komme es darauf an, „nicht von Ensembles von Gegenständen“ auszugehen, „die jeweiligen Gruppen eigen wären, sondern von der Art der Beziehungen, die jede der Gruppen zu den Objekten, den Wissensbeständen und den Praktiken unterhält“.

³ Marek Derwich, *Martial Staub, Die ‚Neue Frömmigkeit‘ in Europa im Spätmittelalter* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 205, Göttingen 2004); im Folgenden zitiert: *Derwich*, *Die ‚Neue Frömmigkeit‘*.

⁴ Kaspar Elm, *Die ‚Devotio moderna‘ und die neue Frömmigkeit zwischen Spätmittelalter und früher Neuzeit*, in: *Derwich*, *Die ‚Neue Frömmigkeit‘* 17.

Die Autorität der Quellen

Die Anfänge, die Ursachen und der Charakter der Vermittlung des religiösen Schrifttums in den Volkssprachen sind bis heute nur ansatzweise erforscht⁵. Theorien darüber gibt es jedoch viele – was sich nicht ausschließt, sondern das Erste bedingt gewissermaßen das Zweite. Die volkssprachige Literatur allgemein ist immer noch eine Domäne der Literaturwissenschaft und Philologie und weniger der Geschichtswissenschaft, die allerdings mit ihrem methodologischen Instrumentarium am besten geeignet ist, historische Kontexte des überlieferten Quellenmaterials zu erforschen. Zum Zweiten bilden die spezifischen Sprachen, in denen diese Literatur überliefert ist, für deren komparative Analyse natürliche Grenzen. Nur eine solche Analyse erlaubt aber allgemein formulierte Fragen zu stellen, die streng genommen über eine Geschichte der Literatur der jeweiligen modernen Nationen hinausgehen. Und das ist für die Historiographie wichtiger, als man zuerst denken könnte – weil paradoxerweise gerade die mittelalterlichen Literaturen in den Volkssprachen („weltliche“ wie auch „geistige“ Literatur) bei der Geburt der nationalen Geschichtsschreibungen des 19. Jahrhunderts oft Pate standen: So wurde etwa die Periodisierung der böhmischen Geschichte vom 10. bis zum Ende des 18. Jahrhunderts, die bis heute mehr oder weniger gültig ist, ursprünglich im Jahre 1794 von Josef Dobrovský als Abfolge der ästhetisch aufgefassten Höhen

⁵ Erst in der letzten Zeit scheint es, dass diese Quellengruppe stärker in das Blickfeld der Historiker und Philologen gerät, die in einer engeren Zusammenarbeit als es in der Vergangenheit der Fall war, sich der vernakularen religiösen Literatur anfangen zu widmen. Siehe z.B. das vom European Research Council geförderte Projekt Holy Writ & Lay Readers: A Social History of Vernacular Bible Translations in the Middle Ages (University of Groningen) oder das in dem Marie Curie Programm gerade gestartete Initial Training Network (ITN) mit dem Titel Mobility of Ideas and Transmission of Texts. Vernacular Literature in the Rhineland and the Low Countries (ca. 1300–1500), an dem sich die Universitäten Antwerpen, Lecce, Leiden und Oxford beteiligen. Eine auffällig hohe Zahl an Publikationen, die sich dem Thema widmen, ist in den letzten Jahren zu verzeichnen: Es handelt sich überwiegend um Sammelbände, in denen ein Spektrum an stark spezialisierten Analysen zusammengetragen wird. Eine Methodologie für ertragreiche vergleichende Analysen muss allerdings noch ausgearbeitet werden. Siehe in Auswahl *Medieval Translators and their Craft*, Kalamazoo, hrsg. v. *Jeanette Beer* (Michigan 1989); *Translation Theory and practice in the Middle Ages*, hrsg. v. *ders.* (Kalamazoo 1997); *The Medieval Translator. The Theory and Practice of Translation in the Middle Ages*, hrsg. v. *Roger Ellis* (Cambridge 1989); *Traduction et traducteurs au moyen âge*, hrsg. v. *Geneviève Contamine* (Paris 1989); *Les Traducteurs au travail. Leurs manuscrits et leurs methods*, hrsg. v. *Jacqueline Hamesse* (Turnhout 2001); *Vernacular Spirit: Essays on Medieval Religious Literature*, hrsg. v. *Renate Blumenfeld-Kosinski, Duncan Robertson, Nancy Warren* (New York 2002); *The Dawn of the Written Vernacular in Western Europe*, hrsg. v. *Michèle Goyens, Werner Verbeke* (Leuven 2003); *Cultural Translation in Early Modern Europe*, hrsg. v. *Peter Burke, R. Po-Chia Hsia* (Cambridge 2007); *Science Translated. Latin and Vernacular Translations of Scientific Treatises in Medieval Europe*, hrsg. v. *Michèle Goyens, Pieter De Leemans, Ann Smets* (Paris 2008); *Translation or the Transmission of Culture in the Middle Ages and the Renaissance. Modes and Messages*, hrsg. v. *Laura Hollengreen* (Turnhout 2008).

und Tiefen des tschechischsprachigen literarischen Schaffens durch die Jahrhunderte entworfen⁶.

Zum Dritten sind gerade die volkssprachigen Quellen zur mittelalterlichen Katechese nicht nur im Vergleich mit dem diplomatischen Material oder den Werken der mittelalterlichen Historiographie benachteiligt, sondern auch im Vergleich mit der nach klassischen nationalistisch-patriotischen, romantischen wie auch modernen ästhetischen Kriterien viel höher geschätzten „weltlichen“ Literatur. Ihre Editionen sind kompliziert, weil es sich größtenteils um Übersetzungen aus dem Lateinischen oder anderen Volkssprachen handelt (im Fall des Englischen etwa aus dem Französischen, im Fall des Tschechischen aus dem Deutschen usw.) und weil die Überlieferung meistens sehr komplex ist: Sie weist ein sehr hohes Maß an Varianten auf – inhaltlichen wie auch sprachlichen, die spezielle Editionstechniken erfordern und physische Möglichkeiten einer Person oft übersteigen⁷. Das gilt zum Teil auch für die lateinischen (wie auch vernakularen) Vorlagen, sehr oft stark verbreitete Texte, mit einer hohen Zahl überlieferter, stark variierender Exemplare, deren Editionen gleichfalls ein anspruchsvolles wissenschaftliches Unterfangen darstellen⁸. Diese nur schwer lösbaren Probleme führen dazu, dass vernakulare religiöse Texte wenn überhaupt, dann nur aufgrund einer einzigen Abschrift ediert werden, damit sie der breiteren Forschungsöffentlichkeit zumindest informativ zugänglich gemacht werden können. Und man weiß oft nicht, ob man sich darüber freuen soll: Diese Editionen werden dann oft benutzt, um diverse historiographische Thesen zu begründen (meist zu der Frömmigkeitsgeschichte), mit denen dann weiter gearbeitet wird, ohne dass auf die meist unbekannte Überlieferungssituation der Schlüsselbelege überhaupt noch zurückgeblickt wird⁹.

⁶ Josef Dobrovský, Geschichte der böhmischen Sprache, in: Josef Dobrovský, *Dějiny české řeči a literatury v redakcích z roku 1791, 1792 a 1818*, hrsg. v. Benjamin Jedlička, *Spisy a projevů Josefa Dobrovského VII* (Praha 1936) 310–364.

⁷ Aus diesem Grund wurde wohl der überhaupt wichtigste, in weit über 100 Handschriften überlieferte Text der englischsprachigen katechetisch-meditativen Literatur des späten Mittelalters, *The Prick of Conscience* (um 1350), noch nicht kritisch ediert. Siehe dazu: *The Idea of the Vernacular. An Anthology of Middle English Literary Theory 1280–1520*, hrsg. v. Jocelyn Wogan-Browne, Nicholas Watson, Andrew Taylor, Ruth Evans (Exeter 1999) 241 f.; im Folgenden zitiert: *The Idea of the Vernacular*. Das gleiche gilt für viele ähnliche Texte, wie z. B. die enorm wichtige alttschechische Übersetzung der *Legenda aurea* aus der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts. Siehe Anežka Vidmanová, *Spletitá cesta Zlaté legendy do české literatury*, in: *Legenda aurea a Čechy*, hrsg. v. dies. (Praha 1998) 9–36.

⁸ So wurde bis heute die kontemplativ-katechetische Schrift eines anonymen Autors aus dem Zisterzienserklöster Aula Regiae bei Prag, verfasst in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts, *Malogranatum*, noch nicht ediert. Seine Verbreitung belegt eine sehr hohe Rezeption vor allem in der zweiten Hälfte des 14. und in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts; von einer sehr wichtigen Rolle des Werkes bei den niederländischen „Neuen Frommen“ wird in der Forschung ausgegangen. Siehe Manfred Gerwing, ‚Malogranatum‘ oder der dreifache Weg zur Vollkommenheit. Ein Beitrag zur Spiritualität des Spätmittelalters (München 1986). Vgl. ders., ... state in fide vera, viriliter agite, omnia vestra in caritate fiant. Zum dreifachen Weg im ‚Malogranatum‘, in: Gerwing, *Die ‚Neue Frömmigkeit‘* 85–110.

⁹ Exemplarisch ist dieser Zugang in *Alfred Thomas, Anne's Bohemia. Czech Literature and Society, 1310–1420* (Minneapolis, London 1998) anzutreffen.

Und der Wille zum Edieren wird umso kleiner, je gewichtigere Aussagen aufgrund der aus ihrem Kontext gerissenen Beleg-Zitate gemacht werden.

Man weiß nämlich nicht wirklich, was genau diese Texte beinhalten und wie sie in konkreten Fällen von ihren Schöpfern und Rezipienten verstanden, verwendet und verarbeitet wurden. Es hängt daher mehr oder weniger von den Forschungsinteressen und -zielen oder auch von der persönlichen Einstellung des jeweiligen Forschers oder der jeweiligen Forscherin ab, wie er oder sie diese Quellen letztendlich beurteilt, kontextualisiert und klassifiziert. Nach den inhaltlichen Schwerpunkten? Nach dem (impliziten) Anspruch? Nach dem (expliziten) Zweck? Nach der (vermeintlichen) Wirkung? Nach dem (hypothetischen) Vermittler? Nach dem (vorausgesetzten) Rezipienten? Es gibt in jedem Fall mehrere Möglichkeiten und über jede von ihnen wissen wir immer noch zu wenig (und das obwohl es Material mehr als genug gibt).

Die Autorität der Sprache

Mit der Autorität des theologischen und katechetischen Schrifttums in der Volkssprache tat man sich schon im Mittelalter schwer¹⁰ – und auf der anderen Seite paradoxerweise wiederum nicht – oft kann man einen geradezu sorglosen Umgang der Übersetzer (Priester, Mönche, aber auch Laien) mit den lateinischen Vorlagen feststellen. Die freiesten vernakularen Interpretationen der lateinischen Texte werden nicht selten mit Vorworten versehen, in denen die Benutzung der Volkssprache im Bereich der Glaubenslehre als ein Problem an sich thematisiert wird; es werden Anfeindungen erwähnt, Apologien formuliert, kirchliche Autoritäten beschworen. Eine solche Selbst-Apologie liefert auch Thomas von Štítné, ein böhmischer Laienschriftsteller der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts¹¹, im Vorwort zu seiner alttschechischen Übersetzungskompilation zu den wichtigsten Fragen zur Glaubenslehre (etwa 1376 – das Werk ist als *codex unicus* überliefert, der als Autograph gilt)¹² – in der Schrift werden ausführlich und ohne Angaben der Autoritäten etwa das Geheimnis der Heiligen Dreifaltigkeit oder auch Fragen der Transsubstantiation behandelt, die zu den heikelsten in der Glaubenslehre über-

¹⁰ Siehe dazu für den böhmischen Raum z.B. *Jana Nechutová*, *Autorita Bible a její překlady podle kvestie Jana z Mýta Utrum dictis sanctorum partum*, in: *Česká literatura: časopis pro literární vědu* 47 (1999) 510–514; den europäischen Kontext behandelt *Anne Hudson*, *The Premature Reformation. Wyclifite Texts and Lollard History* (Oxford 1988).

¹¹ Zu seiner Person siehe zuletzt *Pavčina Rychterová*, *Die Offenbarungen der heiligen Birgitta von Schweden. Eine Untersuchung zur alttschechischen Übersetzung des Thomas von Štítné* (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 58, Köln, Weimar, Wien 2004) 111–140; im Folgenden zitiert *Rychterová*, *Die Offenbarungen*.

¹² Praha, Národní knihovna, XVII A 6. Der Text ist in einer älteren Edition zugänglich: *Tomáše ze Štítného Knížky šestery o obecných věcech křesťanských*. Vydány od university Pražské na památku jejího založení před 500 lety, hrsg. v. *Karel Jaromír Erben* (Praha 1852); im Folgenden zitiert: *Erben*, *Knížky šestery*.

haupt gehörten und nicht selten zum Häresieverdacht führten. In dem Vorwort beschwert sich Thomas wortreich über priesterliche „Feinde“, die seine Schriftstellerei missbilligen, nimmt an, dass er sich wohl manchmal irrt und ermuntert unter Berufung auf den heiligen Augustinus seine Leser dazu, sich darüber zu freuen, wenn sie einen Irrtum in seinen Texten entdecken, weil man die Wahrheit doch mehr lieben soll als ihn (den Autor)¹³. „Na ja,“ schreibt er seelenruhig, „viele würden tschechische Bücher gerne verdammen, aber nur die guten [d.h. katechetischen]. Gegen Gedichte, mit denen man die eigene Unzucht nur noch mehr anschürt, sagen sie nichts. Ist es nicht besser, auf den Ritterburgen gute tschechische Bücher zu lesen und zumindest dann für eine Weile an Gott zu denken, als Unzucht zu treiben, gegeneinander zu intrigieren und leer zu tratschen?“¹⁴ Und überhaupt seien solche Bücher wichtig, denn vor allem für Jungfrauen zieme es sich nicht, nach allem den Priester zu fragen; vieles sollen sie selber in Stille nachlesen dürfen. Der heilige Paulus habe seine Epistel auch griechisch und hebräisch (jüdisch) geschrieben, und der heilige Hieronymus den Frauen die Heilige Schrift in ihrer eigenen Sprache ausgelegt. Der hätte nicht gesagt, gemeines Volk verstehe das nicht! Als ob man aufgehört hätte, Brücken zu bauen, nur deswegen, weil ein Einfältiger herunter fallen könnte! In den Augen Gottes sei ein Tscheche gleich viel wert wie ein Lateiner, und jeder Mensch sei ein Geistlicher, da er doch vom Heiligen Geist ernährt werde¹⁵.

Eine bemerkenswerte Portion Selbstbewusstsein kann man dem südböhmischen Kleinadeligen nicht absprechen. Vor allem der doppeldeutige Umgang mit den Autoritäten ist bemerkenswert: Der Apostel Paulus und die zwei Kirchenväter dienen hier zum einen als Vorbild für eigenes Tun wie auch als vorbildliche Priester, an denen sich die Kritiker der vernakularen Übersetzungen religiöser Texte ein Beispiel nehmen sollen. Auch der von Thomas von Štítné angegebene Grund für die eigene schriftstellerische Tätigkeit, eine diskrete, weil private Katechese der Jungfrauen, verwischt die Grenze zwischen Laien und Priestern und stellt den Kompetenzbereich der letzteren im Endeffekt in Frage. Ein „geistiger Mensch“¹⁶, gleichgültig ob ein Laie oder Priester, ist nach Auffassung des Thomas von Štítné dazu berufen, wenn schon nicht die Heilige Schrift auszulegen und zu predigen – so doch in jedem Fall die geistliche Literatur zu übersetzen. Denn diese sei die Brücke, von Christus und den gelehrten Theologen gebaut, auf der aber dann jeder gehen könne – und nur der Dumme breche sich das Genick. So formuliert, klingt die Einstellung Štítnés zum Problem der Autorität geradezu häretisch. Bevor man aber anfängt, den üblen Gestank valdensischer Irrlehren zu riechen und *Devotio moderna*, frühes Lolardentum und Wurzeln des Hussitismus zu suchen¹⁷, ist es ratsam, sich dem Problem zuerst von einer anderen Seite zu nähern.

¹³ *Erben*, Knížky šestery 2.

¹⁴ Ebd. 3.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Zum Konzept des ‚geistigen Menschen‘ in dem Werk von Thomas von Štítné siehe Rychterová, *Die Offenbarungen* 132–135.

¹⁷ So zuletzt *Olivier Marin*, *L'archeveque, le maitre et le dévot. Genèses du mouvement*

Was ist hinter dem Hinweis auf die drei heiligen Sprachen, Hebräisch, Griechisch und Latein, zu denen Štítné problemlos auch Tschechisch reiht, zu suchen? Rita Copeland sieht die Übersetzung als die zentrale mittelalterliche literarische Praxis, und das in direkter Beziehung zu der Idee der *translatio studii et imperii*¹⁸. Das theoretische Konzept der *translatio studii et imperii* war grundlegend für die mittelalterliche Reflexion der Beziehung zwischen Vergangenheit und Gegenwart. Nach Copeland bestand das Konzept aus zwei Teilen, einer hatte zu tun mit der Translation von politischer Macht, der andere mit dem Transfer literarischer Texte und Strukturen des Denkens mithilfe von Kommentaren, Übersetzungen und neuen literarischen Schöpfungen, deren Autorität auf klassischen Präzedenzen beruhte.

Dass die eine oder andere Form dieses Konzeptes hinter dem Selbstverständnis von Thomas von Štítné stand, entbehrt zwar im Moment eines direkten Belegs, aber ist m. E. plausibler als alle Versuche, dieses Selbstverständnis mithilfe einer Rückprojektion zu deuten, wenn man nämlich den Štítné zum Vorreiter der husitischen Reformation erklärt (oder besser gesagt, verklärt). In jedem Fall war die *translatio studii et imperii* auf beiden von Copeland formulierten Ebenen das bewusste Programm Karls IV. als römischer Kaiser und böhmischer König. Der Magister der Prager Universität Adalbert Ranconis de Ericinio, den Thomas von Štítné als seinen Unterstützer und Mentor nennt, bezeichnete 1378 in seiner Grabrede den Kaiser als *pater patriae* und *alter Constantinus* – Karls Idee der *translatio Imperii* wurde von der von ihm gegründeten Universität wie auch vom Prager Erzbistum bewusst mitgetragen. Ein wichtiger Teil dieser Idee bildete auch die Übersetzungstätigkeit in der Volkssprache, wobei der Schwerpunkt auf der religiösen Literatur lag. Diese Tätigkeit kann man als eine symbolische Erfüllung der Rolle des Beschützers der Kirche, in der sich Karl IV. als zweiter Konstantin sah, verstehen: Die erste volle tschechische Übersetzung der Bibel wurde mit seiner Unterstützung wohl um das Jahr 1360 vollendet¹⁹.

In den höfischen Kreisen entstand etwa 25 Jahre vor dem Text, den ich zitiert habe, eine sehr frühe Übersetzung der *Meditationes vitae Christi* Ps.-Bonaventuras²⁰. In der Vorrede äußert sich der Übersetzer, ein anonymen Dominikaner, zum Charakter seiner Arbeit: „Der Heilige Bernhard [von Clairvaux] sagt: Erinnern soll man an das, was die Welt gebietet zu vergessen. Und das betrifft vor allem die Ritter auf ihren Burgen, die oft Gott und die eigene Erlösung für die Welt vergessen. Und versucht man ihnen über Gott und seine Heiligen etwas zu erzäh-

réformateur pragois. *Années 1360–1419* (Paris 2005) 516–523; im Folgenden zitiert: *Marin*, *L'archeveque*.

¹⁸ Rita Copeland, *Rhetoric, Hermeneutics, and Translation in the Middle Ages: Academic Traditions and Vernacular Texts* (Cambridge 1991).

¹⁹ Zu den altschechischen Bibelübersetzungen siehe ausführlich *Vladimír Kyas*, *Česká bible v dějinách národního písemnictví* (Praha 1997); im Folgenden zitiert: *Kyas*, *Česká bible*.

²⁰ Als der eigentliche Autor wird ein anderer, weniger bekannter Franziskaner Johannes de Caulibus erwogen, seine Autorschaft bleibt gleichfalls unsicher. Siehe dazu *Johannes de Caulibus*, *Meditationes vitae Christi*, hrsg. v. *Jordan Stallings-Taney*, CCCM 153 (Turnhout 1999); *Kurt Rub*, *Geschichte der Abendländischen Mystik II* (München 1993) 439ff.

len oder vorzulesen, nicht nur dass sie weglaufen, sondern auch andere daran hindern, etwas zu lernen.“²¹ Eher als die Hypothese einer schlechten Erfahrung bei der Autoren mit dem verdorbenen Ritterstand zu kreieren oder ihre Zeilen als einen bedeutungslosen Topos abzutun, ist daran zu denken, dass gerade die böhmischen Magnaten jene soziale Gruppe bildeten, die für Karls Programm der neuen imperialen Macht mit dem Zentrum in Böhmen am schwersten zu gewinnen war²².

Ohne aus dem böhmischen Adel die einzige und exklusive Zielgruppe der neuen volkssprachigen Katechese zu machen, ist klar, dass das religiöse Schrifttum in vieler Hinsicht identitätsstiftend wirken konnte: für die Mitglieder der Orden und neu gegründeten Klöster, für die internationale Elite an der neu gegründeten Universität, für den Adel, vermittelt wohl vor allem durch die adeligen Damen in verschiedenen Konventen, für den König mit seinem Hof und für den Bischof und seine Prälaten. Dies bedeutet nicht, dass alle diese Leute durch das Verfassen und die Lektüre volkssprachiger Katechese angefangen hätten, das Gleiche zu wollen, aber sie wurden auf eine unauffällige Weise miteinander verbunden durch das Medium der „natürlichen“ Landessprache. Auf den expliziten Zweck, die religiöse Erziehung des „einfachen Mannes“, konnten sich wohl alle die genannten Gruppen einigen, und auch die Universitätsgelehrten und Mitglieder des bischöflichen Hofes, die keine tschechischen Muttersprachler waren. Eine sehr ähnliche Aufgabe erfüllte wohl die volkssprachige geistige Literatur am Hof des französischen Königs Karl V.; welche Rolle dabei die bemerkenswert vielfältige und dichte Beziehung des französischen Herrschers und seines Hofes zum Römischen Kaiser und böhmischen König spielte, gilt es noch zu untersuchen.

Es ist in dem Zusammenhang zu fragen, ob gerade diese Form des tschechischen religiösen Schrifttums immer dem erklärten Zweck gedient hatte (sie tat es sicherlich in der volkssprachigen Predigt, für die die Übersetzungen als eine der wichtigen Vorlagen dienten). Prächtige Pergamentcodices mit der ‚tschechischen‘ Bibel konnte sich kaum jemand leisten, der außerhalb des Hofes stand. Andere Rezipienten kann man kaum ausmachen, außer Frauenkonvente in einigen wenigen Fällen, und die Priesterschaft. Ob der hypothetische Leser, falls er es gelesen hätte, immer verstanden hätte, was er las, ist auch keine einfache Frage: Sogar die in der Volkssprache verfassten religiösen Schriften der englischen Lollarden, die explizit und programmatisch der Katechese dienen sollten, wurden oft in einer Sprache verfasst, die wohl kaum jemand wirklich verstehen konnte. Man sollte da-

²¹ Život Krista Pána, hrsg. v. *Martin Stluka* (Brno 2006) 3.

²² Die Differenzen zwischen dem König und dem Adel in dieser Hinsicht belegt gut die Geschichte des Kodifikationsentwurfes *Maestas Carolina*, den aufgrund des Widerstandes der Stände der König im Jahr 1355 fallen ließ. Siehe dazu *Bernd-Ulrich Hergemöller*, *Maestas Carolina: Der Kodifikationsentwurf Karls IV. für das Königreich Böhmen von 1355* (Veröffentlichungen des Collegium Carolinum 74, München 1995); *Jiří Kejř*, Die so genannte *Maestas Carolina*, Forschungsergebnisse und Streitfragen, in: *Studia Luxemburgensia*. Festschrift Heinz Stoob zum 70. Geburtstag, hrsg. v. *Friedrich Bernward Fahlbusch*, *Peter Johannek*, Studien zu den Luxemburgern und ihrer Zeit 3 (Warendorf 1990) 79–122.

her auch die Möglichkeit einer eher symbolisch gemeinten Übersetzungstätigkeit in die Überlegungen einbeziehen²³.

Die Autorität des Autors

Nicht nur die für die Laien bestimmten Übersetzungen waren in Bezug auf die Frage der Autorität derart mehrdeutig. Schon ihre lateinischen Vorlagen durchliefen oft einen Prozess der Autoritätsbildung, der alles andere als einfach war. Als eines der besten Beispiele dafür seien die Visionen der heiligen Birgitta von Schweden kurz erwähnt. Die *Revelationes* befinden sich gleich wie ihre Autorin von Anfang an zwischen den Welten: Der Legende nach wurden sie von der Visionärin auf schwedisch empfangen und diktiert, simultan von ihren Beichtvätern ins Lateinische übersetzt und in dieser Sprache niedergeschrieben, über Jahre hinweg gesammelt, um in der zweiten Hälfte der siebziger Jahre des 14. Jahrhundert von dem letzten Beichtvater der Visionärin, Alfons von Jaén, gesammelt, gegliedert, redigiert, erklärt und eloquent als eine außerordentliche Sammlung direkter Botschaften der Heiligen Dreifaltigkeit gepriesen und als solche an die „Öffentlichkeit“ gegeben. Diese Öffentlichkeit bildeten zuerst die Päpste Gregor XI. und Urban VI., Kardinäle und Prälaten der päpstlichen Kurie, Universitätsgelehrte und kirchliche Würdenträger aus ganz Europa und schließlich die wichtigsten weltlichen Herrscher des Abendlandes. Zusammen sollten sie sich bemühen, die rasche Kanonisation der Visionärin herbeizuführen. Die *Revelationes*, meist als direkte Reden der höchsten transzendenten Autorität formuliert, stellten den ersten und im Grunde auch einzigen Beweis der Auserwähltheit der Visionärin dar und beanspruchten explizit die gleiche Stellung wie Evangelien²⁴.

Schon die Kanonisationsversion dieser Sammlung wurde von ihrem Herausgeber schonungslos redigiert und inhaltlich abgeändert – und das auf eine Art und Weise, dass es jeder aufmerksame zeitgenössische Leser feststellen konnte: Alfons von Jaén teilte nämlich die ca. 700 Visionen in sieben Bücher, die er um ein achties ergänzte: um einen *Liber ad reges*, eine Kompilation aus den Visionen der sieben Bücher, deren Inhalt oft massiv umgeschrieben wurde, so dass sie als ein Fürstenspiegel dienen konnten²⁵. Hans Aili, Autor der genauen Analyse der editorischen

²³ Nicholas Watson, The Politics of Middle English Writing, in: The Idea of the Vernacular 342.

²⁴ Siehe dazu zuletzt Bridget Morris, St Birgitta of Sweden (Woodbridge 1999); Claire L. Sahlin, Birgitta of Sweden and the Voice of Prophecy (Woodbridge 2001); Rychterová, Die Offenbarungen 9–84.

²⁵ Hans Aili, Alfonso's Editorial Work in the Liber ad reges: a Pitfall for Vernacular Translators?, in: The Translation of the Works of St. Birgitta of Sweden into the Medieval European Vernaculars, hrsg. v. Bridget Morris, Veronica O'Mara (The Medieval Translator 7, Turnhout 2000); im Folgenden zitiert: Morris, O'Mara, The Translation. Siehe auch Sancta Birgitta. Revelaciones. Book VIII, hrsg. v. Hans Aili (Uppsala 2002).

Tätigkeit Alfonsos, nennt ihn „a compulsive corrector“²⁶. Zu fragen ist dabei, woher die mangelnde Ehrfurcht Alfonsos vor dieser konkreten ‚göttlichen Offenbarung‘ kam. Man kann sie als Ausdruck eines pragmatischen Umgangs mit dem katechetischen Schrifttum sehen, was sicher nicht falsch ist, allerdings gab es dabei noch eine andere Dimension: Alfonso Pecha wurde nämlich in einer Vision von Christus selbst das *officium evangelistae* übertragen, sozusagen ein Freibrief für alle Eingriffe in die offenbarten Texte, die er für angebracht hielt. Allem Anschein nach haben diese Eingriffe keinen von den zahlreichen Konsumenten des lateinischen Werkes gestört, auch die nicht, die von dem evangelischen Amt des Editors nichts wussten, was ziemlich alle sein mussten, wie in der Einleitung zu der entsprechenden Vision in einer späteren Sammlung birgittinischer Texte, den sog. *Revelationes extravagantes* zu lesen ist: *Istam revelacionem idem episcopus non inscripsit in libris revelacionum propter arroganciam vitandam et causa humilitatis, sed post mortem eius [d. h. 1389] reperta est in breviario suo*²⁷. Ein vielschichtiges Verständnis von Autorität war nicht nur einigen, an diesem konkreten Werk und dieser konkreten Person und ihrer Heiligkeit persönlich interessierten Kirchenmännern eigen, sondern praktisch allen, die mit dem Text in Kontakt kamen. Dazu gehörten auch all die Männer (und vielleicht auch Frauen), die das Werk in diverse europäische Volkssprachen übersetzt haben²⁸.

Die Autorität des Textes

Für den tschechischen Übersetzer, den schon erwähnten Thomas von Štítné, war wichtig, dass Birgitta von Schweden eine von der Kirche anerkannte Heilige war (wobei er dies wohl breiter aufgefasst hatte als nur mit Hinblick auf die formale Kanonisation), und dass in ihren Visionen nichts zu finden war, was der Glaubenslehre widersprochen hätte, was er daraus schloss, dass Universitätsgelehrte (konkret der Prager Theologe Matthäus von Krakau) ihre Visionen gut hießen und für sie ein Hochamt gefeiert hatten²⁹. Die Übersetzung, die er anfertigte, war

²⁶ Ähnlich hatte die Visionen auch Matthäus von Krakau, ein Mitglied der zweiten Kanonisationskommission, bearbeitet: Seine Schrift *De passione Cristi ex Revelacionibus sancte Brigitte* stellt ein Patchwork aus den einzelnen Kapiteln der *Revelationes* dar, wobei Matthäus die direkten Reden von Christus und der Jungfrau Maria, die die Passionsgeschichte der Visionärin mit verschiedenen Details persönlich mitteilen, in eine fließende Erzählung verarbeitet, die an die Evangelien angelehnt ist, im Vergleich mit diesen allerdings viel detailreicher ausfällt. *Matthaeus de Cracovia: Proposicio super canonizacione beate Brigide. De passione Cristi ex revelacionibus sancte Brigitte*, hrsg. v. *Drahomíra Breedveld-Beránková* (Praha 2009).

²⁷ *Sancta Birgitta. Revelationes Extravagantes*, hrsg. v. *Lennart Hollman* (Uppsala 1956) 165. Vgl. *Rychterová*, Die Offenbarungen 66f.

²⁸ Siehe dazu die einzelnen Abhandlungen in: *Morris, O'Mara*, The Translation.

²⁹ *Vidění svatě Brigity Švédské v překladu Tomáše ze Štítného*, hrsg. v. *Pavlina Rychterová* (Sbírka pramenů k náboženským dějinám 2, Praha 2009) 44; im Folgenden zitiert: *Rychte-*

wohl zunächst großzügiger angelegt, als sie am Ende ausgefallen ist. Nach dem vollständigen Übertragen der ersten zwei Bücher des Originals ließ der Übersetzer immer größere Abschnitte des Textes weg und gab immer häufiger Kommentare ab wie: „Na, damit will ich jetzt aber schon schnell fertig werden, damit ich etwas anderes schreiben kann.“³⁰ Am Ende hatte er ungefähr ein Drittel des Gesamtvolumens der *Revelationes* übersetzt, wobei er sich nach einer Pause, möglicherweise auf gewisse Nachfrage bei seinen Lesern reagierend, noch einmal dem Text widmete und eine kurze, straffe und sprachlich und literarisch sorgfältigere Fassung der eigenen Übersetzung anfertigte³¹.

Sein Text hat für die Erforschung des altschechischen Schrifttums eine besondere Bedeutung: Er ist in zwei von dem Autor stammenden Versionen, jeweils in mehreren Abschriften überliefert, die sich über 120 Jahre erstrecken (die älteste Handschrift ist ins Jahr 1419 datiert, die jüngste ins Jahr 1526). Alle Autoren der einzelnen Abschriften griffen vor allem auf der sprachlichen Ebene wesentlich in den Text ein, sie haben ihn an das jeweils eigene Sprachverständnis angepasst, vor allem was Morphologie, Syntax, Vokabular, aber auch Orthographie betrifft.

Diese Überlieferungssituation erlaubt eine letzte Dimension des mittelalterlichen Autoritätsverständnisses in den vernakularen Texten festzustellen, die Autorität der partikularen Narrative. Wie schon angemerkt, wurde die Sprache in den einzelnen Abschriften der Übersetzung stark abgeändert, dem Sprachgefühl des jeweiligen Schreibers nach. Dies gilt allerdings nicht für die Textabschnitte, die eine direkte Schau oder eine Nacherzählung der Schlüsselereignisse der christlichen Glaubenslehre aus dem Mund einer transzendenten Autorität (Gott Vater, Sohn, Mutter Gottes u. a.) bringen, nämlich der Inkarnation und der Passion. In diesen Visionen (es handelt sich in der längeren Version der Übersetzung insgesamt um fünf Kapitel) begegnet man in allen Abschriften sprachlichen Formen, die für den Anfang des 15. Jahrhunderts als mehr oder weniger archaisch zu bezeichnen sind³². Ähnliches beobachtet man im Fall der drei mittelalterlichen Redaktionen der tschechischen Bibelübersetzung³³, die als „heilig“ empfundenen Texte wurden auf diese Art und Weise auch in der vernakularen Sprache als „alt“ und daher ehrwürdig dargestellt, und ihr Wahrheitsgehalt deutlich höher gesetzt. Die einzelnen Schreiber haben allerdings weiter differenziert: Man war in diesen „heiligen“ Texten eher bereit, das archaische Vokabular zu aktualisieren, als die morphologischen und syntaktischen Formen: Morphologie und Syntax wurden sehr wohl als Vehikel der verkündeten Wahrheit verstanden. Wie weit es dem Ein-

rová, Vidění. Zur Rezeption der birgittinischen Visionen in Böhmen siehe auch *Marin*, *L'archeveque* 548–564.

³⁰ *Rychterová*, Vidění 224.

³¹ Die Edition der beiden Fassungen in: *Rychterová*, Vidění.

³² Zu der Entwicklung der tschechischen Sprache im Mittelalter siehe immer noch maßgebend *Jan Gebauer*, *Historická mluvnice jazyka českého I–III* (Praha 1894–1909); *ders.*, *Historická mluvnice jazyka českého IV*. Skladba, hrsg. v. *František Trávníček* (Praha 1929).

³³ *Kyas*, *Česká bible* 37–105.

fluss der Liturgie zuzuschreiben ist, muss allerdings noch genau untersucht werden.

Die neue vereinfachte Orthographie des Tschechischen, die für die dritte Redaktion der alttschechischen Bibel im ersten Jahrzehnt des 15. Jahrhunderts entwickelt wurde, änderte daran nicht viel. Die Forschung nimmt im Allgemeinen an, das Ziel dieser neuen Orthographie war es, das teure Pergament zu sparen und für den „einfachen“ Laienleser die Lektüre zugänglicher zu machen. Diese Änderung könnte allerdings noch eine andere Dimension haben als nur die „ökonomische“: Die neue Schreibweise war mehr oder weniger mit höheren gesellschaftlichen Kreisen verbunden, sie findet sich zunächst vor allem in kalligraphisch geschriebenen Codices, mit reicher Illuminierung, die alle auf die eine oder andere Weise mit dem Milieu des Hofes von König Wenzel IV. verbunden sind. Auch die einzige illuminierte Pergamenthandschrift der tschechischen Übersetzung der birgittinischen *Revelationes*, nämlich die älteste Abschrift aus dem Jahr 1419, die für einen Frauenkonvent angefertigt wurde, benutzt die neue Schreibweise. Eine komplexe symbolische Bedeutung dieser Neuigkeit als Ausdruck des Selbstverständnisses einer bestimmten sozialen Gruppe, ist daher nicht auszuschließen.

* * *

Allgemein sind bei dem spätmittelalterlichen religiösen Schrifttum immer mindestens vier Ebenen zu berücksichtigen: Die Vorlage, die Übersetzung, deren Überlieferung und die Rezeption. Die Frage nach der „Wahrheit“ und „Autorität“ und ihren Wechselbeziehungen bedeutet, wie gezeigt, auf jeder Ebene ein spezifisches Problem. Mit einer Übersetzung wechselt der Text seinen primären Rezipientenkreis und begibt sich in einen zeitlich wie auch räumlich entfernten Kontext. Er dient dabei anderen Zwecken, die sich auch nicht mit dem Anliegen decken müssen, das in der Übersetzung explizit formuliert wird. Sein Gebrauch im Lauf der Rezeptionsgeschichte kann wieder ein anderer sein. Die alttschechische Übersetzung der *Meditationes vitae Christi* konnte durchaus als symbolischer Ausdruck einer *translatio studii et imperii* verfasst werden; ihre aus dem 15. Jahrhundert überlieferten Abschriften erzählen aber eine eigene Geschichte, ihre Autorität beruht auf anderen Grundlagen, weil sie den sozialen Raum längst verlassen haben, in dem sie entstanden sind. Die Geschichte eines katechetischen Textes kann wie bei den Visionen der heiligen Birgitta von Schweden bei einer göttlichen Botschaft anfangen, dann umgeschrieben und uminterpretiert werden, um die Mächtigen zu beeindrucken, und später in einer Abschrift ihrer volkssprachigen Fassung als ein schlecht abgeschriebener Spickzettel für einen zur Predigt wenig gebildeten und begabten Priester zu enden. Die Frage nach der Autorität in ihrer Vielfalt bedeutet eine Möglichkeit, sich den verschiedenen Welten zu nähern, in denen sich diese Texte bewegen, und hilft daher, diese Welten selbst besser zu verstehen und zu beschreiben.

Summary

In the analysis of religious writing in the vernaculars, the question of authority plays an important role on more than one level. The article deals with the authority of the texts as historiographical sources, with the problem of the authority of the vernacular languages in the academic context, with the different manifestations of the authority of the translators and authors and with the pretensions of authority in the text itself. These questions are treated in an exemplary way based on late medieval Czech religious writing, offering new possibilities of interpretation and new contextualisations of the material.

Generally, late medieval religious writing in the vernaculars has to be analysed on at least three levels: On the level of the original Latin text, on the level of the translation of this text and on the level of the reception and transmission of this translation. The question of “Truth” and “Authority” and their relationship has to be answered separately on each level. With its translation, a text changes its primary circle of recipients and enters new contexts, where it serves another purpose. In the course of its further reception, further uses of the text may occur, both in its Latin and vernacular versions. The question of authority in its multiplicity may help to approach different discourses in which these texts move and acquire new meanings, and to describe these discourses and their contexts more adequately.

Robert E. Lerner

Alfonso Pecha on Discriminating Truth about the Great Schism*

Among the numerous treatises written to distinguish truth from falsehood regarding the Great Schism of the West, one of the richest has been neglected. I refer to Alfonso Pecha's *Conscriptio bona sub triplici via de electione ... domini Urbani pape sexti* (1385/86), a greatly expanded version of the same author's *Informationes super creatione Urbani* (1379)¹. Pecha's *Conscriptio* was brought to light by Franz Bliemetzrieder, who published it from a manuscript in the University Library of Basel in 1909². But Bliemetzrieder made no effort to evaluate its worth. Perhaps for that reason and perhaps also because the edition appeared in a journal of limited circulation, the treatise has attracted little attention in the intervening century. Certainly it seems time to look at it anew, and all the more because I have located a second copy in the National Library of Prague which has never been noticed³. Although this transmits a text that varies minimally from the one published by Bliemetzrieder, it contains a salutation, missing in the Prague copy, that elucidates the circumstances of composition. Accordingly, the following article will

* Some of the contents of this article interrelate with insights advanced in a seminar paper written under my direction in 1997 by Lesley Lathrop-Vitu. I wish to thank Hana Suckstorff and Hollis Dvorkin for helping to hone my prose.

¹ The *Informationes*, surviving in a single copy made by the Avignon Cardinal Martin of Zalva as part of his "Libri de Schismate", a collection of documents compiled during the 1390s, and now in the Vatican Archivio Segreto, has long been known to scholars as a result of its publication in *Oldericus Raynaldus*, *Annales ecclesiastici*, Bd. 17 (Cologne 1693) 49–53. A modern edition, to which I will refer, is by *Arne Jönsson*, *Alfonso of Jaén: His Life and Works* (Lund 1989) (hereafter: *Jönsson*) 181–203.

² *Franz P. Bliemetzrieder*, Un'altra edizione rifatta del trattato di Alfonso Pecha, vescovo resignato di Iàen, sullo scisma (1387–1388), con notizie sulla vita di Pietro Bohier, Benedettino, vescovo di Orvieto, in: *Rivista storica benedettina* 4 (1909) 74–100. (Hereafter: *Bliemetzrieder*.) To avoid confusion, I retain the title *Conscriptio*, found in Bliemetzrieder's Basel manuscript, even though the alternative title in the manuscript, as n. 3, *Tractatus de assumptione domini nostri Urbani pape sexti*, may be preferable.

³ Prague, Národní knihovna, MS VIII. D. 15, f. 21^v–26^v. In fact the catalogue entry for this manuscript does refer to the treatise: see *Josef Truhlář*, *Catalogus codicum manu scriptorum latinorum qui in C.R. Bibliotheca Publica atque Universitatis Pragensis asservantur*, Pars Prior (Prague 1905) 555. Yet I am not aware that any scholar has paid attention to this.

submit Pecha's treatise to examination based on the available edition and the new knowledge.

1. The Author: The Hidalgo Hermit

Alfonso Pecha of Guadalajara, sometimes referred to as Alfonso of Jaén, and less often as Alfonso of Vadaterra, is known to students of St. Bridget of Sweden as one of her confessors, as editor of her revelations, and as the first prominent spokesman for her canonization⁴. Yet he simultaneously played a significant role in Italian and curial religious politics from 1368 until his death in 1389. Crucial for understanding this role is the fact that he belonged to a Castilian aristocratic family accustomed to moving in high places. Alfonso was born in Segovia in 1327 as the second son of Fernan Rodriguez Pecha of Guadalajara, a wealthy magnate and chamberlain of the king of Castile. Following the customary pattern, his older brother, Pedro Fernandez, was groomed for a career in secular government, and hence succeeded his father as royal chamberlain, whereas the second son, Alfonso, was groomed for a career in the Church. Although students of his life have been aware from a remark in his *Informationes* that he studied canon law in his youth, their inattention to the *Conscriptio* has impeded them from noticing that this occurred in Bologna under the leading law professor, John of Legnano⁵. The latter was close to Pope Urban V, which may be one of the reasons why Alfonso was made bishop of Jaén by papal provision in 1359. Meanwhile the chapter had elected its own bishop, which meant that there were two rival bishops of Jaén until 1367, when the chapter's candidate, Andrew, was eliminated from the scene by death. Alfonso Pecha thus could have ruled the diocese unimpeded and most likely would have risen further in the Spanish hierarchy from there. But in 1368 he suddenly resigned his bishopric and left for Italy, never to return to Spain.

His motives have recently been clarified by the interrelated research of Hans Torben Gilkær and Mario Sensi⁶. Alfonso had undergone a conversion to the ideals of ascetic eremitical monasticism and wished not only to practice them but to lobby for them. It helps to see that sometime before 1368 his brother, Pedro Fernandez, had resigned his own office to live the life of a hermit in a Castilian eremitical community, apparently having himself been converted by the saintly Umbrian ascetic, Tomassuccio of Foligno, on the latter's journey to Spain as a pil-

⁴ The best summary of Alfonso's career, despite some flaws, is *Jönsson*. Although Alfonso is sometimes called Alfonso of Pecha in the modern literature this is erroneous: Pecha was not a place name.

⁵ *Bliemetzrieder*, 98: "Fui enim cum illo egregio et excellentissimo utriusque iuris doctore quondam magistri meo, domino Johanne de Lignano".

⁶ *Hans Torben Gilkær*, *The Political Ideas of St. Birgitta and her Spanish Confessor, Alfonso Pecha* (Odense 1993); *Mario Sensi*, *Alfonso Pecha e l'eremitismo italiano di fine secolo XIV*, in: *Revista di Storia della Chiesa in Italia* 47 (1993) 51–80. The following paragraph is based on both accounts.

grim to Santiago. Certainly the Castilian community, of which Pedro Fernandez became the leader, was modeled on a Florentine one shaped by an Umbrian-Tuscan circle of “spirituals” associated with Angelo Clareno: its constitutions had been drawn up by Angelo’s correspondent, Gentile of Foligno. And certainly Pedro Fernandez succeeded in 1374, with the help of Alfonso, in gaining papal recognition for a new order growing out of his Castilian community, the subsequently prominent Spanish eremitical order of Jeronimites. Inasmuch as we know that before leaving for Italy Alfonso had visited his brother in his Castilian hermitage⁷, it becomes evident that he left for Italy with the intention of making further contacts with likeminded Italian ascetics, exerting his influence in favor of rigorous monasticism with the pope, and also pursuing the life of a hermit as best he could.

As it happened, Urban V himself was residing in Montefiascone, on the southern edge of Umbria, when Alfonso arrived in Italy in July 1368, allowing him to tender his resignation directly to the pope and establish personal contact⁸. Mario Sensi was the first to notice that Alfonso then engaged in activity to defend Umbrian fraticelli, who had been rounded up for trial in Perugia in the summer of 1368⁹. Specifically, he requested a *consilium* of the Perugian professor of canon law, Pietro degli Ubaldi, regarding the legitimacy of applying John XXII’s constitution *Sancta romana* to the Umbrians in question. Pietro then published this in favor of the fraticelli, and the proceeding became such a milestone that it was preserved by John of Capestrano, evidently as one of the texts that lay behind the emergence of the Franciscan observants. Pietro degli Ubaldi, it should be said, was the brother of the more famous Perugian jurist Baldo (Baldus), whom we will see Alfonso adducing as a friend in his *Conscriptio*. Very likely the Spaniard had come in touch with one or the other Ubaldini while he was a student of canon law in Bologna.

Having opted to become a “hermit”, as he is consistently referred to in the contemporary documentation, Alfonso followed that calling from his arrival in Italy, either in an eremitical community at Monteluco near Spoleto, or, more likely, Santa Maria del Sasso, near Perugia¹⁰. But he seems to have been too restless to have stayed in any hermitage for long. Sometime during this period he gained knowledge of the holy life of Bridget of Sweden and seems to have visited her in Rome between 1368 and 1370¹¹. Certainly Alfonso and Bridget were both at Urban V’s curia in Montefiascone between April and August of 1370, for some-

⁷ Jönsson, 36.

⁸ Michael Seidelmayer, Ein Gehilfe der hl. Birgitta von Schweden: Alfons von Jaen, in: Historisches Jahrbuch 50 (1930) 1–18, here 4–5.

⁹ Sensi, 53–55.

¹⁰ Jönsson, 42; Sensi, 56, 64, n. 47.

¹¹ Sensi, 63, is mistaken in having Alfonso already residing in Rome in 1369. The source he cites refers to 1379 and Alfonso was still residing in a hermitage between December 1370 and early 1371: see Eric [subsequently Edmund] Colledge, Epistola solitarii ad reges: Alphonse of Pecha as Organizer of Birgittine and Urbanist Propaganda (hereafter: *Colledge*), in: Mediaeval Studies 18 (1956) 19–49, here 28.

time during that period Alfonso served as Bridget's confessor for three months¹². Thereafter his relations with her became paramount. He departed from a hermitage (possibly a new one) on a mission from the new pope, Gregory XI, to deliver a message to Bridget in Rome early in 1371, and in November 1371 he joined her and others in her party for a pilgrimage to Jerusalem that lasted until late 1372. Back together in Naples in February 1373, she then sent Alfonso on a mission to Pope Gregory in Avignon.

Around this time Alfonso abandoned any pretense of living as a hermit in favor of dedicating himself to papal service and advancing his religious causes. October 1373 found him in Avignon supporting his brother's petition to gain formal papal recognition of the new order of Jeronimites¹³. In the same month he received 100 florins from the apostolic camera, apparently to cover travelling expenses¹⁴. Later, in 1374, the pope sent him on a mission to Catherine of Siena, at which time Catherine referred to Alfonso as Gregory XI's "vicar"¹⁵. When not travelling, Alfonso had acquired (sometime before March 1379) a dwelling in the Roman district of Trastevere¹⁶ and must have used that as a base for working on his edition of Bridget of Sweden's revelations. (Bridget had died in July of 1373.) Already intent on seeking Bridget's canonization, he looked for influential contacts where he could find them. Particularly crucial in this regard was an alliance he struck with the sole Spanish cardinal, Pedro de Luna. This would have been sometime after Gregory XI's arrival in Italy in 1377 with his full entourage, for by the time of the new papal election in the following spring Alfonso Pecha – bishop-turned-hermit-turned-curialist – had become Cardinal Pedro de Luna's confessor and trusted familiar¹⁷. As will become clear, this relationship gained him privileged information about the events that initiated the Great Schism.

2. The Two Treatises on the Schism

Alfonso's *Informationes super creatione Urbani* has been available in print since the late seventeenth century and has served numerous historians as a valuable source for the history of the Schism. The circumstances of its composition are clear. After the creation of two rival popes in 1378 the kings of Aragon and Castile remained neutral, and advocates for both sides tried to sway them. Accordingly, Spanish adherents of the Roman pope, Urban VI, held two "inquests" in Rome in 1379 to establish his legitimacy, one in March and one in November. Alfonso was

¹² Jönsson, 42.

¹³ Sensi, 71; Jönsson, 69–70.

¹⁴ Sensi, 72.

¹⁵ Sensi, 73.

¹⁶ A notarial instrument was attested in March 1379 "in domo habitationis domini Alfonsi eremite Rome in regione Transtiberim": Jönsson, 41–42.

¹⁷ Jönsson, 42.

prominent in both and wrote his *Informationes* on the occasion of the second¹⁸. The fact that he supported the Urbanist cause was virtually predetermined. Bridget of Sweden had regarded the residence of the curia at Avignon as an abomination and had labored long for a permanent return of the papacy to Rome. Her revelations took that position consistently, and her revelations were the main grounds for her canonization. Bridgettines were Romanists; it was as simple as that.

The argumentative strategy of the *Informationes* is three-pronged. Urban VI's legitimacy can be proven by the will of God ("*per viam Sancti Spiritus et noticie voluntatis Dei*"), by the actual events of the election ("*per viam facti electionis eius*"), and by means of canon law ("*per viam iuris canonici et per veras rationes summorum doctorum*"). In its more recent edition by Arne Jönsson of 1989 the treatise extends to eighteen pages full of rich detail.

And yet Alfonso's subsequent *Conscriptio* is richer still. The date of its composition must first be established. Outside termini are 1380 and 1389: the former because the work refers to Charles V of France as deceased; the latter because Alfonso himself died in August 1389¹⁹. Narrowing can be accomplished on the grounds of an internal reference to the author's presence in Genoa: he writes of documentation that he possesses "in monasterio nostro sancti Jeronimi prope Januam"²⁰. This refers to the house of San Girolamo di Quarto, founded in 1383 by Urbanist Jeronimites who had fled Castile after that kingdom subscribed to the obedience of Avignon²¹. Most likely Alfonso arrived in Genoa-Quarto to join his compatriots soon after they had settled there, yielding termini for the *Conscriptio* of c. 1383 and August 1389.

From there matters become somewhat more vexed. Bliemetzrieder believed that the work was written not long after 10 March 1388 because of evidence concerning the French Benedictine and canonist Pierre Bohier. He advanced two arguments in this regard, but I find neither compelling. One is that Alfonso included in the *Conscriptio* a document written by Bohier with the subscription "Perugia, 10 March" (but no year). Solely on the grounds that Urban VI was in Perugia between 2 October 1387 and 8 August 1388 Bliemetzrieder assumed that Bohier must have been in Perugia because of the papal presence²². But it is entirely plausible that Bohier was in Perugia for another reason. After all he was a canon lawyer, and Perugia throughout the 1380s was then a center of Urbanist lawyers led by the redoubtable Baldus. Thus Bohier might have had good reason to have been in Perugia in some month of March before 1388.

¹⁸ Ibid. 72–73.

¹⁹ The date is firmly established by Colledge, 27, n. 49.

²⁰ Bliemetzrieder, 85.

²¹ Colledge, 26–27; Sensi, 79.

²² Bliemetzrieder, 81. Ulderico Prerovsky, Pietro Bohier vescovo, riformatore, all'inizio dello scisma d'occidente, in: Salesianum 28 (1966) 495–517, here 496 n. 4, puzzlingly gives 10 March 1387.

Bliemetzrieder's other argument relates to Bohier's title as bishop of Orvieto. Raised to this chair in 1364, he was deprived of it in 1379 by Urban VI because at that time he had transferred his allegiance to Avignon. The Avignon pope Clement VII, however, continued to recognize him as bishop of Orvieto until Bohier switched back to the Urbanists. Specifically, Clement suspended him from the see of Orvieto in August 1387 and named another on 2 March 1388²³. Bliemetzrieder wanted to place the *Conscriptio* after either of those last two dates because Alfonso referred to Bohier as "former bishop". But it seems implausible that Alfonso, an ardent Urbanist, would have regarded an act of Clement VII as having any validity. The reference, then, must refer to Urban's own deposition of Bohier in 1379. Moreover, the fact that Bohier himself retains the title of bishop of Orvieto in his document of "10 March" makes it clear that he wrote earlier than March 1388.

Against Bliemetzrieder's late dating, I propose that Alfonso wrote the *Conscriptio* in 1385 or 1386. At the opening of his treatise he mentions a recent command (*preceptum*) that he should write it. This is strong language; many can plea for the composition of a treatise, but few can command it. Although Alfonso might have considered a handful of people to have had such authority, the most likely suspect is the pope himself. And Urban VI in fact was in Genoa from 21 September 1385 until December 1386.

And there is more. Gobelinus Person, a contemporary German author of a world history, the *Cosmidromius*, drew on the *Conscriptio* in writing about events concerning the Schism²⁴. How would this Westphalian have come upon Alfonso Pecha's work? The answer is not far to seek. In his early career Person was in Urban VI's retinue; he arrived with the pope in Genoa in September 1385, and was there on 21 April 1386, when he was ordained as priest. Sometime afterwards, but before 8 February 1387, Gobelinus Person returned to Germany. To my mind it is all but certain that on his return trip he carried Alfonso Pecha's *Conscriptio bona sub triplici via de electione ... domini Urbani pape sexti* in his luggage.

3. The "Neutral" Adjudicant

In comparison to the somewhat sketchy *Informationes*, Alfonso's *Conscriptio* is an elaborate statement proving the justice of the Urbanist cause. By a rough estimate it is twice as long as its predecessor. The longer breath is evident at the start when Alfonso sets down his credentials for writing, as he had not done earlier. According to his studiously modest statement, the dedicatee of his current account (on whom, more later) had entreated him to reconsider a command to write about the issue of the disputed papacy. Now Alfonso wondered why he of all people should be asked to write on the subject. Perhaps it was because he was not a Nea-

²³ Bliemetzrieder, 76; Prerovsky, 496, n. 4.

²⁴ See n. 56 below.

politan, and neither from France nor Italy, but as a Spaniard could not be suspected of national partisanship. Or perhaps it was because he had renounced his bishopric and all vain and worldly honors: hence he could not be suspected of seeking any benefice from the apostolic chair. As he reflected on these considerations it struck him “with no little marvel of mind” (*non cum modica admiratione mentali*) that he should write the truth for the honor of God. Driven thus by charity and obedience to the dedicatee’s request, and guided by his conscience, he now set down the requested information in the name of Jesus Christ.

This preface must be considered a small rhetorical gem. Alfonso managed to convey two good reasons why his account could be deemed “neutral” and also introduced a touch of the miraculous. The “no little marvel of mind” discreetly plants a suggestion that he was guided by divine will²⁵. But the coy protestation about needing to be coaxed ignores the reality that Alfonso had already written a set of *Informationes* in 1379 without coaxing. And his disavowal of ulterior motives ignores his Bridgettine partisanship and concomitant commitment to the “Romanicity” of the papacy.

4. Per viam spiritus

Alfonso surely remembered the *Informationes* while writing the *Conscriptio* because his organizational strategy was the same – to prove that Urban VI was the true pope by the same three routes: *via spiritus*, *via facti*, *via iuris*. Much of the content of the earlier work is also duplicated. But Alfonso was probably relying on his memory in calling up material he had already communicated because there is no verbal repetition, aside from an inevitable few words²⁶.

The first part of the new treatise goes over much of the earlier ground, stretching from c. 1349 to 1379²⁷. Supernatural visions accorded to Bridget of Sweden and the Infante Pedro of Aragon made clear that the Lord wished the papal see to be fixed in Rome, whence the papacy could proceed to reform the Church. Thus as early as the reign of Clement VI, while Bridget was still in Sweden, Jesus commanded her to send a message to the pope conveying his wish that Clement lead the curia to Rome, there to announce the jubilee, begin the work of reform, and make peace between the kings of France and England. Later, immediately after the election of Urban V in 1362, the Franciscan Infante Pedro, uncle of the kings of

²⁵ Whereas the Basel MS gives “occurrit in mente mea scribere veritatem” (*Bliemetzrieder*, 83), the Prague copy (f. 21^v) has an apparent voice speaking to him: “Scribe veritatem”.

²⁶ Nevertheless in recounting one of St. Bridget’s visions the *Conscriptio* does draw on Alfonso’s earlier *Tractatus de summis pontificibus*: see Arne Jönsson, St. Bridget’s Revelations to the Popes. An Edition of the So-Called *Tractatus de summis pontificibus* (Lund 1997) 68–69. The *Conscriptio* also makes a cross-reference to Book VI of Alfonso’s *Liber Celestis* (*Bliemetzrieder*, 86).

²⁷ I omit documentation when I am simply paraphrasing the text as edited by Bliemetzrieder.

Aragon and of France, received several revelations from Christ ordering him to instruct the pope in Avignon that he must go to Rome and reform the Church. Urban did go to Rome, but he not reform the Church and soon indicated that he planned to return to Avignon. Then Bridget, who now herself was in Rome, took up the visionary torch. She saw the Virgin Mary who told her to inform Urban that if he consummated his plans he would die shortly afterwards. Alfonso wrote this message with his own hand and brought it to Urban while the pope was in Montefiascone.

The third pope to receive messages from Bridget was Gregory XI. After Gregory's election in Avignon Christ told Bridget to urge Gregory in writing that he must go immediately to Rome, not with pomp but with humility and charity, which would be the only way to reform the Church. Alfonso again wrote the message, and had it delivered by an emissary. The result was that Gregory sent an emissary to Rome to ask Bridget some follow-up questions, which led her to have another revelation sent by emissary to the pope that reinforced the first: Gregory must come to Rome in humility by a fixed term or else he would be chastised by terrible divine judgment. Not yet heeding Bridget, Gregory inquired of her again two years later about the future, provoking Christ to appear to her in wrath with the message that the pope must come to Rome immediately and without armies. Alfonso not only wrote out the message but carried it to Avignon and discussed it with Gregory, yet the pope still did not leave and thus lost lands in Italy; afterwards, when he finally did obey the divine command to go to Rome, he did so contumaciously with pomp and an army. Even then he was unable to regain lost Church lands, did not reform the Church, and, after announcing his intention to return to Avignon, soon died.

By this time it was clear that God wanted a Roman pope. With the curia located in Rome he got one, but then the outbreak of the Schism challenged the divine will again. Given that Bridget was no longer alive, Alfonso had to turn to unnamed holy men and women from Germany, Italy, Sweden, and Spain who then all were in Rome to learn whether Urban VI, the Roman pope, was the true one. Many of these had divine revelations that spoke in the affirmative, but for an expression of the greatest authority Alfonso invoked the still living Infante Pedro. Although Pedro was not in Rome, Alfonso learned that Pedro had had a revelation from Christ in favor of Urban, the contents of which he had sent to the kings of France and Castile. With this Alfonso concluded the first part of the *Conscriptio*, evidently believing that nothing further was needed to prove the legitimacy of Urban VI "by the spirit".

Although Alfonso covered much of the same ground in the *Conscriptio* that he had traversed in the *Informationes*, his second version provides a host of details he had not included before. Many of these are evidently designed to reinforce trustworthiness by providing greater circumstantiality. For example, he names the bearer of Bridget's first message to Gregory XI from Italy to Avignon as the Roman knight, Latino Orsini, and the bearer of the second as Nicholas, count of Nola, even specifying that Nicholas received 1500 florins for his travel expenses.

Presumably such details proved that Alfonso was not inventing, and anyone who continued to have doubts about his account could check on particulars with the individuals concerned.

But there is also more basic new information in the *Conscriptio*. One example is the report of a revelation accorded to the Infante Pedro after he had travelled to Avignon to deliver his messages from Christ that Urban V should go to Rome. According to Alfonso, as Urban was actually departing from Marseilles for Italy Christ told Pedro that he should warn the pope never to return to France or else he would provoke a schism whereby a million people would die by the sword. In this case Alfonso reports Christ's message to Pedro in direct discourse and then adds a stunning testimonial to his account: the Infante told him all this personally in Avignon during the reign of Gregory XI in the year 1372, and he received it all in writing which he saved and now still had in his monastery near Genoa²⁸.

The most substantial new datum in the *Conscriptio* concerning revelations is a verbatim insertion of a letter sent by Pedro of Aragon to Charles V of France on 1 April 1379²⁹. This was no April Fool's missive but an extraordinarily impassioned piece of rhetoric. Pedro berates the king for disobeying the will of God in supporting the Avignon pope Clement VII and reports in direct discourse an imprecation by Jesus Christ delivered to him when he was in prayer two days earlier. Christ thunders that He works in strange ways. Was it good that He hardened the heart of Pharaoh so that he would not free the people of Israel? No. Was it good that He blinded the Jews so that they cried before Pilate "Crucify, crucify him!"? No. But from the hardening of Pharaoh's heart came the glorious exodus of the children of Israel, and from the blinding of the Jews came the salvation of humanity through Christ's own death. Thus, in the same way, the commotion of the Romans at the time of Urban VI's election was not good, but from the election came "the translation of the Church from the power and regime of the avaricious and grasping Limousins to the power and regime of the Italians on whom was founded the primitive Church and the primitive right rule of the ancient fathers".

With this remarkable letter, Alfonso ends the first part of his *Conscriptio*. The piling up of visions is overwhelming. Most show that Christ (or else the Virgin) expressed his will resoundingly before the outbreak of the Schism that the papacy should be located in Rome rather than Avignon and that the results of Urban V's and Gregory XI's disregard for numerous warnings to this effect were awful. Once St. Bridget's revelations were no longer available after the outbreak of the Schism, Alfonso had to rely primarily on the Infante Pedro to show that God had

²⁸ So far as I am aware, Christ's message to Urban and the Infante's account to Alfonso are both new pieces of knowledge. Cf. *José Pou y Martí*, *Visionarios, Beguinos y Fraticelos Catalanes (Siglos XIII–XV)* (Vich 1930) 351–354, who does not refer to either.

²⁹ Evidently the letter circulated in more than one copy, as can be seen from its inclusion in Martin of Żalva's "Libri de Schismate". This version was printed by *Oldericus Raynaldus*, *Annales ecclesiastici*, Bd. 17 (Cologne 1693) 47–48, and reprinted from Raynaldus by *Lucas Wadding*, *Annales Minorum*, Bd. 9. (Quaracchi 1734) and *César Egasse Du Boulay*, *Historia Universitatis Parisiensis*, Bd. 4 (reprint Frankfurt a. M. 1966) 58.

by no means turned silent but now expressed himself as an Urbanist. All told, the end of Pedro's letter to Charles V is a powerful conclusion to the sequence of divine messages that Alfonso had retailed on page after page, for the Infante tells the king of France: "It is the will of our lord Jesus Christ that you, as *rex catholicus* ... recognize Urban as the true highest pontiff and vicar of Jesus Christ and submit yourself to his obedience so that France never be built with idols ... Beware divine wrath, for anger will lay waste kings and peoples, nations and kingdoms unless they submit to Urban."

5. Per viam facti electionis

Clearly for modern students of the Schism, the middle part of Alfonso's *Conscriptio* is the meatiest³⁰. Here he recounts events on a day by day basis. Realizing that any account of such events could be challenged, he carefully identifies his sources of information. First among them is Cardinal Pedro de Luna, who played a central role in the conclave of April 1378. As we have seen, Alfonso had become de Luna's confessor before the dramatic events, and already in the *Informationes* he had identified the Cardinal as "*dominus meus familiarissimus*"³¹. He emphasizes this relationship on several occasions in the *Conscriptio*³². Alfonso states that he was confessor to one of the cardinals, who frequently discussed his secrets and arduous concerns with him outside of confession, as well as being confessor to two of de Luna's familiars in whom the latter confided much. More specifically, he states that during a given occasion de Luna consulted with him, and, with great circumstantiality, that the Cardinal revealed to him certain events on a given day "at the first hour of the night after compline". Toward the end of his account he says: "these things I know and heard from the Lord Cardinal de Luna, who spoke to me about what happened every day with his own mouth when he returned from the palace".

There were other informants as well. Regarding a crucial discussion held in advance of the conclave between the Cardinal of Geneva (later Clement VII) and Agapitus Colonna which Alfonso did not mention in the *Informationes* and apparently had not been publicized before the *Conscriptio*, he states: "I heard all of this from Lord Agapitus himself, who narrated it in the presence of myself and my brother Pedro of Spain of the Order of Saint Jerome, placing his hand on the book of decretals and swearing it was true by the holy gospels." Additionally he offers

³⁰ It is not my intention to discuss the events of the Schism. A recent account which includes an excellent bibliography of the enormous literature is *Armand Jamme*, *Renverser le pape: Droits, complots et conceptions politiques aux origines du Grand schisme d'Occident*, in: *Coups d'État à la fin du Moyen Âge? Aux fondements du pouvoir politique en Europe occidentale*, ed. *François Foronda* et al. (Madrid 2005) 433–482.

³¹ *Jönsson*, 195.

³² The passages from the *Conscriptio* regarding the "facts" of the election to which I refer are in *Bliemetzrieder*, 90–97.

“Lord Nicholas of Cremona”, then in the service of the Cardinal of Saint Peter and “the closest familiar of the Cardinal of Aigrefeuille”, as yet another confidant. Although Alfonso of course did not participate personally in the conclave, at one point he refers to himself as party to a relevant conversation held before it began. Two days before the conclave, “at the hour of compline” (he is circumstantial as usual), he was addressed by the archbishop of Bari, who exhorted him to use his influence with the Cardinal de Luna and others to ensure that they elect an “honorable man” who would “reform the Church in its sacred habits and virtues”³³. (Since the archbishop was elected as Urban VI, Alfonso’s point was to show that he had made himself a prominent candidate without any reference to alleged subsequent intimidation.) In sum, Alfonso presents himself as being as well informed as anyone could wish. Nor is there any reason to doubt that he really was.

Many scholars have drawn on the *Informationes* as a source for the conclave of April and surrounding events, but hitherto no one has begun to exploit the much richer *Conscriptio*³⁴. Surprisingly even its discoverer, Bliemetzrieder, refrained from doing so, perhaps because he deemed it “manchevole”³⁵. In one respect that judgment is true. Alfonso’s account was a partisan brief and thus includes only what he considered useful to him. But scholars of the Schism ought not to spurn new data conveyed by an “insider”. Here I will offer only one example that might suffice to show that a full-scale project of evaluation ought to be undertaken. Alfonso says nothing about a discussion before the conclave between Cardinal Robert of Geneva and Agapitus Colonna in the *Informationes*, but reports one in the *Conscriptio* with the warrant of veracity just mentioned.

According to this account, the Cardinal of Geneva, the leader of the “French” (as opposed to Limousin) faction of cardinals, summoned Agapitus, then bishop of Lisbon and the Cardinal’s chaplain, into his presence and said that because the deadlock made it impossible to find a candidate from the college of cardinals he wished to propose Agapitus as a nominee for the papal see. But Agapitus responded “prudently” that he could not accept the offer, for he was of the Roman Colonna family; since one of the current cardinals was an Orsini, and since the two families had long been adversaries his election would only cause “great scandal and controversy”. Robert of Geneva then asked Agapitus whom he might otherwise recommend, and the latter put forth the name of the archbishop of Bari because he was a familiar of the Cardinal “and if he were elected he would do

³³ Bliemetzrieder, 93: “Et tunc instanter ipse archiepiscopus exortabatur et rogabat me, quod ego loquerer cum dicto cardinali de Luna et cum aliis cardinalibus quod eligerent aliquem probum virum et amicum Dei, veram, iustum et timentem Deum, in summum pontificem, qui ecclesiam Dei reformaret in sanctis moribus et virtutibus, et cetera.”

³⁴ Works that rely on the *Informationes* in apparent ignorance of the *Conscriptio* are Renate Blumenfeld-Kosinski, *Poets, Saints and Visionaries of the Great Schism, 1378–1417* (University Park, Penn. 2006); Jönsson; Michael Seidlmayer, *Die Anfänge des Grossen Abendländischen Schismas* (Münster 1940); and Walter Ullmann, *The Origins of the Great Schism* (London 1948).

³⁵ Bliemetzrieder, 79: “Quanto alla narrazione del Pecha riguardo ai fatti dell’elezione di Urbano VI, essa è nell’insieme, mi sembra, non poco difettosa e manchevole.”

whatever the Cardinal wished". To which the Cardinal of Geneva replied that he would expend all his efforts to see that the archbishop of Bari be elected³⁶.

Arguments may be found on both sides regarding the historicity of this account. On the one hand it fits perhaps too neatly with Alfonso's own determination to prove that the cardinals had settled on electing the archbishop of Bari before the conclave had actually met and before any threat of intimidation occurred, a supposed threat which led the cardinals to maintain later that duress had invalidated the election. And of course it also makes the very pope of Avignon the one who first proposed his rival, the pope of Rome. Yet the reported conversation does have an aura of veracity, which is enhanced by the narrator's assurances that the story was told to him under oath and in the presence of his brother. Either way, the example ought to show that the middle section of the *Conscriptio* is worth detailed study.

6. Per viam iuris

The *Conscriptio*, as the earlier *Informationes*, ends with reference to judgments of canon lawyers. In both works the final section is the shortest, but the author goes further in the second than he had before in adducing exalted authority. In the *Informationes* he invoked two treatises, one by John of Legnano, and another by a certain "ancient doctor", James of Serra³⁷. The barrage is much greater in the *Conscriptio*, doubtless because the passage of time gave Alfonso more ammunition. He opens by posing a vivid analogy between himself and a merchant who wants to buy a precious gem of enormous value. Just as the merchant seeks the greatest experts who can distinguish between fakes made out of glass and the truly precious natural gem before making his purchase, so he, Alfonso, sought out the greatest doctors of canon law known to the world.

The first two he named did fit that description. One was again John of Legnano, the "eagle of canon law flying above all the others". Now Alfonso explains that he had met several times with John, his former teacher, and that John had laid out the issues for him most seriously and fully. Moreover, he received from John a copy of a treatise he had written in response to the arguments of the French. Like a merchant buying a jewel, Alfonso also sought a second opinion, that of another great canonist, Baldus of Perugia. Again, he engaged with the expert personally and carried on conversations with him about the Schism that satisfied him fully. In addition he saw two treatises that Baldus had written on the same subject.

Although John and Baldus left no doubt in spoken or written words about the justice of Urban VI's cause, Alfonso produced thirdly a clincher of a different nature. His final authority was Pierre Bohier, a French canonist lacking the repu-

³⁶ Bliemetzrieder, 91.

³⁷ Jönsson, 202. I am informed by Professor Kenneth Pennington that Jacobus de Serra is not located in the Bio/Bibliographical guide to medieval canonists he has compiled.

tation of the other two but recommended by a recent change of allegiance. After the outbreak of the Schism Bohier had cast his lots with the Clementists and left Italy for Avignon. Soon after he was asked by Charles V of France to come to Paris to stay in the Celestine cloister and study all the available chronicles of the popes for relevant precedents regarding the current dispute. Unexpectedly, Bohier's research led him to conclude in favor of Urban VI. Perhaps there were ulterior motives, but whatever the case Bohier switched sides and returned to Italy. Beyond retailing this story, Alfonso produced a document the Frenchman had asked him to transmit to the Cardinal de Luna. (Pecha had close relations with Bohier before the Schism as a result of a mutual commitment to eremitical monasticism³⁸.) After the letter from the Infante Pedro to the King of France, this is the only complete document in the *Conscriptio*. Albeit brief, it states with succinct forcefulness that the cardinals had erred in electing a second pope; Bohier's researches proved that Urban's papacy was valid, not only because Urban had been canonically elected but because his election had been confirmed by the clergy and people of Rome according to established precedents.

7. The Occasion for Composition

It is now time to turn to the salutation found in the hitherto unnoticed manuscript of the *Conscriptio*. The new evidence indicates that Alfonso addressed his treatise to "Lord Manfred, marquis of Saluzzo, councilor of the illustrious Lord, the count of Vertus"³⁹. For those not entirely familiar with the cast of characters in the Italy of this period, it might seem puzzling that a count of Vertus (Champagne) would be called an "illustrious Lord", for counts were not at the top of the aristocratic ladder. But this "count of Vertus" was none other than the mighty Giangaleazzo Visconti, lord of Milan and ruler of much of Lombardy⁴⁰. In 1395 he would gain the title of "duke" from the Emperor Wenceslas, but before then his rank as count was the highest at his disposal. As for "Lord Manfred, marquis of Saluzzo", he was titular marquis, having been squeezed out by a rival⁴¹. Given Manfred's situation he became a client of the Visconti family in 1356 and prominent "councilor", influencing the election of his son, Antonio, as archbishop of Milan in 1380. Among the documentary traces Manfred left was witnessing a

³⁸ *Sensi*, 69–70.

³⁹ Prague, Národní Knihovna, MS VIII D 15, f. 21^v: "Magnifico viro domino Manfredo Marchioni Salluciarum Consiliario Illustris domini Comitis Virtutum detur ex parte Alphonsi heremite olym Episcopi Greminsensis [sic]". (I adhere to the majusculs found in the MS.)

⁴⁰ *D. M. Bueno de Mesquita*, Giangaleazzo Visconti, Duke of Milan (Cambridge 1941) 10: "This isolated possession [the County of Vertus] will play no part in our story; but Giangaleazzo derived from it the title 'Conte di Virtù' by which he was universally known."

⁴¹ Most detailed remains *N[icholas] Jorga*, Thomas III Marquis de Saluces: Étude historique et littéraire (Paris 1893) 15, 23–24, et passim.

treaty between the count of Savoy and the lord of Milan in 1378, and witnessing the marriage contract between Giangaleazzo's daughter, Valentina, and Charles VI of France's brother, Louis of Orléans, in April 1387⁴². In 1389 Manfred wrote his testament in the palace of Giangaleazzo in Milan, dying soon after⁴³.

Independent information illuminates the circumstances of the *Conscriptio*'s composition. According to an anonymous and still unpublished tract written in England between 1400 and 1402 in favor of the Roman obedience, around the time of the outbreak of the Schism, Charles V of France had sent the noted diplomat, Philippe de Mézières, to Giangaleazzo Visconti, who was adhering to neutrality, in order to gain his allegiance for the Clementist side. Thereupon Giangaleazzo summoned to his presence Alfonso Pecha because the latter knew much about the Schism, having been Pedro de Luna's confessor in Rome. Alfonso brought a "*libellus*" that employed a three-fold argument in favor of Urban, which vanquished Philippe⁴⁴. The chronology here must be mistaken, for Giangaleazzo was not so mighty a lord as to be worth an embassy from Paris until he had overthrown his brother in 1385, and he was only likely to have summoned Alfonso to his presence after the latter had arrived in Genoa in 1383 or shortly after. The work with the three-pronged argument inspired by Giangaleazzo's summons therefore must be the *Conscriptio* that Alfonso says was requested from him by Manfred the councilor of the count of Vertus. Independently a chronicle of Piacenza reports that in 1386, the time of the composition of the *Conscriptio*, Giangaleazzo had established "close friendship" with Urban VI, who, as we have seen, was then in Genoa⁴⁵. Sealing the connection with the English report is the fact that the *Conscriptio* actually mentions Philippe de Mézières. Specifically, when telling of how Pierre Bohier, who had been dwelling in the Parisian Celestinian cloister, had changed sides and gone over to the Urbanists, Alfonso interjects "Lord Philippe de Mézières who was staying at the same time in the convent of the Celestines at Paris knows this well"⁴⁶. Certainly this allusion to Philippe would have been ir-

⁴² Jorga, 51; Jules Camus, *La venue en France de Valentine Visconti* (Turin 1898) 11–12; Eugène Jarry, *La vie politique de Louis de France, duc d'Orléans* (Orléans 1889) 397, 405.

⁴³ Jorga, 58.

⁴⁴ *Responsiva unitatis fidelium ad processum regis Francie sibi directum*, ed. Noël Valois, *La France et le Grande Schisme d'Occident*, 4 (Paris 1902) 512: "Nonne, circa principium exorte nequicie dicte pestis, clarus genitor tuus [viz. Charles VI] Karolus III [sic] ... illum solertis industrie Philippum de Mageriis, tunc tue adolescencie instructorum ... ad Johannem Galea, duce[m] Mediolanensem, tunc Virtutum comitem, depravandum, de quo confidebat unice, destinavit? Quiquidem tunc comes accersi[vit] ad se venerande memorie Alfonso[m], episcopum olim Giennensem ... qui confessor fuerat Petri de Luna predicti et Rome secum electionis dicti Urbani et novitatum hujusmodi omni tempore solers procurator intererat; et per ipsum episcopum idem Philippus, per viam electionis, per viam juris, et per viam spiritus confutatus, inanis, et vacuus retrocessit. De his enim plena tua curia esse debet, apparetque inde libellus quidam dicit episcopi tunc confectus."

⁴⁵ Rodolfo Maiocchi, *Lo Scisma d'Occidente e Gian Galeazzo Visconti*, in: *Revista di scienze storiche* 2 (1905) 199–204, 467–474, here 472.

⁴⁶ *Bliemetzrieder*, 100: "Hec autem bene scit dominus Phylippus de Maseris, quia in eodem conventu Celestinorum eodem tempore Parisius fuit commoratus." *Bliemetzrieder*, 80, mis-

relevant had Alfonso not been thinking of him as his antagonist in the struggle for persuading Giangaleazzo Visconti about the truth of the Schism.

8. Standards of Proof in the Late Fourteenth Century

Despite the reported friendship between Giangaleazzo and Urban VI, any attempt to sway Giangaleazzo to abandon his policy of neutrality was a very optimistic undertaking. As one Italian scholar has written, “the Count of Vertus alone was a sphinx to all: friend of Urban, but no less of Clement, and negotiating dexterously between the one and the other, he drew profit from their discord to gain advantage for his own interests”⁴⁷. Indeed during the period in question Giangaleazzo apparently was tilting toward the Clementists. In March 1386 he gave shelter to two Urbanist cardinals who had broken with the unstable pope and fled for protection to his court in Pavia⁴⁸. Moreover, by advancing the marriage in the winter of 1386/1387 between his daughter and the brother of Charles VI of France he was countenancing close family ties with the leading political power backing the Clementists. A document sealing the marriage between Valentina Visconti and Louis of Orléans was dated according to the reign of Clement VII, and a nuncio of Clement’s was present in Pavia to witness the confirmation of the marriage document⁴⁹.

Alfonso may have been heartened by the invitation to write by one of Giangaleazzo’s councilors. Manfred of Saluzzo was evidently leaning toward Urban, especially given the fact that his rival and actual holder of the Marquisate of Saluzzo was a Clementist⁵⁰. Nevertheless, our author surely had his work cut out for him. Given that he placed supernatural revelation first, he apparently considered it to be the most persuasive of his three strategies. To be sure, he was as circumstantial as possible, just like any witness in a canonization trial. He could testify to numerous revelations in writing; he could say which person brought which revelation to which party. Most eloquent was his statement that the agreement in the revelations accorded separately to Bridget of Sweden and Pedro of Aragon that Urban V should reside in Rome was worth particular emphasis because the two seers did

understands the passage, which would have made more sense to him had he known of the anonymous English account of Philippe de Mézières’ mission to Giangaleazzo. Philippe’s retirement to the Parisian convent of the Celestines after 1380 is well-known; as a result of the Milanese incident the statement of *Blumenfeld-Kosinski*, *Poets, Saints, and Visionaries* 104, that he “spent the rest of his life there” must be qualified.

⁴⁷ *Maiocchi*, *Lo Scisma d’Occidente* 467.

⁴⁸ *Ibid.* 471–472; *Bueno de Mesquita*, *Giangaleazzo Visconti* 65.

⁴⁹ *Jarry*, *La vie politique* 393; *Noël Valois*, *La France et le Grande Schisme d’Occident*, 2 (Paris 1896) 137.

⁵⁰ *Camus*, *La venue en France* 14.

not have any knowledge of each other: only the “ray of the Holy Spirit” shining on both could account for the agreement⁵¹.

Alfonso must have assumed that his account of repeated messages from heaven, most recently the voice of Christ thundering to the Aragonese Infante, would carry weight in the councils of Giangaleazzo Visconti. We know independently that appeals to prophecies and revelations were heavily-used weapons in the arsenals of both sides in the Great Schism⁵². Yet we know too that some critics were opposed to placing credence in such appeals, especially if they did not support their side. A directly relevant example is that of the Clementist Franciscan, Tomas Olzina, who declared in a commission meeting in Barcelona in July 1380 to examine the revelations of Pedro of Aragon that “I consider these visions to be dreams or impetuous thoughts, nor do I think that they should be called visions”⁵³. Particularly vehement was the Dominican Clementist Nicholas Eymeric. Preaching in the summer of 1379 before the king of Castille, shortly after Pedro of Aragon’s proclamation of his Urbanist revelation to the king of France, Eymeric asked rhetorically whether one can trust the visions and dreams of so-called holy men. His answer was a ringing “by no means!” Whereas Pedro, to whom Eymeric very likely was referring, had claimed to be hearing the direct discourse of Christ, Eymeric insisted that Christ himself had rejected such claims⁵⁴.

Faced with the likely resistance of Clementist skeptics, Alfonso balanced his proof “by the spirit” with his appeal to what we would call “the facts”. One might say that “modern empiricism” here gains equal billing with “medieval credulity”, for it is hard to imagine a more detailed, circumstantial account of the events surrounding the contested election of Urban VI by a well-informed observer than that found in Alfonso’s *Conscriptio*. Students of medieval historical narrative

⁵¹ *Bliemetzrieder*, 86: “Et scias tamen quod nec beata Brigida cognoscebat predictum fratrem Petrum de Aragonia, nec ipse cognoscebat eam, nec de factis eius aliquid noverat, sed radius Spiritus sancti per utrumque ipsorum, diversis tamen temporibus, voluntatem Dei predicto Urbano pape prophetice, ut prefertur, expresse annunciaverat.”

⁵² From a considerable bibliography, see *Hélène Millet*, *Écoute et usage des prophéties par les prelates pendant le Grand Schisme d’Occident*, in: *Les textes prophétiques et la prophétie en Occident (XII^e–XVI^e siècle)*, ed. *André Vauchez* (Rome 1990) 135–165, and *Blumenfeld-Kosinski*, *Poets, Saints, and Visionaries*.

⁵³ Cited in *Andrés Ivars*, La “Indiferencia” de Pedro IV de Aragón en el Gran Cisma de Occidente, in: *Archivo Ibero-Americano* 15 (1928) 21–97, 161–186, here 57: “Quod illas visiones reputo fuisse sompnia vel vehementes cogitationes, nec credo quod visiones dici debeant, ac eis fides sit adhibenda.”

⁵⁴ *Heinrich Finke*, Drei spanische Publizisten aus den Anfängen des großen Schismas: Matthäus Clementis, Nikolaus Eymeric, der hl. Vicente Ferrer, in: *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens, Erste Reihe, Band I* (Münster 1928) 174–195, here, 185, n. 13: “Num begardi, sancti viri nomine et devoti, qui dicunt se visione videre et sompnia sompnari ac a Christo invisibiliter mitti, habent auctoritatem questionem huiusmodi decidende? Absit!” For bibliographical detail on the sermon, see *Claudia Heimann*, Nicolaus Eymeric (vor 1320–1399): *praedicator veridicus, inquisitor intrepidus, doctor egregius* (Münster 2001) 184. The passage is cited by *Blumenfeld-Kosinski*, *Poets, Saints, and Visionaries* 57, with the observation: „Historians agree that one of the targets of Eymeric’s sarcastic remarks was fr. Pedro of Aragon.”

would do well to take note of Alfonso's presentation which may come closer to Rankean positivism than the narrative chronicles of his day. Of course conclusions drawn from any presentation of events were what counted most, and there was a limit to how far Alfonso could persuade. No matter what he said, how could he know for certain that the cardinals did not feel intimidated?

Legal judgments almost cry out for citation at this point. Hence Alfonso presents them in his third section. Fortunately he was able to adduce Urbanist rulings by two of the most authoritative canonists of his day, as well as to add an original document in the stunning case of a Frenchman who had changed sides. He could hardly have offered more. Yet in the last analysis politics and armies do the most to win arguments, and his efforts were of no avail. Giangaleazzo knew too well that his best strategy was to maintain formal neutrality while mostly accommodating the French. In 1391, linked by his daughter's marriage to the Clementist cause of Louis of Orléans, he even assured the latter and other French representatives that "according to his conscience Clement was the true pope and the one of Rome an 'intruder'"⁵⁵.

9. Survival

Yet it must not be thought that Alfonso's *Conscriptio* sank without a trace. As we learn from the anonymous English tract written between 1400 and 1402, its contents were known to the court of Charles VI of France. The English author who knew the three main grounds on which Alfonso built his argument probably himself learned of these from a French source of information. Although it is uncertain who brought the tract from Lombardy to Paris, the possibility cannot be excluded that it was Philippe de Mézières. At any rate, the motive would have been to retain a record of the enemy's arguments. If a Clementist indeed brought the *Conscriptio* to France, sufficient evidence indicates that its circulation owed more to adherents of the Roman obedience who brought it to Germany. One, as we have seen, was the chronicler Gobelinus Person. This author specifically named Alfonso as a source for his account of events surrounding the Schism and drew verbatim on some passages of the *Conscriptio*⁵⁶. Given that the modern edition of Person's *Cosmidromius* was published in 1900, before Bliemetzrieder's publication of the *Conscriptio*, it is understandable that its editor took Person to be drawing on Al-

⁵⁵ *Jarry*, *La vie politique* 73, 429.

⁵⁶ Compare *Gobelinus Person*, *Cosmidromius*, ed. *Max Jansen* (Münster 1900) 83, "Alfonsius ... in tractatu suo predicto scribit, quod postquam scisma in ecclesiam introductum erat, cuidam in visione dictum fuit: 'Urbanus est verus papa et sponsus ecclesie, sed in regimine suo tenebit modum sine modo'", with *Conscriptio*, *Bliemetzrieder*, 88. Another verbatim borrowing is *Person*, *Cosmidromius* 74: "ipse efficeretur Iosias incipiens et non perficiens, et non David incipiens et perficiens." (For the model in the *Conscriptio*, *Bliemetzrieder*, 85).

fonso's *Informationes*, and, when he was unable to match quotations, assumed that Person was "elaborating freely" when he really was quoting literally⁵⁷.

Two retrieved manuscript copies fill in the German-Romanist picture of circulation. Bliemetzrieder neglected to discuss the manuscript on which he based his edition, but the subsequent minute research of Hermann Heimpel pinpoints its origins⁵⁸. Although the manuscript came to the University Library of Basel from the Basel Charterhouse, the part containing the *Conscriptio* originated elsewhere. As Heimpel demonstrated, the pertinent first part of the manuscript is a collection of texts pertaining to the Schism, compiled in the Charterhouse of Trier by the prior of that house, one Winand Steinbeck of Dortmund. With near certainty Steinbeck oversaw this project late in 1394; with absolute certainty he did so to propagandize for the Roman obedience in view of the fact that the Carthusian Order was split along the lines of the Schism. Later, in 1406, he joined the newly founded Charterhouse of Basel, where, at least by 1408, the collection was studied and annotated by an adherent of the Roman obedience, the lawyer Nicholas Vener⁵⁹.

The copy I have uncovered in the Prague National Library has Romanist origins as well. On the grounds of a text written immediately after the *Conscriptio* in the same hand it can be dated to between 1398 and 1404, for it knows of the subtraction of obedience from the Avignon pope and refers to Boniface IX as the reigning Roman pope⁶⁰. Given that the same text describes approvingly an illuminated set of pope prophecies exhibiting a pronounced Romanist slant, its politics are clear. Fittingly the orthography is "German" (a term by which paleographers include writing done by Czechs), although one can notice an Italian underlay, thereby strongly suggesting that the Prague copy descended from an Italian

⁵⁷ Jansen, xlvii; 83, n. 1. Use of the *Informationes* is still proposed by Jönsson, 73.

⁵⁸ Hermann Heimpel, *Die Vener von Schwäbisch Gmünd und Strassburg und die Anfänge der Basler Kartause*, in: *Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde* 69 (1969) 85–102, here 99–101.

⁵⁹ Hermann Heimpel, *Die Vener von Gmünd und Strassburg* (Göttingen 1982) 69, 913–916. The Schism collection in question was seen by an anonymous travelling student, probably before 1400, who listed the contents for his own bibliographical record of Schism treatises. The list survives in Vienna Cvp lat. 5064. As indicated by Franz P. Bliemetzrieder, *Literarische Polemik zu Beginn des grossen abendländischen Schismas* (Vienna 1910; reprint New York 1967) 16*–21* the entry for the *Conscriptio* shows that the student, who gave the correct incipit, was confused about the author: "Item scripta longa fratris Petri de Arrogonia ordinis Minorum super corroboracione eleccionis Urbani per informacionem Spiritus sancti, facti eleccionis, et iuris, que incipiunt 'Magnifice domine mi'."

⁶⁰ Prague, Národní knihovna, MS VIII. D. 15, f. 26^v–27^r. I have treated this text in Robert E. Lerner, "Popular Justice": Rupescissa in Hussite Bohemia, in: *Eschatologie und Hussitismus; Internationales Kolloquium Prag 1.–4. September 1993* (Prague 1996) 39–52, here 43–45. A dating of between 1398 and 1404 was already offered by Herbert Grundmann, *Die Papstprophetien des Mittelalters*, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 19 (1928) 77–138, here 127 (reprinted in Grundmann, *Ausgewählte Aufsätze* Bd. 2 [Stuttgart 1977] 1–57, here 46). I follow Grundmann in assuming that the copyist was either the author or a scribe commissioned by the author; if the assumption is false the date of the copy would still have to be before ca. 1415.

exemplar⁶¹. In fact there is good reason to believe that it descended from a copy brought to Prague by the Romanist theologian Matthew of Cracow, for Matthew was in Genoa in 1385 as an envoy of the University of Prague and definitely brought back with him a copy of Alfonso's version of the *Revelationes* of Bridget of Sweden⁶².

Another manuscript witness, now in Uppsala, stands apart from the first two. This is a copy solely of the admonitory letter included in the *Conscriptio* that was sent by Pedro of Aragon to Charles V of France⁶³. While it is true that the same letter was preserved by the Avignon Cardinal Martin of Zalva in the collection of Schism documents that Martin bequeathed to Benedict XIII and is now in the Vatican archives⁶⁴, examination of the Uppsala copy shows that it matches Alfonso's every time. How did a section of the *Conscriptio* become lodged in a Swedish manuscript? The manuscript in question came to Uppsala from the home cloister of the Bridgettine Order, the monastery of Vadstena, and the part of the manuscript, roughly of 1440, that contains Pedro of Aragon's letter is otherwise devoted to materials pertaining to the canonization of Bridget of Sweden. Evidently the *Conscriptio*, which is replete with passages concerning Bridget's sanctity, was part of the Bridgettine dossier in the Vadstena archives, and the scribe of Uppsala manuscript, for whatever reason, decided in this case to excerpt another part of the treatise.

The likelihood that the *Conscriptio* was in the Vadstena archives is confirmed by one more piece of relevant evidence. In 1475 a professed Bridgettine and chaplain of the king of Sweden gave a deposition in favor of the canonization of Bridget's daughter, Catherine, in which he referred to a certain "letter" sent by "Lord Alfonso the hermit, one time bishop of Jaén, of blessed memory" to "Lord Manfred, Marquis of Saluzzo, councilor of the illustrious Lord, the Count of Vertus"⁶⁵. Although the chaplain stated that this work included a revelation of Catherine, which in fact it does not, the language describing "Lord Manfred" matches perfectly the language found in the *Conscriptio* and removes any doubt that the Bridgettine royal chaplain of 1475 had the treatise in his hand. In the last analysis, however, I believe that the Bridgettine fortunes of the *Conscriptio* are incidental. After all, the devotees of Bridget and Catherine were interested only in

⁶¹ German orthography: prominent k for c (as Karolus, catholicus); use of "w" (as f. 23r: Swecia). Italian underlay: doubling of consonants (as f. 22v: elleccionis; f. 23r: opperanti) and "ngn" (as f. 22v: congnoſcebat). I have been informed by Dr. Pavlina Cermanová that another text in this manuscript, *Tractatus de communione infantum*, is definitely of Czech origin.

⁶² *Matthias Nuding*, *Matthäus von Krakau* (Tübingen 2007) 78, 82. I am grateful to Dr. Pavlina Rychterová for having pointed me in the direction of Matthew of Cracow.

⁶³ Uppsala, Universitetsbibliotek, MS C15, f. 136v–137r. See the thorough description of the manuscript in *Margarete Andersson-Schmitt, Monica Hedlund*, *Mittelalterliche Handschriften der Universitätsbibliothek Uppsala: Katalog über die C-Sammlung*, Bd. I (Stockholm 1988) 151–155.

⁶⁴ Published in *L. Wadding*, *Annales Minorum*, Bd. IX: 1377–1417 (Quaracchi 1734) 46–47.

⁶⁵ *Jönsson*, 77. I disagree with *Colledge*, 35, who believes, to my mind implausibly, that the *Conscriptio* must have been sent to the Swedish court.

revelations that supported their claims for the two women's sanctity, rather than being concerned with Alfonso's treatise as a whole. Otherwise the circulation of the *Conscriptio* related to Schism politics, and apparently above all the view of Romanists that it was a compelling text for routing the opposition. Whether they favored any particular section – revelations, facts, or legal opinions – seems doubtful, and the order itself is probably irrelevant. (The English author gives a different order: via electionis, via juris, via spiritum.) For readers of today Alfonso's reliance on arguments from revelation seem most distant, but for his partisans they were strong, and the motto that "all good things come in three" must have underpinned a sense that Alfonso had written a very good thing.

Summary

This article analyses a widely-neglected treatise on the Great Schism, *Conscriptio bona sub triplici via de electione ... domini Urbani pape sexti*, written by Alfonso Pecha (1327–1389). It reviews the major relevant events of Alfonso's career and proposes a dating for the treatise of 1385 or 1386. The main part of the article reviews Alfonso's arguments in favor of the legitimacy of Urban VI based on 1.) divine revelations; 2.) the events surrounding Urban's election; and 3.) the legality of the election. By means of drawing on a hitherto unknown dedication found in a newly-identified manuscript it then demonstrates that Alfonso wrote his treatise in order to persuade the lord of Milan, Giangaleazzo Visconti, to support the Urbanist cause. Finally it pursues the "afterlife" of the treatise in the arsenal of propaganda in favor of the Roman obedience.

Alexander Patschovsky

Das Gewissen als Letztinstanz*

Wahrheit und Gehorsam im Kirchenverständnis von Jan Hus¹

Man wird die Tatsachen schwerlich auf den Kopf stellen, wenn man behauptet, daß der Urgrund für Hussens Verurteilung auf dem Konstanzer Konzil ekklesiologischer Natur war. Nicht nur, daß Hussens ekklesiologisches Hauptwerk, der Traktat „Über die Kirche“ (*De ecclesia*), explizit in der Verdammungssentenz genannt² und daraus in der Serie der ihm zum Vorwurf gemachten häretischen Artikel ausführlich zitiert wird³, sondern auch die ihm vorgehaltene mangelnde Distanzierung von Wyclifs eucharistischer Lehre wie von Wyclif überhaupt und nicht zuletzt seine auf nichts und niemanden Rücksicht nehmende, am Amtsverständnis des Priestertums und der hierarchischen Gewalten rüttelnde Kirchenkritik erhielten erst dadurch den Charakter der Häresie, daß er seine Positionen unbeirrt von amtskirchlichen Einwänden vertrat. In Hussens subjektiver Sicht befanden sich die Postulate evangelischer Wahrheit in Konflikt mit den Geboten der verbindlichen Auslegung dieser Wahrheit für sich reklamierenden Autoritäten. Vor die Entscheidung gestellt, wem er mehr gehorchen sollte, Gott – so wie er ihn verstand – oder den kirchlich-menschlichen Institutionen, folgte er ‚Gott‘, und das heißt in letzter Instanz sich selbst, seinem eigenen individuellen Gewissen. Die Frage, was evangelische Wahrheit sei und wer darüber die Deutungshoheit be-

* Der Autor bevorzugt die alte Rechtschreibung.

¹ Das Folgende ist die unter der speziellen Fragestellung des vorliegenden Tagungsbandes überarbeitete deutsche Version eines Vortrags, der im Rahmen der kurialen Bemühungen um eine Versöhnung der Römischen Kirche mit Jan Hus und der von ihm ausgehenden Bewegung im Dezember des Jahres 1999 an der Lateran-Universität in Rom gehalten und auf tschechisch publiziert worden ist: *Pravda a poslušnost v Husově chápání církve*, in: Jan Hus na přelomu tisíciletí. Mezinárodní rozprava o českém reformátoru 15. století a o jeho recepci na prahu třetího milénia. Papežská lateránská universita Řím (15.–18. prosince 1999) hrsg. v. Miloš Drda, František J. Holecěk, Zdeněk Vybíral (Husitský Tábor. Supplementum 1, Tábor 2001) 155–167.

² *Conciliorum oecumenicorum decreta*, ed. J. Alberigo u. a. (Bologna ³1973) 427 Z. 40.

³ Die im einzelnen verdammten Glaubensartikel Hussens, ebd. 429ff. Sie gehen auf ältere Sammlungen seiner Lehrsätze zurück, deren für die Konzilsentscheidung wohl wichtigste die von Jean Gerson angefertigte und kommentierte ist. Aus ihr geht hervor, in welchem Umfang dabei auf den Traktat *De ecclesia* zurückgegriffen wurde. Vgl. *František Palacký, Documenta Mag. Joannis Hus vitam, doctrinam, causam in Constantiensi concilio actam ... illustrantia* (Praha 1869) 185–188 Nr. 5.

sitze, markiert den Urgrund des Konflikts des Reformators Hus mit der Kirche seiner Zeit.

Nach den zu Hussens Lebzeiten geltenden kirchlichen Satzungen machte das obstinate, keiner autoritativen Belehrung zugängliche Beharren auf dem eigenen Urteil zum Ketzer⁴. Wo dieser Fall vorlag, war die Entscheidung der kirchlichen Institutionen unausweichlich. Dann führte kein Weg am Feuertod des vermeintlichen Delinquenten vorbei⁵. Von der im Konstanzer Konzil repräsentierten Kirche etwas anderes zu erwarten, wäre anachronistisch. Das Verdammungsurteil über Hus als vermeidbaren, kirchlich nicht autorisierten Justizirrtum fehlbarer und fehlerhaft handelnder Individuen zu betrachten, wäre, historisch gesehen, falsch⁶. Der Zusammenprall eines pneumatisch inspirierten individuellen Bekenntertums und einer auf dasselbe Pneuma sich berufenden Institution hat Tragik an sich in dem Sinn, daß es hier wie dort um dieselbe Wahrheit in der Sache und um denselben Gehorsam gegenüber einer letztverbindlichen Instanz ging, so daß Schuld und Unschuld der handelnden Personen für den aus der Distanz urteilenden Historiker ununterscheidbar sind. Wenn es in der katholischen Kirche Stimmen gab, Hus zu rehabilitieren oder zu rekonziliierten, seine Weise, Christ zu sein und eine Reform der Kirche anzustreben, gar als ‚katholisch‘ anzuerkennen, dann würde das die Distanzierung von der eigenen Vergangenheit als Institution bedeuten, die einem Bruch mit dieser gleichkäme. Denn niemand täusche sich: Kirche als Erfahrungsraum individueller Suche nach der göttlichen Wahrheit ist etwas radikal anderes als die sakramental zusammengehaltene Gemeinschaft einer Kirche, für die die göttliche Wahrheitsfindung und Wahrheitspraktizierung in konstitutiver Weise ein kollektiv reguliertes, autoritativ verantwortetes und hierarchisch organisiertes Ereignis ist. Hus starb als Christ in individueller Vereinsamung. Dem widerspricht nicht, daß er von der Überzeugung durchdrungen war, als Individuum Teil einer Solidargemeinschaft zu sein⁷. Wie sehr sein individualistisches Verständnis von Kirche als Raum der Praktizierung göttlicher Wahrheitsgebote vorbei an kirchlichen Institutionen aber bereits zeittypisch war und auf unsere Ge-

⁴ Der juristische Terminus technicus ist „pertinacitas“. Man könnte die folgende Formulierung eines Brünner Gutachtens in einem Fall von Häresie aus dem 14. Jahrhundert als klassisch betrachten (A. Patschovsky, Quellen zur böhmischen Inquisition im 14. Jahrhundert [MGH Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters 11, Weimar 1979] 275 f.): *Et quia nullus a dispositione nominatur simpliciter, sed a perfecto habitu, ideo non quicumque deviat a fide, sed qui pertinaciter: hic proprie hereticus vocatur.*

⁵ So seit den Ketzergesetzen Kaiser Friedrichs II. von 1224 und den Ketzerstatuten Papst Gregors IX. für Rom 1231; vgl. Sascha Ragg, Ketzer und Recht. Die weltliche Ketzergesetzgebung des Hochmittelalters unter dem Einfluß des römischen und kanonischen Rechts (MGH Studien und Texte 37, Hannover 2006) 124 f., 147–151.

⁶ Dies der Tenor des Werkes von Paul de Vooght, L'Hérésie de Jean Huss, 2 Bde. (Louvain 1975).

⁷ Hus, De ecclesia c. 1 und 2, ed. S. Harrison Thomson (Praha 1958) 4 und 8 faßt diese Überzeugung in die Worte, die drei ‚Partikularerscheinungen‘ der Universalkirche: die *Ecclesia triumphans, militans* und (im Fegefeuer) *dormitans*, seien *vinculo caritatis* miteinander verbunden, was sich konkret in der Gewährung von ‚Hilfen‘ (*suffragiis*) ausdrückt, deren die im Fegefeuer ‚Schlafenden‘ von seiten der Mitglieder der *Ecclesia militans* bedürften.

genwart vorausweist, zeigt seine historische Wirkung: Denn mit seiner Ansicht von Erscheinung und Wesen einer wahren Kirche stand er nicht allein, so wenig allein, daß sein Tod zum Fanal für eine Revolution hat werden können⁸. Die Aussage, daß die Konzilsväter in Konstanz gar nicht anders konnten, als Hus auf den Scheiterhaufen zu stellen, hat ihr Korrelat folglich in der nur scheinbar paradoxen Feststellung, daß die Konstanzer Konzilsauffassung von Kirche nur in einem höchst eingeschränkten Sinn als zeitbeherrschend gelten kann. Dabei ist es gleichgültig, ob man die damals moderne, im Konziliarismus als Kirchendoktrin gegebene Idee korporativer Repräsentation der Universalkirche vor Augen hat⁹ oder das monarchisch-papalistische Prinzip¹⁰. Im Hinblick auf das ekklesiologische Verhältnis des Individuums zu Gott verkörperte Hus eine zu beiden Kirchendoktrinen alternative Ekklesiologie, die damals längst nicht nur bereitlag, sondern die sich, wenn auch auf Umwegen, anschickte, gleichsam mit Donnerschlag den Weg über Reformation, Gegenreformation und Aufklärung in die Moderne zu bahnen.

Soviel thesenartig allgemein zum Hintergrund meines Themas! Die folgenden Ausführungen sollen diese Aussagen etwas näher begründen. Ich möchte mich dabei auf die Frage beschränken, zu welchem Zeitpunkt und in welchem Maße Hus sich der Natur seiner ekklesiologischen Grundeinstellung und deren Konsequenzen bewußt geworden ist und inwiefern diese Einsicht sein Handeln bestimmte. Dies ließe sich auch formulieren als die Frage nach der geschichtlichen Entwicklung von Hussens Ekklesiologie. Dabei werde ich es mir versagen, Hussens voll entwickelte Kirchendoktrin ausführlicher zu erörtern, wie er sie auf einem Höhepunkt der kirchenpolitischen Auseinandersetzungen im Jahre 1413 in dem im südböhmischen Exil verfaßten Traktat „Über die Kirche“ (*De ecclesia*) niedergelegt hat. Denn ganz davon abgesehen, daß es darüber hinreichend Abhandlungen gibt, darunter von mir selbst¹¹, kommt es an an dieser Stelle nur auf

⁸ Über die Berechtigung des Revolutionsbegriffs für den Hussitismus und für das von ihm ausgelöste Geschehen gehen die Meinungen auseinander. Mit František Šmahel, dem führenden Gelehrten auf dem Gebiet des Hussitismus, bin ich mir in der Berechtigung des Begriffs einig; vgl. A. Patschovsky, *Revolučnost husitské revoluce*, in: *Český časopis historický* 99 (2001) 231–251 (Deutsche Version: *Das Revolutionäre an der hussitischen Revolution*, in: *Mediaevalia Augiensia. Forschungen zur Geschichte des Mittelalters*, hrsg. v. Jürgen Petersohn [Vorträge und Forschungen 54, Stuttgart 2001] 407–428).

⁹ Das nach wie vor grundlegende Werk zur Entwicklung der Idee des Konziliarismus ist Brian Tierney, *Foundations of the Conciliar Theory. The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism* (Cambridge 1955). Zum korporationstheoretischen Moment vgl. Thomas Wünsch, *Konziliarismus und Polen* (Paderborn u. a. 1998) 166–191.

¹⁰ Dazu John A. Watt, *The Theory of Papal Monarchy in the Thirteenth Century: The Contribution of the Canonists* (New York 1965 = *Traditio* 20 [1964]) 179–317; Ludwig Buisson, *Potestas und Caritas. Die päpstliche Gewalt im Spätmittelalter* (Köln, Wien 1982); Jürgen Miethke, *De potestate papae. Die päpstliche Amtskompetenz im Widerstreit der politischen Theorie von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham* (Tübingen 2000).

¹¹ A. Patschovsky, *Ekklesiologie bei Johannes Hus*, in: *Lebenslehren und Weltentwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, hrsg. v. H. Boockmann, B. Moeller, K. Stackmann, (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philol.-Hist. Klasse, 3. Folge 179, Göttingen 1989) 370–399. Dort die ältere Literatur. Seither erschien meines Wis-

einen einzigen Aspekt seines Kirchenverständnisses an, nämlich den der autoritativen Wahrheitsfindung. Da genügt es für das Folgende, die Grundzüge von Hussens Ekklesiologie summarisch ins Gedächtnis zu rufen¹².

I.

Ich wähle als Ausgangspunkt die Feststellung, daß Hussens Ekklesiologie, wie sie ihn in Konstanz auf den Scheiterhaufen brachte, konzeptuell weitestgehend, wenn auch keineswegs vollständig¹³, auf Wyclif fußte. Danach bildete die Kirche im Credo, wie sie Christus gestiftet und als unzerstörbar garantiert hatte¹⁴, auf ihrem dornigen Erdenweg nicht eine Melange von grundsätzlich heilsfähigen Sündern, sondern für Hus nicht anders wie für Wyclif zerfiel die irdische Kirche in beinahe manichäischem Sinn in von Gott zum Heil Prädestinierte und zur Verdammung ‚Vorgewußte‘ (*praesciti*). Wer zum einen Lager und wer zum anderen gehörte, wäre zwar dem Wissen der Zeitgenossen ohne spezielle göttliche Offenbarung im Prinzip verborgen, aber an dem wesensmäßigen Auseinanderfallen der *Ecclesia militans* in Heilsbegründete und Verworfenen ließen sie nicht deuteln.

Dieses ekklesiologische Grundschema hatte in Hinsicht auf den im Rahmen einer hierarchisch verfaßten Kirche den Kirchenoberen geschuldeten Gehorsam die Konsequenz, daß Rebellion gegen ihr Gebot legitim sein konnte. Denn kein Gläubiger konnte sicher sein, ob ein kirchenamtliches Gebot auch Gottes Segen hatte, oder umgekehrt ausgedrückt: Jeder von einer kirchlichen Sanktion betroffene Gläubige konnte prinzipiell den Unrechtscharakter dieser Handlung behaupten und das eigene Verhalten dementsprechend ausrichten. Das Amt allein heiligte

sens als einschlägige Äußerung zur Sache nur noch der Beitrag von *František J. Holeček*, *Husovo pojetí církve. Příspěvek k diskusi*, in: *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi* (Sborník mezinárodního sympozia konaného 22.–26. září 1993 v Bayreuthu, SRN, ed. *J. B. Lášek*, Praha 1995) 139–146 (deutsch: Hussens Kirchenverständnis, in: *Jan Hus – Zwischen Zeiten, Völkern, Konfessionen*, hrsg. v. *F. Seibt*, Veröffentlichungen des Collegium Carolinum 85, München 1997, 183–191). Siehe auch *Krzysztof Moskal*, *Husův traktát „De ecclesia“*, in: *Jan Hus na přelomu tisíciletí* (wie Anm. 1) 113–127; *Vilém Herold*, *Hus a Wyclif. Srovnání dvou traktátů „De ecclesia“*, ebd. 129–154.

¹² Das Folgende nach *Patschovsky* (wie Anm. 11) – Ohne ausdrücklich immer genannt zu sein, kann stets ein Bezug zu dem monumentalen Werk von *František Šmahel*, *Husitská revoluce*, 4 Bde. (Praha ¹1993, ²1996) vorausgesetzt werden, dessen deutsche Ausgabe von Thomas Krzenck übersetzt und von mir betreut wurde (*Die Hussitische Revolution*, 3 Bde. [Schriften der MGH 43, Hannover 2002]). Zu vergleichen ist zudem die grundlegende Hus-Biographie von *Václav Novotný*, *Jan Hus. Život a dílo*, 2 Bde. (Praha 1919–1921), lesenswert auch die deutschsprachige Biographie von *Peter Hilsch*, *Johannes Hus. Prediger Gottes und Ketzer* (Regensburg 1999) hier 222 ff. zur Ekklesiologie.

¹³ Abweichungen gab es insbesondere in dem hier wichtigen Punkte des von Wyclif begründeten Antichristcharakters der vom Papsttum sich ableitenden nachkonstantinischen Kirchenhierarchie. Dazu weiter unten.

¹⁴ Konstitutiv für diese Auffassung der Kirchenstiftung ist, wie bekannt, das an Petrus gerichtete Herrenwort Matth. 16, 18–19.

nicht. Kirchenreformerisch bedeutete dies, daß die thaumaturgische Kraft des Priesters mit dem Stand seiner persönlichen Würdigkeit in Verbindung gebracht und damit eine Diskussion neu eröffnet wurde, die schon lange zuvor im Zuge der Kirchenreform des 11. Jahrhunderts geführt worden war und seinerzeit dogmatisch zur Ausbildung der Lehre vom *Opus operatum* geführt hatte und die doch immer wieder aufgeflackert war und bis ins Reformationszeitalter hinein als nicht abgeschlossen gelten konnte. In Hinsicht auf die Gehorsamspflicht des einzelnen Gläubigen gegenüber der kirchlichen Hierarchie, gipfelnd im Papst, lief das Dogma von der prinzipiell möglichen Fehlbarkeit der Kirchenoberen auf ein ebenso prinzipiell gegebenes Widerstandsrecht gegen sie und ihre Anordnungen hinaus. Dieses wurde gestützt durch die Lehre, daß – in den Formeln der organologischen Metaphorik – Christus Haupt der Kirche (*caput Ecclesiae*) sei, der Papst und alle anderen Kirchenfürsten von Haus aus aber bloße *capitanei* von Partikularkirchen seien, welche in ihrer Summe die Universalkirche bildeten, wobei diese gemäß Christi Worten zur Not auch dann noch als bestehend angesehen werden könnte, wenn nur zwei oder drei Gläubige in seinem Namen beisammen wären¹⁵. So die philosophischen Realisten Wyclif und Hus. Von des Nominalisten Ockham bekanntem Diktum, daß die Kirche im Extremfall auch noch in nur einem einzigen Gläubigen Bestand haben könnte, notfalls sogar im Papst¹⁶, ist diese ekklesiologische Position quantitativ nicht mehr weit entfernt. Wer sich daher unter Berufung auf Jesus Christus dem Papst widersetzte, handelte folglich nicht notwendig antihierarchisch, ganz im Gegenteil: Er orientierte sich nur an der obersten kirchlichen Instanz, in der die Kirche als die die Gemeinschaft der Gläubigen organisatorisch strukturierende Institution gipfelte. Hussens berühmte Appellation an Christus als den Herrn der Kirche hat in diesem Lehrpunkt ihr Fundament. Ich komme darauf noch zurück.

Christus ist aber nicht nur Haupt, sondern auch Ursprung der Kirche, und sein Evangelium deren Richtschnur. Wer den Kirchenoberen den Gehorsam verweigert, muß dies vor Christus rechtfertigen, und Orientierungspunkt ist dabei Christi Botschaft. Dem Prälaten gegenüber, der sich im Widerspruch zu ihr befindet, ist Widerstand nicht nur erlaubt, sondern sogar geboten; im Besitz der Wahrheit zu sein, ist andererseits aber auch die unabdingbare Legitimation für Widerstand. Das hat zwei Konsequenzen. Zunächst eine ganz banale, ablesbar an Wortwahl und Metaphorik: Für Hus nicht anders als für Wyclif waren die kirchenpolitischen Gegner ihrer metaphysischen Qualität nach ihnen nicht gleichgeartet, sondern sie gehörten einer anderen Welt an: „Antichrist und dessen Satrapen“ ist eine beliebte Wortfügung für den Papst und dessen Anhang¹⁷, die ontologisch todernst gemeint war. Denn im Erfassen und Befolgen der Wahrheit von Gottes Wort

¹⁵ Belege bei *Patschovsky*, *Ekklesiologie* (wie Anm. 11) 380.

¹⁶ *Ockham*, *Dialogus* II 25 und 29, ed. *Melchior Goldast*, *Monarchia s. Romani imperii* 2 (Francofordiae 1614) 429 und 432/431bis.

¹⁷ Vgl. *Patschovsky*, *Ekklesiologie* (wie Anm. 11) 397f.; speziell zu Wyclif *ders.*, „Antichrist“ bei Wyclif, in: *Eschatologie und Hussitismus*, hrsg. v. A. *Patschovsky* und F. *Šmahel* (*Historica*, Series nova, Suppl. 1, Praha 1996) 83–98.

konnte es nur Licht oder Schatten geben, und wer die Wahrheit leugnete und deren Anhänger verfolgte, mußte dem Reich der Finsternis angehören; nicht unbedingt immer und ewig, aber solange und insofern ein Prälat, gleich welchen Ranges, die evangelische Wahrheit verfolgen ließ, war er ein mutmaßlicher *praescitus*, oder eben ‚Antichrist‘¹⁸. Die zweite Konsequenz ist die strikte Orientierung der Wahrheitssuche an deren Ursprung, d. h. an den Evangelien. Das Sola-scriptura-Prinzip ist die zwingende Konsequenz aus dem radikalen reduktionistischen Ansatz einer unvermittelten Rückbindung jedweder kirchlichen Position an Jesus Christus.

Soviel zu den Hauptzügen des für Hus in Anlehnung an Wyclif charakteristisch gewordenen Prädestinations-Schemas, soweit das zum Verständnis der historischen Entwicklung von Hussens Ekklesiologie wichtig ist!

II.

Die erste Spur einer ekklesiologischen Äußerung Hussens findet sich, soviel ich sehe, in der Verteidigung Wyclifs gegen die Angriffe des deutschen Theologieprofessors Johannes Hübner, datiert auf den Anfang des Jahres 1404¹⁹. Hus macht sich darin Wyclifs Unterscheidung der Römischen Kirche von der ‚heiligen‘ Mutter Kirche zu eigen. Erstere könne sehr wohl als *synagoga Sathane* apostrophiert werden, oder mit einem Psalmwort (25, 5) als *ecclesia malignancium*. Noch viel weniger sei es angebracht zu behaupten, man schulde dem Papst unbedingten Gehorsam, sei es doch kirchengeschichtlich notorisch, daß Päpste bis zur Absetzung hin in Verruf geraten konnten, und zumal dann, wenn ein Papst augenfällig der Simonie verfallen sei, die an der Spitze aller Häresienkataloge stünde, sei die absolute Geltung eines solchen Gehorsamsgebots doch wohl als abwegig zu betrachten. Es ist klar, daß hier einem sehr viel anderen Kirchenkonzept das Wort geredet wird, als es der traditionellen Kirchendoktrin entsprach, wobei man noch nicht einmal an deren papalistische Zuspitzung in Bonifaz’ VIII. Bulle „Unam sanctam“ denken muß.

Die zeitlich nächste einschlägige Äußerung findet sich in Hussens Rechtfertigungsschreiben gegenüber Vorwürfen des Prager Pfarrklerus an Erzbischof Zbyněk Zajíc von Hasenburg vom Herbst des Jahres 1408²⁰. Sie gehören in den Kon-

¹⁸ So in besonders eingehender Darlegung *Hus*, De ecclesia c. 13, ed. S. Harrison Thomson, 101–109. Wyclif vertrat den Gedanken einer radikalen Antichristlichkeit der primatial vom Pontifex Romanus her regierten Kirche in nachkonstantinischer Zeit; dazu *Patschovsky*, „Antichrist“ bei Wyclif (wie Anm. 17) 90 ff. Hus ging nie so weit.

¹⁹ M. Jana Husi korespondence a dokumenty, ed. Václav Novotný (Praha 1920) 11–15 Nr. 6.

²⁰ *Novotný*, Korespondence 30–41 Nr. 12, hier bes. 31 und 41. Die vorgängigen Klagen des Pfarrklerus bei F. Palacký, Documenta (wie Anm. 3) 153 ff. Zur Sache, auch für das Folgende, *Šmabel*, Husitská revoluce 2, 48 ff., 65 ff., 214 ff. (deutsche Ausgabe 1, 555 ff., 581 ff.; 2, 788 ff.); *Hilsch*, 84 f.

text wachsender Spannungen des Prager Reformlagers mit der erzbischöflichen Kurie, als Zbyněk von Hasenburg sich gleich von vier Seiten unter Feuer genommen sah: von seiten der verfeindeten Lager der pro-wyclifischen, anti-simonistischen, tschechischen Reformer auf der einen und der anti-wyclifischen, vornehmlich – aber keineswegs ausschließlich – deutschen Traditionalisten auf der anderen Seite sowie der päpstlichen Kurie hier und des böhmischen Königs dort. Es war dies zugleich die Zeit, als Hus die Rolle des Vorsprechers der böhmischen Reformer zu übernehmen begann. Hus stellt an den Anfang seiner Rechtfertigung gegenüber den Vorwürfen aus den Reihen des von ihm, teilweise unter Namensnennung, als simonistisch attackierten Pfarrklerus ein allgemeines Bekenntnis seines Glaubens, den er fest gegründet sah in dem, was Jesus Christus und die Universalkirche zu glauben forderten. So unverfänglich das klingen mag, sind die impliziten Einschränkungen doch unüberhörbar: Wer sich in dem damals gegebenen kirchenpolitischen Kontext auf Jesus Christus und die Universalkirche berief, der stellte Glaubens- und Verhaltenspostulate des Papstes und der Römischen Kirche und nicht zuletzt des eigenen Erzbischofs zur Disposition, der Form nach zwar verhüllt, der Sache nach aber unübersehbar. In diesem Lichte ist auch die das Schreiben abschließende Erklärung zu sehen, sich in aller Demut dem Urteil des Erzbischofs unterwerfen zu wollen, denn diese Geste wird sofort relativiert durch den auf die Phraseologie des Propheten Jeremias (11, 20) gestützten Verweis auf Gott, „den gerechten Richter“, der „auf Herz und Nieren“ prüfe²¹, und dem allein sich Hus in letzter Instanz anvertraute.

Von da an häufen sich die Zeugnisse, so daß ich es bei einer Auswahl bewenden lassen kann.

Schon gleich das zeitlich nächstliegende Zeugnis vom Ausgang des Jahres 1408, gleichfalls gerichtet an Erzbischof Zbyněk von Hasenburg, zeigt Hussens ekklesiologische Position in unmißverständlich scharfer Beleuchtung. Er verteidigt hier die von ihm persönlich wie als Sprecher der Universität zunächst eingenommene neutrale Haltung im Schisma-Streit, als die Kardinäle beider Obödienzen in Richtung auf das Pisanum hin ihre Päpste verlassen hatten, Zbyněk von Hasenburg aber noch weiterhin der Richtung Gregors XII. anhing, was ihn in unversöhnlichen Gegensatz zu Wenzel IV. bringen und die gegen den Erzbischof gerichtete Allianz König/böhmische Universitätsmagister vorbereiten sollte, die dann am 18. Januar 1409 zum Kuttenberger Dekret führte²². Hussens Argumente, weshalb er und die Prager Universität dem Papst ihrer Obödienz, Gregor XII., die Gefolgschaft aufkündigten, sind hier nicht wichtig. Entscheidend sind vielmehr die Argumente für die Gehorsamsverweigerung selbst, die sich in gleichem Maße gegen den Erzbischof wie gegen den, quasi angestammten, Papst richteten. Hus konzediert, daß man selbstverständlich gemäß petrinischem Gebot (1. Petr. 2, 13.18) den

²¹ Dasselbe Zitat im gleichen Zusammenhang in Hussens Appellation an Jesus Christus, ed. *Novotný*, Korespondence 130 Nr. 46.

²² *Novotný*, Korespondence 42 ff. Nr. 13. Vgl. *Šmahel*, Husitská revoluce 2, 234 f. (deutsche Ausgabe 2, 829 ff.).

obrigkeitlichen Gewalten, selbst den nichtswürdigen (*discolis*), Gehorsam schulde, aber er schränkt den Gehorsam gegenüber Amtspersonen sogleich mit den Worten des Apostels Petrus gegenüber deren Amtsverfügungen in der Sache ein: Denn nur „um Gottes willen“ schulde man Amtspersonen Gehorsam, und das bedeute, nur hinsichtlich erlaubter, keineswegs aber hinsichtlich „nichtswürdiger“ Weisungen (*non in discolis, sed mandatis licitis*). Das aus Petri Gebot abzuleitende Prinzip, die Nichtswürdigkeit eines – weltlichen wie kirchlichen – Machthabers stelle mitnichten dessen Amtsgewalt in Frage, wird damit, nicht ohne einen Schuß Rabulistik, auf dessen Person eingeengt, erstreckt sich nicht auf dessen Handlungen oder Gebote. Was immer daher „der römische Bischof“ Gregor XII., oder die heilige Mutter Kirche bzw. der Erzbischof „erlaubtermaßen“ (*licite*) geböten, dem – aber auch nur dem! – wolle er, Hus, in Demut gehorchen. Gehorsam gegenüber der Kirchenobrigkeit wird also explizit gebunden an die Zulässigkeit ihrer Weisungen. Hus wird diesen Grundsatz von da an wieder und wieder zum Ausdruck bringen, auch noch in Konstanz gegenüber dem Konzil²³. Fast überflüssig zu erwähnen, daß er in all dem nach Geist wie im Wort Wyclif folgte²⁴.

In dem nach dem Kuttenberger Dekret zunehmend eskalierenden Konflikt der wycliftreuen Radikalreformer mit ihren inner- und außeruniversitären Gegnern, vornehmlich aber mit der erzbischöflichen und päpstlichen Kirchenspitze, als sich Hus seit dem Frühjahr 1410 mit Predigtverbot in der Bethlehemskapelle und seit dem Sommer 1410 mit der Häresieanklage konfrontiert sah²⁵, wird der Ton schärfer, die ekklesiologische Position gewinnt aber zugleich noch weiter an Kontur. In einem auf das Frühjahr 1411 datierten Schreiben an seine Anhänger in Böhmisches Krumau (Český Krumlov)²⁶ bezieht sich Hus auf die berühmte, von ihm wiederholt in ähnlichem Zusammenhang zitierte Stelle der Apostelgeschichte (5, 29), man müsse Gott mehr gehorchen als den Menschen. Daraus leitet er die Berechtigung zur Mißachtung seiner Häretisierung ab sowie des daraus folgenden Verbots, in der Bethlehemskapelle zu predigen. Die Begründung liefert ihm das Vorbild der Apostel Petrus und Johannes, die es strikt abgelehnt hätten, sich von irgendeiner Hohenpriesterschaft im Verfolg von Christi Verkündigungsgebot irre machen zu lassen²⁷. Dann fährt er fort²⁸: „An diesen Bibeltext halten sich die Heiden“ – gemeint sein dürften die Muslime –, „die Juden und die Ketzer, wenn sie

²³ Vgl. *Novotný*, Korespondence 70 Nr. 18 (16. Juni–16. Juli 1410); 96 Nr. 31 (1. Sept. 1411 in dem Schreiben an Papst Johannes XXIII., im Zusammenhang mit der Bitte, nicht persönlich in Rom erscheinen zu müssen); 120f. Nr. 41 (wohl 1412, nach 3. März).

²⁴ Vgl. *Patschovsky*, „Antichrist“ bei Wyclif (wie Anm. 17) 85 mit Anm. 16, 87 mit Anm. 56 (s.v. *discolus*).

²⁵ Zum Ablauf des Hus-Prozesses umfassend *Jiří Kejř*, Die Causa Johannes Hus und das Prozeßrecht der Kirche (Regensburg 2005).

²⁶ *Novotný*, Korespondence 89–92 Nr. 28.

²⁷ Er spricht am Schluß des Schriftstücks direkt aus, wen er konkret im Visier hatte (ebd. 92): *Istis innixus, malui plus in predicatione obedire deo quam pape et archiepiscopo et ceteris satrapis contrariantibus verbo Christi isti: „Ite in universum mundum“ etc.* (vgl. Mark. 16, 15).

²⁸ Ebd. 90: *Et in isto textu sistunt pagani, Iudei, heretici, dicentes, quod deo super omnia est parendum.*

sagen, daß man Gott unter allen Umständen gehorchen müsse.“ Sich auf solche Gewährsleute zu berufen, ist eine Provokation. Denn in der Tat haben die den kirchlichen Autoritäten trotzbenden Ketzer aller Zeiten – das bekannteste Beispiel dürfte Valdes sein²⁹ – diese Stelle der Apostelgeschichte ins Feld geführt, um ihren Sonderweg zu legitimieren. Wenn Hus sich dieser Tatsache bewußt ist, zeugt dies von einer glasklaren Einsicht in die Problematik seiner Lage. Es hat seinen Reiz zu beobachten, wie er sich von solch fragwürdiger Nachbarschaft wieder distanziert: Er dreht den Spieß ganz einfach um mit den Worten³⁰: „Doch leider sind die Antichristlichen“ – das sind in Hussens Diktion dessen kirchenobere Gegner – „blind gegenüber diesem Grundsatz, im Unterschied zu den heiligen Aposteln und den wahren Schülern Christi.“ Wen er mit den letzteren meinte, ist nicht schwer zu erraten. Sich selbst in eine Reihe mit den Aposteln, die kirchlichen Autoritäten aber als antichristlich und zugleich in ihrer Gottferne schlimmer als Juden, Heiden und Ketzer zu charakterisieren, ist rhetorisch nicht ohne Pfiff.

Was kann ein Mann noch tun, gegen den der eigene Erzbischof an der Kurie erfolgreich einen Ketzerprozeß betrieben hat und dessen Appellationen an den Heiligen Stuhl ergebnislos geblieben waren? Denn man wird es schwerlich als ein für ihn günstiges Ergebnis werten wollen, daß der an der Kurie zuletzt mit dem Hus-Prozeß betraute Kardinal, Pietro degli Stefaneschi, gegen Hus am Ende den verschärften Kirchenbann verhängte, eine Maßnahme, die auf der am 18. Oktober 1412 anberaumten Prager Dyozesansynode bekannt wurde. Hus jedenfalls reagierte noch am selben Tage mit der berühmten Appellation an Jesus Christus³¹. Ekklesiologisch interessieren hier weniger die Argumente, mit denen Hus diesen Schritt zu begründen suchte, als der Akt selbst. Dieser Akt setzt voraus, daß Christus Herr der irdischen Kirche in einem unmittelbaren Sinne ist, nicht vermittelt durch den Papst; Hus hat das an anderer Stelle unmißverständlich zum Ausdruck gebracht³². Er setzt weiterhin voraus, daß Hus alle Schritte als erschöpft ansah,

²⁹ Die Berufung auf diese Bibelstelle sagt ihm Stephan von Bourbon in seinem 1249/1250 verfaßten Bericht über die Anfänge der Bewegung nach (ed. *Giovanni Gonnet*, *Enchiridion fontium Valdensium* 2 [Turin 1998] 100). Dazu *Kurt-Victor Selge*, *Die ersten Waldenser* 1 (Berlin 1967) 76; *Carlo Papini*, *Valdo di Lione e i „poveri nello spirito“*. Il primo secolo del movimento valdese, 1170–1270 (Torino 2002) 154.

³⁰ *Novotný*, *Korespondence* 90: *Sed proch dolor, Antichristiani in illa regula sunt cecati, non autem sancti apostoli et veri Christi discipuli*.

³¹ *Novotný*, *Korespondence* 129–133 Nr. 46. Grundlegend dazu *Jiří Kejř*, *Husovo odvolání od soudu papežova k soudu Kristovu* [Hussens Appellation vom Gericht des Papstes an das Gericht Christi] (Ústí nad Labem 1999); *ders.*, *Die Causa Johannes Hus* 90–94.

³² Vgl. etwa *De ecclesia* c. 7, ed. *S. Harrison Thomson*, 45 f. die Behandlung der auf Pseudo-Isidor zurückgehenden Felsenmetapher bei der Stiftung der Kirche (Matth. 16, 18), die Hus primär auf Christus, erst sekundär auf Petrus bezieht und dessen ‚vorgewußten‘ Nachfolgern verweigert. Ausscheiden muß hier indessen die analoge Formulierung in einem ekklesiologisch aufschlußreichen Text in der Handschrift der Wiener Nationalbibliothek CVP 4902, ed. *Novotný*, *Korespondence* 108 Nr. 36 und jetzt in der Edition von *Božena Kopiczková, Anežka Vidmanová*, *Listy na Husovu obranu z let 1410–1412. Konec jedné legendy?* (Praha 1999) 78–82 Nr. 28; dieser Text muß nach den Untersuchungen der beiden Herausgeberinnen

vor einem irdischen Richter noch Gerechtigkeit zu finden. Vor dem Hintergrund dieser beiden Voraussetzungen muß man die Tatsache sehen, daß dieser Schritt kanonisch-rechtlich nicht nur sinnlos war, sondern Hus unter kirchenrechtlichem Aspekt auch offen ins Unrecht setzte, seine Gehorsamsverweigerung gegenüber den kirchlichen Institutionen gewissermaßen aktenkundig machte. Genau dies scheint auch Hussens Absicht gewesen zu sein. Denn er hat diesen Schritt nie zurückgenommen, sich noch in Konstanz darauf berufen und ihn gerechtfertigt, als man ihn ihm vorhielt³³.

Man könnte sich fragen, warum er nicht an ein zukünftiges Konzil appellierte, wie ihm das ein *Aidemémoire* (der sog. *Ordo procedendi*) des Hus-Prozesses – verfaßt Ende 1414 wohl von Hussens Rechtsberater Johannes von Jessenitz – anstelle der Appellation an Jesus Christus in ziemlich dreister Verbiegung der Tatsachen unterschob³⁴. Die Antwort läßt sich leicht geben: Ein von Johannes XXIII. zu einem nicht klar bestimmbar Zeitpunkt um die Jahreswende 1412/13 in Rom abgehaltenes Konzil sollte analog dem Prager Beispiel aus dem Jahre 1410 die Verbrennung der Werke Wyclifs anordnen³⁵. Es scheint Hus, den die Verteidigung der Werke Wyclifs in Häresieverdacht gebracht hatte, vollkommen klar gewesen zu sein, daß er von einem Konzil unter päpstlichem Vorsitz nichts Gutes erwarten konnte. Ein Konzil aber ohne, oder gar im Gegensatz zum Papst sollte erst nach dem Konstanzer Dekret „*Haec sancta*“ zur real möglichen ekklesiologischen Alternative zum papalistisch-monarchischen Kirchenregiment werden. Für Hus kam das, obwohl er die Verkündung dieses Dekrets noch erlebte³⁶, historisch zu spät. Auch darf man nicht übersehen, daß konziliaristische Diskussionen in Prag weder vor noch nach Hussens Verurteilung eine rechte Heimstatt hatten, sehr im Unterschied etwa zu Krakau³⁷. Im übrigen ist es gerade ein nach den Prämissen konziliaristischer Doktrin agierendes Gremium gewesen, das Hus auf den Schei-

als spätere Stilübung gelten, wenn auch entstanden im Umkreis von Hussens unmittelbaren Gefolgsleuten. Zur Sache *Patschovsky*, Ekklesiologie (wie Anm. 11) 387f.

³³ *Palacký*, Documenta (wie Anm. 3) 202f., 319; *Novotný*, Korespondence 246 Nr. 111, 282 Nr. 136.

³⁴ *Novotný*, Korespondence 230 Nr. 101. Der Herausgeber hielt Hussens Verfasserschaft für verbürgt. Für Jessenitz als Autor sprach sich hingegen mit überzeugenden Gründen *Jiří Kejř*, Husitský právník M. Jan z Jesenice [Der hussitische Rechtskundige Magister Johannes von Jessenitz] (Praha 1965) aus; siehe insbes. 88 mit Anm. 14; *ders.*, Die Causa Johannes Hus (wie Anm. 25) 90; zuletzt *ders.*, K pramenům Husova procesu: tzv. Ordo procedendi, in: *Právně historické studie* 38 (2007) 57–67.

³⁵ Vgl. den Text des von Johannes XXIII. am 2. Februar 1413 promulgierten Dekrets, *Mansi* 27, 505–508. Siehe dazu *Anthony Kenny*, The Accursed Memory: The Counter-Reformation Reputation of John Wyclif, in: *Wyclif in His Times*, ed. by A. Kenny (Oxford 1986) 147–168, bes. 149f.

³⁶ Hus starb am 6. Juli 1415 auf dem Scheiterhaufen in Konstanz. „*Haec sancta*“ wurde am 6. April 1415 in der verbindlichen Fassung promulgiert; *Conciliorum oecumenicorum decreta*, ed. J. Alberigo u. a. (Bologna 1973) 409f.

³⁷ *Th. Wünsch*, Konziliarismus (wie Anm. 9); zu Prag bes. 33 ff., 128 ff. Dazu *Zofia Włodek*, Krakovská ekklesiologie v době kostnického a basilejského koncilu, in: *Jan Hus na přelomu tisíciletí* (wie Anm. 1) 169–185, sowie *Mario Fois*, Ekklesiologie konziliarismu, ebd. 187–207. Siehe auch *Šmahel*, Husitská revoluce 2, 47 (deutsche Ausgabe Bd. 1, 554).

terhaufen stellen ließ, nicht eine unter monarchisch-papalem Primat tagende Versammlung. Denn von dem in Hussens Martyrium zum Ausdruck kommenden Individualverständnis von Kirche war die ständische Repräsentationsvorstellung von Kirche gleichweit entfernt wie die monarchische.

Wie wenig Hus sich Illusionen über den vollzogenen Bruch mit den kirchlichen Autoritäten machte, wird in einem Briefe deutlich, den er, offensichtlich schon aus dem Exil, Ende 1412 an die zurückgebliebenen Getreuen richtete. Darin ermahnt er sie, ja nie vom Pfad der einmal erkannten Wahrheit abzuweichen, und er gibt seinem felsenfesten Vertrauen Ausdruck, daß Christi Wort frei mache, daß es Hilfe gegen den ‚Antichrist‘ – d.h. den Papst – biete, gegen den er, wenn es Christus recht sei, gestützt auf Gottes Wort *rebellieren* werde³⁸. Aus dieser Aussage läßt sich Gottbefohlenheit als ekklesiologisches Individualprinzip ableiten. In unmittelbarem Kontext mit diesem Schreiben steht die Abfassung des *Ecclesia*-Traktats, in dem Hus seine Gedanken zur Ekklesiologie in systematische Ordnung brachte. Der Gedanke, in Gottes Wort ruhend mit Gottes Hilfe das Mandat zur Rebellion gegen eine antichristliche ‚Kirche‘ zu besitzen, spiegelt überdies das Bewußtsein des totalen Ausgeliefertseins an Gottes Plan hinsichtlich der eigenen Person. Das sollte noch unmittelbar vor seinem Tod in der dem Nachbetrachtenden irrwitzig erscheinenden Hoffnung Ausdruck finden, vielleicht doch noch aus Konstanz heil herauszukommen³⁹, ein Ausdruck nicht so sehr seiner Todesangst – die ihm im übrigen niemand verdenken würde –, sondern des Bewußtseins seiner Verantwortung für die Verkündigung von Gottes Wort unter den Daheimgebliebenen; denn daß seine reformatorische Mission noch in keiner Weise ihr Ziel erreicht hatte, war ihm wohlbewußt. Warum also sollte die Wiederaufnahme seiner Predigtmission daher nicht in Gottes Plan liegen?

Die noch unerledigte reformatorische Mission in der Verkündigung von Gottes Wort ist in der Tat wohl der Schlüssel zum Verständnis des Schreibens mit der Rebellionsankündigung. Denn wer Gott mit dessen Wort gegen die Kirchenobrigkeit in Stellung bringt, muß davon ausgehen können, daß das eigene subjektive Verständnis von diesem Wort gottgefällig sei und damit evangelische Wahrheit. Worauf stützte Hus seine Gewißheit, daß dem so sei? In Schulweise unterfütterte er seine Argumente im allgemeinen reichlich mit Zitaten aus den Kirchenvätern und der sonstigen kirchlichen Tradition, wofür ihm seine Wyclif-Lektüre nicht zum wenigsten den Stoff lieferte⁴⁰. Aber Hus scheute sich nicht, an die Irrtumsfä-

³⁸ *Novotný*, Korespondence 152 Nr. 50: *Hinc est, karissimi in domino, obsecro, ne tediis deficiatis, sed potius salvatorem exoretis, ut nobis perseveranciam in bono tribuat, confidamusque de immensa eius bonitate, quia verbum suum liberabit auxiliumque nobis in Antichristum prebebit, contra quem oracione vestra, si Cristo libuerit, verbo dei rebellabo.*

³⁹ *Novotný*, Korespondence 313 Nr. 150. Hus ruft als ‚historische‘ Beispiele der Rettung aus höchster Not Lazarus, Jonas, Daniel in der Löwengrube, die drei Jünglinge im Feuerofen, Susanna mit den lüsternen priesterlichen Greisen ins Gedächtnis, und ruft dann aus: *Quare adhuc me miserum, si esset pro gloria sua, pro fidelium profectu, et pro meo meliori, non posset pro hac vice a carcere et a morte liberare?* Das Schreiben ist auf den 25. Juni 1415 datiert, das ist elf Tage vor Hussens Tod.

⁴⁰ Dazu *Patschovsky*, Ekklesiologie (wie Anm. 11) 372–379.

higkeit auch von Kirchenlehrern und selbst von Konzilien zu erinnern, die für ihn alles andere als eine letztverbindliche Autorität waren; am einprägsamsten hat er das vielleicht in dem kleinen, anlässlich der drohenden Verbrennung von Wyclifs Schriften 1410 in Prag verfaßten Traktat *De libris hereticorum legendis, non comburendis* zum Ausdruck gebracht, wo er nicht etwa die Unumstößlichkeit kirchlicher Satzungen zum Leitprinzip erhob, sondern gerade umgekehrt deren bloß bedingte Geltung⁴¹. Daraus folgt, daß für Hus ausschließlich das Wort Gottes Letztverbindlichkeit besaß. Es ist deswegen mehr als eine Konvention, daß er sich bei jeder Attacke seiner Gegner hauptsächlich immer wieder auf die Heilige Schrift berief und nur ausnahmsweise auch einmal ein Argument vernunftgesteuerter Überlegung gelten ließ⁴². Welches aber war die Instanz, die ihm Gewißheit bezüglich der richtigen Erkenntnis der Wahrheit verschuf? Hus selbst gibt die Antwort, als er kurz vor seinem Tode rechtfertigt, warum er keine jener vermeintlich goldenen Brücken betrat, die ihm die Konzilsväter bauten, um ihn zu bewegen, notfalls auch wider besseres Wissen abzuschwören⁴³: „Auch wenn die ganze Welt mir das einredete, könnte ich doch nicht, mit der mir nun einmal verliehenen Einsichtsfähigkeit, so etwas sagen, ohne meinem Gewissen untreu zu werden.“

Das ist die Gewissensfreiheit des individuellen Christenmenschen als ekklesiologisches Prinzip. Denn im Konflikt zwischen individuell erkannter Wahrheit und institutionell gefordertem Gehorsam half Hus im Vertrauen auf Gottes Führung nichts als der Glaube an sich selbst.

Summary

The author tries to show what should have been at the basis of Hus' conflict with the Church authorities (archbishop, pope, council), a conflict which put him to the stake. He develops the thesis that freedom of individual conscience as ecclesiastical principle were the moving force for Hus' actions. To prove this thesis relevant sources from the years 1408–1414 are interpreted (mainly from Hus' correspondence), showing how he became step by step isolated, when he thwarted one decision of a Church authority after the other only to take refuge to Jesus Christ as the only authority to judge over the truth of his opinions in matters of faith.

⁴¹ Ed. *Jaroslav Eršil*, *Magistri Iohannis Hus Polemica*, in: *Opera omnia* 22 (Pragae 1966) 19–37, bes. 29ff.

⁴² Vgl. die *Defensio libri de trinitate* [von Wyclif], ed. *J. Eršil*, ebd. 41 f.: Hus erklärt seine Korrekturbereitschaft, *si aliqua persona ecclesie me Scriptura sacra vel ratione valida docuerit*.

⁴³ *Novotný*, *Korespondence* 313 Nr. 150: *Eciam si mundus totus diceret michi hoc, ego habens rationem, qua nunc utor, non possem sine repugnancia consciencie illud dicere*.

Isabel Iribarren

Jean Gerson, Spiritual Adviser to the Celestines

Since *one thing only is necessary* [Luke 10, 42], excellent and eternal, it must suffice for *the trader searching beautiful pearls* and who, *having come across one, sells all he has in exchange for it* [Mat. 13, 45–46]. This consideration encouraged me to labour more often in the ocean and the prolix waters of the Sacred Scriptures. Thus, today, the 1st October of the year 1425, while I was examining the work of Ubertino [de Casale], as I read again what he says about Simeon's canticle, Luke 2 [29]: *Now you are letting your servant go in peace*, it seemed to me, at first sight, a very profound consideration on Jesus Christ and the mystery of his peace. And as I examined this doctrine further and in detail, *little foxes* appeared *which do damage to the vines*, especially when *they have young grapes* [Song 2, 15]¹.

Thus begins the letter that Jean Gerson, then in exile in Lyon, writes to his younger brother Jean the Celestine, prior of the convent of that city. Jean would have asked for the ex-chancellor's expert advice on the doctrinal content of the *Arbor vitae crucifixe Iesu* of the Franciscan Ubertino de Casale. Also known by the allusive title of *De libris caute legendis*, Gerson's letter attempts to guard the monk against the doctrinal traps to which an inattentive reader could fall victim. The Biblical images are not insignificant. Like the trader who searches for the most beautiful pearl, the theologian is capable of discerning the one sufficient truth among the ocean of false doctrines that seduce the inexperienced reader. In the same spirit, Gerson advises his brother to distance himself from Ubertino's joachimite tendencies, whose work "must be read with caution, if not entirely neglected"². Indeed, under the cover of an "eminent Franciscan tradition", those "little foxes" are causing damage to the flourishing vines of mystical theology. In this perspective, the theologian would play a pastoral role on behalf of the

¹ "Quia unum est necessarium, optimum et aeternum, sufficere debet quaerenti bonas margaritas ut tandem inveniat unam et venditis omnibus comparet eam. Haec me consideratio permovet facere saepius operationem in mare et in aquis multis sacrae scripturae nominatim hodie, prima octobris anni 1425 dum perscrutatus sum scripta Humbertini relegendo quid super illud canticum Simeonis, Lucae 2: *Nunc dimittis servum tuum*, notaverit, apparuit mihi, sicut et alias, aspectu perfunctorio, grande nimis et profundum super Iesu Christi et pacis suae mysterio. Et dum magis et magis intrusus aspexi singulaque notavi, manifestaverunt se vulpes parvulae quae demoliuntur vineas, maxime dum vinea floruit." *Palémon Glorieux*, ed., Jean Gerson. Œuvres complètes, vol. 2 (Paris 1960–1973) 259–260; henceforth: *Glorieux*, vol. and page number.

² "Tu autem, homo Dei, hos devita. Recipe igitur, frater carissime missum qui tibi revertitur librum Hubertini cum cautela legendum vel omnino negligendum." *Glorieux*, 2.263.

“simple”, lay people or monks judged incapable of identifying for themselves the truth of faith among deceitful doctrinal subtleties³.

The same pastoral concern leads Gerson to revisit Ubertino’s work on 18 September of the following year, this time articulating his critique in the form of a letter-treatise on the Incarnation, *De susceptione humanitatis Christi*⁴. We find ourselves again in the Celestine convent in Lyon: the letter is addressed to their provincial, Jean Bassandi, who, like his fellow brother, had asked the ex-chancellor’s expert counsel on certain points of doctrine contained in the *Arbor vitae*⁵. With this letter, Gerson intends to correct the “inexperienced zeal” which inhabits the spirit of “the simple religious ignorant of theology”. Their lack of discernment “leads them to consider evangelical any book dealing with the Gospels”⁶. Gerson proposes to guide them towards a cautious reading of the work in question, on the basis of a small treatise explaining the content of faith in simple fashion, suitable for the instruction of the non-initiated⁷.

Gerson’s letters to the Celestines have retained the attention of the specialists on two counts: as an expression of the evolution of Gerson’s understanding of the mystical union – this is notably the case for the 1425 letter – and as witness to the censure mechanisms of the ecclesiastical hierarchy. Regarding the first letter, let us simply recall that André Combes saw in these passages a “conversion” within

³ “Sufficerit igitur ad praesens commonuisse lectorem praedicti Humbertini sicut et aliorum extranea tradentium sub specie subtilitatis vel excellentis traditionis, quod omnia regulent et examinent juxta veritatem evangelicam et doctores communiter approbatos, alioquin noverint se periculis maximis errorum et haeresum proximos esse.” *Glorieux*, 2.261. See *Daniel Hobbins*, Gerson on Lay Devotion, dans *A Companion to Jean Gerson*, ed. *Brian P. McGuire* (Leiden, Boston 2006) 41–78; henceforth: *Hobbins*, Lay Devotion.

⁴ This is one of the most popular letters within Gerson’s vast epistolary collection: we dispose with more than 30 extant manuscripts. See *Hobbins*, Lay Devotion 62.

⁵ Thus the *incipit* of the letter: “Reverendo patri domino provinciali Coelestinorum, fratri Joanni Bassandi, suus Joannes cancellarius Parisiensis, ea quae ad pietatem sunt christianae religionis et sursum actionis jugiter meditari ... De qua susceptione colligamus aliquas veritates accommodas petitioni tuae, pater honorande.” Also: “Subjugantur aliae duodecim veritatis propinquius ad interrogationem tuam, pater amantissime, terminos non deserendo susceptos.” Finally: “Haec habuimus, pater religiosissime simul et prudentia praestantissime, quae currente calamo linguam animi ferventis exprimente volui satisfaciens tuque petitioni notare per cedula istam.” *Glorieux*, 2.264, 2.269 and 2.274 respectively.

⁶ “[N]on rememoramur ista detractationis malignantis zelo, quantum conscientia testis est, sed cautela prudentis et commonentis studio quatenus religiosi simplices et inscii theologiae, nec habentes spiritum discretionis spirituum, in devotis apparentibus sentimentis falli valeant in lectura vel studio sub fervore novitio, sub indiscreto iudicio, quod liber totus sit evangelicos quia de evangelico loquitur.” *Glorieux*, 2.274.

⁷ In his sermon *Bonus pastor* (*Glorieux*, 5.127 and 132), Gerson encourages the publication of treatises “in quibus generalis tenor nostre fidei et preceptorum et sacramentorum cum similibus contineatur, quatenus in eis sacerdotes et curati simpliciores legere possint et instrui quid ipsi scire, quid alios docere debeant”. See also the sermon *De vita clericorum* (*Glorieux*, 5.452) and *De duplici statu in Ecclesia* (*Glorieux*, 9.31). In this respect, see *Geneviève Hasenohr*, La société ecclésiale selon le chancelier Gerson, in: *Pfaffen und Laien – ein mittelalterlichen Antagonismus? Freiburger Colloquium* (1996), ed. *E. Conrad* et *E. Tremp*. (Scriinium Friburgense 10, Freiburg Schweiz 1999) 225; henceforth: *Hasenohr*, La société ecclésiale.

Gerson's mystical theology, whereby the ex-chancellor would have understood the mystical union no longer as a union of love brought about by the operation of a specific faculty, but as a union of essence to essence performed at the level of sanctifying grace⁸. On the other hand, Gerson's letters could indeed be assimilated to a kind of censure, insofar as they aspire to guide their addressees towards a revised and corrected reading of Ubertino's work⁹. In this perspective, historians have attempted to identify the concrete, and mostly negative, effects of Gerson's influence on the reception of certain mystical authors. Marie Robinne, a female visionary favoured by the Celestines, sinks into oblivion little after her death in 1399. According to Hélène Millet, Gerson's correspondence with the Order, just as his treatises on the discernment of spirits, would have contributed to the disappearance of that channel of diffusion of her prophecies¹⁰. Similarly, André Vauchez attributed the unpopularity of Bridget of Sweden in France to the hostility of the great doctors, in particular Henry of Langenstein and Gerson. Their general distrust towards the proliferation of false revelations was strongly encouraged by the "Roman" sensibility of the visionary before the Schism and by her support of the English cause during the Hundred Years War¹¹.

Focusing on the 1426 letter, in what follows I would like to shed new light on the nature and motives of the correspondence between Gerson and the Celestines. Far from the binary pattern portraying the theologian as exclusive holder of doctrinal authority and thereby entitled to impose his model of truth to the non-initiated, this article attempts to bring to the fore the normative plurality at work in Gerson's epistolary exchange. Indeed, our letter contains a debate on the Incarnation and on religious perfection held between a theologian who is both sensitive to mystical theology and keen on conveying the orthodox doctrine to the non-initiated; a monk whose membership to an Order open to the influence of mysti-

⁸ *André Combes*, *La théologie mystique de Gerson. Profil de son évolution*, vol. 2 (Rome 1965) 465–568; henceforth: *Combes*, *La théologie mystique*. In this respect, see also *Marc Vial*, *Jean Gerson. Théoricien de la théologie mystique* (Paris 2006) esp. 148–164; henceforth: *Vial*, *Jean Gerson*.

⁹ Those "limitations à l'usage didactique" (Bianchi) were notably applied in the 13th century to Aristotle's *libri naturales* by the ecclesiastical authorities. See *Luca Bianchi*, *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris (XIIIe–XIVe siècles)* (Paris 1999) 27–29.

¹⁰ See *Hélène Millet*, *Ecoute et usage des prophéties par les prélats pendant le Grand Schisme*, in: *Les textes prophétiques et la prophétie en Occident (XIIe–XVIe s)*, Colloque de Chantilly (30–31 mai 1988), ed. *A. Vauchez*, MEFROM 102 (Rome 1990) 441, 454: "L'absence de diffusion du texte écrit de ses révélations me paraît imputable à l'influence qu'exerça Gerson sur ses procureurs, les Célestins." Henceforth: *Millet*, *Ecoute et usage*.

¹¹ *André Vauchez*, *Saints, prophètes et visionnaires* (Paris 1999) 163–206; henceforth *Vauchez*, *Saints, prophètes*. On the other hand, the cautious but rather positive judgement that Gerson emits on the *Vita* of Ermine of Rheims in 1401 probably exercised a favourable influence on the textual tradition of her visions. In this respect, see *Wendy Love Anderson*, *Gerson's Stance on Women*, dans *A Companion to Jean Gerson*, ed. *Brian P. McGuire* (Leiden, Boston 2006) 296–297; henceforth: *Anderson*, *Gerson's Stance on Women*; also *C. Arnaud-Gillet*, *Entre Dieu et Satan: les visions d'Ermine de Reims (1396) recueillies et transcrites par Jean le Graveur* (Florence 1997).

cal authors does not prevent him from appealing to the master's expert counsel; and a spiritual Franciscan whose model of truth and alternative value system purport to have an authority in their own right. The issue at hand is thus threefold. First of all, at the doctrinal level: can the theologian's competence justify the imposition of a model of truth to all believers? Secondly, can fidelity to the Gospels and the claim of charismatic gifts guarantee the legitimacy of an alternative ideal of religious perfection? Finally, at the pastoral level: how to encourage devotion without falling into error and compromising Christian truth¹²? Indeed, the question of theological authority gains in complexity as we realise that Gerson's attitude towards the spirituality of his time is not univocal. As we shall see, our author places himself both at the summit of an intellectual hierarchy in which the theologian is alone capable of creating norms¹³, and in the margins of all recognised hierarchy as he shares with the non-initiated the conviction that spiritual richness is gained through the simplicity of the soul rather than by rational subtleties. As I hope to be able to show, this dichotomy betrays a whole new conception of the theologian's responsibility, grounded not on a one-way normative model, but on a pastoral concern which I believe closer, to the humanists' moral preoccupations than to scholastic speculative thought.

In what follows, I shall first deal with the gersonian understanding of theological authority in respect to other forms of doctrinal power. Secondly, some remarks will be made concerning the addressee of our letter and the spiritual tradition to which he belongs. I shall then consider the content of the letter, that is, Gerson's examination of certain points of doctrine treated in the *Arbor vitae*. Following Gerson's lead, our study will appeal when relevant to the criteria developed in *De examinatione doctrinarum*, an earlier work (1423) devoted to the question of the discernment of spirits¹⁴. To conclude, a brief comment will be made regarding the significance of the model of theological authority proposed by Gerson.

¹² On this last question, see *Hobbins*, Lay Devotion 42–44.

¹³ On this topic, see *Hasenohr*, La société ecclésiale 209–233.

¹⁴ "Simul hoc interim scripsimus conformiter ad tractatum illum qui *De examinatione doctrinarum* compositus est." *Glorieux*, 2.274. For a recent edition of the *De examinatione*, see *Xavier Loppinet*, Le *De examinatione doctrinarum* de Jean Gerson (1363–1429) et la réception universitaire des auteurs mystiques à la fin du Moyen âge. Tome I: Introduction, Status quaestionis, Histoire du texte, texte et traduction; Tome II: Commentaire, Conclusion, Annexes, Bibliographie et Index. Doctoral thesis submitted to the Catholic Theology Faculty, Université Marc Bloch (Strasbourg 2005); henceforth: *Loppinet*, Le *De examinatione*, vol. and page number. I am very grateful to François Boespflug for having provided me with a sample of the thesis he supervised. In order to facilitate the reference, I will cite P. Glorieux's more current edition of the *De examinatione*: Œuvres complètes (Paris 1960–1973) 9.458–475. Let it be said in passing that Gerson wrote two other works on the discernment of spirits: the *De probatione spiritum* of 1415 (*Glorieux*, 9.177–185) and the *De distinctione verarum visionum a falsis* of 1401 (*Glorieux*, 3.36–56). On this subject, see *B. J. Craiger*, Doctrine and Discipline in the Church of Jean Gerson, in: *Journal of Ecclesiastical History* 41.3 (1990) 389–407; henceforth: *Craiger*, Doctrine and Discipline. See also *François Vandebroucke*, Discernement des esprits, in *Dictionnaire de Spiritualité* 3 (Paris 1957) col. 1263–1264.

The theologian's authority: Gerson and the Pauline ideal

Gerson's understanding of theological authority belongs to the broader context of his ecclesiology¹⁵. Placed between papal authority, purely juridical, and that of simple lay educated persons, the theologian's authority is hybrid: his power to judge derives both from the *licentia docendi* he has received from the apostolic authority and from his doctrinal expertise. On this question, the *De examinatione* refers to the emblematic correction made to Peter by Paul in Gal. 2, 11–14. On Gerson's reading, doctrinal knowledge was transmitted to theologians by Paul, so that beside the hierarchical succession symbolised by Peter, there is a specifically doctrinal succession symbolised by Paul. As successor of Paul, the theologian has the right and the responsibility to correct the pope, not only on doctrinal matters, but also in any other circumstance in which the unity of the Church would be compromised¹⁶.

As doctrinal arbiter, the theologian also has the duty of interpreting and confirming revelations¹⁷. The master's authority lies as much in his knowledge as in his capacity to formulate a judicious opinion on particular cases. In technical terms, Gerson is here referring to *epikie*¹⁸, generally translated as "fairness". Of Aristotelian origin¹⁹, *epikie* denoted a certain benevolence or goodwill on the part of the legislator in the interpretation of the law, where a strict adherence to the letter would cause harm to the common good. Key of the art of discernment, *epikie* is often assimilated by Gerson to *discretio* or the power to distinguish between true and false doctrines²⁰. Whenever he resorts to the term, *epikie* implies an insufficiency in the positive law and calls for a "spiritual" interpretation²¹. The pronouncement of a judicious opinion on these matters pertains primarily to the theology master by reason of its doctrinal training. Indeed, far from the canonists' legal rigorism, theologians enjoy a privileged knowledge of the divine law which allows

¹⁵ There is a vast literature on this subject. Let us simply cite the following: *G. H. M. Posthumus Meyjes*, Jean Gerson. Apostle of Unity. His Church Politics and Ecclesiology, trans. J. C. Grayson (Leiden, Boston 1999); henceforth: *Meyjes*, Jean Gerson; *Louis B. Pascoe*, Jean Gerson. Principles of Church Reform (Leiden 1973); henceforth: *Pascoe*, Jean Gerson; *B. J. Craiger*, Doctrine and Discipline; *Steven E. Ozment*, The University and the Church Patterns of Reform in Jean Gerson (Mediaevalia et Humanistica. Studies in Medieval and Renaissance Culture 1, ed. P. M. Clogon (Cleveland, London 1970) 111–126; henceforth: *Ozment*, The University; *Francis Oakley*, Gerson as Conciliarist, in: A Companion to Jean Gerson, ed. Brian P. McGuire (Leiden, Boston 2006) 179–204; henceforth: *Oakley*, Gerson. ¹⁶ See *Glorieux*, 9.460–461. For other instances of the Pauline passage in Gerson's work: *Nimis honorati sunt* (*Glorieux*, 7.2.722) and *An liceat* (*Glorieux*, 6.284). See also *Meyjes*, Jean Gerson 331–336; *Craiger*, Doctrine and Discipline 400–402; *Pascoe*, Jean Gerson 90–92.

¹⁷ *Glorieux*, 9.463. See also *Loppinet*, Le De Examinatione, II. 237–238.

¹⁸ *J. Godefroy*, Epikie, in: Dictionnaire de théologie catholique 5.1 (Paris 1913) col. 358–361.

¹⁹ *Ethique à Nicomaque*, V.10, 3.

²⁰ See for example the sermon *Pax vobis* (*Glorieux*, 5.441 and 443); *De potestate ecclesiae* (*Glorieux*, 6.230); *De vita spirituali animae* (*Glorieux*, 3.189); *Conversi estis* (*Glorieux*, 7.177); *De unitate ecclesiae* (*Glorieux*, 6.138 and 142).

²¹ See *Meyjes*, Jean Gerson 241–246.

them to judge according to Christ's (the legislator's) intention towards the edification of the Church²².

The model of theological authority outlined in *Contra curiositatem studentium* completes the portrayal proposed by Gerson. Addressed in 1402 to Paris University theologians, this double lecture develops the harmful effects that a curious spirit and the search for singularity (*singularitas*) have on university theology. Articulated around a commentary on Mark 1, 15 ("Let your hearts be turned from sin and have faith in the Gospel"), Gerson encourages a theological reflection led by the promotion of faith and charity, against the tendency, in his view typically scholastic, to privilege a school of thought at the expense of any attempt to harmonise the teaching of the Church. In a spirit of humility and not of intellectual pride, the theologian is called forth to safeguard union in charity and not sectarian division²³. Once again, it is the Pauline model of the edifying force of charity that underlies Gerson's thought²⁴.

The equivocal relationship that Gerson held with the spirituality of his time comes to the fore. On the one hand, he appears as the spokesman of university theology and the hierarchical Church as he condemns the proliferation of private revelations by simple lay people; on the other hand, he shares with contemporary spiritual authors the idea that mystical contemplation and charismatic gifts are not the prerogative of the clergy, since it is not by science but by humility and grace that one can access such a state²⁵. Gerson's ambivalent attitude could explain the

²² Gerson is not the first to accuse the canonists of legal positivism. He takes on an old theme that Ockham (*Dialogus*, I.1, 1–15), among others, had already discussed. Like Ockham, Gerson maintains that the determination of the truth of faith, just as the judgement of heresy, fall within the theologian's responsibility on the grounds of his "superior science", to which canon law remains subordinated. See also *Albert the Great*, Sent., IV d. 27, 21; *Thomas Aquinas*, Summa theologiae IIaIIae q. 88 a. 11 and Quodl., XI q. 8 a. 8; *Roger Bacon*, Opus tertium (ed. Brewer) 85–86. On this subject, see *Meyjes*, Jean Gerson 210–246; *Ozment*, The University 117–119; *Pascoe*, Jean Gerson 74–89; *Mark Borrow*s, Jean Gerson and the *De Consolatione theologiae* (1418). The Consolation of a Biblical and Reforming Theology for a Disordered Age (Tübingen 1991) 126–135.

²³ *Glorieux*, 3.238 and 242: "Placuit hujus doctoris inter caeteros meminisse dum haec loquor magis monitione doctrinali quam subtili inquisitione, quoniam ipse doctor non singularitate contentiosa vincendi, sed humilitate concordandi uti mihi visus est." In this respect, see also the sermon *Ad Deum vadit* (1403): *Glorieux*, 5.7. See also *Ozment*, The University 112–114; *Marc Vial*, La curiosité, anti-modèle de la théologie: Calvin et Gerson, in: Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français 155 (2009) 29–40, esp. 35–40. *A. Combes* sees in Gerson's double lecture "à la fois le programme et le premier acte de la réforme [de l'enseignement] gersonienne": La théologie mystique de Gerson, profil de son évolution, vol. 1 (Rome 1963) 31.

²⁴ See for example I Co 8, 1: "Knowledge gives pride, but charity gives true strength." On this topic, see also *Ch. Burger*, Aedificatio, Fructus, Utilitas. Johannes Gerson als Professor der Theologie und Kanzler der Universität Paris (Beiträge zur historischen Theologie 70) (Tübingen 1986) 35–40.

²⁵ I am paraphrasing here *Geneviève Hasenohr*, Aperçu de la diffusion et la réception de la littérature de spiritualité en langue française au dernier siècle du Moyen âge, in: Wissensorganisierende und wissensvermittelnde Literatur im Mittelalter. Perspektiven ihrer Erforschung. Kolloquium 5.–7. Dezember 1985, ed. *N. R. Wolf* (Wiesbaden 1987) 68, 79: "la con-

admiration he reserved to Bonaventure, scholastic theologian of great mystical sensibility. Indeed, Gerson will not hesitate to recommend the reading of Bonaventure's works in his correspondence with the Celestines. Both his brother Jean and Bassandi are encouraged to revisit the work of the Franciscan, as a way to stimulate spiritual life while restraining its domain of application to doctrinally safe authors²⁶.

The pious ears: Bassandi and the Celestines

The copious correspondence that Gerson kept with the Celestines and the Carthusians during his exile in Lyon constitutes a rich corpus of the gersonian ideal of the religious life. In these letters, mostly devoted to questions of religious, discipline and cases of conscience, Gerson guards his readers against the manifestation of immoderate scruples and the adoption of unusual behaviour. Loyal to the Pauline ideal of the theologian who acts judiciously for the edification of the Church, Gerson encourages his correspondents to conform as much as possible to common practice, advising them to abstain from all behaviour which could trouble the simple souls²⁷. The avoidance of *scandalum pussillorum* is a constant concern in Gerson's letters, and the letter to Jean Bassandi is no exception²⁸.

First prior of the Celestine monastery in Amiens before assuming his charge in Lyon, Bassandi (c. 1360–1445) had once been the confessor of Colette of Corbie²⁹. This biographical detail is not lacking in importance. Initially a member of the beguine community in Corbie, saint Colette (1381–1447) is better known as a rigor-

templation n'est pas l'apanage des clercs, puisque ce n'est pas par la science, génératrice d'orgueil, qu'on y parvient, mais par l'humilité et la grace". Henceforth: *Hasenohr*, *Aperçu*.

²⁶ Gerson's admiration for Bonaventure is well known. The Franciscan theologian is recurrently cited by the ex-chancellor, both as a salutary corrective and a spiritual ideal. On this topic, see *Palémon Glorieux*, *Gerson et saint Bonaventure, dans S. Bonaventura. 1274–1974* (Roma 1974) 773–791; *Sven Grosse*, *Johannes Gerson und Bonaventura: Kontinuität und Diskontinuität zwischen Hoch- und Spätmittelalter*, in: "Herbst des Mittelalters?" *Fragen zur Bewertung des 14. und 15. Jahrhunderts* (Miscellanea Mediaevalia 31), ed. *Jan A. Aertsen et Martin Pickavé* (Berlin, New York 2004) 340–348. The commendation of Bonaventure's work also closes the treatise *De examinatione doctrinarum: Glorieux*, 9.475. See also Gerson's letter to a friar minor, where he encourages a return to the old Franciscan tradition represented by Bonaventure and Alexander of Hales: *Glorieux*, 2.276–280.

²⁷ On this subject, see *Gilbert Ouy*, *Gerson and the Celestines. How Jean Gerson and his friend Pierre Poquet replied to various questions of discipline and points of conscience* (ca. 1400), in: *Reform and Renewal in the Middle Ages and the Renaissance. Studies in honor of L. Pascoe*, ed. *M. Izbicki et C. M. Bellito* (Leiden 2000) 113–140; *Palémon Glorieux*, *Gerson et les Chartreux*, in: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 28 (1961) 115–153. In his insistence on moderation and sobriety, Gerson shows remarkable similarities with the stoic tradition, in particular Seneca. For the latter, see *Letters to Lucilius*, 5.

²⁸ See for example the 8th and 9th truths of our letter: *Glorieux*, 2.271.

²⁹ For a biographical note, see *B. Heurtebize*, *Bassand (Bienheureux Jean)*, in: *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques* 6 (Paris 1932) col. 1263–1264.

ist Clarisse involved in the reform movement of the Franciscan Order. But the life and work of Colette transcend the purely institutional context to see her intervene within the context of political unrest of her time. Numerous revelations would have thus encouraged her to work for the end of the Schism next to the Aragonese Dominican Vincent Ferrer³⁰. Now, we know the mistrust Gerson reserved to female visionaries and their confessors. In the *De examinatione*, he suggests that an effective remedy for avoiding deceptive fantasies regarding charismatic gifts is to consider the visions with humility – humility being in Gerson's view a sign of true grace – by submitting oneself to the experts' advice and fleeing the flattery of ill-advised spiritual directors³¹. Gerson's treatment of this issue forms part of his more general concern for the spiritual counsel of simple believers and the edification of the Church. He is keen on correcting certain attitudes that he associates with the recent Schism: hasty judgements, lacking in discernment and formulated in a spirit of vanity rather than humility were also behind the cult to Bridget of Sweden and the credit given to Jan Hus's ideas.

At first sight, Bassandi's background could hardly comfort Gerson's qualms. Belonging to an Order whose origins went back to Celestine V, a pope of contested authority known for his feats of austerity and the protection offered to the spiritual Franciscans³², Bassandi would have in addition been associated with the new spirituality as confessor of a visionary and rigorist Clarisse. Indeed, as the works of Hélène Millet and Geneviève Hasenohr admirably show, the Carthusians and the Celestines were the propagators *par excellence* of the works of mystical authors, at a time when the instability of the ordinary ecclesiastical authorities had opened the way for the non-initiated to serve as intermediaries of the Spirit³³. Amongst a more traditional literature including saint Bernard, the Victorines and Bonaventure, the Carthusian and Celestine libraries also held samples of the work of Catherine of Sienna, Angela of Foligno's "Book", Marguerite Porrette's "Mirror" and Ermine of Rheims's "Visions"³⁴. And yet, symptomatic of the place Gerson occupied in the spiritual landscape of his time, the same shelves included his own works on spirituality. Treatises such as the *Montagne de la con-*

³⁰ See *Elizabeth López*, Culture et sainteté. Colette de Corbie (1381–1447) (Publications de l'Université de Saint-Etienne 1994); *Pierre de Vaux*, Vie de sœur Colette (Publications de l'Université de Saint-Etienne 1994).

³¹ For the *De examinatione*: *Glorieux*, 9.469. For the *De probatione*: *Glorieux*, 9.184. See also *Anderson*, Gerson's Stance on Women 305–307. In their intention to impart spiritual counsel, treatises on the discernment of spirits constitute in Anderson's view a genre analogous to confessors' manuals.

³² For Celestine V, see *Peter Herde*, ed., Die ältesten Viten Papst Cölestins V. (Peters vom Morrone) (Scriptores rerum Germanicarum, Nova series 23, Hannover 2008); *Id.*, Cölestine V. (1294), Peter vom Morrone. Der Engelpapst. Mit einem Urkundenanhang und Edition zweier Viten (Päpste und Papsttum 16, Stuttgart 1981).

³³ *Millet*, Ecoute et usage 425–455. See also *Studies in Carthusian monasticism in the late Middle Ages*, ed. *Julian M. Luxford* (Brepols 2008).

³⁴ *Hasenohr*, Aperçu 78–79; *Millet*, Ecoute et usage 441. See also *Loppinet*, Le De examinatione II.129–160.

templation, the *A.B.C. des simples gens* and the *Mendicité spirituelle* were all written in the vernacular for pastoral purposes, in order to encourage the contemplative life of lay people or monks within the boundaries of doctrinally safe teaching³⁵. It is in this perspective that Gerson intends to guide Bassandi in his reading of the *Arbor vitae*.

The fox and the vines: Ubertino and the theological tradition

A prolix and multilayered work of eschatological content, Ubertino de Casale's *Arbor vitae* could not escape Gerson's critical evaluation. At its most basic level, we find a life of Christ in two prologues and five books, composed around the image of the tree following the model established by Bonaventure's *Lignum vitae*. At another level, Ubertino's work purports to give an account not only of Christ's life on earth, but also of the totality of the history of salvation from Creation to the end of the world, passing through Christ's Second Coming³⁶. In a monograph devoted to the *Arbor vitae*, Carlos Martínez Ruíz describes the work in terms of a theological *summa*: indeed, Ubertino intends to offer an explanation of the essentials of Christian doctrine in a language which escapes the formal constraints proper to scholasticism, but which betrays the same concern to exhibit the totality of theological knowledge in organic fashion³⁷. From another perspective, the *Arbor vitae* consists in a devotional meditation on Christ's life and Passion, whose ultimate aim is mystical union and the profound transformation of the individual practising it. It is possibly on this count that the Celestines came across it and became interested in Ubertino's work. We know that meditated "Passions" and "Lives of Christ" occupied a central place in 15th-century spirituality and filled the shelves of monastic libraries³⁸. Ubertino's *Arbor vitae* could have thus been easily assimilated to a literary corpus of devotional use intended to encourage personal piety and reflexion³⁹.

Several points of doctrine developed in the *Arbor vitae* capture Gerson's critical attention. He condemns, as he did in the 1425 letter, Ubertino's interpretation of the Biblical passage *Nunc dimittis*, in which the old Simeon prophesises on Jesus's

³⁵ *Hasenohr*, *Aperçu* 67–69, 80.

³⁶ See Carlos M. Martínez Ruíz, *De la dramatización de los acontecimientos de la Pascua a la cristología. El cuarto libro del Arbor vitae crucifixae Iesu de Ubertino de Casale* (Rome 2000) esp. 114–117; henceforth Martínez Ruíz, *De la dramatización*. On Ubertino, see Gian Luca Potestà, *Ubertin de Casale*, in: *Dictionnaire de spiritualité* 16 (Paris 1994) col. 3–15.

³⁷ Martínez Ruíz, *De la dramatización* 94–114.

³⁸ *Hasenohr*, *Aperçu* 80–81.

³⁹ As Stephen Mossman's recent study shows, the *Arbor vitae* constituted a text of devotional use popular in the 15th and 16th centuries, particularly in the circles of the Brethren of the Common Life in Flemish and Germanic regions. See Stephen Mossman, *Ubertino da Casale and the Devotio moderna*, forthcoming in *Ons Geestelijk Erf* 80 (2009) 199–280; henceforth: Mossman, *Ubertino da Casale*. I wish to thank the author for having facilitated a copy of his article before publication.

mission and announces to Mary the suffering she will undergo. *Locus classicus* of the theology of history of joachimite inspiration, Simeon's canticle is believed to foreshadow the withdrawal of the clerical hierarchy opening the way to a new order, the *ordo contemplantium*, leading actors of the age of the Spirit and to whom the spiritual Franciscans became rapidly identified⁴⁰. Beyond its eschatological dimension, in his view questionable and dangerous, Gerson warns his interlocutor against the moral rigorism propounded by this model of religious perfection⁴¹.

But the main body of the letter to Bassandi is occupied with another topic, amply developed in the *Arbor vitae*: the suffering of Christ and his mother and the model of spiritual perfection they inspire. The Mariological theme offers the leading thread. Gerson's criticism against Ubertino is articulated around a commentary on the penultimate verse of the *Magnificat*: "He has helped his servant Israel" (Luke 1, 54)⁴². Gerson's commentary is declined in two lists of "truths". The first list of twenty-four truths is based on a typological interpretation of Luke's verse. The help offered by God to his people signifies in this sense the redeeming value of Christ's Passion, the subject developed in this part of Gerson's treatise. A second list of twelve truths constitutes an analogical interpretation of the Biblical verse, according to which the help offered by God represents the grace that man receives towards a perfect union with God⁴³. This prepares the terrain for a discussion on the model of perfection contained in the *Arbor vitae*. The discourse's arrangement in lists of "truths" constitutes a significant stylistic feature. As Daniel Hobbins has recently noted⁴⁴, this way of organising the text, recurring in Ger-

⁴⁰ See *Ubertino de Casale*, *Arbor vitae crucifixae Iesu* (Venise 1485) book II, chapter 5, esp. f. 113b–115b; henceforth: *Arbor vitae*, book and chapter number. For Joachim of Fiore's interpretation of Simeon's canticle, see *Gian Luca Potestà*, Joachim de Fiore dans la recherche actuelle, in: Oliviana 2006. <http://oliviana.revues.org/document39.html>. *Id.*, *Il tempo dell'Apocalisse*. Vita di Gioacchino da Fiore (Roma, Bari 2004). For Ubertino's eschatological doctrine, see *Id.*, *Storia ed escatologia in Ubertino da Casale* (Milano 1980).

⁴¹ *Glorieux*, 2.273.

⁴² As Gerson himself tells us towards the end of his letter, he composed his treatise following the commentary on one of the verses of the *Magnificat* that he was composing on the same day: *Glorieux*, 2.274. Completed probably in 1428, the *Collectorium super Magnificat* consists in a collection of twelve treatises, each devoted to the commentary of one verse of Mary's canticle. For a more detailed study on the structure of the *Collectorium*, see *Isabelle Fabre*, *La doctrine du Chant du Cœur de Jean Gerson*. Édition critique, traduction et commentaire du *Tractatus de canticis* et du *Canticordum au pèlerin* (Genève 2005) 187–194.

⁴³ Gerson's considerations in this section are remarkably similar to some notes he had included in a "supplement" to *De examinatione*, in which he deals with the "three remaining modes" to treat in the examination of doctrines. See *Glorieux*, 9.473–475. A note by Gerson's brother, Jean the Celestine, adds value to this testimony. The latter explains to the reader that the treatise has not been and will not be completed. Taking into account what Jean the Celestine tells us on this matter, one wonders if this section of the letter constitutes a later attempt to tackle the third part, never initiated, on the practical norms to be followed for the judgement of "particularum sentimentorum circa diversas scripturae particulas". *Loppinet*, *Le De Examinatione* I.94.

⁴⁴ *Daniel Hobbins*, *The Schoolman as Public Intellectual: Jean Gerson and the Late Medi-*

son, is symptomatic of an evolution in the practice of theology. Far from university doctrinal disputations, the study of concrete cases in the form of “tracts” allows Gerson to articulate his thought in a concise and uncomplicated manner⁴⁵. More importantly, this new way of laying out theological reflection responds to the author’s intention of rendering his work accessible to the non-initiated and suitable for a wider circulation. The image of the theologian is thereby transformed to become assimilated to that of the “physician” applying his judgement to particular cases on the basis of his experience. Like a spiritual counsellor, Gerson’s ideal theologian is keen on establishing a dialogue with “simple” lay people in order to guide them towards a sober and safe form of piety⁴⁶.

On the other hand, the term of “truth” chosen by Gerson to punctuate his reflection betrays a normative intention which takes us back to a previous work⁴⁷, in which Gerson establishes six degrees (*gradus*) of truth requiring a decreasing order of adherence. The first three degrees define orthodox doctrine: the Scriptures, the apostolic tradition and the revelations made to certain individuals and confirmed by the Scriptures or by the Church. These superior degrees of truth, directly revealed by God, constitute the articles of faith, necessary for salvation. The inferior set of truths derives logically from the first three and are only probable: so for example, that Christ was made of flesh and bones can be deduced from the Scriptural teaching that he was a man. The sixth and last degree corresponds to truths that “nourish or promote piety and religious devotion”⁴⁸: the legends and miracles of saints, the life of the Fathers, the opinions of the doctors of the Church, and more to our purposes, the visions of devout persons, are all expressions of “pious truths” authorised by the Church. If the doctrine in question is uncertain, the spirit of *epikie* advises to doubt piously rather than to determine hastily⁴⁹. Indeed, to oppose oneself to this kind of devotion would “be unadvis-

eval Tract, in: *American Historical Review* 108 (2003) 1308–1335; henceforth, *Hobbins*, *The Schoolman*.

⁴⁵ In this respect, see Gerson, *Contra curiositatem studentium*: *Glorieux*, 3.247.

⁴⁶ See for example the “supplement” to *De examinatione*: “In examinatione doctrinarum consulendi sunt experti circa particulares casus et eventus, quos suis temporibus invenerunt. Primo, quia certius secundum Aristotelem iudicat experientia quam ars, et expertus quam artifex. Secundo, quia non sicut actiones humanae circa generalia sed individuus, sicut medicus non sanat hominem, sed hunc hominem; ita moraliter agens non dicitur facere opus in genere, sed hoc opus in singulari, scilicet cum circumstantiis debitis omnibus, istis et illis. Tertio, quia prudentia quae doctrix est operum humanorum, praesupponit experientiam tam ex praeteritis quam ex praesentibus, ex quibus futura conjecturat.” *Glorieux*, 9.473–474. See also *Hobbins*, *The Schoolman* 1334–1335.

⁴⁷ *Declaratio compendiosa quae veritates sint de necessitate salutis credendae*, probably from 1416: *Glorieux*, 6.181–189.

⁴⁸ *Glorieux*, 2.269: “[24a veritas]: [propositiones de pietate fidei sunt] omnes illae scilicet quae nec evidenter sequuntur ex contentis in sacra Scriptura, nec etiam patenter repugnant, et aedificant caritatem vel devotionem pii cordis temerarie nihil asserentis”. See also *De puella Aurelianensi* (1429): *Glorieux*, 9.659–662.

⁴⁹ *Glorieux*, 6.184–185. In this respect, see also *Hobbins*, *Gerson on Lay Devotion* 47–48.

able and uncharitable”⁵⁰. According to this hierarchy, Ubertino’s Christological doctrine would correspond to truths necessary to faith, whereas his model of religious perfection would qualify as “truths of piety”, thus raising the question of the discernment of spirits.

Let us now examine each list of truths separately. The first contains two rather controversial topics of the fourth book of the *Arbor vitae*: the suffering of Christ (truths 1–8, 13 and 14) and Mary’s sorrows and the privileges granted by her Son (truths 9 to 23). Derived from Peter John Olivi’s theology, the doctrine of the interior suffering of Christ, described here in terms of *dolores cordiales*⁵¹, conveys Ubertino’s understanding of spiritual perfection in the imitation of Jesus’s life⁵². Chapter 9 contains the relevant passage. It concerns Christ’s prayer in the garden of Gethsemane, prior to his crucifixion. The Biblical verse in Mat. 26, 37–38, according to which Christ’s soul became “very sad, even to death”, sets the grounds for a discussion on the nature of Christ’s emotions before his death. The exegetical tradition had viewed Christ’s sorrows at Gethsemane as an emotion preceding the passion (*propassio*): a manifestation of his natural will which, contrary to his rational will respectful of God’s superior design, did not want to undergo suffering.⁵³ Ubertino sets himself apart from this tradition. The sorrow which Christ manifested at Gethsemane was not a temporary expression of his human will⁵⁴. According to Ubertino, Christ would have suffered such affliction from the moment of his conception in Mary’s womb, thus foreshadowing the pain he was to undergo in his physical and mystical body (the elect)⁵⁵. Moreover, Christ’s sorrow

⁵⁰ See *Glorieux*, 2.94, letter from 1401, in which Gerson considers the visions of Ermine de Reims.

⁵¹ The importance of these topics in the doctrine of the *Arbor vitae*, as well as its Olivian inspiration, are pointed out in the Prologue: “Qui [Olivi] me modico tempore, spiritu Iesu preveniente, sic introduxit ad altas perfectiones anime dilecti Iesu et sue dilectissime matris, et ad profunda scripture, et ad intima tertii status mundi, et renovationis vite Christi; ut iam ex tunc in novum hominem mente transiverim.” *Arbor vitae*, Prol. 1, 4b. We know that Ubertino had had the opportunity of meeting Olivi during his stay at the convent of Santa Croce in Florence (1285–1289), when Olivi occupied the position of lector. The influence that Olivi exercised on Ubertino is attested in several passages of the *Arbor vitae*. On this subject, see *Martínez Ruíz*, *De la dramatización* 171–177.

⁵² See *Martínez Ruíz*, *De la dramatización* 114–117.

⁵³ For the discussion on the traditional interpretation of the Biblical passage, see *Kevin Madigan*, *The Passions of Christ in High-Medieval Thought. An Essay on Christological Development* (Oxford 2007) 63–71; also *Simo Knuuttila*, *Emotion in Ancient and Medieval Philosophy* (Oxford 2004) 193–195. See also *Mossman*, Ubertino da Casale.

⁵⁴ “Licet autem mens Christi fuerit in continuo apice summitatis omnium virtutum, et nunquam mutabiles virtutes variantes mentem eius intraverunt ... Conveniens tamen fuit, quod id quod latuit intra sue perfectionis secretum ab utero matris sue ipse signis sensibilibus suis fidelibus revelaret; quidem maxime imminente mortis transitu decens fuit. Et sicut ille sudor sanguineus est signum omnem humanam superans rationem, ita agonia dolorem cordis Iesu, que illo figurabatur sudore, comprehensionem omnis superat creature.” *Arbor vitae*, IV.9, 307b–308a.

⁵⁵ “Hoc signum sudoris partim fuit memorativum omnium dolorum, quos ab instanti conceptionis sue in corpore occultavit; partim representativum illorum, quos in pressenti agonia

is caused by the knowledge he had of all human sin, past, present and future. Ubertino thus goes well beyond the traditional understanding of Christ's sacrifice and the remission of human sin. Christ is here personally and directly affected in his spirit by the totality of man's sins, including those we commit after his death and Resurrection.⁵⁶ The redeeming value of the Passion thus lies in the continuous affliction underwent by Christ's heart, equivalent to the total accumulation of human sin⁵⁷.

Gerson concedes that according to faith Christ's blessed soul enjoyed perfect knowledge of the merits and faults of each man (2nd truth). On the other hand, the Scriptures cannot confirm the doctrine that Christ suffered pain as a direct result of his knowledge of human sin (3rd truth)⁵⁸. He certainly experienced a strong aversion against man's sins, but this should be understood in a "broad and figurative" sense (*largo et tropico modo loquendi*), as signifying a "distaste in the heart" (*displacentia cordis*) or, in a "more extensive transposition" (*extensiori transsumptione*), as "grief or sadness" (4th truth). In its essence, the content of Ubertino's Christology is not false; what renders his doctrine problematic is its language, narrow and excessive, which might lead astray the simple souls. Indeed, the use of suitable language in the articulation of doctrine is a constant concern in Gerson's work⁵⁹. The form must betoken the content's orthodoxy: a sober and "common" language conveys the humility which alone guarantees a message inhabited by divine grace. Gerson adds another qualification to Ubertino's statements: if it is true that Christ had perfect knowledge of his future Passion from the moment of his conception, this knowledge did not express itself in physical pain. Indeed, as the Gospels teach us ("Jesus was increasing in wisdom and in years": Luke 2, 52), Christ's physical and emotional experience responded to the gradual acquisition of new knowledge (5th truth)⁶⁰. Furthermore, to hold that Christ's

sustinuit; partim pronosticum et figurativum, tam eorum que debebat in continenti sustinere in corpore proprio, quam successu temporis in corpore mistico electorum in quibus et ipse tunc patiebatur." *Arbor vitae*, IV.9, 308a. See also *Martínez Ruíz*, *De la dramatización* 342–344; *F. Callaey*, *L'idéalisme franciscain spirituel au XIVE siècle. Etude sur Ubertain de Casale* (Louvain 1911) 87–89; henceforth: *Callaey*, *L'idéalisme franciscain*.

⁵⁶ *Arbor vitae*, IV.9, 309b. See also *Martínez Ruíz*, *De la dramatización* 346, 520–530.

⁵⁷ The insistence on the interior suffering of Christ is not particular to Ubertino. It constitutes a characteristic feature of spiritual Franciscan devotion. We find it notably in Olivi and Angela of Foligno. *Martínez Ruíz* has noted the parallels between Ubertino and Olivi in the interpretation of Matthew's passage: *De la dramatización* 344–345.

⁵⁸ "[3a veritas]: Christus ut beatificatus in animam nunquam sensit dolorem pro peccatis hominum quorumcumque nec pro poenis alienis aut propriis in corpore suo vel in portione rationis inferiori susceptis. Patet quia in beatitudine non est luctus neque dolor." *Glorieux*, 2.264.

⁵⁹ See for example *De examinatione: Glorieux*, 9.466, concerning Raymond Lull's unusual language. On this topic, see also *Contra curiositatem studentium*, cons. 6: *Glorieux*, 3.244–245.

⁶⁰ "[5e veritas]: Christus ab instanti suae conceptionis quamvis habuerit clarissimam notitiam et apprehensionem suae passionis futurae, et quod animam dulcissimae matris pertransierit gladius acerbissimae passionis, ipse tamen non habuit huiusmodi passionis experimentalem in corpore qualem habuit dum cepit taedere et maestus esse et consequenter ab agonia

knowledge of his future Passion was manifested physically from conception compromises the voluntary character of his sacrifice. For according to the divine will and thus to faith, Christ did not suffer necessarily as the result of a physical determination (7th truth)⁶¹.

Concerning Ubertino's problematic Mariological statements, the *Arbor vitae* maintains that Mary's sorrow⁶² increased according to the knowledge she had of her Son and his mission⁶³. Mary is in Ubertino's view the paradigm of perfect love and the most accomplished realisation of the *vita crucifixae Iesu*.⁶⁴ In this respect, she enjoys as many graces as her union to her crucified Son is tight⁶⁵. The close connection between Mariology and Christology leads Ubertino to hold an extreme version of the Immaculist thesis. Insofar as she had once formed one body with her Son and did not experience any sensual appetite, Mary was spared of all bodily corruption. Christ wanted to protect his mother from the ignominy of carnal corruption; and since it was suitable to protect her on the grounds of filial respect and it was in his power to do so, Christ had to do it⁶⁶.

Gerson's primary concern is to correct Ubertino's temerity in pretending to deal with Mary and Christ on an equal footing. First of all, Mary's sorrow was undergone not voluntarily, as it was the case with Christ, but by reason of the sinful nature she had inherited as descendant of the Adamic race. As any other person conceived in the natural way, Mary had in principle to undergo the sorrow resulting from original sin, unless exempted by the intervention of supernatural grace (10th truth)⁶⁷. On the other hand, in choosing to protect his mother from original

usque ad expirationem pertulit et sensit. Veritas illa pro prima parte patet ex praecedentibus; sed secundam concedit communis omnium doctorum approbatorum scola, quia sic et non aliter videtur posse salvari illud Lucae quod Iesus proficiebat aetate et sapientia. Experiebatur enim per assiduum crementum notitias novas rerum, et si novas notitias sensuales, ita novas tristitias aut delectationes isto modo." *Glorieux*, 2.264–265. See also the 14th truth: *Glorieux*, 2.267.

⁶¹ "[7a veritas]: Christus noluit quod beata mens sua ut sic, susciperet influxum partis inferioris aut sensualis, et hoc passibiliter et poenose, licet bene praecognoverit poenas sensus intellectualiter immo et gaudiose; alioquin non fuisset passus voluntarie, desideranter et consonne voluntati divinae. Veritas haec est catholica et concessa." *Glorieux*, 2.265. See also truths 6 and 8.

⁶² Ubertino draws here from the Franciscan tradition, notably the *Quaestio* that Olivi devotes to Mary's sorrow. For Olivi, see *D. Pacetti*, Petri Ioannis Olivi O.F.M. Quaestiones quatuor de Domina 4 (Quaracchi 1954) 58–88: "Quaeritur an Virgo doluerit tantum in passione Christi quod nullum sesibile gaudium habuerit tunc de aliquo, aut e converso longe plus habuerit de gaudio quam de dolore". See also *Martínez Ruíz*, *De la dramatización* 552–558.

⁶³ See *Arbor vitae*, IV.15, 322a; also 321b.

⁶⁴ *Arbor vitae*, IV.15, 324a.

⁶⁵ *Arbor vitae*, IV.15, 322a. See also *Martínez Ruíz*, *De la dramatización* 563–568.

⁶⁶ *Arbor vitae*, IV.40, 404b–405a.

⁶⁷ "[10a veritas]: Christus voluit dilectissimam matrem suam dolores et poenalitates huius vitae destitutae suscipere, nedum voluntarie pure sicut Christus suscepit, sed ex conditione naturae viatricis descendente ab Adam et cum necessitate contrahendi originale peccatum sicut alii per generationem viri et mulieres concepti, nisi gratia supernaturalis praevenisset

sin, Christ does not grant her equal dignity to his own, but the one which suits her condition as a creature. Unlike her Son, who did not incur original sin because of his virgin birth, Mary was rather rescued from a sin already incurred. While subscribing to the Immaculist thesis⁶⁸, Gerson attempts to moderate Ubertino's statements: the universality of Christ's redeeming act requires that his mother be freed from sin with the rest of humanity (11th truth)⁶⁹. In this respect, and considering the space he devotes to it (ten "truths" over twenty-four), Gerson finds particularly problematic the logical connection Ubertino establishes between fittingness and necessity as he maintains that because it is becoming for Christ to honour his mother and he has the power to do so, he must do it. This argument not only jeopardises divine freedom, but is in addition fallacious. Unlike created will, whose action follows the good presented to it by the intellect, what God chooses to do by his free and rightful will becomes for that same reason suitable. Creatures are ordered to the final good, not the other way around (17th truth)⁷⁰. If Christ granted his mother as many graces as he saw fit (12th truth)⁷¹, he could have con-

casum in hoc originalis culpa praecipitum. Factum est perinde consequenter in Maria quantum ad poenas naturae debitas ex originali sicut in aliis sanctificatis aut baptizatis nisi quantum ex privilegiis et gratiis spiritualibus fuit adjuvata. Veritas haec probabili pietate cordis credi potest."

⁶⁸ The young Gerson played an important role during the controversy which opposed the Dominican Jean Monzon to the University of Paris in 1388 on the question of the Immaculate Conception. See *Glorieux*, 10.7–24 for Gerson's treatise against Monzon. See also *Gilbert Ouy*, *La plus ancienne œuvre retrouvée de Jean Gerson: le brouillon inachevé d'un traité contre Jean de Monzon*, in: *Romania* 83 (1962) 433–492; *Id.*, *Discovering Gerson the Humanist*, in: *A Companion to Jean Gerson*, ed. *Brian P. McGuire* (Leiden, Boston 2006) 77–132, esp. 96–104.

⁶⁹ "[11a veritas]: Christus praeservando matrem suam ab originali non ob hoc dedit dignitatem aequalem sibi ipsi, etiam secundum humanitatem viatricem. Ratio: quia nunquam Christus habuit necessitatem originale peccatum contrahendi quia non descendit per naturalem propagationem; propterea ratio sumpta ex hac aequalitate quod Maria contraxit originale prorsus est invalida; similiter et altera quod Maria non indignisset redemptione; nec valeat Apostoli consequentia: Christus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt [II Cor. 5, 14]; hoc inquam argumentum potius est ad oppositum, quia si Christus fuit omnium perfectissimus redemptor, mortem pro omnibus sustinens, decuit quod matrem perfectissime redimeret; hoc autem non potuit convenientius fieri quam praeservando ne caderet potius quam jam lapsam relevaret. Veritas haec probabilis est et pia; super qua mirum est quod nonnulli volentes Virginem benedictam supra limites honorare, praedicant nihilominus quod contraxit originale, sicut unus de quo infra." *Glorieux*, 2.266. See also truths 19 and 21: *Glorieux*, 2.268.

⁷⁰ "[17a veritas]: Christus potuit et potest multa facere et hoc decet eum; ergo fecit aut faciet. Consequentia talis quae fit a multis, saepe fallit per fallaciam petitionis principii, quia videlicet praesupponit in minori propositione quod est aequale ignotum vel ignotius quam principale. Ratio: quia nihil decet Deum facere nisi secundum quod vult fieri recte, per oppositam considerationem ad voluntates creatas quae ideo volunt agere quia praesentatur eis aliquod objectum sub ratione boni aut convenientis; et ideo agunt quia videtur eis bonum, et non ideo illud est bonum aut decens, quia agunt. Causa est: non enim sunt regulae primae sed regulatae a prima bonitate." *Glorieux*, 2.267.

⁷¹ "[12a veritas]: Christus contulit matri suae ab initio et consequenter illas et tantas gratias quas et quantas cognovit esse convenientes secundum ordinem suae sapientiae; et in hac veri-

ferred, by virtue of his absolute power, other privileges than the ones he actually conceded to her (15th truth)⁷². It is both presumptuous and a temerity to judge what is fitting for God to do, for it is not for man to inquire about the hidden design of the divine will. In characteristic fashion, Gerson concludes with a plea for prudence and moderation: “let human chatter place the finger on its mouth and be contented with its limits”⁷³.

The second list of truths deals with the reception of grace in the mystical union, more specifically with the following question: how to recognise the true gift of the Holy Spirit among the false inspirations which are not of divine origin⁷⁴? According to Gerson, even if grace often manifests itself by external feelings up to the profusion of tears, one must be sceptical about certain spiritual exaltations⁷⁵. This kind of excess “is not a perfection in itself, but an instrument of perfection”⁷⁶. In-

tatis soliditate debet esse contentus in summo quilibet christianus quantumcumque sibi devotus. Attamen quia particularizata praeconia magis ad devotionem movent aliquando pios animos, placet aliquas subungere veritates super istis ad utrumque libratas.” *Glorieux*, 2.266.

⁷² “[15a veritas]: Christus potuit dare multas gratias tam humanitati suae quam dilectissimae matri pure gratis, quas tamen actualiter et de facto non contulit. Et oppositum asserere est falsum et temerarium, immo haereticale. Patet haec secunda pars quia Christus potuit ab utero matris suae dare de potentia absoluta impassibilitatem suae humanitati qualem habuit de praesenti; similiter et matri suae, saltem post conceptionem benedictae prolis suae; et constat certa fide quod neutrum fecit.” *Glorieux*, 2.267.

⁷³ “[23a veritas]: Christus si perquiritur a talibus cur matrem suam honoravit in istis gratiis et non in omnibus aliis quibus poterat, respondeat: quis es o homo ut investigates sensum Domini, quis es ut consiliarius ejus fias, quis es ut praesumas dicere cur ita facis? Ponat igitur humana loquacitas digitum ori suo et terminis suis contenta sit.” *Glorieux*, 2.269. A veiled endorsement of negative theology?

⁷⁴ “[3a veritas]: susceptio Israël pueri Dei quamvis possit agnosci per probabiles conjecturas ab illo qui suscipitur, non tamen evidenter revelatione super hoc non habita ...” *Glorieux*, 2.270. Also: “[4a veritas]: susceptio per gratiam gratum facientem non semper latet ad certum quatenus impleamus illud: servite Domino in timore [Luc 1, 53] et ne servitus moesta et gravis videatur, exsultate ei. Verum ne sit exsultatio dissoluta jungitur: cum tremore, et subsequitur: apprehendite disciplinam.” *Glorieux*, 2.270.

⁷⁵ “[5a veritas]: susceptio gratificans videtur hic in via potissimum cognosci per cordis sentimenta, sumendo cor pro toto ejus triclinio secundum triplicem coenaculum, mentis scilicet et orationis et animae juxta tractata super psalterii Mariae dechacordi fidicula [i.e. *Collectorium super Magnificat*: *Glorieux*, 8.461–462]: dispersit superbos mente cordis sui; praesentiam verbi, inquit Bernardus, ex motu cordis accepi. Sic alii omnes contemplationi vacantes signa tradiderunt, nunc haec, nunc illa, multiplicia valde variaeque cordis sentimenta usque ad profusionem lacrimarum; de quibus non est hic dicendum per singula sed sub cautela generalis monitione sistendum.” *Glorieux*, 2.270.

⁷⁶ *Glorieux*, 3.14–15. For Gerson’s scepticism regarding this kind of excess, see *De orationibus privatis fidelium*: *Glorieux*, 10.137–138. See also *Hobbins*, Gerson on Lay Devotion 66. In this respect, Gerson criticises the “ramblings and heresies” caused by assiduous meditation on Christ’s Passion, notably in the cercles of *fraticelli* and Begards: “[12a veritas]: susceptio gratificans dum visa est apud multos colligi per mediationem assiduam passionis Jesu Christi, causavit de per accidens ex superbo usu suo hominibus de utroque sexu durae multum austeritatis in vita, plurimas haereses et derilamenta; et tandem aliqui ex eis in abominatissima carnis sentimenta prolapsi sunt et innominaliter maculati. Sunt in exemplum veteres et novi Fraticelli et fraticellae, Begardi et Begardae, de quibus non est hic dicendum per singula.” *Glorieux*, 2.272.

deed, divine grace can very well act upon the soul without any sensible manifestation, as is the case with baptised children or the rightful as he sleeps⁷⁷. To pretend that one can determine whether a person is saved or damned according to sensible signs reveals “a very perverse temerity and an intolerable arrogance”⁷⁸. Especially if it concerns women:

[10th truth]: if it is dangerous for any man to attempt to understand out of curiosity the grace that comes at reception, it is all the more dangerous for women, who are particularly vehement and tenacious in understanding and who have a reckless eagerness in penetrating the secrets of God. They are also particularly inclined to errors and illusions; and they sometimes take pleasure in God as a lover in fornication. Why? Indeed, because they only seek the pleasure of the feelings of God himself and not the production of good deeds⁷⁹.

The *De examinatione* had already warned us against female visionaries: following saint Paul’s lead (I Tim. 2, 12), Gerson maintains that all doctrine professed by women must be considered as suspect, as long as the relevant doctrinal authorities have not examined it with the required attention. As way of *exemplum*, Gerson refers to an anecdote from the life of the Avignonese pope Gregory XI. Before dying, the pope warned those assembled around his deathbed to be wary of any man or woman presenting themselves as visionaries under cover of true religion. For he was himself seduced by such people when, wrongly dismissing the counsel of his own cardinals, he left for Rome thus precipitating himself and the Church in the schismatic crisis⁸⁰. In the same spirit, Gerson warns his reader of the dangers

⁷⁷ “[6a veritas]: susceptio gratificans stat frequenter sine quibuscumque sentimentis actualibus cordis. Patet in pueris baptizatis, patet in iustis dormientibus aut in solo gratiae habitu sine quavis actione gratis Deo simul et accipitis.” *Glorieux*, 2.270.

⁷⁸ “[7a veritas]: susceptio gratificans saepe fit et est in suo actu intrinseco et formali elicitio vel exterius imperato, sine perceptibilibus certitudinaliter gratiae sentimentis in corde vel sensibus. Patet in activis per varia distractis, nullam in corde suo sentimentorum spiritualium molliem aut liquefactionis suavitatem habentibus; immo maxima christianorum pars vix alias servit Deo; quos judicare damnandos vel extra statum salutis ob hoc esse, perversissimae est temeritatis et intolerabilis arrogantiae apud illos qui sentimentis huiusmodi crebro gaudent, qui suam in illis salutem totam ponunt et gloriam. Sed heu saepe quam profunde fallit eos stulta praesumptio cordis sui; quam frequenter illuduntur a demonio meridiano, quia superbia meretur illudi; denique meretur etiam dum Eucharistiam suscipit, illud imprecatum per psalmistam: fiat mensa eorum coram ipsis in laquem [Ps. 68, 23], cum ceteris quae sequuntur sub trinodecimo numero maledictis.” *Glorieux*, 2.270–271. The 11th truth continues along the same lines: *Glorieux*, 2.271.

⁷⁹ “[10^e veritas]: susceptio gratificans si quaeritur periculose cognosci per curiositatem in quolibet homine, tamen hoc maxime periculosum est in feminis quae sunt fortissime et tenacis apprehensionis et aviditatis temerarie penetrandi secreta Dei; sunt et ad lapsus et ad illusiones proclivissimae; diligunt tales aliquando Deum velut adulterum concubitu fornicatio. Quare? Sane quia delectationem sentimentorum ipsius Dei solam, non proliferationem bonorum sunt operum requirentes...” *Glorieux*, 2.271–272. See as well *De examinatione doctrinarum*, II.: *Glorieux*, 9.468.

⁸⁰ *Glorieux*, 9.466–470. On Gerson and women, see: *Anderson*, Gerson’s Stance on Women 293–315; *Dyan Elliot*, *Proving Woman: Female Spirituality and Inquisitional Culture in the Later Middle Ages* (Princeton, NJ 2004); *Jo Ann McNamara*, *The Rhetoric of Orthodoxy: Clerical Authority and Female Innovation in the Struggle with Heresy*, in: *Maps of Flesh and*

involved in Ubertino's enthusiasm regarding female visionaries⁸¹. As we learn from the first Prologue of the *Arbor vitae*, Gerson is here alluding to three women in particular: Cecilia of Florence, who initiated Ubertino to the secrets of contemplation and the mysteries of the heart; Angela of Foligno, who taught him "the angelic life on earth"; and Margaret of Castello, known for her austerity and contemplative rapt and who lent him precious help in writing⁸².

Gerson's mistrust on women is rooted, not as much in a clerical misogyny which would anyway need to be qualified⁸³, but in the broader context of new forms of devotion and doctrinal authority. Indeed, spiritual movements and their followers, be it men or women, represented a challenge to the theologians' authority, if not their role and position in society. Such movements enjoyed a real influence on simple believers and often established themselves as counter-authorities. They advocated a social ideal in which university theology no longer played any role in the spiritual guidance of the faithful – indeed, Ubertino's spiritual guides are not theology masters experts on doctrine, but women inspired by an equal desire to share as intimately as possibly in Christ's suffering. Ubertino's ideal belongs to this milieu, in which the adherence to faith and spiritual vitality are not guaranteed by science or the ecclesiastical hierarchy, but by the intimate experience of a personal union with Christ in the imitation of his life and Passion. From this viewpoint, the true sign of grace is not a judicious and expert opinion, but personal charisma, piety and moral rigorism.

In response, Gerson disapproves of Ubertino's presumptuousness throughout his work as he acts as arbiter on doctrinal matters. Theologically incompetent and running against all recognised criteria of doctrinal truth, Ubertino is a zealous but ignorant judge. It is not truth and humility that guide him, Gerson adds, but vanity⁸⁴. As an example, the ex-chancellor mentions Ubertino's outrageous statements regarding the lot reserved to unbaptised children. Against the common

Light: The Religious Experience of Medieval Women Mystics, ed. U. Wiethaus (Syracuse, NY 1993) 9–27.

⁸¹ "Rursum per illum nimis extollitur statu sille qualem notat se tenuisse conformiter ad feminas aliquas, magnae ut asserit elevationis et prophetici spiritus, quarum tamen doctrinae sunt suspectae, jubente Apostolo qui habebat spiritum Dei: mulierem docere non permitto." *Glorieux*, 2.273.

⁸² *Arbor vitae*, Prol. I, 3b–7b. See also *Hobbins*, Gerson on Lay Devotion 62–64.

⁸³ Indeed, Gerson often reveals a profound respect for the spiritual power of women. It is the case in his commentaries on Marguerite Porette's "Mirror", his assessment of Ermine of Rheims's visions, and his professed admiration for Agnes of Auxerre, to whom he dedicated *La mendicité spirituelle*. See *Hobbins*, Gerson on Lay Devotion 64.

⁸⁴ "Viderit quo zelo, viderit quo aedificationis auditu fructuoso, multi judicant quod non secundum scientiam; attento quod pro cognomine vult nominari maximus peccatorum; qualiter ergo non prius auferebat trabem de oculo suo? qualiter obsurduerat ad illud probum: medice cura teipsum? diceret quod ex humilitate sic judicari vult; sed si non ex veritate quid nisi vanitas et damnabilis vanitas? Si ex sensus intimitate se ita judicari volebat, attenderit ne plus Paulo, immo Maria, praeceat in hac laude ut non jam ipse maximus aut primus esset peccatorum quia non humilior plus omnibus." *Glorieux*, 2.273. In this respect, see also *Contra curiositatem studentium: Glorieux*, 3.238.

opinion, the Franciscan pretends that innocent children will be eternally damned and suffer physical pain through fire. Their sentence will be however mitigated since they have not incurred any sin other than the original sin inherited through their parents⁸⁵.

Advanced in a spirit of singularity and utter temerity, Ubertino's scandalous statements are not, in Gerson's view, worthy of any credibility. It is only in complying with the theological tradition that they can aspire to some legitimacy, and even then it is best to leave the last word to the accredited doctors. Gerson concludes his letter with a suggestive image. Borrowing here and there from the theological tradition as he surreptitiously takes entire passages from Bonaventure's *Beviloquium* for his own benefit, Ubertino resembles Aesop's crow who adorns his wings with feathers belonging to other birds⁸⁶. Simple believers and ill-advised readers fall into the trap and let themselves be deceived by the false plumage. But the theologian, endowed with sharper insight, is able to detect the stratagem and discern the feathers belonging to other birds. The moral of the fable: it is better to bathe in "the manifest and common waters of the wisdom approved by the doctors" than in "the furtive waters" of questionable and obscure doctrines⁸⁷.

The significance of Gerson's model of theological authority lies in an aspect which the specialists often see as a weakness⁸⁸, but where I recognise its force, namely the ambivalent attitude Gerson reveals towards the spirituality of his time. Assiduous commentator of the pseudo-Denys, he has both a very developed sense of hierarchical order and a mystical sensibility which brings him closer to new forms of lay devotion. Gerson's model of theological authority encloses in my view a new understanding of the responsibility of the theologian which embraces both sides of

⁸⁵ "Quidquid de parvulis affirmare praesumit contra communem omnium doctorum scolarum, quod pueri in limbo non baptizati acriter puniantur poena ignis sensibili ponereque videtur quod in hac afflictione carent omnino rationis iudicio et libertate arbitrii." *Glorieux*, 2.273–274. For Ubertino, see *Arbor vitae*, III.2, 139b–143b, esp. 142b: "Ideo teneo cum Augustino, Gregorio et cum sacro textu sententiae Jesu Christi (Math. 25), quod totum corpus reprobum in parvulis et in grandevs in aeterno igne cum diabolo cruciabitur, licet distinguam sicut distinguit Augustinus in Enchiridion quod ibi est in cruciatibus gradus pro gravitudine et multiplicatione peccatorum." Denys the Carthusian, mystical theologian and author of numerous works on spirituality, criticised Ubertino on the same point and for the same reasons. See Doctoris Ecstatici D. Dionysii Cartusiani In IV libros Sententiarum, Opera omnia 22 (Tournai 1904) 451. See also *Callae*, L'idéalisme franciscain 91–93.

⁸⁶ "Saepe vero magnas partes excerpit et rapit in propria forma tacitis auctorum nominibus; nescimus si par esse voluerit Aesopi corniculae, plumis aliarum volucrum se ornantis. Creber fuit apud istum Bonaventura cum suo Breviloquio, sed vix nominatus ex illo. Multi praeterea sunt sermones sub contextu suae locutionis quos in forma legimus apud libros alios non modicae vetustatis." *Glorieux*, 2.274.

⁸⁷ "Habent enim aquas patentes et publicas sacrae sapientiae per doctores approbatus; non est necesse ipsos obedire meretriculae dicenti: aquae furtivae dulciores sunt et panis abscon-sus suavior." *Glorieux*, 2.274.

⁸⁸ See for example *Hobbins*, Gerson on Lay Devotion 74–75.

our author's dichotomy. Sensible to the loving knowledge of God and at the same time spiritual guide to the faithful, the theologian is best equipped to encourage popular devotion while channeling it in favour of the preservation of orthodox doctrine as the Church understands it. Pastoral care rallies concern for reform, in a common effort to promote the return to a Church governed by the Spirit.

Summary

On 18 September 1426, in a letter addressed to the Celestine Jean Bassandi, Jean Gerson develops a long criticism of the *Arbor vitae crucifixa Iesu*, Ubertino de Casale's well-known work. Gerson's criticism assumes the form of a treatise, of normative intent, on the subject of Christ's Incarnation and religious perfection. The ex-chancellor's correspondence with the Celestines concerning Ubertino's work has attracted the attention of specialists mainly on two counts: firstly, as a witness to an internal development in Gerson's theory of mystical theology (it is notably the case of the 1425 letter to Gerson's brother Jean the Celestine); secondly, as an example of the ecclesiastical authority's censure mechanisms and their mostly negative impact on popular religion. By focusing on the 1426 letter, this paper attempts to offer a different interpretation of the purpose and significance of Gerson's view of and relation to popular piety. Indeed, Ubertino's *Arbor vitae* enjoyed much popularity as a devotional work in the context of 15th-century spirituality. The alternative model of religious perfection purported by the Franciscan witnesses a normative pluralism underlying the correspondence between Gerson and Bassandi. Far from a one-way form of influence coming from the higher strata of the hierarchy down to the non-initiated, what seems to motivate Gerson is a pastoral, rather than purely doctrinal, concern to keep the "simple ignorant of theology" away from doctrinal ambiguities and innovations that could lead astray an otherwise solid faith. Assuming the role of a spiritual director keen on reaching his brethren's hearts according to their social status and mode of life, Gerson shows more kinship with humanists like Petrarch than with the university establishment that he is generally seen to represent.

Duane Henderson

Historisierung und historische Kritik an kirchlichen Rechtstexten in spätmittelalterlicher Traktatliteratur

Von der Bibel bis hin zur Buchführung stellt Schriftgut eine wichtige autoritative Referenzgröße in der Geschichte der europäischen Kultur dar¹. Eine besondere Stellung nehmen dabei Rechtstexte ein. Differenzen über den Autoritätsanspruch von Rechtstexten gehören daher zum polemischen Standardrepertoire politischer und kultureller Auseinandersetzungen. Als Martin Luther im Dezember 1520 die Bücher des *Corpus juris canonici* zusammen mit der päpstlichen Interdiktbulle vor dem Elstertor von Wittenberg öffentlich verbrannte, wandte er sich symbolisch gegen die Grundlage päpstlicher Autorität, die er nicht in der Bibel, sondern in der Kanonistik begründet sah². Eine ähnliche programmatische Funktion ist in späteren protestantischen Auseinandersetzungen mit der Autorität der kirchlich-römischen Rechtstexte zu erkennen. So zeigten die Magdeburger Centurien (1556) und David Blondels *Pseudoisidorus et Turrianus vapulantes* (1628), dass wesentliche Teile des als kanonisch geltenden *Decretum Gratiani* aus Fälschungen bestanden, weswegen sie dem Rechtskorpus der römischen Kirche die Gültigkeit absprachen.

Während die polemische Schärfe und die Folgerungen dieser Kritik am *Corpus juris canonici* dem konfessionellen Konflikt entsprangen, waren die Methoden und Ansätze hingegen nicht neu, sondern sind durchaus im 15. Jahrhundert zu erkennen. Wohl das prominenteste Beispiel hierfür ist die Echtheitskritik an der Konstantinischen Schenkung, auf die sich die Reformatoren des 16. Jahrhunderts berufen konnten³. Doch war die Kritik an der Konstantinischen Schenkung kein

¹ Vgl. *Hagen Keller*, Vom „heiligen Buch“ zur „Buchführung“. Lebensfunktionen der Schrift im Mittelalter, in: *Frühmittelalterliche Studien* 26 (1992) 1–31.

² Siehe hier und im Folgenden den Überblick in: *Horst Fuhrmann*, Einfluß und Verbreitung der pseudoisidorischen Fälschungen. Von ihrem Auftauchen bis in die neuere Zeit, Bd. 1 (Stuttgart 1972–1974) 129–136; im Folgenden zitiert: *Fuhrmann*, Einfluß.

³ Zu Luthers Rezeption von Vallas Schrift: *Wolfram Setz*, Lorenzo Vallas Schrift gegen die Konstantinische Schenkung. De falso credita et ementita Constantini donatione. Zur Interpretation und Wirkungsgeschichte (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 44, Tübingen 1975) 166–173, im Folgenden zitiert als: *Setz*, Konstantinische Schenkung. Siehe auch: *Martina Hartmann*, Spätmittelalterliche und frühneuzeitliche Kritik an den pseudoisidorischen Dekretalen. Nikolaus von Kues und Heinrich Kalteisen als „Wahrheitszeugen“ bei Matthias Flacius Illyricus und den Magdeburger Centuriatoren, in: *Fortschritt*

Einzelphänomen im 15. Jahrhundert, wie es in der Forschung oft erscheint, sondern gehört zusammen mit anderen textkritischen Äußerungen in den Kontext eines im 15. Jahrhundert durchaus vorhandenen, wenn auch nicht vorherrschenden, historisierenden Interpretationsmodells von Kirchenrechtstexten. Ausgehend vom Fall der Kritik an der Konstantinischen Schenkung möchte ich einige Charakteristika dieses Modells identifizieren, um anschließend einige weitere Beispiele für diesen Umgang mit kanonistischen Texten in der Traktatliteratur des 15. Jahrhunderts aufzuzeigen.

1. Textkritik, Humanismus und spätmittelalterliche Jurisprudenz

Das Aufkommen einer historischen Textkritik gehört zu den Phänomenen, die gewöhnlich in Zusammenhang mit dem Humanismus und der Wende vom Mittelalter zur Frühen Neuzeit gebracht werden. Das *discrimen veri et falsi* ist der früheren Forschung daher als ein geradezu paradigmatischer Aspekt der mentalitätsgeschichtlichen Wende zwischen unkritisch gläubigem Mittelalter und kritisch-rationaler, frühmoderner Denkweise der Humanisten erschienen. Dieses Bild ist jedoch inzwischen relativiert worden: Wie Jörg W. Busch gezeigt hat, verfügte das Mittelalter durchaus über historisch-kritische Methoden, auf welche die Humanisten zurückgreifen konnten⁴. Ähnlich wie im Mittelalter, blieben textkritische Ansätze auch in der Frühen Neuzeit immer an konkrete aktuelle Interessen gebunden⁵. Erst viel später wurden die textkritischen Methoden zu einer systematischen Quellenkritik gebündelt. Die entscheidende Entwicklung ist demnach weniger im Übergang vom Spätmittelalter zur Neuzeit zu suchen als vielmehr in der „immer deutlicheren Erkenntnis von der Eigenständigkeit der Vergangenheit“ zwischen Hoch- und Spätmittelalter⁶. In dieser Entwicklung eines historischen Bewusstseins dürfte auch eine der Wurzeln des Humanismus zu erkennen sein, so dass zwischen mittelalterlicher Gelehrtenkultur und Humanismus in diesem Punkt keine scharfe Abgrenzungslinie gezogen werden kann.

Im selben Sinn sind auch die Vorstellungen vom Verhältnis zwischen Juristen und Humanisten zu relativieren. Trotz wohlbekannter polemischer Äußerungen

durch Fälschungen? Ursprung, Gestalt und Wirkungen der pseudoisidorischen Fälschungen, hrsg. v. Wilfried Hartmann, Gerhard Schmitz (MGH Studien und Texte 31, Hannover 2002) 191–210, im Folgenden zitiert als: Hartmann, Kritik.

⁴ Siehe mit Forschungsüberblick Jörg W. Busch, *Certi et veri cupidus. Geschichtliche Zweifelsfälle und ihre Behandlung um 1100, um 1300 und um 1475. Drei Fälle* (Münstersche Mittelalter-Schriften 80, München 2001) 31–43; im Folgenden zitiert als: Busch, *Zweifelsfälle*. Siehe auch: Donald R. Kelly, *Clio and the Lawyers. Forms of Historical consciousness in Medieval Jurisprudence*, in: *Medievalia et Humanistica*, new series 5 (1974) 25–49.

⁵ Vgl. Michel Reulos, *Le Décret de Gratien chez les Humanistes, les Gallicans et les Réformés Français du XVIème siècle*, in: *Studia Gratiana* 2 (1959) 679–696.

⁶ Busch, *Zweifelsfälle* 257–259.

von führenden Humanisten wie Lorenzo Valla haben neuere Forschungen zahlreiche personelle Verbindungen zwischen humanistischen Kreisen und den zeitgenössischen Juristen aufgedeckt, die eine gegenseitige Beeinflussung wahrscheinlich machen⁷. Statt eine grundsätzliche Antithese von Humanisten und Juristen anzunehmen, wurde der Einfluss humanistischen Denkens auf die Rechtswissenschaft als eine Reformbestrebung aufgefasst, die mit dem Begriff „humanistische Jurisprudenz“ bezeichnet wurde⁸. Neben gehobener rhetorischer Qualität und Allgemeinbildung gehörten eine historisierende Interpretation von Rechtstexten und eine kritische Auseinandersetzung mit den Rechtstexten selbst zu diesem humanistischen Reformprogramm⁹. Allerdings ist die sogenannte „humanistische Jurisprudenz“ nach neueren Erkenntnissen weitgehend nur Programm geblieben und konnte keinen tatsächlichen Paradigmenwechsel in der juristischen Praxis jenseits des universitären Unterrichts bewirken¹⁰. Diese Revision des Geschichtsbildes vom Verhältnis des Humanismus zur Jurisprudenz scheint eine Re-Definition der Fragestellung zu erfordern, die sich nicht mehr nach den Postulaten eines Paradigmenwechsels oder einer epochalen Wende richtet, sondern humanistische Tendenzen in spätmittelalterlichen Kontinuitätszusammenhängen sieht. Hierzu würde sich ein Forschungsansatz anbieten, der mit einem abgestuften Humanismusbegriff sich auf einzelne „humanistische“ Phänomene, wie etwa Textkritik, und deren diskursiven Kontext konzentriert.

Bemerkenswert an der Forschung zum Themenkomplex Humanismus und spätmittelalterliche Rechtswissenschaft ist die fast ausschließliche Fokussierung auf das Zivilrecht, während der zweite, keineswegs weniger wichtige mittelalterliche Rechtsbereich der Kanonistik kaum in Betracht gezogen wird. Ein Grund hierfür dürfte sein, dass die Kirchenrechtsgeschichte selbst das spätere 14. und 15. Jahrhundert lange als Übergangs- oder sogar als Niedergangszeit¹¹ betrachtet und zum „Stiefkind der Forschung“ gemacht hat¹². Als kanonistische Epoche ge-

⁷ Siehe den Forschungsüberblick in: *Ingrid Baumgärtner*, Kontinuität und Wandel in Literatur und Praxis des gelehrten römischen Rechts, in: *Mittelalter und Moderne. Entdeckung und Rekonstruktion der mittelalterlichen Welt*, Kongressakten des 6. Symposiums des Mediävistenverbandes in Bayreuth 1995, hrsg. v. *Peter Segl* (Sigmaringen 1997) 173–186, im Folgenden zitiert als: *Baumgärtner*, Kontinuität.

⁸ Zur „humanistischen Jurisprudenz“ siehe insbesondere: *Domenico Maffei*, *Gli inizi dell'Umanesimo giuridico* (Mailand 1956), *Guido Kisch*, *Gestalten und Probleme aus Humanismus und Jurisprudenz. Neue Studien und Texte* (Berlin 1969) und *Hans Erich Troje*, *Humanistische Jurisprudenz. Studien zur europäischen Rechtswissenschaft unter dem Einfluß des Humanismus* (Bibliotheca eruditorum 6, Goldbach 1993), im Folgenden zitiert als: *Troje*, *Humanistische Jurisprudenz*.

⁹ *Troje*, *Humanistische Jurisprudenz* 253–258.

¹⁰ So das Fazit von *Baumgärtner*, Kontinuität.

¹¹ *Péter Erdő*, *Geschichte der Wissenschaft vom kanonischen Recht. Eine Einführung* (Kirchenrechtliche Bibliothek 4, Münster 2006) 101.

¹² Hier und im Folgenden: *Hans-Jürgen Becker*, *Das kanonische Recht im vorreformatorischen Zeitalter*, in: *Recht und Verfassung im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit 1*, hrsg. v. *Hartmut Boockmann* (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, philologisch-historische Klasse, 3. Folge 228, Göttingen 1998) 9–24, 9. Siehe auch *Martin Ber-*

fasst, ist diese Zeit nicht durch Rechtskodifizierung oder -schöpfung, sondern unter anderem durch Traktatliteratur und Rechtsgutachten (*consilia*) zu spezifischen Fragestellungen charakterisiert. Während neuere Forschungen sich zunehmend den *consilia* zugewendet haben, ist das Feld der Traktatliteratur dieser Zeit noch kaum erschlossen und wenig erforscht geblieben, wobei sich der mangelhafte Erschließungs- und Editionsstand und das geringe Forschungsinteresse gegenseitig bedingen¹³. Dabei bildet diese auf den ersten Blick etwas abweisende Textgattung eine vielversprechende und zugleich kaum erforschte Quelle für die Umsetzung von politischen, weltanschaulichen und mentalitätsgeschichtlichen Vorstellungen in der juristischen Argumentationspraxis.

Neben Hubert Jedin's Behandlung der ekklesiologischen Diskussionen als Vorgeschichte des Konzils von Trient¹⁴ bietet insbesondere Hermann Josef Siebens Untersuchung der gedruckten Traktatliteratur zur Konzilsthematik einen wertvollen Überblick über diese unübersichtliche Literaturgattung¹⁵. In der Erörterung der Konzilsproblematik bis zur *Concordantia Catholica* des Nikolaus von Kues konstatiert Sieben einen Wandel in der Argumentationsweise weg von der formaljuridischen zu einer zunehmend „biblisch/patristisch und spekulativ argumentierenden Theologie“. Obwohl Sieben Kues' Werk als Paradigma der Konzilstraktate ansieht, sind ihm zufolge die dort enthaltenen textkritischen Ausführungen in der Traktatliteratur bis zu der von Matthias Ugoni am Anfang des 16. Jahrhunderts verfassten Abhandlung *De conciliis* ohne Parallele geblieben. Nach Sieben wird in diesem Werk zum ersten Mal die historisch-kritische Methode konsequent angewendet, während frühere Traktatautoren in der mittelalterlichen Tradition der Harmonisierung von Widersprüchen verhaftet blieben¹⁶. Dem ist zwar

tram, Einführung, in: Stagnation oder Fortbildung? Aspekte des allgemeinen Kirchenrechts im 14. und 15. Jahrhundert, hrsg. v. Martin Bertram (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 108, Tübingen 2005) 1–14, im Folgenden zitiert als: *Bertram*, Stagnation.

¹³ Siehe den Kommentar zur Frage der Entwicklung des Kirchenrechts im Spätmittelalter von Hans-Jürgen Becker in: *Bertram*, Stagnation 367–369, hier 368: „Die nach Abschluss der kirchenrechtlichen Kodifikation aufkommenden neuen Literaturgattungen der Gutachten und Traktate, der Handbücher, der Formularbücher und Kanzleiregeln wurden lange Zeit vernachlässigt. Dabei lassen sich große Themenbereiche wie z. B. die konziliare Theorie oder die Entwicklung vieler Rechtsinstitute ... nur mit Hilfe der neuen Literaturgattungen erschließen. Es wird eine große Aufgabe sein, die Entwicklung des Kirchenrechts im 14. und 15. Jahrhundert genauer zu untersuchen, als dies bisher geschehen ist. ... Dazu ist die weitere Erschließung des reichen Quellenmaterials erforderlich ...“

¹⁴ *Hubert Jedin*, Geschichte des Konzils von Trient 1: Der Kampf um das Konzil (Freiburg i. Br. 1951).

¹⁵ *Hermann Josef Sieben*, Traktate und Theorien zum Konzil vom Beginn des Großen Schismas bis zum Vorabend der Reformation (Frankfurter theologische Studien 30, Frankfurt 1983), im Folgenden zitiert als: *Sieben*, Traktate. Vgl. auch die Studien zu einzelnen Autoren und Werken in: *Jürgen Dendorfer, Claudia Märkl* (Hrsg.): Nach dem Basler Konzil. Die Neuordnung der Kirche zwischen Konziliarismus und monarchischem Papst (ca. 1450–1475) (Berlin 2008) – im Folgenden zitiert als: *Dendorfer, Märkl*, Nach dem Basler Konzil – und demnächst *Jürgen Dendorfer*, Zwischen Konzil und Papst. Zur Legitimation des Kardinalats in der Frührenaissance (Habilitationsschrift München 2008, im Druck).

¹⁶ *Sieben*, Traktate 250–251: „Soweit wir sehen, hat [Matthias Ugoni] die historisch-kritische

insofern zuzustimmen, als sich eine konsequent praktizierte historische Kritik im Umgang mit kanonistischen Texten im 15. Jahrhundert keineswegs abzeichnete und auch im 16. Jahrhundert eine Seltenheit sein sollte. Doch gibt es zahlreiche Beispiele für eine argumentativ angewandte historische Kritik in der spätmittelalterlichen Traktatliteratur, denen dieses Pauschalurteil nicht gerecht wird. Wie ich im Folgenden zeigen möchte, ist diese historische Textkritik in den größeren Kontext eines historisierenden Interpretationsmodells von Kirchenrechtstexten einzuordnen, das nicht die Harmonisierung von Widersprüchen, sondern die argumentativ bedingte Entkräftung von Gegenbelegen erstrebt.

2. Der casus c. Constantini

Wohl einer der bekanntesten Fälle der mittelalterlichen Fälscherkunst ist die sogenannte Konstantinische Schenkung, ein gefälschtes Schenkungsprivileg des römischen Kaisers Konstantin des Großen an Papst Silvester I., mit welchem der Kaiser dem Pontifex aus Dankbarkeit für seine Heilung von der Lepra zahlreiche Besitzungen und Rechte einschließlich der Herrschaft über das gesamte westliche Imperium überträgt. Der Text mit der Bezeichnung *constitutum Constantini* entstand nach der Mitte des 8. Jahrhunderts aus einer hagiographischen Vita des Heiligen Silvester. Deren schenkungsrelevante Teile wurden als sogenannte *donatio Constantini* in frühe Dekretalsammlungen bis hin zu Gratians *Concordantia discordantium canonum* aufgenommen. Allerdings waren Authentizität und Validität des *Constitutum* im Mittelalter keineswegs unumstritten. In juristischen Zusammenhängen wurde insbesondere die Geltung der Konstantinischen Schenkung in Frage gestellt, während Geschichtsschreiber nicht selten auf den Widerspruch der Quellen hinwiesen, ohne weitere Konsequenzen zu ziehen¹⁷. Während

Methode, wenn auch vielleicht nicht als erster in die Kirchengeschichte eingeführt, so sie doch mit unvergleichlich größerer Konsequenz als die vorausgehenden Verfasser von Konzilstraktaten angewandt. Wenn er Widersprüche in den historischen Angaben, vor allem Gratians, festgestellt hat, sucht er nicht mehr wie seine Vorgänger die verschiedenen Nachrichten zu harmonisieren, sondern die zuverlässigeren kritisch zu ermitteln.“

¹⁷ Zur Entstehung und Überlieferung der Konstantinischen Schenkung vgl. die Edition von Horst Fuhrmann, *Das Constitutum Constantini* (Konstantinische Schenkung) (Monumenta Germaniae Historica, fontes iuris germanici antiqui in usum scholarum 10, Hannover 1968); mit einer neuen These zur Entstehung: Johannes Fried, *Donation of Constantine and Constitutum Constantini. The Misinterpretation of a Fiction and its Original Meaning* (Millennium Studien zur Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr. 3, Berlin, New York 2006). Umfassend zur Rezeption der Konstantinischen Schenkung: Gerhard Laehr, *Die Konstantinische Schenkung in der abendländischen Literatur des Mittelalters bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts* (Historische Studien 166, Vaduz 1965) und *ders.*, *Die Konstantinische Schenkung in der abendländischen Literatur des ausgehenden Mittelalters*, in: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 23 (1931–2) 120–181. Neuer dazu: Jürgen Miethke, *Die Konstantinische Schenkung im Verständnis des Mittelalters: Umriss einer Wirkungsgeschichte*, in: Konstantin der Große. Geschichte – Archäologie – Rezeption, hrsg. v. Alexander Demandt, Josef Engemann (Schriftenreihe des Rheinischen Landesmuse-

Zweifel und Kritik an der Echtheit der Konstantinischen Schenkung also keine neuen Entwicklungen des 15. Jahrhunderts waren, stellen die Eindeutigkeit und die Ausführlichkeit, mit denen sie nun verneint wurde, einen signifikanten qualitativen Unterschied zum früheren Umgang mit dem Text dar.

Das erste bekannte Zeugnis dieses neuen Tons im Umgang mit dem *Constitutum* ist ein anonymes *Liber dialogorum hierarchiae subcelestis*, der wohl um 1388 (vielleicht vom Bischof von Siena, Michael Pauli de Pelagallo) geschrieben wurde¹⁸. Das Werk ist derzeit lediglich auszugsweise ediert und wird in der Literatur zur Konstantinischen Schenkung nur selten berücksichtigt. Als ein Gespräch zwischen einem *orthodoxus* und einem *catechuminus* verfasst, entfaltet der Dialog ziemlich weitgehende Forderungen zur Kirchenreform und behandelt unter anderem die Grundlagen kirchlicher Rechtsprechung und die Kirchenverfassung einschließlich der Rolle und Stellung der Konzilien und der Kardinäle – zwei Themen, die als Kontext für spätere textkritische Äußerungen wichtig wurden. In der Besprechung der Vorrangstellung des Papstes gegenüber Bischöfen, Metropolitane und Patriarchen kommen die Gesprächspartner auf die Konstantinische Schenkung zu sprechen.

Der *orthodoxus* gibt zu erkennen, dass er trotz emsiger Bemühungen keine vollständige Kopie der Schenkungsurkunde in Rom oder anderswo hatte finden können¹⁹, um sich dann im Weiteren mit den Inhalten kritisch auseinanderzusetzen. Ein offensichtlicher Widerspruch zu den Ansprüchen des *Constitutum* wird darin erkannt, dass Papst Bonifatius IV. von Kaiser Phokas (602–610) das Pantheon (S. Maria ad Martyres) in Rom erbat und erhielt (608) – eine Angabe, die der Autor wohl dem *Liber pontificalis* entnahm²⁰. Aufgrund dieses Widerspruchs und der Tatsache, dass die Schenkung in späteren kanonischen oder zivilrechtlichen Texten, Chroniken oder „glaubwürdigen“ Geschichtswerken keine Erwähnung

ums Trier 32, Trier 2006) 259–272. Zu den juristischen Stellungnahmen zur Schenkung vgl. *Domenico Maffei*, La donazione di Costantino nei giuristi medievali (Mailand 1964), im Folgenden zitiert als: *Maffei*, Donazione.

¹⁸ *Daniele Menozzi*, La critica alla autenticità della donazione di Costantino in un manoscritto della fine del XIV secolo, in: *Cristianesimo nella Storia* 1 (1980) 123–154, im Folgenden zitiert als: *Menozzi*, Critica. Siehe auch *Richard Scholz*, Eine Geschichte und Kritik der Kirchenverfassung vom Jahre 1406 nach einer ungedruckten Reformschrift besprochen, in: *Papsttum und Kaisertum. Forschungen zur politischen Geschichte und Geisteskultur des Mittelalters*. Paul Kehr zum 65. Geburtstag dargebracht, hrsg. v. *Albert Brackmann* (München 1926) 595–621, im Folgenden zitiert als *Scholz*, Reformschrift. Siehe jetzt auch: *Claudine Delacroix-Besnier*, L'ouverture de l'église latine à la patristique grecque, in: *Humanisme et l'église en Italie et en France méridionale (XVe siècle – milieu du XVIe siècle)*, hrsg. v. *Patrick Gilli* (Rom 2004) 149–166; im Folgenden zitiert als: *Delacroix-Besnier*, L'ouverture. Der Text ist auszugsweise ediert in: *Menozzi*, Critica und *Scholz*, Reformschrift.

¹⁹ *Menozzi*, Critica 139: *Hoc tamen privilegium in urbe vel alibi integrum nusquam videre potui, quamvis saltem copiam inquisierim diligenter.*

²⁰ *Menozzi*, Critica 140: *Et tamen longe post sanctus Bonifacius papa a Foca cesare legitur impetrasse templum Pantheon (...).* Vgl. als wahrscheinliche Quelle den *Liber pontificalis*: *Louis Duchesne*, *Le Liber pontificalis. Texte, introduction et commentaire* (Paris 1886–92; ND Paris 1955) 1, 317: *Eodem tempore petiit [scil. Bonifatius quartus] a Phocate principe templum, qui appellatur Pantheon (...).*

findet, meinten manche Leute – der Autor stellt die Kritik als Fremdurteil dar –, die Schenkung sei apokryph²¹. Neben der frühen Entstehungszeit dieses Fälschungsnachweises ist insbesondere die Methode bemerkenswert, mit der die Schenkung als unhistorisch erwiesen wird. Zum einen belegt der Autor, dass er nach authentischer Dokumentation gesucht hat; zum anderen werden andere autoritative Texte als geschichtliche Gegenbeweise verwendet. Die Feststellung der Unechtheit des *Constitutum* spielt im Übrigen keine bedeutende Rolle in der weiteren Argumentation, sondern dient lediglich dazu, die von der Schenkung abgeleiteten päpstlichen Primatsansprüche abzuweisen.

Nicht lange nach der Abfassung dieser Schrift zirkulierte, wie der Jurist Raffaele Fulgosio (1367–1427) berichtet, ein weiterer anonymes Traktat am Konstanzer Konzil, in dem die Authentizität des *Constitutum* angefochten wurde. Leider bietet Fulgosio wenig Auskunft über die Argumente der heute nicht mehr erhaltenen Schrift, doch geht aus seiner kurzen Bemerkung hervor, dass der Fälschungsnachweis aufgrund eines Vergleiches mit zivilrechtlichen Texten erfolgte²². Während der Kontext der Auseinandersetzung mit dem *Constitutum* auch in diesem Fall im Rahmen ekklesiologischer Diskussionen zu erkennen ist und die Vergleichsmethodik jener des *Liber dialogorum* entspricht, scheint die Kritik nicht direkt von dem Vorgänger abhängig zu sein, weil sie sich auf andere Beweismittel stützt.

Eine weitaus bekanntere und ausführlichere Kritik erfuhr das vorgebliche Schenkungsprivileg in der *Concordantia catholica*, dem kirchenreformatorischen Manifest des Kanonisten und Philosophen Nikolaus von Kues, das er 1433–1434 am Basler Konzil schrieb. Eine Anlehnung an Gratians *Concordantia discordantium canonum* ist schon im Titel erkennbar und spiegelt sich in der ergiebigen Verwendung des *Decretum* als einer der Hauptquellen, die der Autor jedoch auch mit weiteren Konzilskanones ergänzte²³. Im zweiten Kapitel des dritten Buches wendet sich Kues der Konstantinischen Schenkung als einem zentralen Element der zu reformierenden Beziehungen zwischen Kirche und Reich zu.

Eine sorgfältige Prüfung seiner Geschichtsquellen einschliesslich der frühen Konzilskanones, die Kues wohl einer vorgratianischen Sammlung entnahm, ergibt

²¹ Menozzi, Critica 140: *Propterea igitur dicunt quidam predictam istam de temporalitate Constantini donacionem fore apocrifam, cum de ista subsequentes canones sive leges vel etiam cronice seu historie autentice nullam faciant mentionem.*

²² Maffei, Donazione 264–265, hier 264: *circa primum, quod non fuerit facta donatio, fortiter arguo sic et persuasior [sic] primum: nam nulla parte iuris civilis reperitur facta mentio de huiusmodi translatione urbis Romae in Sylvestrum (...) Quare enim non est facta mentio huius donationis in aliqua parte iuris civilis (...) et quomodo est difficile quod, si facta fuisset talis donatio, post Constantinum per alios imperatores non fuisset facta eius mentio.*

²³ Erich Meuthen hat festgestellt, dass Nikolaus von Kues über 500mal aus Gratians *Decretum* zitiert; ferner sind über 300 Belegstellen aus Konzilskanones zu bemerken. Erich Meuthen, Der Kanonist und die Kirchenreform, in: Nikolaus von Kues als Kanonist und Rechtshistoriker, hrsg. v. Klaus Kremer, Klaus Reinhardt (Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 24, Trier 1998) 63–79.

zunächst keine Bestätigung der Geschichtlichkeit der Schenkung²⁴. Um den Fälschungsverdacht zu bestätigen, geht Kues dann zu einer Textkritik des Dokuments über. Seine Untersuchung einer vollständigen Version des *Constitutum* – wiederum auf der Basis einer älteren Kanonessammlung – lässt ihn feststellen, dass das Pseudodokument aus der Vita des Papstes Silvester, der sogenannten Silvesterlegende, entnommen ist. Wie er zeigt, ist diese Vita ebenfalls unhistorischen und anonymen Ursprungs²⁵. In diesem Zusammenhang weist Kues nach, dass ein Dekret, das Papst Miltiades I. zugeschrieben wurde, ebenfalls unecht sein muss²⁶. Im weiteren Verlauf seiner Argumentation fährt Kues fort, auch die Echtheit von Briefen der Päpste Clemens I. und Anaklet I. aufgrund von auffälligen Anachronismen abzustreiten²⁷. Der Fälschungsverdacht des Cusanus zieht also weitere Kreise und wird ein Teil seiner Reformforderungen. Dennoch bleibt die Textkritik auch hier argumentativ bedingt und veranlasst Kues zu keiner systematischen historischen Überprüfung des gesamten *Decretum Gratiani*. Sowohl methodisch als auch in dem gemeinsamen Zusammenhang des ekklesiologischen Diskurses weist die Echtheitskritik an der Konstantinischen Schenkung in der *Concordantia catholica* Ähnlichkeiten mit den vorhergehenden kritischen Stellungnahmen auf, ohne dass eine direkte Abhängigkeit von ihnen besteht.

Diese drei voneinander unabhängigen Stellungnahmen gegen die Echtheit der Konstantinischen Schenkung zeigen, dass es eine in der Kanonistik verankerte Tradition von historischer Kritik an Kirchenrechtstexten – nicht nur am *Constitutum Constantini* – gegeben hat, die in den ekklesiologischen Diskussionen während des Großen Schismas und der Zeit der Konzilien zu lokalisieren ist.

Aus mehreren Gründen fällt die berühmte Kritik an der Konstantinischen Schenkung durch Lorenzo Valla aus dem Rahmen dieser Tradition. Wie schon aus dem Titel *De falso credita et ementita Constantini donatione* hervorgeht, ist die Unechtheit der Schenkung das Hauptthema von Vallas Schrift und zugleich programmatischer Ausgangspunkt für eine polemische Kritik am Papsttum. Hiermit steht die Schrift im Gegensatz zu den anderen Auseinandersetzungen mit der Konstantinischen Schenkung, in denen die Kritik an der Schenkung nur einen argumentativ bedingten Exkurs darstellt. Valla verwendet zwar einige historische

²⁴ Nikolaus von Kues, *De concordantia catholica libri tres*, hrsg. v. Gerhard Kallen (Nicolai de Cusa opera omnia 14, Hamburg 1963) 329: *Relegi omnes, quas potui, historias, gesta imperialia ac Romanorum pontificum, historias sancti Hieronymi (...) Augustini, Ambrosii ac aliorum opuscula peritissimorum, revolvi gesta sacrorum conciliorum, quae post Nicaenum fuere, et nullam invenio concordantiam ad ea, quae de illa donatione leguntur.*

²⁵ Nikolaus von Kues, *Concordantia Catholica* 332–333.

²⁶ Nikolaus von Kues, *Concordantia Catholica* 334. Es handelt sich dabei um *Decretum Gratiani* C. 12, q. 1, c. 15. Kues stützt sich dabei möglicherweise auf die Angabe einer Glosse: Vgl. ebd. Kommentar zu 305, 1: *Glossa ad v.* Melchiades dicit: falsus est titulus, quia M. fuit proximus ante Silvestrum.

²⁷ Nikolaus von Kues, *Concordantia Catholica* 335–336. Kues' Kritik richtet sich gegen die Pseudo-Clemens Briefe 1, 2 und 5 an Jakob und die Pseudo-Anaklet Briefe 1–3 aus den pseudoisidorischen Dekretalen, vgl. die digitale Edition der *Monumenta Germaniae Historica*, Pseudo-Isidor: http://www.pseudoisidor.mgh.de/html/teil_i.html (Stand 5. 10. 2009).

Argumente, die Nikolaus von Kues schon formuliert hatte²⁸, doch mit seiner philologischen Textkritik führt er eine ganz andere Methodik in die Behandlung der Echtheitsfrage ein²⁹. Wenn auch diese Schrift im Vergleich zu den anderen kritischen Auseinandersetzungen mit der Konstantinischen Schenkung weitaus bekannter und wirkungsgeschichtlich viel bedeutender gewesen ist, möchte ich sie daher im Folgenden ausklammern und mich auf die nachgezeichnete kritische Tradition konzentrieren.

3. Historische Kritik als Historisierungsphänomen

Die frühen kritischen Stellungnahmen zur Konstantinischen Schenkung weisen zahlreiche Gemeinsamkeiten auf. Zum einen fand die Kritik grundsätzlich im Rahmen ekklesiologischer Diskussionen statt. In der Erörterung der Rolle von Konzilien oder der Kirchenhierarchie gehörten kanonistische Texte zu den wichtigsten autoritativen Belegstellen. Auffallend ist, dass die Kritik nicht systematisch angelegt, sondern grundsätzlich argumentativ bedingt ist: Keineswegs werden alle Rechtstexte nach historischen Widersprüchen überprüft, sondern die Kritik an der *donatio Constantini* ergibt sich aus der argumentativen Logik des Textes. So ist Nikolaus von Kues, nachdem er viel kritischen Scharfsinn in der Entlarvung der Konstantinischen Schenkung aufgewandt hat, im nächsten Kapitel gleich einer anderen Fälschung aufgesessen³⁰. Als Gegenbeispiel sei auf Juan de Torquemada verwiesen, der in seiner *Summa de ecclesia* die Konstantinische Schenkung auch nach dem Fälschungsnachweis durch Nikolaus von Kues und Lorenzo Valla als geltendes Recht betrachtete, aber an anderer Stelle durchaus bereit war, eine andere Dekretale aus dem *Decretum Gratiani* als unhistorisch zu bezeichnen, um somit ein Gegenargument zu entkräften³¹. Hinter dieser etwas willkürlich erscheinenden Haltung ist der argumentative Charakter der historischen Kritik als

²⁸ Siehe *Riccardo Fubini*, Contestazioni quattrocentesche della donazione di Costantino: Niccolò Cusano, Lorenzo Valla, in: *Medioevo e Rinascimento* 5, nova serie 2 (1991) 19–61.

²⁹ Vgl. *Setz*, Konstantinische Schenkung 44–46.

³⁰ *Nikolaus von Kues*, Concordantia Catholica 338: Dort bezieht sich Kues unkritisch auf den gefälschten Kanon Decretum Gratiani 1, Dist. 63, c. 22.

³¹ Zur Haltung Torquemadas zur Konstantinischen Schenkung in seinen Werken „*Summa de Ecclesia*“ (*Summa de ecclesia* II, c. 42) und „*Opusculum ad honorem Romani imperii*“ vgl. *Hubert Jedin*, Juan de Torquemada und das Imperium Romanum, in: *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 12 (1942) 247–278, insb. 258 und 270. Vgl. zur Rezeption des Fälschungsnachweises *Duane Henderson*, Si non est vera donatio, in: *Dendorfer, Märkl*, Nach dem Basler Konzil 283–305. An anderer Stelle in der *Summa de ecclesia* (*Summa de ecclesia*, 2, c. 101) wendet sich Torquemada gegen die Autorität des Ps.-Clemensbriefes: *Ad illam objectionem respondetur quod illa auctoritas non militat contra conclusionem nostram, quoniam cum beatus Jacobus multo tempore fuerit mortuus ante beatum Petrum, scilicet ad minus octo annos, ut colligitur ex chronicis, non videtur verisimile, quod beatus Clemens scripserit illa epistolam post mortem beati Petri beato Jacobo*. Siehe *Hartmann*, Kritik 198, Anm. 37.

gemeinsame Eigenschaft zu erkennen. Die historische Textkritik war ein argumentatives Mittel, Gegenbelege zu entkräften.

Eine solche historische Textkritik war erst durch eine historische Interpretation des Textes überhaupt möglich. Mit dieser etwas trivialen Feststellung möchte ich einerseits eine Anzahl weiterer methodischer Gemeinsamkeiten der Echtheitskritik an der Konstantinischen Schenkung unter einem Interpretationsmodell subsumieren, das sich in Anlehnung an die Forschung zur „humanistischen Jurisprudenz“ mit dem Begriff „Historisierung“ bezeichnen lässt³², und andererseits den grundsätzlichen Unterschied zu der formaljuristischen Textauslegung hervorheben, für welche allenfalls die Geltung, nicht aber die Echtheit der Schenkung in Frage kam³³.

Die Historisierung, die am Beispiel der Kritik an der Konstantinischen Schenkung zu beobachten ist, hat drei Hauptaspekte: Zum einen werden Rechtstexte neben Bibelstellen, patristischen Belegen und historiographischen Werken als historische Quellen für die Geschichte der Kirche und deren Institutionen begriffen. Dies zeigt sich etwa in der Verwendung von zeitlich späteren Dekreten als Beweismittel gegen die Echtheit der Schenkung. Somit werden sie nicht nur als überzeitliche Normierungen angesehen, sondern als Dokumente eines institutionellen Zustandes. Daraus ergibt sich zweitens, dass die Rechtstexte in geschichtlichen Zusammenhängen verstanden werden. Das betrifft unter anderem auch die historische Semantik einzelner Begriffe³⁴. Schließlich zeigen die Autoren ein Bewusstsein für textgeschichtliche Aspekte wie die Entstehungs- und Überlieferungsumstände von Kirchenrechtstexten. Der logische Schluss, dass die Konstantinische Schenkung unecht sein muss, weil ihre Geschichte dem Inhalt des Textes widerspricht, ist nur eine Folge dieser Interpretationsweise. Ein weiterer Ausdruck und eine Begleiterscheinung der Historisierung ist das Interesse an vorgratianischen Dekretalen- und Kanonensammlungen, das sowohl Nikolaus von Kues als auch bereits der anonyme Verfasser des *Liber dialogorum* bezeugen³⁵. Diese älteren

³² Hans Erich Troje identifiziert „Historisierung“ als eines der Elemente der „humanistischen Jurisprudenz“: Troje, Humanistische Jurisprudenz 253–258; zu Historisierungstendenzen in der Kunst des Quattrocento vgl. Arnold Esch, Mauern bei Mantegna, in: Zeitschrift für Kunstgeschichte 47 (1984) 293–319; siehe auch: Klaus Graf, Retroperspektive Tendenzen in der bildenden Kunst vom 14. bis zum 16. Jahrhundert. Kritische Überlegungen aus der Perspektive des Historikers, in: Andrea Löther, Ulrich Meier u. a. (Hrsg.): Mundus in imagine. Bildersprache und Lebenswelten im Mittelalter. Festgabe für Klaus Schreiner (München 1996) 389–419. Das Verb *historizare* wurde schon 1442 in diesem Zusammenhang verwendet: Siehe Johannes Helmrath, Das Basler Konzil 1431–1449. Forschungsstand und Probleme (Kölner Historische Abhandlungen 32, Köln, Wien 1987) 425; im Folgenden zitiert als: Helmrath, Basler Konzil.

³³ Diese Interpretationsweise prägt die juristischen Stellungnahmen zur Konstantinischen Schenkung. Vgl. die gesammelten Belege in: Maffei, Donazione.

³⁴ Beispielsweise erläutert der Autor des *Liber dialogorum*, dass der Titel „Papst“ ursprünglich griechisch gewesen sei und nordafrikanische Bischöfe bezeichnet habe. Scholz, Reform-schrift 605, Anm. 1: *papa ... et quamvis grecum nomen sit, in urbem tamen venit ab Africa, ubi episcopi olim pape nominabantur*.

³⁵ Zu Nikolaus v. Kues siehe oben. Im *Liber dialogorum* wird ausführlich auf pseudoisido-

Korpora, etwa die gefälschten Dekretalen des Pseudo-Isidor oder die Panormia Ivos von Chartres (1095), boten zum Teil vollständige Versionen der Texte, die Gratian in sein *Decretum* aufnahm, zum Teil aber auch andere Fassungen und andere Texte³⁶. Die Kenntnis solcher Sammlungen relativierte nicht zuletzt die Autorität des *Decretum*. Aufgrund eines Vergleichs von Gratians Dekret mit einer vollständigeren Version des Schenkungstextes konnte Nikolaus von Kues die Herkunft des *Constitutum Constantini* aus der Silvesterlegende erkennen³⁷.

4. Historisierung in der ekklesiologischen Traktatliteratur des 15. Jahrhunderts

Wie oben gezeigt, musste eine historisierende Interpretation nicht zwangsläufig zur historischen Textkritik führen, sondern letztere war hauptsächlich argumentativ bedingt. Die argumentative Situation entstand im Kontext ekklesiologischer Erörterungen und kam zum Ausdruck in der Traktatliteratur des 15. Jahrhunderts. Einige stichpunktartige Untersuchungen dieses Schrifttums zeigen, wie Historisierung neben dem Instrumentarium der formaljuridischen Textauslegung eingesetzt werden konnte.

Zwei zentrale Themenbereiche ekklesiologischer Diskussion im 15. Jahrhundert waren die Stellung und Rolle von Konzilien und Kardinälen in der Kirchenhierarchie. Aus der Krise des Papsttums in der Folge des Großen Abendländischen Schismas entstanden alternative Modelle der Kirchenverfassung, die einerseits eine Kontrolle der päpstlichen Autorität durch regelmäßig tagende Konzilien oder das Kardinalskolleg vorsahen, während andererseits das restaurierte Papsttum die monarchische Ordnung wiederherstellen wollte³⁸. Juristische und theologische Traktate leisteten einen Beitrag zu diesen oft polemisch geführten Diskus-

rische Konzilskanones Bezug genommen, vgl. Scholz, Reformschrift. Zur Rezeption von Pseudo-Isidor vgl. auch Hermann Joseph Sieben, Pseudoisidor auf dem Konzil von Florenz (1438/39), in: Theologie und Philosophie 66 (1991) 226–238.

³⁶ Zur handschriftlichen Überlieferung früherer kanonistischer Sammlungen vgl.: Lotte Kéry, Canonical Collections of the Early Middle Ages (ca. 400–1140). A Bibliographical guide to the Manuscripts and Literature (History of Medieval Canon Law 1) (Washington D.C. 1999).

Zur Zusammensetzung und Rezeption der pseudoisidorischen Fälschungen vgl. Fuhrmann, Einfluß mit einer Übersicht zu den pseudo-isidorischen Kanones in jüngeren Sammlungen bis Gratian in Band 3 und das „Projekt Pseudoisidor“ der Monumenta Germaniae Historica: <http://www.pseudoisidor.mgh.de/index.html> (Stand 5. 10. 2009).

³⁷ Nikolaus von Kues, Concordantia Catholica 332: *Ego etiam ad longum hanc scripturam in quodam libro inveni, quae multo plus continet quam ea, quae in decreto ponuntur loco praeallegato, et diligenter eam examinans repperi ex ipsamet scriptura argumenta manifesta fictionis et falsitatis ... Etiam est advertendum, quod textus Constantinus 96 di. est ex legenda sancti Silvestri extractus ...*

³⁸ Vgl. Jedin, Trient und vor allem die Beiträge in Dendorfer, Märkt! Nach dem Basler Konzil.

sionen über Papsttum, Konzil und Kardinäle³⁹. In den folgenden Beispielen aus diesen Debatten sind historisierende Tendenzen deutlich zu erkennen.

*4.1 Ein Beispiel aus dem Konziliarismuskurs:
Jean Leys De synodis et ecclesiastica potestate*

Einer der am weitesten verbreiteten und erfolgreichsten konziliaristischen Traktate aus der Zeit des Basler Konzils war die Abhandlung *De superioritate inter concilium et papam* des Patriarchen von Antiochia, Jean Mauroux (Johannes Maurousii)⁴⁰. Verfasst im selben Jahr wie Cusanus' *Concordantia Catholica*, bietet der Traktat mit den gesammelten Standardargumenten zur konziliaren Superiorität nach dem traditionellen juristisch-theologischen Argumentationsschema ohne historische Kontextualisierung eine Art „Konziliarismus für den Alltag“⁴¹. Gerade diese Eigenschaft dürfte ein wesentlicher Grund für die Popularität des Werkes gewesen sein.

Als Replik darauf sah sich der Dominikaner Jean Ley (Johannes Leonis) dazu veranlasst, eine pro-päpstliche Schrift *De synodis et ecclesiastica potestate* zu verfassen, die er während des Konzils von Ferrara/Florenz (1438–1445) schrieb und Eugen IV. widmete⁴². Gemessen an der Überlieferung von Mauroux' Traktat ist Leys Werk weit unterlegen und auch in der modernen Forschung unediert und wenig bekannt geblieben⁴³. In methodischem sowie inhaltlichem Gegensatz zu Mauroux beruht Leys Widerlegung der konziliaristischen Argumente in erster Linie auf einer tendenziösen Darlegung der Konzilsgeschichte von den sogenannten „Apostelkonzilien“ bis hin zum Basler Konzil, die, wie er meint, den päpstlichen Primat gegenüber Konzilien überzeugend darlege⁴⁴. Unter Berufung auf Pseudo-

³⁹ Zur Traktatliteratur zum Konzil vgl. *Sieben*, Traktate. Zur Erörterung der Rolle der Kardinäle: *Dendorfer*, Zwischen Papst und Konzil.

⁴⁰ Der Text ist ediert unter dem Titel „Opusculum Joannis patriarchae Antiocheni De superioritate inter concilium et papam“ in: *Joannes Dominicus Mansi, Jean-Baptiste Martin, Louis Petit* (Hrsg.), *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* 29 (Paris 1904, unv. Nachdruck Graz 1961) im Folgenden zitiert als: *Mansi*, SCC – Appendix prima, XLVII, 512–533.

⁴¹ *Heribert Müller*, *Die Franzosen, Frankreich und das Basler Konzil (1431–1449)* (Konzilsgeschichte, Reihe B: Untersuchungen, Paderborn, München u. a. O. 1990) 2, 564, im Folgenden zitiert als: *Müller*, *Franzosen*.

⁴² Vgl. zum Werk: *Thomas Kaeppli*, *Scriptores ordinis Praedicatorum medii aevi* (Rom 1970–1993) 2, 469, Nr. 4728. Siehe auch *Sieben*, Traktate 20–21, *Müller*, *Franzosen* 2, 561. und *Delacroix-Besnier*, *L'ouverture* 158–9.

⁴³ Eine nur oberflächliche Handschriftensuche konnte vier vatikanische Handschriften nachweisen: Vat. Lat. 1487, 7316, 4127, 4128. Vat. Lat. 7316 gehörte zur Bibliothek des Kardinals Domenico Capranica, der insbesondere ekklesiologische Schriften sammelte. Vgl. hierzu: *Jürgen Miethke*, *Die handschriftliche Überlieferung der Schriften des Juan González, Bischof von Cádiz († 1440)*. Zur Bedeutung der Bibliothek des Domenico Capranica für die Verbreitung ekklesiologischer Traktate des 15. Jahrhunderts, in: *QFIAB* 60 (1980) 275–324. Im Folgenden verwende ich die Handschrift Vat. Lat. 4127, fol. 1r–104v, zitiert im Folgenden als: *Ley*, *De synodis*.

⁴⁴ *Ley*, *De synodis* f. 1r: *Perfacile rem ipsam, uti spero, expectantibus veritatem persuadere*

Isidors Vorrede zu seiner Dekretalensammlung, von der Ley allerdings nur die Praefatio besaß, wollte er eine Konzilsgeschichte anhand von Konzilskanones erarbeiten⁴⁵. Neben solchen Quellen stützt er sich auf Bibelstellen, patristische Texte und Geschichtswerke. Im Rahmen seiner Geschichtsschreibung entdeckt Ley jedoch einige Unstimmigkeiten in seinen Rechtsquellen: So hält er, wie auch Nikolaus von Kues, den im Gratianischen *Decretum* (Causa 12, q. 1, cap. 15) enthaltenen Konzilskanon eines unter Papst Miltiades abgehaltenen Konzils für unecht, weil dieser auf die Taufe Konstantins des Großen Bezug nimmt, während Miltiades schon vor dieser Taufe gestorben sei. Darüber hinaus konnte Ley keine Erwähnung eines solchen Konzils unter diesem Papst in den von ihm benutzten Geschichtswerken entdecken⁴⁶. Auch an anderer Stelle kritisiert der Dominikaner die Unvollständigkeit des Gratianischen *Decretum*, die er jedoch aus anderen Quellen – etwa der Panormia Ivos von Chartes – ergänzen konnte⁴⁷. Die Konzilsgeschichte ist primär argumentativen Charakters und bildet die Grundlage für Leys Auseinandersetzung mit den zentralen Argumenten in Mauroux' Traktat. Dort hat sich der Konziliarist auf Gratians *Distinctio* 99, Kapitel 3 gestützt, einen (gefälschten) Kanon eines afrikanischen Konzils, demzufolge der *primae sedis episcopus* nicht den Titel eines *summus sacerdos* oder *princeps sacerdotum* führen, also keinen Vorrang für sich beanspruchen dürfte⁴⁸. Nachdem Ley nach der klassischen juristischen Methode gesammelte Gegenbelege vorgebracht hat, kritisiert er die Deutung der Stelle mit historisierenden Argumenten. Zum einen weist er, im Anschluss an eine Glosse zum Kanon, auf die historische Semantik des Titels *primae sedis episcopus* hin, der zur vermeintlichen Entstehungszeit des Textes nicht den Papst, sondern einen Patriarchen bezeichnete: Somit bezieht sich die Aussage gar nicht auf den Papst⁴⁹. Zum anderen aber zeigt er, dass das Konzil, das

poterimus adversantesque convincere atque refellere, si unamquamque earum [scil. synodorum] ut enumeremus aggredi volerimus.

⁴⁵ Ley, *De synodis* f. 9r: *Poteram beatissime pater plura superiori libello concilia designare, sed ut veteres in hoc imitari studeremus propterea id egimus. Et quidem Ysidorus, qui longo ante nos tempore hiis rebus operam dare studuit, quo canones scilicet et concilia una simul redigeret, a beato Clemente exorsus usque ad beati Silvestri tempora concilia primo ordini deputavit. Verum huius liber non ad manus nostras devenire potuit ... Sola enim epistola ad lectorem suum data et ystoricis quibusdam, quod ita egerit Ysidorus, intelligere potuimus.*

⁴⁶ Ley, *De synodis* f. 8r: *De synodo Melchiadis Pape capitulum decimum nonum: Concilium aliquod sub beato Melchiade papa actum esse nulla referente ystoria michi conpertum est. Verum et si Gracianus id referat, credendum /8v est potius veritati. Nam et de tituli falsitate arguitur per glosam 12. q. 1. ca. futuram. Nam et beatus pontifex Melchiades, antequam Constantinus princeps baptismum suscepit, martirio coronatus est.*

⁴⁷ Ley, *De synodis* f. 40r: *At vero etsi has synodos, quas Gracianus non quidem certo ordine sed sparsim commemoravit, atque illis multo plura attigerim ob eam ipsam causam, ideo eas tribus superioribus libris designare volumus, quatenus quarto huic reliquas que decretalium libris contulere maximam deputem utque ab eo, cuius nomen atque sedem optines inchoans, in tue sanctitatis nomine, cui dedicamus hoc opus, quartus hic liber finem accipiat ...*

⁴⁸ Mansi, SCC 9, 514: *Ad cuius sententiae robur diffinivit sacrum concilium Africanum, quod primae sedis episcopus non appelletur summus sacerdos, nec princeps sacerdotum, ut habetur in cap. Primae sedis, 99 dist.*

⁴⁹ Ley, *De synodis*, f. 70r: *Subiciamus canonem et demum ab illius glosa[m] inchoemus.*

diesen Kanon verabschiedet hat, kein Generalkonzil, sondern lediglich ein Provinzialkonzil gewesen sei, das daher keine allgemeinverbindlichen Rechtssätze formulieren durfte⁵⁰. Mit dieser historischen Kontextualisierung des Kanons entkräftet er dessen argumentativen Wert. Gestützt auf eigene Recherchen zur Konzilsgeschichte und eine gegenüber Gratians *Decretum* erweiterte Sammlung von Konzilskanones verwendet Ley Kirchenrechtstexte als Geschichtsquellen, deutet sie im historischen Zusammenhang und übt historische und inhaltliche Kritik an einzelnen Dekreten wie auch am *Decretum* insgesamt.

4.2 Zwei Beispiele aus der Diskussion zur Stellung des Kardinalats: *Teodoro de' Lelli und Domenico de' Domenichi*

Nach dem Ende des Basler Konzils verlor die Diskussion über das Verhältnis von Papst und Konzil an Aktualität und Bedeutung. Allerdings blieb die Stellung und Rolle der Kardinäle in der kirchlichen Hierarchie weiterhin Gegenstand ekklesiologischer Traktatliteratur, deren Relevanz in den Machtkämpfen zwischen Papst und Kardinalskollegium zu Tage tritt – etwa in den Streitigkeiten um die Einhaltung von Wahlkapitulationen oder um die Zustimmung der Kardinäle *in arduis*. Aber nicht nur das Verhältnis zum Papst, sondern auch die kardinalizische Vorrangstellung gegenüber anderen kirchlichen Würdenträgern war umstritten. Unter Papst Pius II. (1458–1464) verfasste der Bischof von Feltre, Teodoro de' Lelli, eine ausführliche Stellungnahme gegen die kardinalizischen Ansprüche mit dem Titel *Contra supercilium* ..., die er allerdings erst Paul II. (1464–1472) übergeben konnte⁵¹. Der Text wurde 1893 als Quelle zur Stellung des Kardinalats von Johann Baptist Sägmüller ediert, wobei seine Edition das ältere, Pius II. gewidmete Exemplar nicht berücksichtigt⁵². Nach einer knappen Darstellung der monarchischen Verfassung der Kirche im ersten Buch geht Lelli, gestützt auf eigene Forschungen zur Konzils- und Kirchengeschichte⁵³, zu einer Behandlung der Kirchenhierarchie über, in der er die kardinalizischen Machtansprüche zurückweisen will. Insbesondere geht es ihm darum zu zeigen, dass die Bischöfe die einstigen

Prime sedis episcopus non appelletur princeps sacerdotum aut summus sacerdos aut aliquid huiusmodi, sed tantum prime sedis episcopus: Glossa: prime sedis id est patriarchas. Et hoc quidem satis esset ad refellendam calumpniam ...

⁵⁰ Ley, *De synodis*, f. 70r: (...) *validiori volo me testimonio comunire, quo refutem falsitatem. Nam et concilium ipsum in quo de re ipsa diffinitum est, provinciale extitit, provincialis autem concilii non est legem aut generalem aut maioribus constituere.*

⁵¹ Zum Verfasser und zur Schrift siehe jetzt Thomas Prügl, Konzil und Kardinäle in der Kritik. Das Kirchenbild in den polemischen Schriften des Teodoro de'Lelli, in: *Dendorfer, Märkl*, Nach dem Basler Konzil 195–234; im Folgenden zitiert als: Prügl, Kirchenbild.

⁵² Johann Baptist Sägmüller, Zur Geschichte des Kardinalats. Ein Traktat des Bischofs von Feltre und Treviso Teodoro de'Lelli über das Verhältnis von Primat und Kardinalat (Römische Quartalschrift für christliche Alterthumskunde und für Kirchengeschichte, Suppl. 2, Rom 1893) 31–182; im Folgenden zitiert als: Sägmüller, Traktat. Zur Überlieferungs- und Editionsfrage vgl. Prügl, Kirchenbild 211–212 mit Anmerkungen 37 und 38.

⁵³ Nach Auskunft von Petrus Balbi hat sich Lelli über Jahre hinweg um die Zusammenstellung einer Sammlung aller alten Konzilsakten bemüht, vgl. Prügl, Kirchenbild 215.

und historisch legitimen Träger der Privilegien sind, welche die Kardinäle jetzt besitzen. Lelli geschichtlich angelegtes Argument beruht dabei größtenteils auf Konzilstexten, die als historische Zeugnisse gewertet werden. So beruft er sich auf die Konzilsakten einer Synode, die vermeintlich unter Papst Silvester I. abgehalten wurde⁵⁴. Es handelt sich um das sogenannte *Constitutum Silvestri*, das in diesem Zusammenhang im *Liber dialogorum* schon angesprochen wurde. Lelli hat eine vollständige Version der Fälschung in *vetustissimis codicibus* gefunden. Im Anschluss an die akzeptierte Vorstellung vom Ursprung des Kardinalats aus dem römischen Klerus deutet Lelli die dort erwähnten Mitglieder des römischen Klerus als Kardinäle⁵⁵, und zeigt, dass diese stets nach den anderen Bischöfen den Konzilsraum betraten und die Beschlüsse unterschrieben. Diese Schilderungen interpretiert er als Zeichen für die Höherrangigkeit der Bischöfe gegenüber den Kardinälen.

Lellis Verwendung von älteren, vermeintlich authentischeren Kirchenrechts-sammlungen beruht auf einer kritischen Haltung gegenüber Gratians *Decretum*, das die ausschließliche Rechtsquelle für *quosdam canonistas* darstelle⁵⁶. Obwohl er zwar Stellen aus dem *Decretum* zitiert, um auf ihre Argumentationen einzugehen, verwendet er jedoch mit Vorliebe die vollständigeren Versionen in ihrem Originalwortlaut⁵⁷. Seine Recherchen nach älteren Konzilskanones scheinen jedenfalls eine Sammlung mit einer vollständigen Version des *Constitutum Silvestri* zu Tage gefördert zu haben, die er als älter und daher authentischer als Gratians *Decretum* betrachtet. Diese Textkritik dient unter anderem zur Entkräftung von Gegenargumenten, indem Lelli die „falsche“ Auslegung der Stelle auf Gratians verkürzte Wiedergabe des Textes und die tendenziöse Deutung seines Glossators

⁵⁴ Sägmüller, Traktat 74–75: *Et primam omnium vetustissimam synodum inducimus, quae post Nicaenam cessante persecutione et reddita pace ecclesiae Romae coacta est, ducentorum octuaginta quatuor episcoporum quia Silvestro Romano episcopo consilio Constantini augusti intra urbem romanam in thermis Domitiani convenerunt (...). Eius itaque concilii in vetustissimis codicibus comperimus exemplaria, ubi post descripta episcoporum omnium nomina ita legitur: „Dum hii omnes venissent in synodum et alii, quorum chirographus cucurrit et opinio sanctitatis, et (!) sederunt in eodem aspectu thermarum supradictarum. Presbyteri autem Romani vel diaconi clerusque vel gradus sequentes a tergo episcoporum steterunt. Nemo enim sedit in eodem loco nisi tantum episcopi et Silvester, episcopus et pontifex urbis Romae.“*

⁵⁵ Sägmüller, Traktat 77: *Ubi etiam licet intueri Ostiensem et reliquos, quos nunc episcopos cardinales dicimus, reliquis episcopis non fuisse praelatos. Nam ipse Ostiensis numeratur inter extremos. Post episcopos vero describuntur presbyteri intitulati in urbe Roma, quos dicimus cardinales.*

⁵⁶ Lelli verwendet daher eine Belegstelle aus dem *Decretum* aus dem expliziten Grund, dass manche Kanonisten nur Gratian rezipierten. Sägmüller, Traktat 77: *Et licet hoc testimonium abunde sufficeret, tamen propter quosdam canonistas, qui illa sola recipiunt, quae in decretis inserta reperiunt, proferimus alteram ejusdem Symmachi videlicet quartam synodum, cujus pars magna cum initiis subscriptionum in decretis habetur, XVII dist. c. Hinc etiam (...).*

⁵⁷ Sägmüller, Traktat 91–92: *Unde nos ipsum decretum ex originali integroque concilio excerptum ex vetustissimis voluminibus proferimus sub aliis verbis, quam fuerit per Gratianum transumptum. Sic namque habetur in secundo canone concilii Silvestri: „Postea autem fecit“ (...). (92) (...) Hic textus est canonis discrepans in quibusdam, etiam in numero testium, ab excerpto Gratiani.*

zurückführt⁵⁸. Insgesamt weist die Schrift *Contra supercilium* zahlreiche Aspekte einer historisierenden Interpretation von Kirchenrechtstexten auf. Kommt es zwar nicht zu einer historischen Textkritik von einzelnen Dekretalen, so übt Lelli doch deutliche Textkritik an der Autorität des Gratianischen *Decretum*.

Um den Bogen dieses Exkurses in die ekklesiologische Traktatliteratur des 15. Jahrhunderts zurück zur Kritik an der Konstantinischen Schenkung zu führen, möchte ich schließlich eine Abhandlung des an der Kurie tätigen Bischofs von Torcello, Domenico de' Domenichi (1416–1478), mit dem Titel *Questio super c. Constantinus* (...) vorstellen. Der Text ist bislang unedierte und, abgesehen von einer kurzen inhaltlichen Zusammenfassung von Hubert Jedin, weitgehend unbekannt⁵⁹. Geschrieben im Jahr 1462, geht die *Questio* unmittelbar aus einer von Papst Pius II. selbst angeregten Erörterung der Frage hervor, ob der Kirchenvater Hieronymus Kardinal gewesen sei. Das Thema gehört zu den festen Bestandteilen der Diskussion über die Stellung des Kardinalats und wurde zum Beispiel auch von Teodoro de' Lelli in seiner Schrift *Contra supercilium* behandelt⁶⁰. Umstritten war die Auslegung einer Textstelle im *Decretum Gratiani*, derzufolge Augustinus, dem Bischof von Hippo, ein niedrigerer Rang als Hieronymus zugeschrieben wurde, obwohl jener nur Priester war: Die Glosse zu Gratians Text erklärte dies dadurch, dass Hieronymus Kardinal gewesen sei.

Domenichi referiert einleitend die argumentativen Auseinandersetzungen über dieses Thema. Durch die Diskussion angeregt, habe er selbst die Quellen daraufhin geprüft, ob der Titel *cardinalis* schon zur Zeit des Hieronymus belegt sei, und einen Beleg dafür in dem bekannten Konzilskanon aus dem *Constitutum Silvestri* gefunden⁶¹. Als Domenichi allerdings in einer pseudoisidorischen Dekretalensammlung nachschlug, kamen ihm Zweifel an der Echtheit dieses Dekrets, da hier Silvesters Anwesenheit an einem Konzil bezeugt werde, während dort der Papst

⁵⁸ Sägmüller, Traktat 93: *Unde patet et Gratianum diminute canonem decerpisse et glossatorem ex textu diminuto male arguisse.*

⁵⁹ Hubert Jedin, Studien über Domenico de' Domenichi, in: Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse 5 (1957) 175–300, hier 188. Neben der von Jedin konsultierten Handschrift der Bibliotheca Vaticana Barb. Lat. 1201, fol. 55r–62v gibt es zumindest eine weitere Kopie des Werkes im Kölner Stadtarchiv: HASTK, GB fol. 178, f. 109r–115v. Ich verwende im Folgenden die vatikanische Handschrift, zitiert als: *Domenichi, Questio*.

⁶⁰ Sägmüller, Traktat 88.

⁶¹ *Domenichi, Quaestio*, f. 55r–55v: *Ad eam questionem cum satis superque dictum fuerit, nichil amplius dicam nisi quod, cum a Silvestro sancto inter Romanos pontifices huius nominis primo decretum, quod incipit „Presul“, II. q. IIII emanasse asseverarem, idque a quibusdam constanter negatum esset non acceptantibus cronicas novas sed solum scripturas antiquas, qui dicebant nomen cardinalis tempore Ieronimi non fuisse, ut ostendetur tempore beati Silvestri, qui fuit ante Ieronimum, id fuisse et huius rei idem facerem, perquisivi librum sancti Ysidori Hispalensis De synodis, quem alias legerem / (55v) et vix tandem aliquid inde certum ad manus pervenit, decreti autem superscriptio suspicium falsitatis ingesserat, quia ita dicatur „Silvester in generali concilio residens“ neque enim Silvester apud Nicenum generale concilium, quod suo tempore congregatum fuerit, interfuit, neque aliud generale concilium eo tempore fuit.*

nicht beim Konzil von Nikäa anwesend gewesen sei und kein anderes allgemeines Konzil während seines Pontifikats gehalten wurde. Dagegen aber konnte Domenichi einen *librum antiquissimum* mit einem Beleg für die Anwesenheit Silvesters bei einem Generalkonzil in Rom entdecken⁶². Zusammen mit anderen Stellen aus Gratians *Decretum* glaubte Domenichi, ein römisches Konzil unter Silvester zu belegen und somit die Echtheit des Dekrets zu beweisen. Zur weiteren Bestätigung der Existenz von Kardinälen zur Zeit Silvesters I. hat Domenichi auch auf das *Constitutum Constantini* in Gratians *Decretum* verwiesen. Andere Leute hatten wiederum auch die Echtheit dieses Dokuments wegen dessen historischer Unstimmigkeiten in Zweifel gezogen, wobei sie ihre Argumente anscheinend aus indirekten Kenntnissen von Lorenzo Vallas Kritik bezogen. Aus der ursprünglichen Frage seien somit wiederum andere Fragen aufgekommen wie aus dem Kopf einer Hydra⁶³.

Dieses bemerkenswerte Zeugnis der kurialen Diskussionskultur belegt eine Fortsetzung der historisierenden Interpretation von Rechtstexten und der dabei aufkommenden historischen Kritik in der Diskussion zur Stellung der Kardinäle in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts, wie sie schon in der Erörterung der Konzilsfrage festgestellt werden konnten. Die Suche nach und Verwendung von Sammlungen von Konzilskanones in *vetustissimis libris*, die durch ihr Alter eine vermeintlich größere Authentizität genossen und somit eine alternative Quellenbasis zum *Decretum Gratiani* darstellten, spielte dabei eine wichtige Rolle. Dass der Autor allerdings nicht allein von historischen Argumenten geleitet wurde, zeigt die für diesen Diskurs wohl charakteristische Mischung aus historischen und unhistorischen Argumentationen, mit denen Domenichi die Echtheit des *Constitutum Constantini* Punkt für Punkt verteidigt. Vielleicht das interessanteste Argu-

⁶² Domenichi, Quaestio, f. 55v: *Productus et ostensus fuit liber antiquissimus, in quo erat „Silvester concilium Rome congregatum“. Adduxi librum hunc antiquissimum, pater beatissime: Ecce in eo Silvestri concilium, ecce decreta ipsius, que Gracianus noster volumini suo inseruit LXXXIII di. „a subdiacono“ II. q. IIII nullis et c. „Clericus“ II. q. I testimonium pax variatis verbis. Quod etiam hoc sit Silvestri concilium, patet autentice per epistolam decretalem Nicholai pape, in qua allegat decretum Silvestri „Nemo iudicabit primam sedem“, quod ponitur in hoc concilio ultimum et illud potissimum, de quo questio sit II. q. IIII presul, ubi mencio fit de presbiteris et diaconis cardinalibus, de quo etiam nomen cardinalium ponit Silvester in 3° et 4° capitulis illius synodi. Quod autem dicitur Silvestrum non interfuisse generali concilio, nos non moveat, quia dicitur in generali, non autem in universali. Fuit enim illud provinciale concilium, quod generale dici potest ...* Vielleicht handelte es sich bei dem *librum antiquissimum* um Ivo von Chartres Panormia, vgl. Panormia IV, 5 und 89–90 (*Silvester papa in generali residens sinodo ...*).

⁶³ Domenichi, Quaestio, f. 55v/56r: *Ad confirmationem etiam nostre opinionis adducebatur c. Constantinus LXXXVI di., ubi nominantur reverendissimi clerici sancte romane ecclesie servientes et quod eisdem clericis mapule conceduntur, quas tamen Gregorius scribens Iohanni episcopo Ravenati prohibet aliis, ita dicens: „Illud quoque, / 56r quod pro utendis a clero vestro mapulis scripsistis, a clero nostro est fortiter obviatum, dicentibus nulli hoc unquam alii cuilibet ecclesie concessum esse.“ Et habet LXXXIII di. C. illud. Improbabant autem C. illud Constantinus, quod in eo falso multa inepta poneruntur. Itaque ex priori questione tamquam ex cuiusdam hydre capite alie questiones suborte sunt de hiis, que in predicto capitulo leguntur (...).*

ment gegen die Kritik an den textuellen Anachronismen im *Constitutum* ist Domenichis Vergleich mit den Unstimmigkeiten in der Heiligen Schrift unter Verweis auf die Vorwürfe des spätantiken heidnischen Philosophen und Christenkritikers Porphyrios. Trotz der zahlreichen Ungereimtheiten, von denen Domenichi einige Beispiele aufzählt, sei nicht am Wahrheitsgehalt der Bibel zu zweifeln⁶⁴. Solche Widersprüche solle man vielmehr in *concordiam* zu bringen versuchen. Damit rekurriert Domenichi auf die bewährte mittelalterliche Rechtstradition.

Zusammenfassung

Die vorgestellten stichprobenartigen Untersuchungen aus der ekklesiologischen Traktatliteratur des 15. Jahrhunderts bieten eine Anzahl von Beispielen historisierender Tendenzen im Umgang mit kanonistischen Texten, die methodische Ähnlichkeiten mit der Kritik an der Konstantinischen Schenkung aufweisen. Diese „Historisierung“ erfasste die Kirchenrechtstexte zum einen als Geschichtsquellen, wodurch die Texte nicht primär als positive Rechtsformulierungen, sondern nach ihrer Auskunft über die Umstände ihrer Entstehungszeit gewertet wurden. Ein zweiter Aspekt ist die Deutung der inhaltlichen Aussagen des Textes in den textexternen geschichtlichen Zusammenhängen. Schließlich wurde auch die Geschichtlichkeit des Textes selbst von dieser Denkweise erfasst.

Ein Historisierungsphänomen war die historische Textkritik. Die Kritik an der Konstantinischen Schenkung war nur der prominenteste Fall eines Fälschungsnachweises, denn auch die Geschichtlichkeit anderer Dekretalen und Konzilskanones wurde in Frage gestellt. Das Bewusstsein für die Geschichtlichkeit von Texten kam auch in der Suche nach älteren und somit vermeintlich authentischeren Textzeugen zum Ausdruck, der fast alle zitierten Autoren nachgingen. Charakteristischerweise richtete sich ihr Interesse vornehmlich auf Konzilskanones, die als Quellenmaterial zur Kirchengeschichte erschlossen wurden. Hier standen vorgratianische Rechtstextsammlungen wie die pseudoisidorische Dekretalensammlung und die Panormia des Ivo von Chartres zur Verfügung, die zwar partiell in das Gratianische *Decretum* Eingang gefunden hatten, aber zum Teil vollständigere oder andere Texte als dieses boten. Als daher ältere und vermeintlich authentischere Fassungen konkurrierten sie teilweise mit der Autorität des *Decretum Gratiani*.

Die historisierende Interpretation von Rechtsquellen wurde im 15. Jahrhundert nicht systematisch angewandt, sondern war ein argumentatives Mittel, das neben

⁶⁴ *Dominichi*, Quaestio f. 61r–61v: *Addebatur autem nominatam esse ibi sedem Constantinopolitanam, antequam civitas ipsa nominaretur vel dedicaretur, inde falsitatis ea epistula arguebatur. Hic primo dico nichil fere esse tante auctoritatis aut veritatis, in quo dubitandi non reperiretur occasio, quam si quis sequi voluerit, necesse est eum a fide discedere. Quid enim verius, / (61v) quid sanctius evangelio? Hoc tamen Porphyrius calumpniatus est et evangelistas dei spiritu locutos mendacii et impericie redarguere ausus est et quod contraria scripserint accessit (...) Redeo itaque ad rem nostram. Teneamus vera esse, que dicta sunt. Demum, si que dissona videntur, non propterea negemus veritatem, sed concordie modum perquiramus.*

den klassischen, formaljuridischen Argumentationsweisen eingesetzt wurde. Zwar prägten im 15. Jahrhundert nach wie vor die traditionellen juristischen Interpretationsmodelle den Umgang mit kanonischen Texten, dennoch zeichneten sich Historisierungstendenzen schon am Ende des 14. Jahrhunderts ab, und sie setzten sich während des nachfolgenden Jahrhunderts fort. Ohne ihre Bedeutung überbewerten zu wollen, dürfte die Verwendung von historischen Argumenten wie der Echtheitskritik als Beweis für eine gewisse Akzeptanz und Geltung derselben gelten, die über die zahlenmäßig beschränkten Belegstellen hinaus ging. Zudem dürfte eine bessere Erschließung der spätmittelalterlichen Traktatliteratur weitere Beispiele von historisierenden Argumenten zu Tage fördern.

Die historisierenden Tendenzen des 15. Jahrhunderts wurden im 16. Jahrhundert weiter entfaltet. Die Kritik an römischen Rechtskorpora durch die Magdeburger Centuriatoren und David Blondel rezipierte die Ansätze des 15. Jahrhunderts und führte sie fort. Von katholischer Seite hingegen wurde das *Corpus juris canonici* 1582 durch die *Correctores Romani* überprüft. Obwohl die *Correctores* eine Auseinandersetzung mit der Echtheit der Texte – etwa der Konstantinischen Schenkung – hermetisch ausklammerten, beschäftigten sie sich philologisch mit der Überlieferungsgeschichte und der Textgestalt der Dekretalen vor und bis Gratian⁶⁵. Das Interesse an alternativen Rechtskorpora bildet den Hintergrund zu den Editionen der Panormia Ivos von Chartres (Sebastian Brant, Basel 1499 und Jean Dumoulin, Paris 1561) und der pseudoisidorischen Dekretalensammlung im 16. (Jacques Merlin, Paris 1525) und 17. Jahrhundert⁶⁶. In diesem Stadium sind die Historisierungstendenzen eindeutig als typische Erscheinungsformen des Humanismus zu bezeichnen. Frühere Abhandlungen wie der *Liber dialogorum* oder Jean Leys *De synodis* lassen sich jedoch nicht so einfach als humanistische Werke einordnen: Die geistige Kontinuität mit der scholastischen Rechtstradition und die Unterschiede zur stilistischen Eleganz etwa Lorenzo Vallas sind nicht zu übersehen, doch sind in der Verwendung von historisierenden Argumenten deutliche humanistische Tendenzen zu erkennen. Zahlreiche Protagonisten des historisierenden Interpretationsmodells, etwa Teodoro de' Lelli oder Nikolaus von Kues, studierten die *humaniora* oder hatten Kontakt zur humanistischen Kultur⁶⁷. Somit könnte diese Historisierung von Rechtstexten als Zeichen humanistischen Einflusses auf die spätmittelalterliche Rechtspraxis bewertet werden. Doch scheint das historisierende Interpretationsmodell nicht nur von Humanisten „von

⁶⁵ Zur Arbeit der *Correctores Romani* vgl. Mary E. Sommar, *The Correctores Romani. Gratian's Decretum and the Counter-Reformation Humanists* (Pluralisierung und Autorität 19, Wien, Berlin 2009).

⁶⁶ Zur Überlieferungs- und Editions-geschichte der pseudoisidorischen Fälschungen vgl. den Überblick in: http://www.pseudoisidor.mgh.de/html/ueberblick_uber_die_falschungen.html (Stand 5. 10. 2009).

⁶⁷ Zu Lelli, siehe Prügl, *Kirchenbild*. Zu Kues Kontakt mit italienischen Humanisten mit Forschungszusammenfassung: Hermann Schnarr, *Frühe Beziehungen des Nikolaus von Kues zu italienischen Humanisten*, in: Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien, hrsg. v. Martin Thurner (Veröffentlichungen des Grabmann-Instituts, 48, Berlin 2002) 187–213.

außen“ in den ekklesiologischen Diskurs hineingetragen. Kontextuelle und methodische Ähnlichkeiten mit der quattrocentesken Historisierungstendenz bestehen in dem Einsatz von historisierenden Argumenten in der Streitschriftenliteratur aus der Zeit des Investiturstreits⁶⁸, woraus eine gewisse Tradition dieser Interpretationsweise abzuleiten ist. Ferner leitete sich ein historisches Interesse an vorgratianischen Kanones- und Dekretalensammlungen und eine „antiquarische Argumentationsweise“ von der Beschäftigung mit der Konzilsgegeschichte in Zusammenhang mit der Konzilstheorie ab⁶⁹. Diese ekklesiologische Rechtskultur konnte die Impulse des Humanismus empfangen und in der Traktatliteratur des 15. Jahrhunderts ansatzweise zum Ausdruck bringen.

Summary

The paper studies historizing and text-critical tendencies in the interpretation of authoritative legal texts in the context of fifteenth century treatise literature. Taking as a point of departure the falsification of the famous Donation of Constantine, the study analyses various critical treatments of this text at the end of the fourteenth and in the early fifteenth century and concludes that, up to Lorenzo Valla, this textual criticism was not systematic, but rather an argumentative strategy in the context of ecclesiological discourse. It was but one product of an historizing interpretation which viewed canonistic texts not only as legal, but also as historical documents. This entailed that they could be consulted as historical source material, interpreted in their historical context, and furthermore, be subjected to textual criticism regarding their historical form. The conclusion that a text containing obvious anachronisms could not be authentic was one of the manifestations of this historization. It also took form in the search for elder collections of canonistic law predating Gratian's Decretum, such as the Decretals of Pseudo-Isidore. Drawing from these observations, the paper goes on to analyse similar historizing tendencies in the treatise literature of the fifteenth century, studying Jean Ley's *De synodis et ecclesiastica potestate*, Teodoro de' Lelli's *Contra supercilium*, and Domenico de' Domenichi's *Questio super c. Constantinus (...)*. On this evidence, the paper argues that, while the historization of legal texts was certainly not the prevailing method of interpreting canon law in the fifteenth century, it was, however, demonstrably employed as an argumentative strategy in ecclesiological treatises. It can be viewed as a form of "legal humanism" incorporating elements of humanism into an established canonistic practice.

⁶⁸ Siehe Jürgen Ziese, *Historische Beweisführung in Streitschriften des Investiturstreits* (Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung 8, München 1972) und Wilfried Hartmann, *Der Investiturstreit* (Enzyklopädie Deutscher Geschichte 21, München 1993) 112–116 mit Forschungsüberblick.

⁶⁹ Vgl. Helmuth Rath, *Basler Konzil 425–426*.

Kurzbiografien der Autoren

Burr, David, Professor emeritus des Virginia Tech (Virginia Polytechnic Institute and State University). Zuletzt erschienen: *History: What is it Good For?*, in: *Franciscan Studies* 63 (2005) 57–67; *John XXII and the Spirituals: Is Angelo Telling the Truth?*, in: *Franciscan Studies* 63 (2005) 271–287 und *Angelo Clareno, A Chronicle or History of the Seven Tribulations of the Order of the Brothers Minor*, translated by David Burr and E. Randolph Daniel (Saint Bonaventure, NY 2005).

Henderson, Duane R., geb. 1967, wissenschaftlicher Mitarbeiter im Projekt „Pluralisierung und Autorität in der Frühen Neuzeit“, Teilprojekt C 11 „Autorität und politische Kontingenz an der Kurie des 15. Jahrhunderts“ am Institut der Mittelalterlichen Geschichte der LMU München. Zuletzt erschien: *Eneas Silvius Piccolomini: Dialogus, Monumenta Germaniae Historica. Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters*, Bd. 27 (Hannover 2011).

Iribarren, Isabel, geb. 1972, ist Maître de Conférences en Histoire de l'Eglise médiévale an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Straßburg. 2008 erschien: *Angels: Their Function and Significance*, hrsg. v. I. Iribarren, Martin Lenz (Ashgate studies in medieval philosophy, Aldershot 2008).

Klepper, Deeana, Associate Professor of Religion and History an der Boston University. Zuletzt erschien: *Literal versus Carnal: George of Siena's Christian Reading of Jewish Exegesis*, in: *Jewish Biblical Interpretation and Cultural Exchange: Comparative Exegesis in Context*, David Stern, Natalie Dohrmann (eds.) (University of Pennsylvania Press 2008).

Lerner, Robert, geb. 1940, hat seit 1993 die Peter B. Ritzma Professur in the Humanities an der Northwestern University inne. Forschungsstipendiat des Historischen Kollegs 1992/1993. Zuletzt erschienen: *New Light on The Mirror of Simple Souls*, in: *Speculum* 85 (2010) 91–116 und *Pertransibunt plurimi: Reading Daniel to Transgress Authority*, in: *Knowledge, Discipline and Power in the Middle Ages: Essays in Honour of David Luscombe* (Leiden 2011) 7–28.

Marmursztejn, Elsa, geb. 1970, Maître de conférences à l'Université de Reims, Membre de l'Institut Universitaire de France. Jüngst erschienen: *Une contribution au débat scolastique sur la dîme au XIIIe siècle: six questions quodlibétiques inédites de Gérard d'Abbeville*, in: *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du*

Moyen Âge 77 (2010) 107–156 und Issues obligatoires: clôture et incarcération dans la pensée scolastique des XIIIe–XIVe siècles, in: Isabelle Heullant-Donat, Julie Claustre, Elisabeth Lusset (eds.), *Enfermements. Le cloître et la prison (Ve–XVIIIe siècle)* (Publications de la Sorbonne 2011) 71–87.

Patschovsky, Alexander, geb. 1940, Professor emeritus der Universität Konstanz. Hauptarbeitsgebiete: Ketzer, Juden, Eschatologie. Zuletzt erschien: *Ioachim abbas Florensis, Tractatus in expositionem vite et regule beati Benedicti* (Fonti per la storia dell'Italia medievale. Antiquitates 29, Roma 2008 [=Ioachim abbas Florensis, Opera omnia 4: Opera minora 4]).

Piron, Sylvain, geb. 1967, Maître de conférences à l'EHESS. Jüngst erschien: *Le métier de théologien selon Olivi. Philosophie, théologie, exégèse et pauvreté*, dans: C. König-Pralong, O. Ribordy, Tiziana Suarez-Nani (éds.), *Pierre de Jean Olivi. Philosophe et théologien* (Berlin 2010) 17–85 und *Adnichilatio*, dans: I. Atucha, D. Calma, C. König-Pralong, I. Zavattero (dir.), *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach* (Porto 2011) 23–31.

Potestà, Gian Luca, geb. 1952, Ordentlicher Professor für Geschichte des Christentums an der Università Cattolica, Mailand, Forschungsstipendiat des Historischen Kollegs 2008/2009. Zuletzt erschienen: *El tiempo del Apocalipsis. Vida de Joaquín de Fiore* (Madrid 2010); *Profezie illustrate gioachimite alla corte degli Estensi* (Modena 2010); in Zusammenarbeit mit G. Vian, *Storia del cristianesimo* (Bologna 2010).

Rusconi, Roberto, geb. 1946, Ordentlicher Professor für Geschichte des Christentums an der Università Roma Tre. Zuletzt erschien: *Santo Padre. La santità del papa da san Pietro a Giovanni Paolo II* (Roma 2010).

Rychterová, Pavlína, geb. 1970, Leiterin der Arbeitsgruppe „Volkssprachliche Texte des Mittelalters, Institut für Mittelalterforschung ÖAW Wien, principal Investigator, ERC-Starting Grant „Origins of the Vernacular Mode“ 2011–2016. Zuletzt erschien: *Vidění svaté Brigity Švédské v překladu Tomáše ze Štítného. Sběrka pramenů k náboženským dějinám 2* (Praha 2009) [Die Revelationes der Hl. Birgitta von Schweden in der Übersetzung des Thomas von Štítné = kritische Edition des Textes, Quellen zur Religionsgeschichte 2].

Schmieder, Felicitas, geb. 1961, Professorin für Geschichte und Gegenwart Alteuropas an der Fernuniversität Hagen. Förderstipendiatin des Historischen Kollegs 1998/1999. Zuletzt erschienen: *Antichrist. Konstruktionen von Feindbildern*, hrsg. v. Wolfram Brandes, Felicitas Schmieder (Berlin 2010); *Nomaden zwischen Asien, Europa und dem Mittleren Osten*, in: Johannes Fried, Ernst-Dieter Hehl (Hrsg.), *WBG-Weltgeschichte in 6 Bänden, Band 3: Weltdeutung und Weltreligionen 600–1500* (Darmstadt 2010) 179–202.

Schriften des Historischen Kollegs:

Eine Übersicht über die Bände findet sich unter:

www.oldenbourg-wissenschaftsverlag.de/shk

Alle Publikationen des Historischen Kollegs sind verzeichnet unter:

www.historischeskolleg.de

- 61 *Helmut Altrichter* (Hrsg.): GegenErinnerung. Geschichte als politisches Argument im Transformationsprozeß Ost-, Ostmittel- und Südosteuropas, 2006, XXII, 326 S. ISBN 3-486-57873-1
- 62 *Jürgen Trabant* (Hrsg.): Sprache der Geschichte, 2005, XXIV, 166 S. ISBN 3-486-57572-4
- 63 *Anselm Doering-Manteuffel* (Hrsg.): Strukturmerkmale der deutschen Geschichte des 20. Jahrhunderts, 2006, VIII, 273 S. ISBN 3-486-58057-4
- 64 *Jan-Dirk Müller* (Hrsg.): Text und Kontext: Fallstudien und theoretische Begründungen einer kulturwissenschaftlich angeleiteten Mediävistik, 2007, XIII, 272 S. ISBN 3-486-58106-5
- 65 *Peter Schäfer* (Hrsg.): Wege mystischer Gotteserfahrung. Judentum, Christentum und Islam/Mystical Approaches to God. Judaism, Christianity, and Islam, 2006, X, 164 S. ISBN 3-486-58006-X
- 66 *Friedrich Wilhelm Graf* (Hrsg.): Intellektuellen-Götter. Das religiöse Laboratorium der klassischen Moderne, 2009, XIII, 161 S. ISBN 978-3-486-58257-4
- 67 *Werner Busch* (Hrsg.): Verfeinertes Sehen. Optik und Farbe im 18. und frühen 19. Jahrhundert, 2008, X, 228 S. ISBN 978-3-486-58490-5
- 68 *Kaspar von Greyerz* (Hrsg.): Selbstzeugnisse in der Frühen Neuzeit. Individualisierungsweisen in interdisziplinärer Perspektive, 2007, VII, 201 S. ISBN 978-3-486-58236-9
- 69 *Wilfried Hartmann* (Hrsg.): Recht und Gericht in Kirche und Welt um 900, 2007, IX, 249 S. ISBN 978-3-486-58147-8
- 70 *Heinz Schilling* (Hrsg.): Konfessioneller Fundamentalismus. Religion als politischer Faktor im europäischen Mächtesystem um 1600, 2007, XI, 320 S. ISBN 978-3-486-58150-8
- 71 *Michael Toch* (Hrsg.): Wirtschaftsgeschichte der mittelalterlichen Juden. Fragen und Einschätzungen, 2008, X, 218 S. ISBN 978-3-486-58670-1
- 72 *Tilman Nagel* (Hrsg.): Der Koran und sein religiöses und kulturelles Umfeld, 2010, XXIV, 250 S. ISBN 978-3-486-59052-4
- 73 *Karl-Joachim Hölkeskamp* (Hrsg.): Eine politische Kultur (in) der Krise? Die „letzte Generation“ der römischen Republik, XII, 222 S. ISBN 978-3-486-59053-1
- 74 *Karl Schlögel* (Hrsg.): Mastering Space. Raum und Raumbewältigung als Probleme der russischen Geschichte, 2011, ca. 336 S. ISBN 978-3-486-70445-7

Schriften des Historischen Kollegs:

- 75 *Aloys Winterling* (Hrsg.): Zwischen Strukturgeschichte und Biographie. Probleme und Perspektiven einer römischen Kaisergeschichte (Augustus bis Commodus), 2011, ca. 424 S. ISBN 978-3-486-70454-9
- 76 *Rüdiger vom Bruch* (Hrsg.): Die Berliner Universität im Kontext der deutschen Universitätslandschaft nach 1800, um 1860 und um 1910, 2010, XVIII, 259 S. ISBN 978-3-486-59710-3
- 77 *Christoph Buchheim und Marcel Boldorf* (Hrsg.): Europäische Volkswirtschaften unter deutscher Hegemonie 1938–1945 (in Vorbereitung)
- 78 *Klaus Schreiner* (Hrsg.): Heilige Kriege. Religiöse Begründungen militärischer Gewaltanwendung: Judentum, Christentum und Islam im Vergleich. Kolloquium der Mitglieder des Historischen Kollegs, 7.–9. November 2007. 2008, XIII, 223 S. ISBN 978-3-486-58490-5
- 79 *Jörg Fisch* (Hrsg.): Die Verteilung der Welt. Selbstbestimmung und das Selbstbestimmungsrecht der Völker. The World Divided. Self-Determination and the Right of Peoples to Self-Determination, 2011, XXII, 344 S. ISBN 978-3-486-70384-9
- 80 *Georg Schmidt* (Hrsg.): Die deutsche Nation im frühneuzeitlichen Europa. Politische Ordnung und kulturelle Identität? 2010, XIV, 344 S. ISBN 978-3-486-59740-0
- 81 *Albrecht Cordes* (Hrsg.): Eine Grenze in Bewegung. Öffentliche und private Justiz im Handels- und Seerecht (in Vorbereitung)
- 82 *Lothar Gall, Dietmar Willoweit* (Hrsg.): Judaism, Christianity, and Islam in the Course of History: Exchange and Conflicts, 2011, XII, 470 S. ISBN 978-3-486-59707-3
- 83 *Alan Lessoff, Thomas Welskopp* (Hrsg.): Modernism or Modernities? The United States of America, 1880s to 1930s (in Vorbereitung)
- 84 *Gian Luca Potestà* (Hrsg.): Autorität und Wahrheit. Kirchliche Vorstellungen, Normen und Verfahren (XIII.–XV. Jahrhundert), 2012, XII, 200 S. ISBN 978-3-486-70771-1
- 85 *Egon Flaig* (Hrsg.): Genesis und Dynamiken der Mehrheitsentscheidung (in Vorbereitung)
- 86 *Heribert Müller* (Hrsg.): Das Ende des konziliaren Zeitalters (1440–1450): Versuch einer Bilanz (in Vorbereitung)
- 87 *Gangolf Hübinger* (Hrsg.): Europäische Wissenschaftskulturen und politische Ordnungen in der Moderne (1890–1970) (in Vorbereitung)
- 88 *Werner Plumpe* (Hrsg.): Unternehmer – Fakten und Fiktionen (in Vorbereitung)

Oldenbourg

