

Gabriele Annas / Jessika Nowak (Hg.)

Et l'homme dans tout cela?

Von Menschen, Mächten und Motiven

Festschrift für Heribert Müller zum 70. Geburtstag



INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort.....	9
Siglenverzeichnis	13

TEIL I: KIRCHE IN OST UND WEST

Die Konzilien des hohen und späten Mittelalters und das Große Abendländische Schisma

Johannes Helmrath

Das IV. Lateranum von 1215 in Rom im konzilsgeschichtlichen Vergleich. Überlegungen zu Organisation, Oratorik und Procedere.....	19
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

Hélène Millet

Des schismes en miroir : l'Église latine et l'union avec les Grecs pendant le Grand schisme d'Occident (1378–1417)	47
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

Jürgen Miethke

<i>Via concilii</i> : Der Weg des Konstanzer Konzils aus der Krise des Schismas ...	63
-------------------------------------------------------------------------------------	----

Malte Prietzel

Dietrich Kerkering von Münster. Ein Kölner Professor und seine Briefe vom Konstanzer Konzil.....	89
-----------------------------------------------------------------------------------------------------	----

Franz Fuchs

Der <i>Malleus Hussonis</i> des Johannes Lange von Wetzlar	111
------------------------------------------------------------------	-----

Christian Kleinert

Avignon, Frankfurt am Main und der Griechenablass des Basler Konzils. Ein lokaler Quellenbestand zur Geschichte der Konzilsfinanzierung	121
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

Émilie Rosenblieh

Justifier la condamnation conciliaire du pape : le traité de Juan de Segovia (Bâle-Mayence, été 1439)	139
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

Papsttum, Kurie und Kardinäle

Ludwig Vones

Päpstliche Gesandtschaften zur Durchsetzung von Reformzielen. Kirchenpolitische Hintergründe der „liturgischen Wende“ in den hispanischen Königreichen während des 11. und 12. Jahrhunderts.....	163
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

Jessika Nowak
Conosco lui essere più italiano che francese. Kardinal Guillaume d'Estouteville und der Beginn seiner 1451/1452 nach Frankreich führenden Legation. 185

Claudia Märkl
Kardinal Alain de Coëtivy (1407–1474). Der „römische Legat“ des Jean Fouquet 211

Claus Arnold
Päpstliche Weisung – bischöfliche Ausführung?
Die Enzyklika *Pascendi* weltweit und vor Ort (1907–1914)..... 231

Andreas Sohn
Frankreichs Berufung. Zu den Fastenpredigten des Hochschulrektors und späteren Kardinals Alfred Baudrillart in der Pariser Kathedrale Notre-Dame (1928) 251

Wolfram Brandes
Die Zahl des Antichrist 666 und ihre Auflösungen in den griechischen Apokalypsenkommentaren 277

TEIL II: DAS MITTELALTERLICHE KÖNIGTUM: HERRSCHAFT – POLITIK – REPRÄSENTATION

Jörg W. Busch
Ein Aquitanier in *Mulinheim*, heute Seligenstadt.
Einhardts Beitrag zum Herrschaftsdiskurs des Jahres 829 283

Gerhard Lubich
Der Tag von Besançon (1157) im Kontext. Europäische Politik, hochmittelalterliche Versammlungen, Netzwerke und Karrieren im Zusammenspiel 301

Martin Kintzinger
Internationalität ohne Nation? Das Konzept einer europäischen Diplomatie im Spätmittelalter 321

Franz-Reiner Erkens
„Gesalbt zu königlichem Wesen“. Zur Bedeutung der spätmittelalterlichen Herrscherweihe 333

Pierre Monnet
Charles IV de Luxembourg en ses portraits 351

<i>Gabriele Annas</i> Von Wiener Neustadt nach Rom. Enea Silvio Piccolomini und die Obediengsandschaft Kaiser Friedrichs III. an Papst Calixt III. im Sommer 1455	379
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

TEIL III: KÖLN – ERZBISTUM, STADT UND UNIVERSITÄT

<i>Wilhelm Janssen</i> Pfarrteilungen und Pfarrkirchenverlagerungen in der mittelalterlichen Stadt und ihrem Umfeld. Beobachtungen an Beispielen aus der alten Erz- diözese Köln	417
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

<i>Eberhard Isenmann</i> Auf dem Weg zur Konstitution. Die Kölner Verfassung des Verbund- und Transfixbriefs (1396/1513).....	433
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

<i>Peter Gorzolla</i> Ein Dämonologe in Köln? Zur Aberglaubenskritik des Heinrich von Gorkum	475
----------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

<i>Rainer Christoph Schwinges</i> Loppo von Zieriksee: ein Kölner Rechtsprofessor des 15. Jahrhunderts und seine Kollegen.....	491
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

<i>Wolfgang Voss</i> Der spätere Mainzer Erzbischof Berthold von Henneberg, ein Namensvetter und die Frage: Welcher von beiden war Kölner Domthesaurar?	509
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

<i>Gerd Schwerhoff</i> Frankreichs „große Herberge“. Die Reichsstadt Köln und ihr westlicher Nachbar im Ancien Régime	515
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

TEIL IV: LOTHRINGEN UND FRANKREICH

<i>Hanna Vollrath</i> Konflikte in Lothringen im 11. Jahrhundert: französische und deutsche Erklärungsmodelle im Vergleich	541
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

<i>Rolf Große</i> Saint-Denis und Saint-Paul, Schüler und Lehrer.....	553
--------------------------------------------------------------------------	-----

<i>Ursula Vones-Liebenstein</i> <i>Cui bono?</i> Oder warum musste Margarete von Burgund sterben?	565
------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

<i>Jean-Marie Moeglin</i> Quand la « guerre de Cent ans » est-elle devenue la « guerre de Cent ans »?..	587
------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

<i>Philippe Contamine</i> L'application à la guerre de Cent ans du concept d'occupation militaire et politique : l'exemple de la Normandie lancastrienne (1417–1450)	607
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

TEIL V: BURGUND IM SPÄTEN MITTELALTER

<i>Jacques Verger</i> La nation de Bourgogne dans les universités médiévales. L'exemple de l'université de droit de Montpellier.....	623
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

<i>Jacques Paviot</i> Geoffroy de Thoisy, un noble bourguignon au service du duc Philippe le Bon.....	635
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

<i>Eric Burkart</i> Kreuzzugsrhetorik als burgundische Selbstbeschreibung. Der Beitrag des Jean Germain († 1461), Bischof von Chalon-sur-Saône und erster Kanzler des Ordens vom Goldenen Vlies, zu einer burgundischen Statuspolitik.....	651
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

<i>Bertrand Schnerb</i> La piété de Charles le Téméraire.....	669
------------------------------------------------------------------	-----

<i>Werner Paravicini</i> Lüttich, 26. November 1467. Ein Brief Karls des Kühnen an Guy de Brimeu	685
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

TEIL VI: GESCHICHTSSCHREIBUNG IN MITTELALTER UND NEUZEIT

<i>Johannes Fried</i> Immer wieder Einhart. Seine Karlsbiographie in ihrer Zeit	709
------------------------------------------------------------------------------------------	-----

<i>Johannes Heil</i> <i>Requiescant in inferno!</i> Die Erfurter Chronistik und die Juden	729
----------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

<i>Harald Müller</i> Johannes Haller und die Gegenpäpste.....	753
------------------------------------------------------------------	-----

<i>Hubert Wolf</i> Des Kaisers neue Kleider? Überlegungen zur Kirchengeschichtsschreibung aus Anlass des 125-jährigen Bestehens des Deutschen Historischen Instituts Rom	767
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

Abbildungen und Legenden	781
--------------------------------	-----

EIN DÄMONOLOGE IN KÖLN?

Zur Aberglaubenskritik des Heinrich von Gorkum

Peter Gorzolla

Heinrich von Gorkum (1377/1378–1431) ist Kennern der spätmittelalterlichen Geschichte Kölns als einflussreicher Thomist, langjähriger Vizekanzler der Universität und vor allem als Begründer der *Bursa Montana* bekannt. Weniger bekannt ist Heinrichs posthume Karriere als angeblicher Dämonologe, die spätestens im 17. Jahrhundert mit der Aufnahme zweier seiner Schriften in Kompendien der Verfolgungsliteratur, u. a. in die große Lyoner *Malleus maleficarum*-Ausgabe von 1669, ihren Anfang nahm.¹ In Spuren lässt sich der dämonologische Ruf Heinrichs bis in die Gegenwart verfolgen: 1971 stellte Françoise Bonney ihn in einem bis auf den heutigen Tag rezipierten Aufsatz gemeinsam mit Jean Gerson u. a. in einen explizit dämonologischen Deutungszusammenhang.² Diese „Karriere“ ist ein gutes Beispiel für die Missverständnisse, die in der Geschichte der Magie- und Aberglaubenskritik bis auf den heutigen Tag durch forschungsgeschichtliche Traditionsbestände verursacht werden können. Ebenso ist sie aber auch Beispiel für den Erkenntnisgewinn, den eine Relektüre der Quellen erbringen kann. Heinrichs in Köln entstandenes abergläubensritisches Werk, das bei genauerer Betrachtung überhaupt nicht dämonologisch ist, bildet nämlich eine interessante Kontrastfolie zu den zeitgenössischen Entwicklungen der Magiekritik und Dämonologie am Orte seiner universitären Ausbildung: In Paris schlugen Heinrichs ehemalige Studienkollegen gegen Zauberei und superstitiöse Praktiken einen deutlich schärferen und „dämonologischeren“ Ton an und bereiten damit der europäischen Hexenverfolgung in mancher Hinsicht den Boden. Warum geschieht dies nicht ebenso in Köln?³

*

- 1 Vgl. ANTON G. WEILER, Heinrich von Gorkum († 1431). Seine Stellung in der Philosophie und der Theologie des Spätmittelalters, Einsiedeln/Zürich/Köln 1962, S. 97 f.
- 2 FRANÇOISE BONNEY, Autour de Jean Gerson. Opinions de théologiens sur les superstitions et la sorcellerie au début du XV^e siècle, in: *Moyen Âge* 77 (1971), S. 85–98, ist ein reichlich unsystematischer Artikel, der aus entkontextualisierten Passagen der Schriften von Jean Gerson und vier seiner Zeitgenossen (darunter Heinrich) eine abergläubenskritische Position zu konstruieren versucht. Im ganzen Aufsatz wird das angeblich berücksichtigte Werk Heinrichs tatsächlich nur ein einziges Mal – und das in erkennbar nicht-dämonischem Zusammenhang – zitiert (S. 96).
- 3 Dieser Beitrag stellt die überarbeitete Fassung eines vor Drucklegung ausgesonderten Kapitels meiner Dissertation (Frankfurt am Main 2006) dar, deren Publikation unter dem Titel „Magie, Politik und Religion. Theologische Magiekritik als politisches Handeln im Frankreich Karls VI.“ in Vorbereitung ist.

Leben und Werk Heinrichs von Gorkum haben in der historischen Forschung bislang nur marginale Berücksichtigung erfahren. Die einzige umfassende Untersuchung von Anton Weiler stammt aus dem Jahr 1952 und gibt auch die groben Inhalte von Heinrichs Aberglaubenskritik korrekt wieder.⁴ Darüber hinaus findet sich bereits in Lynn Thorndikes monumentaler „History of Magic and Experimental Science“ eine kurze, leicht fehlerhafte Passage zu Heinrichs abergläubenskritischen Schriften. Neben dem erwähnten Aufsatz von Bonney schließen einige Erwähnungen in Wilhelm Janssens „Geschichte des Erzbistums Köln im späten Mittelalter“ und in Werner Tschachers Studie zum „Formicarius des Johannes Nider“ bereits ab, was zum Thema dieser Studie an Literatur verfügbar ist.⁵ Selbst wenn wir den Blick über die Magie- und Aberglaubensthematik hinaus erweitern, gewinnt die Literaturliste nicht deutlich an Umfang: Ein Kapitel von Louis Vereecke und zwei Aufsätze von Henk Schoot zu rein theologischen Fragen, Erwähnungen in Erich Meuthens Arbeiten über die Kölner Universitätsgeschichte bzw. die Artesfakultät sowie einige Passagen in Götz-Rüdiger Tewes' Studie zu den Kölner Bursen sind die einzigen nennenswerten Posten.⁶

Ausgehend von dieser Literatur soll ein kurzer Überblick über Leben und Werk Heinrichs den Kontext für die anschließende Untersuchung seiner abergläubenskritischen Schriften darstellen.

Heinrich von Gork(h)um (Henricus de Gorrichem) wurde vermutlich 1377 oder 1378 in Gorkum (heute: Gorinchem) in der Diözese Utrecht geboren.⁷ Über

- 4 WEILER, Heinrich von Gorkum (wie Anm. 1).
- 5 LYNN THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science*, 8 Bde., New York 1923–1958, hier Bd. 4, S. 305 f.; WILHELM JANSSEN, *Das Erzbistum Köln im späten Mittelalter 1191–1515*, 2 Teile (EDUARD HEGEL [Hg.], *Geschichte des Erzbistums Köln II/1–2*), Köln 1995/2003, hier Teil 2, S. 92, 367, 560; WERNER TSCHACHER, *Der Formicarius des Johannes Nider von 1437/38. Studien zu den Anfängen der europäischen Hexenverfolgungen im Spätmittelalter*, Aachen 2000, S. 278 f. – Zu ergänzen wäre allein der Abdruck von knappen Auszügen aus Heinrichs Schrift *De superstitionibus* bei JOSEPH HANSEN, *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter*, Bonn 1901 (ND Hildesheim 1963), S. 87 f.
- 6 LOUIS VEREECKE, *De Guillaume d'Ockham à Saint Alphonse de Liguori. Études d'histoire de la théologie morale moderne (1300–1787)* (Bibliotheca Historica Congregationis SSmi Redemptoris 12), Rom 1986, S. 221–235; HENK J. M. SCHOOT, *Language and Christology. The Case of Henry of Gorkum († 1431), Thomist*, in: *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 68 (2001), S. 142–162; DERS., *Early Thomist Reception of Aquinas Christology: Henry of Gorkum*, in: PAUL VAN GEEST/HARM GORIS/CARLO LEGET (Hg.), *Aquinas as Authority. A Collection of Studies Presented at the Second Conference of the Thomas Instituut te Utrecht*, December 14–16, 2000 (Publications of the Thomas Instituut te Utrecht, n. s. 7), Löwen 2002, S. 25–38; ERICH MEUTHEN, *Die alte Universität (Kölner Universitätsgeschichte 1)*, Köln/Wien 1988, S. 92 f., 174, 193 f.; DERS., *Die Artesfakultät der alten Kölner Universität*, in: ALBERT ZIMMERMANN (Hg.), *Die Kölner Universität im Mittelalter. Geistige Wurzeln und soziale Wirklichkeit (Miscellanea mediaevalia 20)*, Berlin/New York 1989, S. 366–393, hier S. 374, 386 f.; GÖTZ-RÜDIGER TEWES, *Die Bursen der Kölner Artisten-Fakultät bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts (Studien zur Geschichte der Universität zu Köln 13)*, Köln/Weimar/Wien 1993, insbes. S. 332–367. – Keine Berücksichtigung in dieser Aufzählung haben die Arbeiten zu den Hss. gefunden.
- 7 Die folgenden Angaben sind im Wesentlichen der einzigen biographischen Bearbeitung in WEILER, *Heinrich von Gorkum* (wie Anm. 1), S. 17–55, entnommen. Vgl. dazu auch DERS.,

seine Eltern, ersten Lebensjahre oder frühen Studien ist nichts bekannt, allein seine Herkunft aus sehr einfachen Verhältnissen lässt sich daran ersehen, dass Heinrich 1397 als Student der Artes in Paris die Zulassung zur sogenannten *subdeterminatio* erbat, einem für arme Studenten eingerichteten kostenfreien Ersatz der für die Erlangung des Artes-Bakkalaureats obligatorischen *determinatio*. Eine erste Erwähnung Heinrichs an der Pariser Artes-Fakultät findet sich im Winter 1396, eine Aufnahme seiner Studien ist jedoch etwa für das Jahr 1395 anzusetzen.

Im April 1398 erwarb der junge Student seine Licentia und wurde in die Reihen der Artes-Magister aufgenommen; am 21. September bekam er seine erste „Schule“ als Magister Artium actu regens zugeteilt. Heinrich wirkte 1398 bis 1402 sowie 1409 bis 1419 in dieser Funktion an der Pariser Universität. In den Jahren 1410 und 1414 übte er das Amt des Prokurators der *natio anglicana* aus, 1411 amtierte er als ihr Receptor. Die politischen Wirren jener Zeit⁸ erlebte der Artist – zumeist im Dienste der englischen Nation – hautnah mit, die Ermordung des Herzogs von Orléans 1407 ebenso wie die bürgerkriegsähnlichen Zustände von 1411 oder das Wüten der *Cabochiens*; im Winter 1413 nahm er sogar an der ersten Sitzung des von Jean Gerson initiierten sogenannten Glaubenskonzils teil. 1419 reiste Heinrich als *portitor rotuli* einer inzwischen deutlich geschrumpften englischen Nation zu Papst Martin V. nach Florenz – zu viele Magister und Studenten waren spätestens bei der Einnahme der Hauptstadt durch die Burgunder aus Paris geflohen.

Es ist wahrscheinlich, dass Heinrich von Gorkum in jenem Zeitraum von 1402 bis 1409, da er nicht als Artes-Magister lehrte, an der theologischen Fakultät studierte, denn als er 1419 Paris verließ und nach Köln ging, wurde er dort als *baccalaureus facultatis theologie parisiensis* zum Theologiestudium zugelassen. Heinrich, der in der französischen Hauptstadt offenbar keine Zukunft für sich sah, immatrikulierte sich im Dezember 1419 als Artes-Magister und Lizentiat der Theologie in Köln. Im Januar und Februar 1420 legte er die Zulassungsprüfungen ab, erwarb das Kölner Lizentiat und das Doktorat. Der gute Ruf, den Heinrich hier schon besaß, wird daran ersichtlich, dass er bereits im März des gleichen Jahres zum Rektor der Universität gewählt wurde (er blieb bis zum Dezember im Amt).

In Köln unterrichtete Heinrich von Gorkum als Doktor der Theologie. Seit 1424 agierte er als Vizekanzler der Universität, 1426 wurde er zudem Pfarrer von Klein-St. Martin und 1427 Kanoniker in St. Ursula. Zu ergänzen ist von den bekannten Daten aus seinem Leben, dass sich Heinrich im selben Jahr möglicherweise für einige Zeit in Rostock aufhielt. 1431 starb er, hochangesehen, in Köln.

Henri de Gorkum, in: DHGE 23 (1990), Sp. 1138–1141, sowie die kurze biographische Notiz in SCHOOT, Language and Christology (wie Anm. 6), S. 145 f.

- 8 Aus der reichhaltigen Literatur zur französischen Geschichte jener Jahre sei hier nur auf die Überblicksartikel des Jubilars verwiesen: HERIBERT MÜLLER, Frankreich im Spätmittelalter: Vom Königsstaat zur Königsnation (1270–1498), in: ERNST HINRICHS (Hg.), Geschichte Frankreichs, Stuttgart 2002, S. 55–101 (ND 2014, S. 64–125); DERS., Karl VI. (1380–1422), in: JOACHIM EHLERS/HERIBERT MÜLLER/BERND SCHNEIDMÜLLER (Hg.), Die französischen Könige des Mittelalters. Von Odo bis Karl VIII. 888–1498, verbesserte Ausgabe (Beck'sche Reihe 1723), München 2006, S. 276–292, 375–377.

Im Gegensatz zu seinen Kollegen in Paris wie Jacques Legrand oder Jean Gerson⁹ trat Heinrich von Gorkum, soweit es uns überliefert ist, in Köln politisch nicht sichtbar in Erscheinung. Er führte „nur“ das Leben eines Universitätslehrers, dies aber tat er mit voller Intensität.¹⁰ Seine Schriften lassen auf einen hervorragenden Lehrer mit großen didaktischen Fähigkeiten schließen. Er verfasste für seine Schüler „Kompendien“ naturphilosophischen und theologischen Wissens (vor allem jenes der thomasischen *Summa theologiae*) und entwickelte dabei Methoden der Textzusammenfassung, die man heute als „didaktische Reduktion“ bezeichnen würde.

Die Bedeutung der Didaxe im Lehrbetrieb geriet auch zu einem prägenden Element „seiner“ thomistischen Schule, die sich in Köln ausbildete. Denn Heinrichs überdurchschnittliches Engagement als Universitätslehrer, das er für die englische Nation in Paris an den Tag gelegt hatte, setzte sich auch in Köln fort: einerseits natürlich durch die Arbeit als Rektor und Vizekanzler, andererseits durch jene Institution, deren Einrichtung wohl als das Lebenswerk des Theologen zu betrachten ist: die *Bursa Montana*.

Vermutlich bald nach seiner Ankunft in Köln gründete Heinrich von Gorkum in einem angemieteten Gebäude eine *Bursa*, soll heißen eine den französischen Kollegen vergleichbare Wohn- und Studienstätte für Studenten. Die florierende Einrichtung, der Heinrich zeit seines Lebens als Regent vorstand, entwickelte sich zu einer der erfolgreichsten und renommiertesten Bursen in Köln. Der ehrenvolle Titel *bursa antiquissima*, den sie vor ihrer Umbenennung in *Bursa Montana* oder *Montis* trug, ist Ausdruck der hohen Wertschätzung, die ihr in Köln entgegengebracht wurde.

Interessant erscheint, dass sich seit den 1420er Jahren das an den Bursen der Kölner Artes-Fakultät tätige Lehrpersonal zu einem guten Teil aus Absolventen der Pariser Universität, vornehmlich ihrer englischen Nation, rekrutierte. Diese Bewegung hatte bereits vor Heinrichs Kölner Zeiten begonnen, wurde von ihm jedoch vorangetrieben, um vielversprechende Gelehrte wie beispielsweise Heymericus de Campo von Paris (in dessen Fall mit einem Umweg über Löwen) nach Köln zu lotsen.¹¹

Die personellen Beziehungen verweisen auf weitere Verbindungslinien, die sich im Falle Gorkums zwischen Köln und Paris ziehen lassen. Auch die Wurzeln von Heinrichs thomistischem Realismus sind nämlich mit größter Wahrscheinlichkeit bei seinen theologischen Lehrern in Paris zu suchen. Ob er ein Schüler des Jean Gerson war, lässt sich nicht beweisen. Vermutlich hat er dessen persönliche Be-

9 Vgl. GORZOLLA, Magie, Politik und Religion (wie Anm. 3).

10 Zur folgenden Darstellung vgl. WEILER, Heinrich von Gorkum (wie Anm. 1), S. 39–55; MEUTHEN, Alte Universität (wie Anm. 6), S. 92 f. u. ö.; DERS., Artesfakultät (wie Anm. 6), S. 374, 386 f.; TEWES, Bursen der Artisten-Fakultät (wie Anm. 6), S. 332–367; SCHOOT, Language and Christology (wie Anm. 6), S. 145 f.; JANSSEN, Erzbistum Köln (wie Anm. 5), Teil 2, S. 534–540.

11 Vgl. dazu vor allem TEWES, Bursen der Artisten-Fakultät (wie Anm. 6), S. 343–347.

kanntschaft gemacht, vielleicht auch Vorlesungen oder Predigten gehört.¹² Auf jeden Fall ist für viele seiner theologischen Ansichten eine massive Beeinflussung durch Gerson'sche Ideen festzustellen: von der Ablehnung der *via moderna* und ihrem als müßig empfundenen „Sophismus“ über die Forderung nach einer Reform der theologischen Studien durch stärkere Rückbesinnung auf die Autoritäten bis hin zu dem auch von Heinrich vertretenen Konzept der *discretio spirituum*.¹³ Diese Vorstellungen ziehen sich durch das gesamte Werk Gorkums – wie sich erweisen wird, sogar bis in die Aberglaubenskritik hinein.

*

Heinrich von Gorkum verfasste während seiner universitären Laufbahn eine Vielzahl von philosophischen und theologischen Schriften sowie eine Reihe kleinerer Traktate und Gutachten zu Einzelthemen. Seine Werke sind zum größten Teil nicht exakt zu datieren, lassen sich aber zumeist einzelnen Studienphasen zuschreiben.¹⁴

Von vier nicht überlieferten logischen Schriften, die während Heinrichs Artes-Studium oder seiner Lehrtätigkeit in Paris entstanden sein dürften, ist lediglich der Titel bekannt. Vier oder fünf naturphilosophische Werke dürften der gleichen Lebensphase zuzuschreiben sein. Demgegenüber stellen drei große theologische Abhandlungen in vielerlei Hinsicht das Hauptwerk seiner Arbeit in Köln dar: eine *Lectura super Evangelium*, die unter anderem Angriffe gegen die Thesen von Wyclif und Hus enthält, die *Conclusiones super IV libros Sententiarum*, dazu ein für seine Schüler verfasstes *Compendium Summae Theologiae*.

Weiterhin entstanden – wohl fast ausschließlich in Köln – über ein Dutzend Traktate, kleinere Schriften und Gutachten, die unter anderem Heinrichs beständiges Interesse für die Philosophie und seine Reputation als Theologe, aber auch seine doktrinäre Abgrenzung gegen die häretischen Positionen der Hussiten belegen. Unter diesen Schriften sind vor allem die Traktate *De divini nominibus*, *De praedestinatione et reprobatione divina*, *De observatione festorum*, *De justo bello*, *Contra articulos Hussitarum* und der früher auch Jean Gerson zugeschriebene *Tractatus de sacramento altaris et efficacia missae* zu nennen – sowie einige Traktate, die im engeren oder weiteren Sinne als magie- und aberglaubenskritisch bezeichnet werden können:

Der *Tractatus de superstitionibus* (auch: *superstitiosis*) *quibusdam casibus* (um 1425) stellt eine umfangreiche Auseinandersetzung mit verschiedenen Aspekten des Aberglaubens – darunter wird vom Autor auch die Magie gefasst – dar. Der in Köln zu unbekannter Zeit entstandene Traktat *De practica ejiciendi daemones* behandelt die Rechtmäßigkeit exorzistischer Praktiken und diskutiert dabei auch dämonologische Fragestellungen. Diese beiden wichtigeren Werke liegen jeweils in

12 Wenigstens einmal muss Heinrich von Gorkum den Kanzler der Pariser Universität persönlich erlebt haben: bei der ersten Sitzung des sogenannten Glaubenskonzils am 30. November 1413.

13 Vgl. WEILER, Heinrich von Gorkum (wie Anm. 1), S. 23–25; TEWES, Bursen der Artisten-Fakultät (wie Anm. 6), S. 345, 356; JANSSEN, Erzbistum Köln (wie Anm. 5), Teil 2, S. 540.

14 Zur folgenden Übersicht vgl. WEILER, Heinrich von Gorkum (wie Anm. 1), S. 84–104 u. ö.

einer Handvoll bekannter Handschriften vor.¹⁵ Weiterhin ist ein Gutachten Heinrichs zu nennen: Der in oder nach 1428 entstandene *Tractatus de quibusdam imaginibus per revelationem crucis ut dicitur* beschäftigt sich mit dem Fall eines selbsternannten Visionärs, der in der Gegend von Köln für Aufsehen gesorgt hatte.

Die drei Werke liegen in jeweils einer Handvoll Handschriften vor, von besonderem Interesse ist aber ihr regelmäßiges gemeinsames Auftreten in Sammelhandschriften oder frühen Drucken zusammen mit anderen *tractatulae* Heinrichs von Gorkum.¹⁶ Bezeichnend erscheint beispielsweise ein zu Beginn des 16. Jahrhunderts zusammengestellter Druck mit dem Titel „Tractatus consultatorii“, den Weiler „eine Art von Vademekum“ nennt:¹⁷ Er macht deutlich, dass nicht nur Heinrichs kleinere Schriften einen dezidiert kasuistischen Charakter und eine große thematische Vielfalt besaßen, sondern dass auch ihr augenscheinlicher Rezeptionzusammenhang ein kasuistischer war. Die besondere Attraktivität, die diese Schriften offenbar besessen haben, liegt in ihrem ausgeprägt didaktischen Charakter begründet. Gelegentlich, so etwa im Falle von *De superstitionibus*, erklärt sich dieser Umstand dadurch, dass ein Traktat aus einer Vorlesung Heinrichs hervorgegangen ist. In anderen Fällen verweist die strukturierte Vermittlung von Inhalten jedoch primär darauf, dass der Theologe eine Botschaft hatte, die es dem Leser möglichst einfach und einleuchtend nahezubringen galt. Deutlich wird ein solches Vorgehen etwa in *De practica ejiciendi*. Weiler betont, dass sich in diesen Abhandlungen „Heinrichs Fähigkeit [zeigt], seine theologische Wissenschaft der Praxis des christlichen Lebens, wie sich dieses auf mancherlei Gebieten äusserte, dienstbar zu machen. In Disputationen und Vorlesungen, in Predigten und Gutachten hat er Direktiven für eine richtige Lösung mannigfaltiger Schwierigkeiten und Zweifelsfälle gegeben.“¹⁸

Die Fallbearbeitungen Heinrichs erscheinen also als zielgerichtete Vermittlungen seiner Ansichten und stellen größtenteils selbstgewählte Auseinandersetzungen des Kölner Theologen dar.¹⁹ Dies gilt es für den abschließenden Vergleich im Kopf zu behalten. Kommen wir nun zur Untersuchung der drei aberglaubenskritischen Schriften Heinrichs.

*

- 15 Diese beiden Schriften wurden später in Kompendien der Verfolgungsliteratur abgedruckt; vgl. Anm. 1.
- 16 Für diesen Beitrag fand die Sammelhandschrift Köln, Historisches Archiv der Stadt, GB fol. 72, Verwendung; für *De quibusdam imaginibus* wurde außerdem Darmstadt, Universitäts- und Landesbibliothek, Hs 2, fol. 168^r–170^v, hinzugezogen.
- 17 *Tractatus co[n]sultatorij venera[n]di magistri HENRICI DE GORYCHUM artium et sacre theologie p[ro]fessoris illuminatissimi quondam insignis vniuersitatis Coloniensis vicecancellarij ac Burse Montis gymnasiarche primi [...], Köln 1503 (bei Quentell), darin finden sich unter anderem *De superstitionibus* und *De practica ejiciendi*. – WEILER, Heinrich von Gorkum (wie Anm. 1), S. 257.*
- 18 Ebd.
- 19 Eine Ausnahme von dieser „freien“ Themenwahl bietet *De quibusdam imaginibus*: Hier handelte Heinrich *ex commissione facultatis*; WEILER, Heinrich von Gorkum (wie Anm. 1), S. 53 mit Anm. 48.

Der *Tractatus de superstitionibus quibusdam casibus* ist,²⁰ wie Heinrich selbst anführt, das Ergebnis einer Vorlesung, in der ihm einige vermutet abergläubische Praktiken zur Beurteilung vorgelegt wurden: *In lectione novissima vestris me obligavi dilectionibus responsurum quibusdam mihi presentatis casibus superstitionis ritum concernentibus quos absolvendo simul repetere intendo.*²¹ In einer Einführung schickt er der Behandlung dieser Praktiken eine Nennung der für ihn hier grundlegenden Autoritäten voraus: Augustinus (*De civitate Dei*, XXI) sowie Thomas von Aquin (*Summa theologiae. Pars Secunda Secundae*, qu. 95–97 der Superstitionenkritik). Aus deren Lektüre zieht er den Satz: *homines peccatum committunt quicquid agunt demonum auxilio vel consilio per aliqua pacta cum eis inita tacita vel expressa.*²² Bereits nach wenigen Zeilen hat Heinrich damit den von Thomas ausformulierten Dämonenpakt zum Fundament seiner Aberglaubenskritik erklärt! Obgleich dies für den Rest des Traktats einen scharfen Urteilston erwarten lässt, relativiert sich dieser Eindruck bereits beim Lesen der nächsten Worte, denn der Theologe „psychologisiert“: Zu einer derartigen Sünde käme es immer dann, wenn Menschen aus falschen oder eitlen Vorstellungen heraus etwas anstrebten (*quotienscumque homines in suis operationibus ex falsa et vana opinione ad aliquod tendunt*). Hierin dürfen wir bereits einen Verweis auf die zur Bewältigung potentiell superstitiöser Situationen notwendige *discretio spirituum* sehen. Die „Unterscheidung der Geister“ wurde in den Jahren des Großen Schismas durch Denker wie Heinrich von Langenstein, Pierre d’Ailly und insbesondere Jean Gerson theologisch weiterentwickelt²³ – und an eine Argumentation des Jean Gerson erinnert auch der nächste Satz Heinrichs: Falsch und eitel sei jede Vorstellung, die aus irgendwelchen Mitteln einen Effekt erzielen wolle, welcher sich nicht aus der Natur dieser Mittel ergäbe (*ex aliquibus mediis nititur obtinere aliquem effectum qui ex eis non est natus provenire*).²⁴

Zur Erläuterung gibt Heinrich ein Beispiel: Jemand, der sich auf dem Weg in den Kampf befinde und an einem Scheideweg stehe, könne aus dem Vogelflug seine Schlüsse ziehen. Es sei möglich, das Verhalten der Vögel zur Vorhersage des Wetters zu nutzen; sollte derjenige jedoch glauben, aufgrund des Vogelflugs bestimmen

20 Köln, Historisches Archiv der Stadt, GB fol. 72, fol. 19^r–21^r (im Folgenden: *De superstitionibus*); vgl. auch WEILER, Heinrich von Gorkum (wie Anm. 1), S. 269–273.

21 *De superstitionibus* (wie Anm. 20), fol. 19^r.

22 Ebd., fol. 19^r.

23 Zur *discretio spirituum* vgl. NANCY CACIOLA, *Discerning Spirits. Divine and Demonic Possession in the Middle Ages (Conjunctions of Religion & Power in the Medieval Past)*, Ithaca/London 2003; CORNELIUS ROTH, *Discretio spirituum. Kriterien geistlicher Unterscheidung bei Johannes Gerson (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 33)*, Würzburg 2001; ANNA MORISI GUERRA, *Il silenzio di Dio e la voce dell’anima. Da Enrico di Langenstein a Gerson*, in: *Cristianesimo nella Storia* 17 (1996), S. 392–413; ANDRÉ VAUCHEZ, *Les théologiens face aux prophéties à l’époque des papes d’Avignon et du Grand Schisme*, in: *Mélanges de l’École Française de Rome. Moyen Âge* 102 (1990), S. 577–588; PASCHAL BOLAND, *The Concept of Discretio Spirituum in De probatione spirituum and De distinctione verarum visionum a falsis* of John Gerson (Catholic University of America. Studies in Sacred Theology, 2nd series 112), Washington, D. C. 1959.

24 *De superstitionibus* (wie Anm. 20), fol. 19^{rb}.

zu können, welchen Weg er einschlagen solle, so sei dies nach der genannten Definition falsch und eitel. Solche Vorstellungen machten sich die Dämonen zunutze: *per hoc demones propter petitionem hominis occulte se ingerunt ad cooperandum et contrahitur quoddam pactum occultum hominis cum demone.*²⁵ Nach weiteren Beispielen solcherart „falscher und eitler Vorstellungen“ folgt die Mahnung, dass auf diese Weise eine Einmischung der Dämonen ermöglicht werde und die Menschen zum Aberglauben geführt würden. Heinrich beendet damit seine Einführung und geht zur Besprechung der angekündigten Praktiken über, die er in neun Propositionen abhandelt. Thematisch sind diese ungleich verteilt: Sieben der neun setzen sich mit Praktiken und Vorstellungen auseinander, die heilige Worte, Symbole oder Objekte betreffen, eine Proposition behandelt die Tagwählerei, eine letzte enthält Handlungsanweisungen.

In den ersten beiden Propositionen²⁶ erwähnt Heinrich den Brauch, am Festtag der Hl. Agatha (5. Februar) in die an Mariae Lichtmess gesegneten Kerzen die Worte *Mentem sanctam spontaneam honorem deo, et patrie liberationem* einzuritzen, um vor Feuer verschont zu bleiben.²⁷ Dies sei zulässig, erklärt der Theologe, solange man es zur Ehre Gottes und der Heiligen tue, in der Hoffnung, von diesen Hilfe zu erlangen (*habendo solam fiduciam ad dei honorem et beate Agathe et eorum auxilium expectando*). Verboten und abergläubisch sei es jedoch, so die zweite Proposition, wenn man glaube, die eingeritzten Worte hätten aus sich heraus irgendeine Kraft, vor Feuer zu schützen. Das sei nicht zutreffend, da Worte nicht wie die Kräuter eine ihnen eigene Kraft besäßen, welche natürliche Effekte erziele. Auch das Einritzen während der Messe gäbe den Worten keine Kraft, wie sie etwa die sakramentalen Worte hätten.²⁸

Ähnlich wie die ersten beiden Propositionen sind auch die nächsten zwei strukturiert. Der Brauch, Schweinsbüge (*scapulas porcinas*) oder andere Speisen und Getränke in der Kirche segnen zu lassen, um sie danach zu essen, sei nicht zu beanstanden. Aus verschiedenen Diözesen sei schließlich der ähnliche Brauch bekannt, in der Osterzeit aus Ehrfurcht vor der Heiligen Kommunion andere Speisen segnen zu lassen. Und auch in diesen Fällen gelte: *Secundo observantia practica si eo modo fiat quo est exposita est illicita vana et supersticiosa.*²⁹ Glaube man nämlich, dass die Schweinsbüge, so man sie in der Karwoche an den Altar stellt und darüber Passionen liest, eine Kraft bekämen, welche die aus ihnen gefertigten Kreuze in die Lage versetze, vor Seekrankheiten und Räubern zu bewahren, sei dies wiederum verboten und abergläubisch. Heinrich betont, dass alle von Menschen angefertigten Objekte keinerlei innere Kraft besäßen, ebenso wenig Kreuze, das Lesen der Heili-

25 Ebd., fol. 19^{va}.

26 Ebd., fol. 19^v–21^r. Die neun Propositionen sind gekürzt auch abgedruckt in: HANSEN, Quellen und Untersuchungen (wie Anm. 5), S. 87 f.

27 Vgl. auch JANSSEN, Erzbistum Köln (wie Anm. 5), Teil 2, S. 560.

28 *Est aut notum quod huiusmodi verba ex tali scriptione non accipiunt aliquam virtutem ex diuinam institutione eis coessentialiam ad talem effectum, quemadmodum verbis sacramentalibus collata est virtus ad effectus sacramentales consequendos (De superstitionibus [wie Anm. 20], fol. 19^{vb}).*

29 Ebd., fol. 20^{ra}.

gen Schrift, das Kreuzzeichen oder die Anfertigung zur Stunde der Passion. Wer diesen Zeichen Macht oder eine besondere Kraft zuspreche, befinde sich im Irrglauben. Als Beispiel führt der Theologe eine – leider nicht identifizierbare – Episode aus Paris an: Ein Mann habe geglaubt, er könne den König durch die Konsekrationsworte aus der Eucharistiefeyer heilen, weil diesen die Kraft zur Transsubstantiation des Brotes innewohne.³⁰

Weitere Propositionen erklären, dass der – zweifellos aus der Kölner Gegend stammende – Brauch, Zettel mit dem Namen der Heiligen Drei Könige um den Hals zu tragen,³¹ sowie die an Palmsonntag hergestellten und zum Schutz vor Unwetter auf die Felder gestellten Kreuze nicht abergläubisch seien, solange man diesen Mitteln keine innere Kraft zuspreche. Ebenfalls nicht verboten sei der Brauch, einem Säugling nach der Taufe das Wasser zu trinken zu geben, in dem sich der Priester nach Berühren einer Hostie die Finger gewaschen hat. Heinrich hält dies zwar für völlig nutzlos, da es sich nur um reines Wasser handle, führt jedoch an, dass es als Pfarrer in einem Ort sinnvoll sein könnte, bestehende (nutzlose) Bräuche hinzunehmen, solange sie nicht abergläubisch seien.³²

In Proposition Nr. 7 behandelt Gorkum die Tagwählerei – unter anderem die Mondphasen und die *dies egypti[a]ci* –, welche er für vollkommen unsinnig, zugleich aber für gefährlich hält: Allzu schnell würden „überneugierige“ (*supercuriosus*) Menschen den Illusionen und Einflüsterungen Satans verfallen.³³

Heinrich schließt seinen Traktat in der letzten Proposition mit der Aufforderung, die Bevölkerung über diese Sitten zu informieren. Erst wenn die Menschen diese auch dann nicht aufgeben wollten, sollten sie bei Strafe verboten werden: *Circa predictas observationes informandus est populus ne illas faciat sinistra intentione quod si nolit ab intentione impia supersedere, nihilominus talis ritus exterminari debet penali executione, nec hoc rectam devotionem est tollere vel activum scandalum prebere*. Die meisten Menschen sündigten nämlich nur aus Unwissenheit und wären bereit, auf die Obrigkeit zu hören (*multi ex ignorantia peccant parati se submittere informationi suorum superiorum*). Erst wenn sie tatsächlich ihre Unsitten nicht aufgeben wollten, solle man zu härteren Maßnahmen greifen (*necesse erit uti acriori medicina*), über das Vorgehen sollten jedoch besser die

30 *Quidam Parisius putabat verba consecrationis eucharistie posse sanare regem eo quod transubstantiant panem in corpus christi* (ebd., fol. 20^{rb}).

31 *In aliquibus cedulis scribere nomina Trium regum et collo suspendere ob reverentiam dei et ipsorum regum et ex ipsorum fiducia sperare auxilium non est illicitum, credere autem ipsis verbis scriptis inesse aliquam virtutem sanandi quaslibet infirmitates est vanum et supersticiosum* (ebd., fol. 20^{rb}); vgl. THORNDIKE, *History of Magic* (wie Anm. 5), S. 306; JANSSEN, *Erzbistum Köln* (wie Anm. 5), Teil 2, S. 560.

32 *Itaque si ego essem pastor in aliquo tali loco vbi ex antiquo talis consuetudo inolevisset ego absque scrupulo me ipsis contemperarem nisi aliquod emergeret amplius quam ad presens possim considerare* (*De superstitionibus* [wie Anm. 20], fol. 21^{ra}); vgl. JANSSEN, *Erzbistum Köln* (wie Anm. 5), Teil 2, S. 92.

33 *Sathanas igitur ex demeritis talium hominem novit se transfigurare in angelum lucis accipiens promissiones sub specie pietatis fallendi homines sic supercuriosos generando fantasiam quod divina verba et alia mistica preter id ad quod divinitus ordinatur habeant virtutem ad tales effectus qui visantur in affectibus eorum* (*De superstitionibus* [wie Anm. 20], fol. 20^{vb}).

Rechtsgelehrten entscheiden als die Theologen (*potius ad iura pertinet quam ad theologiam*).³⁴

Man braucht weder viele Worte noch tiefgründige Analysen, um festzustellen, dass Heinrichs von Gorkum *De superstitionibus* keine magistrale oder systematische Abhandlung der Magie- und Aberglaubenskritik darstellt, sondern eine Handreichung, die ganz offensichtlich zur Unterstützung der pastoralen Arbeit in den Gemeinden vorgesehen war. Offenkundig ist in den ausgewogenen Erläuterungen des Theologen das Bemühen um die *discretio spirituum* zu erkennen, das dem vor die Bewertung eines potentiell abergläubischen Sachverhalts gestellten Kleriker die Ergründung der Motivationen und Vorstellungen der Beteiligten nahelegt – erst aus diesen hat er ein Urteil über den superstitiösen oder nicht-superstitiösen Charakter der Praktiken zu fällen. Zum Ansatz der *discretio spirituum* gehört aber auch, dass Heinrich die Bevölkerung über die Grundlagen derartiger Entscheidungen informiert sehen will, damit diese – so darf man schlussfolgern – auch ohne ständige Anleitung das rechte Verhalten und die rechten Vorstellungen von den falschen zu unterscheiden weiß.

Es spricht zudem für sich, dass der Theologe nicht alles, was unnütz oder unwirksam ist, sofort als abergläubisch verdammt. Wäre er selbst als Priester in einer solchen Situation gefragt, so würde er, wie er angibt, die lokalen Bräuche dulden, solange sie nicht gegen die von ihm formulierten Regeln verstießen.

*

Auch der *Tractatus de practica ejiciendi daemones*³⁵ ist als eine Art Handreichung gedacht. Anders jedoch als *De superstitionibus* mit seiner Darstellung von Einzelfällen hat die Abhandlung über die Dämonenaustreibung einen deutlich stärkeren Anleitungscharakter.

Thema des Traktats ist die Frage: *Utrum ad ejiciendum ab hominibus demones practica qua quidam sacerdotes utuntur sit bona aut approbanda*.³⁶

In den nach Disputationsform ausgestalteten Einwänden bringt Heinrich von Gorkum einige interessante und wahrscheinlich zeitgenössische Kritikpunkte an der realen Praxis des Exorzismus vor: Die Dämonenaustreibung sei nicht von der Kirche angeordnet worden, was die unterschiedlichen Rituale bewiesen, derer sich die Exorzisten bedienen; die Exorzisten seien meist ungebildete Leute, die ihr Handeln nicht rechtfertigen könnten; weiterhin besäßen diese Personen nicht immer den besten Lebenswandel; und nicht zuletzt sei der Exorzismus oft genug erfolglos (*est inefficax ad finem praeconceptum*).³⁷

Als Ausgangspunkt seiner Verteidigung des Exorzismus führt Heinrich an, dass sowohl die menschliche Gesellschaft wie auch die Tiere mit Mitteln zur (physischen)

34 Ebd., fol. 21^r.

35 Köln, Historisches Archiv der Stadt, GB fol. 72, fol. 26^v–28^v (im Folgenden: *De practica ejiciendi*); vgl. auch WEILER, Heinrich von Gorkum (wie Anm. 1), S. 264–266.

36 *De practica ejiciendi* (wie Anm. 35), fol. 26^{va}.

37 Ebd.

Selbstverteidigung ausgestattet seien. Ähnliches sieht er auch für den spirituellen Bereich gültig, in dem der Mensch den Angriff unsichtbarer Feinde abzuwehren habe. Zu klären sei nur die Frage, welche Mittel zu diesem Zwecke erlaubt und nützlich seien (*quibus remediis licet et qualiter uti*).³⁸ Seine Antwort formuliert der Theologe in fünfzehn Propositionen, die hier zusammengefasst wiedergegeben werden sollen:

Der Exorzismus sei erlaubt mit denjenigen Mitteln, welche die Vertreibung der Dämonen im Sinn haben, *non autem ad aliquid ab eis addiscendum vel ad aliquid per eos optinendum*.³⁹ Viele Exorzisten wendeten Praktiken an, die nach dieser Maßgabe unerlaubt seien; sie stellten dem Dämon Fragen über Dritte, über verstorbene Personen oder über Ereignisse in fremden Ländern.

Die Exorzisten müssten fromm und unbescholten sein, da ihr Vorgehen sonst oft erfolglos bleibe. Auch Erfahrung, Würde und Bescheidenheit eines Dämonenaustreibers spielten eine Rolle. Die von den Besessenen ausgesprochenen Beleidigungen oder zugefügten Verletzungen dürfe der Exorzist aufgrund der Verwirrung seiner Patienten nicht als ehrenrührig betrachten.

Ausgetrieben würden die Dämonen vor allem durch die Anwendung von Weihwasser, durch Umwickeln mit einer geweihten Stola, durch das Kreuzzeichen, die Anrufung Gottes oder die Rezitation von Gebeten. Durch Musik könne man zudem oft die Besessenen beruhigen.

Die lokalen Unterschiede in den Austreibungsritualen, etwa durch Bevorzugung bestimmter Gebete oder angerufener Heiliger, stünden nicht im Widerspruch zur Wirksamkeit des Exorzismus. Deutlich warnt Heinrich jedoch vor dem Gebrauch fremder oder ungewöhnlicher Worte und Zeichen, da sich auf diese Weise superstitiöse Elemente in das Ritual mischen könnten.

Exorzismen sind in der einen oder anderen Art und Weise im ganzen Mittelalter verbreitet. Schon in der Volkstradition sind ähnliche Zeremonien enthalten, vor allem im Bereich der Heilkunde: Hier werden Krankheiten oder die sie verursachenden Geister durch Bannen und Zwingen bekämpft. Die von orthodoxen Exorzisten wie von den „Nigromanten“ des späten Mittelalters verwendeten Formeln sind gleich: *exorcizare*, *coniurare* und *adiurare* werden weitgehend synonym gebraucht, um Dämonen zu beschwören, zu bannen und zu zwingen; zu diesem Zweck rufen beide Gruppen die Macht heiliger Personen, Namen, Orte oder Dinge an.⁴⁰ Dabei weist der Bestand exorzistischer Formeln eine bemerkenswerte Kontinuität durch das Mittelalter auf. So unterscheiden sich etwa die spätmittelalterlichen Formulierungen in ihren wesentlichen Elementen nicht von fränkischen Formeln des 9. Jahrhunderts.⁴¹

Obgleich längere exorzistische Formeln auch aus früherer Zeit überliefert sind, scheint es so, als ob im 15. Jahrhundert ein zunehmendes Interesse an Exorzismen

38 Ebd., fol. 26^{vb}.

39 Ebd.

40 RICHARD KIECKHEFER, *Magie im Mittelalter*, München 1992, S. 192 f.

41 Der Text einer Exorzismusformel, überliefert in einer vermutlich westfränkischen Handschrift des 9. Jahrhunderts, findet sich bei ADOLPH FRANZ, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, 2 Bde., Freiburg i. Br. 1909, hier Bd. 2, S. 587–596; vgl. RICHARD KIECKHEFER, *Forbidden Rites. A Necromancer's Manual of the Fifteenth Century*, Stroud, Gloucestersh. 1997, S. 144 f.

als „quasi-liturgischem Ritual“ aufkam und eine größere Zahl umfangreicher exorzistischer Handbücher produziert wurde, die ausgefeiltere und ausführlichere Rituale beinhalteten.⁴² Demgegenüber ist es deutlich schwerer festzustellen, ob zur gleichen Zeit auch die Zahl der tatsächlich vollzogenen Exorzismen zunahm (oder womöglich sogar abnahm) und welche Rolle der Glaube an dämonische Besessenheit in der Bevölkerung spielte.⁴³

Heinrich schreibt, er habe den Traktat für die einfachen Priester verfasst⁴⁴ – offenbar ging er davon aus, dass die Exorzismen vornehmlich von diesen durchgeführt würden, nicht von irgendwelchen „Experten“. Es ist schwierig nachzuvollziehen, aus welchem Antrieb heraus *De practica ejiciendi* entstand. Vielleicht ergingen Anfragen in dieser Sache an den Theologieprofessor, vielleicht beschwerten sich Gläubige über die schlechten Sitten und die Unkenntnis der praktizierenden Exorzisten.

Deutlich einfacher zu bewerten ist jedoch der Inhalt von Heinrichs Schrift über die Dämonenaustreibung. Dass er diese grundsätzlich bejahte, musste von vornherein außer Frage stehen – die von ihm zitierten Bibelworte (Mk 16,17 und Lk 10,17) sind deutlich genug, verweisen sie doch auch auf die von Jesus betriebenen Austreibungen böser Geister. Nicht ohne Grund war der „Exorzist“ einer der klerikalischen Weihegrade.

Viel entscheidender als die Zustimmung zur Praxis der Dämonenaustreibung sind die von Heinrich auferlegten Beschränkungen: Ein frommer und erfahrener Mann musste es sein, der sich weder von den Besessenen noch von den Dämonen in Verwirrung bringen oder in Versuchung führen ließ. Zudem sollte es ein Mann sein, der wusste, welche Teile des Rituals entscheidend für einen Erfolg sind. Für all jene einfachen Priester, die sich in diesem Punkt nicht sicher waren, hatte Heinrich *De practica ejiciendi* verfasst.

*

Den *Tractatus de quibusdam imaginibus per revelationem crucis ut dicitur*⁴⁵ verfasste Heinrich von Gorkum im Jahr 1428 nach Beurteilung eines Falles angeblicher Visionen im Auftrag der theologischen Fakultät.⁴⁶

42 Vgl. CACIOLA, *Discerning Spirits* (wie Anm. 23), v. a. S. 237–243, 269–271.

43 Vgl. hierzu ANDRÉ GODDU, *The Failure of Exorcism in the Middle Ages*, in: ALBERT ZIMMERMANN (Hg.), *Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters*, 2 Halbbde. (*Miscellanea mediaevalia* 12/1–2), Berlin 1980, S. 540–557; ND in: BRIAN P. LEVACK (Hg.), *Possession and Exorcism (Articles on Witchcraft, Magic and Demonology 9)*, New York/London 1992, S. 2–19, und HANS C. ERIK MIDELFORT, *The Devil and the German People. Reflections on the Popularity of Demon Possession in Sixteenth-Century Germany*, in: STEVEN E. OZMENT (Hg.), *Religion and Culture in the Renaissance and Reformation (Sixteenth Century Essays & Studies 11)*, Kirksville, Miss. 1989, S. 99–119; ND in: LEVACK, *Possession and Exorcism*, S. 113–133.

44 So das in der Sammelhs. fehlende Explicit; vgl. z. B. Tra[c]tatus consultatorij (wie Anm. 17), fol. 64^{vb}.

45 Köln, Historisches Archiv der Stadt, GB fol. 72, fol. 59^r–60^v (im Folgenden: *De quibusdam imaginibus*); vgl. WEILER, *Heinrich von Gorkum* (wie Anm. 1), S. 273 f.

46 Ebd., S. 53; siehe auch JANSSEN, *Erzbistum Köln* (wie Anm. 5), Teil 2, S. 367.

Es ist eine sonderbare, aber in jener Zeit vermutlich nicht unübliche Geschichte, die der Theologe dabei zu begutachten hatte. Ein – nicht mit Namen genannter – *notorius fornicator*, der kirchlichen Obrigkeit seit Jahren bekannt, hatte behauptet, mit vom Körper befreitem Geist, angeleitet durch einen Führer, Reisen an verschiedene Orte des Landes gemacht zu haben. Dabei habe er auf dem Giersberg bei Bonn eine Vision erfahren, in welcher er zwei Kreuze und Engelschöre gesehen habe. Sein Führer habe ihm aufgetragen, an dieser Stelle eine Kapelle zu errichten. Wer dorthin pilgere und beichte, werde von allen möglichen Übeln befreit (*infirmirate tribulacione seu angustia liberari deberet*).⁴⁷

Eine ganze Reihe von Menschen glaubte offenbar den Versprechungen des Mannes und machte den Ort seiner Vision zu einer Wallfahrtsstätte. Da dies ohne das Wissen oder die Einwilligung der Kirche geschah (*nulla superioris auctoritate*),⁴⁸ wurde ein Gutachten eingefordert, um gegen den Mann vorgehen zu können – immerhin hatte er nichts Verbotenes getan.

Heinrichs Stellungnahme in sechs Propositionen und vier Korrelationen legte daher auch den Schwerpunkt der Argumentation nicht in den Versuch, dem Mann Glaubensirrtümer oder abergläubisches Handeln nachzuweisen. Wohl hielt Heinrich die gesamte Geschichte für vollkommen unsinnig und unmöglich, da die Art und Weise, in der die „Vision“ stattgefunden haben sollte, nicht nur den Zeugnissen der Heiligen Schrift, sondern auch der Vernunft widersprach: Ohne seinen Körper hätte der Mann nämlich weder sehen noch hören können. Auch der Inhalt der wiedergegebenen Botschaft schien ihm höchst unglaubwürdig, da es noch nie vorgekommen sei, dass vollkommene Heilung und Erlösung von allen Krankheiten und Beschwerden versprochen worden wäre.

Daher gestaltete Heinrich die persönliche Unwürdigkeit (*indignitas*) des Mannes als das Hauptthema des Traktats sowie als Grundlage einer Nichtanerkennung der angeblichen Vision.⁴⁹ Heinrich machte deutlich, dass er die ganze Angelegenheit für einen Versuch hielt, die Menschen anzulocken und sie dann um ihr Geld zu bringen.

Ausschlaggebendes Kriterium seines Urteils war jedoch – wohl aus juristischen Gründen – der Umstand, dass alle Vorgänge ohne das Wissen der Kirche geschahen. Folglich, so schloss er, werde diese den Mann bestrafen müssen.⁵⁰

*

Zusammenfassend darf man feststellen, dass die Aberglaubenskritik des Heinrich von Gorkum nicht unbedingt das darstellt, was man von einem Autor erwarten könnte, dessen Werke im 17. Jahrhundert zur gelehrten Begründung der in vielen

47 *De quibusdam imaginibus* (wie Anm. 45), fol. 59^{rb}.

48 Ebd.

49 Ebd., fol. 59^{rb-va} u. ö.

50 Ebd., fol. 60^v.

Ländern brennenden Scheiterhaufen in den *Malleus maleficarum* aufgenommen wurden. Man müsste eher annehmen, dass jeder Leser von *De practica ejiciendi* dort mehr Argumente gegen die Verfolgung von Hexen finden konnte als solche für eine Notwendigkeit, der Dämonen Herr zu werden.

Bemerkenswert ist, dass auch die Zauberei – etwa in Form des *maleficium* – praktisch keine, die gelehrte Magie überhaupt keine Rolle im Werk des Heinrich von Gorkum spielt. Dabei hatte Heinrich natürlich seinen Thomas von Aquin gelesen und auch er kannte – und zitierte – das Konzept des Dämonenpaktes. Nicht ein einziges Mal hat es der angeblich „dämonologische“ Autor in Köln zur Anwendung gebracht.

Als solcher ist Heinrich zweifellos eine Enttäuschung, als Aberglaubenskritiker jedoch dürfen wir ihn als überraschende Entdeckung werten. Seine Beschäftigung mit den vermutlich superstitiösen Praktiken der einfachen Bevölkerung – wahrscheinlich sowohl in Paris wie in Köln – liest sich als überaus differenzierte Betrachtung einer alltäglichen Lebenswelt, in der intensive Frömmigkeit und sogenannter Volksglaube bisweilen ineinander übergehen. Es ist sicher bezeichnend, dass Heinrich in *De superstitionibus quibusdam casibus* deutlich mehr unbedenkliche Bräuche oder Praktiken benennt als solche, die das Seelenheil der Gläubigen gefährden könnten. Seine engagiert vorgetragene Aufforderung, die einfachen Menschen über die Unterscheidung der erlaubten und unerlaubten Sitten zu informieren, zeigt eine pastorale Einstellung auf, die lautstarke und pauschale Verdammungen der „heidnischen Bräuche“ einer ländlichen Bevölkerung verbietet.

Es wäre daher auch nicht richtig, Heinrichs Aberglaubenskritik schlicht als ein Laisser-faire gegenüber in jenen aufregenden Jahren als weniger bedeutsam empfundenen Praktiken der einfachen Bevölkerung zu deuten. Das Engagement des Kölner Theologen für die Probleme eben jener kleinen Leute geht aus *De superstitionibus* ebenso klar hervor wie aus seinen Traktaten über die – für manche Bevölkerungsgruppen durchaus schwierige – Einhaltung der Feiertage (*De observatione festorum*) oder das rechte Verhalten im Ehestand (*De quodam casu matrimoniali*). Die pragmatische Orientierung der Schriften, eine gelungene didaktische Aufbereitung der Inhalte sowie eine zielgerichtete Vermittlung von Wissen sind typische Charakteristika aller Werke des Theologen und legen daher eine Abstufung in Fragen der Bedeutung fern.

Es bleibt also der Umstand festzuhalten, dass sich Heinrich von Gorkum nicht dazu berufen fühlte, einen wie auch immer gearteten Kampf gegen die Sündhaftigkeit seiner Zeitgenossen und ihren Hang zu magischen und superstitiösen Praktiken zu führen. Dies aber geschah trotz gleichartiger Ausbildung und trotz vieler theologischer Gemeinsamkeiten (z. B. mit Jean Gerson) im deutlichen Gegensatz zu Heinrichs Kollegen in Paris, die genau diesen Kampf zur selben Zeit sehr offensiv führten. Thorndike und Bonney erwecken in ihren Behandlungen der theologischen Magie- und Aberglaubenskritiker jener Zeit den Eindruck, dass es insbesondere die Traditionsbestände in der gemeinsamen theologischen Ausbildung auf dem Hintergrund einer allgemeinen und unspezifischen Zunahme religiöser Ängste seien, die für die Verschärfung des Tons der Magiekritik im ausgehenden 14. und beginnenden 15. Jahrhundert und für die Entwicklung eines „dämonologischen“ Gedanken-

guts verantwortlich zeichneten.⁵¹ Der Fall des angeblichen Kölner Dämonologen Heinrich von Gorkum ermöglicht es nicht nur, diese Deutung vehement in Frage zu stellen, er liefert zudem ein klares Argument für die Bedeutung, die das soziopolitische Entstehungsumfeld der Schriften für die in ihnen formulierte Magie- und Aberglaubenskritik hatte.

In Paris ergriffen Theologen wie Jean Gerson, Jacques Legrand, Jean Petit⁵² oder Laurens Pignon⁵³ angesichts der sozialen und politischen Unruhen in aller Schärfe das Wort gegen die als Teil des Problems empfundene Magie und trugen dabei Argumente zusammen, die folgenden Generationen bei der „Dämonisierung“ von echten oder angeblichen Zauberinnen und Zauberern dienen sollten. Sie taten dies auf Grundlage der gleichen Ausbildung, mit den gleichen Argumenten und unter Bezugnahme auf die gleichen Autoritäten wie Heinrich von Gorkum. Weil dieser aber im vergleichsweise ruhigen Köln wirkte, konnte er seine Ausbildung in den Dienst der Pastoralen und der Unterrichtung der Menschen statt in die Verfolgung von Magie und Aberglauben stellen.

51 Vgl. z. B. THORNDIKE, *History of Magic* (wie Anm. 5), S. 123; BONNEY, *Autour de Jean Gerson* (wie Anm. 2), S. 88 f., 94 u. ö.

52 Erneut sei hierzu verwiesen auf GORZOLLA, *Magie, Politik und Religion* (wie Anm. 3).

53 Vgl. JAN RIEPKE VEENSTRA, *Magic and Divination at the Courts of Burgundy and France. Text and Context of Laurens Pignon's Contre les devineurs* (1411) (*Brill's Studies in Intellectual History* 83), Leiden/New York/Köln 1998.