ZEITSCHRIFT FÜR HISTORISCHE FORSCHUNG

Beiheft 57

Das Interdikt in der europäischen Vormoderne

Duncker & Humblot · Berlin

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Das Interdikt in der europäischen Vormoderne

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

ZEITSCHRIFT FÜR HISTORISCHE FORSCHUNG

Vierteljahresschrift zur Erforschung des Spätmittelalters u. der frühen Neuzeit

Herausgegeben von

Birgit Emich, Nikolas Jaspert,
Klaus Luig, Peter Oestmann, Matthias Pohlig,
Heinz Schilling, Bernd Schneidmüller,
Barbara Stollberg-Rilinger

Beiheft 57

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Das Interdikt in der europäischen Vormoderne

Herausgegeben von

Tobias Daniels
Christian Jaser
Thomas Woelki

Duncker & Humblot · Berlin

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

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.

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, für sämtliche Beiträge vorbehalten
© 2021 Duncker & Humblot GmbH, Berlin
Fremddatenübernahme: L101 Mediengestaltung, Berlin
Druck: CPI buchbücher.de gmbh, Birkach
Printed in Germany

ISSN 0931-5268
ISBN 978-3-428-18221-3 (Print)
ISBN 978-3-428-58221-1 (E-Book)

Gedruckt auf alterungsbeständigem (säurefreiem) Papier
entsprechend ISO 9706 ♾

Internet: http://www.duncker-humblot.de

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Jean-Paul Laurens, L'Interdit, 1876, Le Havre, musée d'art moderne André Malraux © MuMa Le Havre

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Inhalt

Einleitung: Das Interdikt in der europäischen Vormoderne zwischen Kirchenrecht, sozialer Alltagspraxis und publizistischer Polemik
Von *Tobias Daniels, Christian Jaser* und *Thomas Woelki* 7

I. Das Inderdikt als Forschungsproblem

The Interdict in Past and Current Historiography: Perspectives and Preoccupations
By *Peter D. Clarke* 27

Das Interdikt im späteren Mittelalter
Von *Johannes Helmrath* 55

II. Das Interdikt als kanonistisches Problem

Facta relaxatione interdicti, deridebant presbyteros celebrantes. Das Interdikt im Spätmittelalter als Katalysator individueller Gewissensentscheidungen
Von *Kerstin Hitzbleck* 109

O quam horrificum? Der Diskurs um die Bestattung und das Interdikt vor Innozenz III.
Von *Romedio Schmitz-Esser* 133

Das Interdikt kritisieren und umgehen – legitime und illegitime Maßnahmen geistlicher Gemeinschaften vornehmlich im ausgehenden 12. Jahrhundert
Von *Katharina Ulrike Mersch* 157

'Sacrilegious Was the Thief' or A Nonenforceable Interdict Because of an Arrest Inside a Church (Paolo da Castro in the Last of his *Consilia*)
By *Bernardo Pieri* 185

Cusanus und das Interdikt. Norm und Praxis
Von *Thomas Woelki* 195

L'interdetto al crocevia della modernità: il commento di Diego de Covarrubias al c. 'Alma mater'
Di *Giovanni Chiodi* 231

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

III. Städtische Interdikte zwischen Observanz und Widerstand

The Urban Interdict in the Church Province of Reims (c. 1090–c. 1140): Causes and Consequences
By *Frederik Keygnaert* 265

Unheiliges Köln? Interdikte über die Stadt Köln und ihre Bewältigung im Kontext erzbischöflich-städtischer Auseinandersetzungen (1250–1350)
Von *Christian Jaser* 283

Civitatem interdicto ecclesiastico subiacere. Raimondo della Torre e l'arma dell'interdetto (1266–1299)
Di *Luca Demontis* 319

La ciudad bajo interdicto. Conflictos entre Iglesia y poder civil en la diócesis de Valencia (ss. XIV–XVI)
De *Vicente Pons Alós* 331

Altera Roma? Die Folgen von Exkommunikation und Interdikt im mittelalterlichen Venedig
Von *Uwe Israel* 351

IV. Das Interdikt als publizistischer Streitfall

El *Interdictum* ecclesiástico en los reinos de León y Castilla hasta el IV Concilio de Letrán
De *Carlos de Ayala Martinez* 375

Der publizistische Kampf um das Interdikt gegen Ludwig den Bayern (1324–1347)
Von *Martin Kaufhold* 413

Florenz und das Interdikt 1478–1480
Von *Tobias Daniels* 429

Die Medialisierung des Interdikts
Von *Massimo Rospocher* 459

Paolo Sarpi and the Interdict of Venice, 1606–1607
By *Jaska Kainulainen* 495

Register

1. Personen und Werke 519
2. Orte und Institutionen 536
3. Zitate 549
4. Handschriften 550

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Einleitung: Das Interdikt in der europäischen Vormoderne zwischen Kirchenrecht, sozialer Alltagspraxis und publizistischer Polemik

Von *Tobias Daniels, Christian Jaser* und *Thomas Woelki*

Das kirchliche Strafmittel des (Lokal-)Interdikts im Sinne eines temporären Seelsorgeentzugs in einem bestimmten räumlich abgegrenzten Gebiet (Kirche, Stadt, Diözese, Herrschaftsterritorium) gehört zweifelsohne zu den am wenigsten erforschten Phänomenen der vormodernen Kanonistik, Kirchen- und Frömmigkeitsgeschichte.[1] Bereits die Entstehung des Interdikts ist nach dem derzeitigen Stand der Forschung noch nicht final geklärt, auch wenn ein Zusammenhang mit der südfranzösischen Gottesfriedensbewegung um das Jahr 1000 anzunehmen ist: So behauptete etwa Ademar von Chabannes, die Gottesfriedenssynode in Limoges habe 994 das Lokalinterdikt als Neuerung (*novam observantiam*) eingeführt[2], und in den Dekreten des Konzils von Limoges 1031 werden die Straffolgen ausgiebig ausgefächert: Schließung der Kirchen, Gottesdienst nur unter Ausschluss der Laien, Verbot des kirchlichen Begräbnisses (mit Ausnahme von Geistlichen, Bettlern und kleinen Kindern), Verbot von kirchlichen Eheschließungen und Geltungsdauer der Fastenvorschriften für den Zeitraum des Interdikts.[3] Auf diese Weise sollte die Exkommunikation der Friedensbrecher dahingehend verschärft werden, um mittels einer spatial codierten Kollektivstrafe über mehrheitlich Unschuldige den Druck auf die Missetäter zu erhöhen und sie zum Einlenken und zur Unterwerfung unter die kirchlichen Gebote zu bewegen.[4]

Aufgrund dieser Sanktionswirkung entwickelte sich das Interdikt rasch zu einem der bevorzugten Konfliktmittel von Bischöfen und ande-

---

[1] Zur Definition des Interdikts siehe *May*, Interdikt; *Zapp*, Interdikt; *Vodola*, Interdict; *Jombart*, Interdit; *Kaufhold*, Gladius Spiritualis, 6–10.

[2] *Ademar von Chabannes*, Chronicon, 157 (lib. III, c. 35); *Richter*, De origine et evolutione interdicti, Tl. 1, Nr. 15, 30–31. Vgl. dazu *Kéry*, Gottesfurcht, 172.

[3] *Mansi*, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio XIX, 507–548, hier 541–543. Vgl. dazu *Kéry*, Gottesfurcht, 173.

[4] *Kéry*, Gottesfurcht, 172–174.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

ren kirchlichen Jurisdiktionsträgern und kam in lokalen Konfliktkonstellation auf vielfältige Weise zum Einsatz, etwa zum Schutz kirchlicher Immunitäten, Vorrechte und territorialer Besitzinteressen.[5] Seit dem Hochmittelalter nahm das Interdikt neben der Exkommunikation im Ringen zwischen *sacerdotium* und *imperium*, geistlicher und weltlicher Gewalt, eine zentrale Rolle im kirchlichen Sanktionsarsenal ein. Derartige klerikale Boykottmaßnahmen, die das heilstiftende Räderwerk der Gottesdienste und Sakramentenspendungen zu einem jähen Stillstand brachten oder bringen sollten, konnten ganze Königreiche (z.B. Frankreich 1200, England 1208–1214, Römisch-deutsches Reich 1324–1347) betreffen, wenn Päpste und Kaiser/Könige um (kirchen-)politische Vorrechte stritten.[6] Weitaus häufiger traf es allerdings einzelne Territorien und Städte, die zuweilen Jahre oder sogar Jahrzehnte unter spiritueller Quarantäne standen (z.B. Lübeck 1299–1317, Florenz 1376–1378, Wittenberg 1512–1515).[7] Schon allein die Häufigkeit seiner Verhängung lässt diese Beugestrafe als nicht zu vernachlässigenden Faktor der hoch- und spätmittelalterlichen Alltagswirklichkeit erkennen: Das ‚heilige Köln' war zwischen 1119 und 1520 19 Mal interdiziert, Florenz zwischen 1100 und 1512 17 Mal und Basel im 14. Jahrhundert sieben Mal.[8] Die einzige flächendeckende Untersuchung von Hans Dix aus dem Jahr 1910 für das „ostelbische Deutschland" ergab 130 Interdikte zwischen 1215 und 1512.[9] Kurzum: Das Interdikt ist vom hohen Mittelalter bis ins 17. Jahrhundert hinein ein europaweit greifbares Phänomen, dessen historische Bedeutung und Ausmaße mit Blick auf die Basisdaten – Zielorte und Geltungsdauer der Interdiktssentenzen – nicht einmal ansatzweise bekannt sind. Gleichwohl lässt sich auf der Grundlage des vergleichsweise schmalen Forschungsstands festhalten: Der spirituelle Ausnahmezustand gehörte fest zum Erfahrungshorizont insbesondere des stadtsässigen vormodernen Europäers und ist damit aus der liturgischen und frömmigkeitspraktischen Lebenswelt Lateineuropas nicht wegzudenken.

Was genau ist eigentlich unter einem Interdikt zu verstehen? Der Kartäuser Jakob von Paradies, der sich als Theologe die Kanonistik mühsam erarbeiten musste, definiert handlich: *Interdictum non est aliud nisi su-*

---

[5] Vgl. dazu etwa *Keygnaert*, Interdict; *Soria Audebert*, Crosse brisée. Siehe zur Exkommunikation als Instrument in lokalen Konfliktkonstellationen *Jaser*, Ecclesia maledicens, 118–150.

[6] Vgl. *May*, Interdikt, 221–-222; *Conran*, Interdict, 110–125; *Cheney*, King John; *Cheney*, Pope Innocent III, 294–356; *Kaufhold*, Gladius spiritualis; *Schlotheuber*, Error Bavaricus; *Mersch*, Missachtung; *Dies.*, Eigensinn.

[7] *Dix*, Interdikt, 48; *Trexler*, Spiritual Power; *Krentz*, Ritualwandel, 33–65.

[8] Vgl. *Helmrath*, Leben mit Bann und Interdikt.

[9] *Dix*, Interdikt, 89–121.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

pensio a divinis officiis et ecclesiasticis sacramentis active et passive.[10] Man merkt, dass Jakob kein Jurist war, denn die Definition ist eigentlich zu unscharf: eine *suspensio a divinis* oder *cessatio a divinis* war etwas Anderes und wurde in der Kanonistik klar getrennt. Der entscheidende Unterschied bestand in der Rechtsfolge der Missachtung. Wer trotz *cessatio a divinis* die Messe las oder besuchte, beging eine schwere Sünde und musste dringend seinen Beichtvater aufsuchen. Wenn aber ein Kleriker ein Interdikt missachtete, wurde er „irregulär", das heißt unfähig für den Kirchendienst; die von ihm gespendeten Sakramente waren unwirksam. Er konnte sein Amt nicht mehr ausüben und kein neues Amt mehr übernehmen. Und von dieser Irregularität kann ihn nur der Papst wieder lösen, was mit extremen Mühen und Kosten verbunden ist.

Aber im Prinzip ist die Definition des Jakob von Paradies treffend: ein Interdikt war das Verbot von Gottesdiensten und Sakramentspendungen. Aber es kam auf die Art des Interdikts an. Drei Unterscheidungen waren fundamental: 1. lokal und personal, 2. generell und speziell, 3. *a iure* und *a persona*. Sie auseinanderzuhalten, bewahrt nicht nur die Übersicht, sondern ist unbedingt notwendig, um den Anwendungsbereich einzelner Dekretalen einzugrenzen.

1. lokal und personal: Ein Interdikt konnte über Personen oder über Orte verhängt werden. Es traf also entweder den Bürgermeister und die Ratsherren einer widerspenstigen Stadt oder aber gleich die ganze Stadt. Meistens waren jedoch beide Formen miteinander verbunden: Jedes lokale Interdikt enthielt gleichzeitig auch ein personales Element. Wenn nicht explizit ausgesprochen, so standen zumindest die Personen, die Anlass zum Interdikt gaben sowie deren Helfer und Familiare auch persönlich unter dem Interdikt; in den Quellen heißen sie *interdicti* – Interdizierte.

2. generell und speziell: Ein personales Interdikt konnte man speziell über einzelne Personen verhängen oder gleich über eine ganze Personengruppe, etwa ein Stifts- oder Domkapitel oder auch die Bevölkerung einer Stadt oder eines Territoriums. Ebenso konnte das lokale Interdikt über eine bestimmte Kirche gelegt werden oder gleich über eine ganze Stadt bzw. ein Territorium. Das typische Stadtinterdikt, wie es vor allem in den Beiträgen der zweiten Sektion thematisiert wird, ist also ein generelles lokales Interdikt. Spezielle lokale Interdikte waren freilich ebenso praxisrelevant, wurden sie doch massenhaft in den Exekutionsurkunden von Pfründenkollationen oder gegen reformunwillige Klöster verhängt.

---

[10] *Jacobus Carthusiensis*, De ecclesiastico interdicto, f. 239v. Zur Anwendung der cessatio a divinis im monastischen Kontext siehe *Schlotheuber*, Pilgrims, bes. 80–87.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

3. *a iure* und *a persona*: Interdikte konnten auf zwei Wegen verhängt werden: durch eine Person, etwa den Papst oder einen Bischof, oder aber automatisch von Gesetzes wegen. Eine Kirche, die ohne Erlaubnis des Bischofs errichtet wurde, stand beispielsweise von Rechts wegen (*a iure*) unter einem Interdikt, genauer: einem speziellen lokalen Interdikt.[11] Wurde ein Kardinal oder Bischof angegriffen, so fiel eine Stadt, die den Übeltätern Zuflucht gewährte, ebenso automatisch unter das Interdikt, hier in der Form des generellen lokalen Interdikts.[12] Gleiches galt, wenn eine Stadt widerrechtlich Zölle von Klerikern erpresste oder eine Papstwahl behindert.[13]

Gerade das generelle lokale Interdikt, das im vorliegenden Band im Zentrum der Aufmerksamkeit steht, weist mit Blick auf das Rechtsempfinden der Betroffenen ein besonderes Konfliktpotential auf. Mit diesem prekären und konkret schwierig durchzusetzenden Interdikt gingen kanonistische Systematisierungen in Form von Kommentaren, Fragekatalogen und Spezialtraktaten einher, die letztlich auch von päpstlicher Seite zu einer weitgehenden Abmilderung und Differenzierung der Sanktionswirkung am Ende des 13. Jahrhunderts führten.[14] Gleichwohl wohnte dem Seelsorgeentzug im Sinne der vormodernen Heilsorientierung – *dann iederman wolt gen himl*, wie Burkhard Zink es formuliert[15] – ein nicht zu überschätzendes Störpotenzial für den Lebensalltag und die politische Kohäsion der betroffenen Territorien und Städte inne.[16] Ein Interdikt stellte nicht nur das Beziehungsgeflecht zwischen (potenziell schuldiger) Obrigkeit und (potenziell unschuldigen) Untertanen auf die Probe, sondern beschwor für jeden einzelnen Gläubigen einen Gewissens- und Loyalitätstest herauf, der erwünschte (Druck auf die Obrigkeit) und unerwünschte (Häresien, religiöser ‚Eigensinn') Reaktionsszenarien provozierte.[17] Zudem erwuchsen daraus zuweilen auch ökonomische Nachteile etwa in Form von Boykottmaßnahmen gegen interdizierte Städte und Re-

[11] So Giovanni *Calderini*, Tractatus de ecclesiastico interdicto, f. a3v mit Berufung auf D. 1 c. 5 (Precepta), ed. *Friedberg* I, 1295 f., sowie C. 16 q. 5 c. 10 (Lator), ed. *Friedberg* I, 787 f.

[12] Clem. 5.8.1 (Si quis suadente diabolo), ed. *Friedberg* II, 1187 f. Zur Verwendung dieser Dekretale in der Praxis s. den Beitrag von Thomas Woelki in diesem Band.

[13] VI 3.20.4 (Quamquam pedagiorum), ed. *Friedberg* II, 1058; VI 1.6.3 (Ubi periculum), ed. *Friedberg* II, 946–949. Weitere Beispiele bei *Clarke*, Interdict, 126–128.

[14] *Clarke*, Interdict, 139–140.

[15] *Zink*, Chronik, hrsg. v. Hegel, 45. Vgl. dazu *Isenmann*, Stadt, 655.

[16] Vgl. *Clarke*, Interdict, 234.

[17] Vgl. *Mersch*, Eigensinn. Siehe dazu auch *Lüdtke*, Geschichte und Eigensinn; *Ders*., Eigensinn.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

pressalien gegen von dort stammende Kaufleute, die Vertragssicherheit und Warenverkehr gefährdeten und selbst eine Wirtschaftsmetropole wie das spätmittelalterliche Florenz vor erhebliche Probleme stellten.[18] An dieser Kombination von spirituellen, politischen und ökonomischen Sanktionswirkungen und ihrer Legitimität als Kollektivstrafe entzündeten sich publizistische Auseinandersetzungen zwischen verhängender Instanz und betroffener Obrigkeit in Form von Traktaten, Pamphleten und kanonistischen Argumenten, die letztlich auf die Grundsatzfrage nach dem Verhältnis von geistlicher und weltlicher Gewalt hinausliefen.[19] Langfristig bedeuteten unbestellte Mess- und Heilsfrüchte, unbestattete Leichen, verrammelte Kirchenportale und verlassene Kirchhöfe ein Skandalon, das noch den französischen Antiklerikalismus des 19. Jahrhunderts zu finsteren Mittelalterbildern inspirierte, verewigt im düster-schaurigen Bild „L'interdit" von Jean-Paul Laurens aus dem Jahr 1875.[20]

Der in diesem Band versammelte Kreis von Autorinnen und Autoren hat sich vorgenommen, erstmals ausschließlich und europäisch vergleichend das analytische Potenzial des Interdikts als spezifisch vormodernes Querschnittsphänomen auszuloten, das gleichermaßen kirchen-, rechts- und allgemeinhistorische Perspektiven eröffnet. Hierbei stellt sich die vordringliche Aufgabe, ein Forschungsfeld zu kartieren, das zwar vereinzelt bereits kanonistisches wie auch regional- und lokalhistorisches Interesse auf sich gezogen hat, im Hinblick auf sozial- und kulturgeschichtliche Fragestellungen aber noch nicht hinreichend systematisiert erscheint.[21] Dieser Aufgabe widmet sich die erste Sektion „Das Interdikt als Forschungsproblem", die die verstreute und eher in Aufsatzform begegnende aktuelle Forschungslage sichtet und daraus Desiderata und zukünftige Untersuchungsperspektiven ableitet.

Die zweite Sektion beschäftigt sich mit der Genese des Interdikts als Gegenstand kirchenrechtlicher Durchdringung und Systematisierung. Denn sobald ein Interdikt zu befürchten war, schlug die große Stunde der Juristen. Man rief regelmäßig die besten verfügbaren Rechtsexperten zu Kommissionen zusammen, prüfte juristische Gegenmaßnahmen

---

[18] Vgl. *Stantchev*, Spiritual Rationality, 98 f.; *Trexler*, Spiritual Power, 44–108; *Müller*, Rouen, 82. Vgl. zu den wirtschaftlichen Auswirkungen der Exkommunikation *Vodola*, Excommunication, 128–158, und *Lange*, Excommunication.

[19] Vgl. dazu die Beiträge in Sektion IV und die dort zitierte Literatur.

[20] Siehe die Abbildung auf dem Vorsatzblatt dieses Bandes. Vgl. Jean-Paul Laurens, 1828–1921, peintre d'histoire, 89 f.

[21] Vgl. aus jüngerer Zeit vor allem *Clarke*, Interdict; *Keygnaert*, Het interdict, und *Woelki*, Interdetto ecclesiastico, während die meisten monographischen Studien zum Interdikt eher älteren Datums sind: *Conran*, Interdict; *Haas*, Interdikt; *Krehbiel*, Interdict; *Howland*, Interdict; *Kober*, Interdict.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

und forderte Gutachten an.[22] Sogar Theologen wie Jakob von Paradies sahen sich genötigt, die juristische Literatur nach Vorgaben für das Klosterleben im Fall des Interdikts durchzuforsten.[23] Unsicherheiten über das richtige Verhalten zu Zeiten des Interdikts führten zu Gewissensnöten und Rechtfertigungszwängen. Der heraus erwachsende Überlieferungsreichtum an Handschriften und frühen Drucken ist bislang nur in Ansätzen erfasst und nur im Ausnahmefall in Editionen greifbar. Bereits eine Aufstellung der erhaltenen Handschriften der wichtigsten Traktate, etwa des Giovanni d'Andrea, des Giovanni da Legnano oder des Giovanni Calderini, ist ein Desiderat.[24] Die Forschung zeichnete zwar bereits im 19. Jahrhundert anhand der einschlägigen Dekretalen und der Standardkommentare die dogmatische Entwicklung und Systematik nach[25], jedoch fehlen nach wie vor systematische Studien zu den in zahlreichen Gutachten, Kommentarwerken, Traktaten und Prozessschriften diskutierten Einzelproblemen. Forschungen zu den juristischen Debatten um das Interdikt leisten indes mehr als einen Beitrag zur Ausdifferenzierung der kanonistischen Systematik. Die besondere Dynamik der Rechtsentwicklung in diesem Bereich sowie die hier besonders ausgeprägten Einflusspotenziale von pastoraltheologischen Erwägungen und politisch-sozialen Notwendigkeiten erlauben Nahaufnahmen zum praktischen Umgang mit den Rechtsfiguren, welche ihrem Anspruch nach unveränderliche Dogmen waren, jedoch inhaltlich stets den sich verändernden praktischen Erfordernissen gerecht werden mussten.[26] Beispielsweise stimulierte die aus der praktischen Notwendigkeit erwachsene Ausdehnung städtischer Interdikte auf die Vororte (*suburbia*) durch die Dekretale ‚Si civitas' (VI 5.11.17)

---

[22] So zum Beispiel 1284 in Bologna; siehe *Menzinger*, Giuristi e politica, 321 f. (mit Edition der von den Juristen um Francesco d'Accursio erarbeiteten Liste an Gegenmaßnahmen); *Morelli*, Francesco d'Accursio, 33.

[23] *Jacobus Carthusiensis*, De ecclesiastico interdicto, inc. Ad amputandum errores (…).

[24] *Johannes Andreae*, De modo observandi interdictum, inc. *Memoriale quoddam simplicibus plebanis* (…) – *Johannes de Lignano*, Tractatus de interdicto, inc.: *Sequitur videre de ecclesiastico interdicto* (…) (zu diesem Text siehe den Beitrag von Thomas Woelki in diesem Band). – *Johannes Calderini*, Tractatus de ecclesiastico interdicto, inc. *Quamvis dubia plura* (…).

[25] Differenzierte Überblicke zur juristischen Systematik bereits bei: *Kober*, Interdict; *Hinschius*, Kirchenrecht V, 14–16, 19–32, 522–539. Aus der neueren Literatur vgl. *Maihold*, Strafe für fremde Schuld, 116–119; *Kéry*, Gottesfurcht, 171–174; *Clarke*, Interdict.

[26] Zum dogmatischen Charakter von Rechtsfiguren siehe *Bellomo*, Elogio delle regole, bes. S. 22–34. Eine vorbildhafte Einzelstudie zum Einfluss von pastoraltheologischen Notwendigkeiten auf die Rechtspraxis liefert: *Condorelli*, Cura pastorale, hier bes. 689–691.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

die Diskussion um die Abgrenzung städtischer Räume.[27] Während die Forschung für die Zeit der klassischen Kanonistik derartigen Fragen bereits nachging und auch die Rechtsnatur des Interdikts als Kollektivstrafe bereits mehrfach in den Blick nahm, vor allem in Gefolge von Stefan Kuttners klassischer Studie über die kanonistische Schuldlehre[28], bleibt insbesondere der Umgang mit den umfassenden Neuregelungen in den Dekretalen Bonifaz' VIII. im 14. und 15. Jahrhundert weitgehend unklar. So führte die durch die Dekretale ‚Alma mater' (VI 5.11.24) verfügte Zulassung von Messen zu Zeiten des Interdikts zu großen Unsicherheiten in der Kommentarliteratur und der Rechtspraxis.[29]

Die an den Bedürfnissen der Praxis orientierten kanonistischen Texte – von Kommentaren, über Traktate bis hin zu simplen Listen – hatten vor allem eine Funktion: Sie sollten eine verlässliche Übersicht über die verbotenen und erlaubten Handlungen zu Zeiten des Interdikts liefern. Die Rechtslage war dabei eher unübersichtlich, weil gerade die Rechtsfolgen des Interdikts im Laufe des 13. Jahrhunderts in den Dekretalen des Liber Extra und des Liber Sextus weitreichenden Veränderungen unterworfen waren und die Interpretation wie auch die Kasuistik im einzelnen Gegenstand juristischer Debatten waren. Einige Beispiele sollten hier genügen: Welche Sakramente konnten trotz Interdikt gespendet werden? *Kinder* durften seit jeher getauft werden, später auch Erwachsene. Beichte und Absolution durfte den Sterbenden schon immer gewährt werden, ab dem Liber Sextus auch allen Gesunden. Auch die Firmung durfte gespendet werden. Umstritten waren die geistlichen Weihen, sie wurden in den Kommentaren aber meist zugelassen, wenn der Kandidat bereits einen Weihegrad hatte und nun einen höheren anstrebte. Das Sakrament der Eheschließung erforderte schon rein technisch nicht die Mitwirkung eines Priesters, war also auch zu Zeiten des Interdikts gültig; die feierliche Einsegnung wurde durch den Liber Sextus zumindest an den vier Hochfesten erlaubt. Die Eucharistie durfte als *Viaticum* (Wegzehrung) nur den Sterbenden gebracht werden; aber bei der Gelegenheit konnte sie gefahrlos auch den Umstehenden gezeigt werden;

[27] Siehe dazu umfassend *Chiodi*, Tra la civitas; ferner auch *Clarke*, Interdict 66 f.

[28] *Kuttner*, Kanonistische Schuldlehre, bes. S. 43–45; *Zurowski*, Erstreckung der Strafsanktion; *Clarke*, Quaestion of Collective Guilt, mit weiterer Literatur 104 Anm. 2.

[29] Vgl. hierzu weiterführend den Beitrag von Giovanni Chiodi in diesem Band. Vgl. auch unten bei Anm. 33.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

nach Federico Petrucci durften dabei sogar Glöckchen läuten.[30] Eine interessante juristische Debatte entstand um die Frage, ob schwangere Frauen unmittelbar vor der Geburt die Eucharistie empfangen durften. Giovanni d'Andrea lehnte dies rundherum ab. Niccolò Tudeschi (Panormitanus) meinte, es komme auf die Frau an: Wenn sie jung und stark sei, dann nicht.[31] Nur die Krankensalbung bzw. letzte Ölung blieb vollkommen ausgeschlossen, als einziges der sieben Sakramente.

Die Gottesdienste wurden durch die Dekretale ‚Alma mater' unter vier Bedingungen wieder allgemein erlaubt: gedämpfte Stimme, geschlossene Türen, Interdizierte (*interdicti*) und Exkommunizierte ausgesperrt und ohne Glockengeläut.[32] Die Formulierung rief allerdings Verwirrung hervor. Wenn nur persönlich Interdizierte und Exkommunizierte ausgesperrt werden sollen, dann müssten doch eigentlich alle anderen zugelassen werden, also auch die persönlich unschuldigen Bürger. In der Tat ratifizierte eine Magdeburger Provinzialsynode 1315 diese Dekretale mit: *etiam populo nostro admisso*.[33] Aber dann wäre der Sinn es Interdikts und die Systematik der Interdikts-Dekretalen ja vollkommen ausgehöhlt. Es wurden ja auch im 14. Jahrhundert weiterhin Interdiktsprivilegien ausgestellt; den Franziskanern wurde verboten, Terziarier zur Messe zuzulassen (wieso, wenn ohnehin alle Unschuldigen zugelassen wären?) und die Clementine ‚Ex frequentibus' verbot, offenbar aus gegebenem Anlass, Löcher in die Kirchentüren zu bohren, durch welche die Ausgesperrten die klandestine Messe verfolgen konnten.[34] Eine Aussperrung nur der jeweils sehr wenigen Interdizierten und Exkommunizierten konnte hier eigentlich nicht gemeint sein.

Auch der letzte Punkt, das Verstummen der Glocken, wurde viel diskutiert. Klar war: Die Kirchenglocken mussten verstummen und durften nicht zur Messe rufen; nur weltliche Glocken etwa zur Ratsversammlung und zur Zeitansage durften weiter geläutet werden. Aber wie soll man die zugelassenen Gläubigen denn zum Gottesdienst rufen? Die Lösungen sind recht kreativ: vom einzelnen Glockenschlag[35] über das Hereinrufen

---

[30] *Jacobus Carthusiensis*, De ecclesiastico interdicto, f. 243r; *Anonymus*, Repetitio ad c. Alma mater, f. 30v. Hinweis auf Federico Petrucci bei *Petrus de Monte*, Repertorium s.v. *Interdictum*.

[31] S. *Tudeschi*, Lectura, ad X 5.38.11; Diskussion auch bei: *Antoninus von Florenz*, Tractatus de censuris ecclesiasticis, 157va.

[32] VI 5.11.24, ed. *Friedberg* II, 1006 f.

[33] *Hartzheim*, Concilia Germaniae III, 798. Vgl. *Kober*, Interdict, 310.

[34] Clem. 5.10.1, ed. *Friedberg* II, 1191 f. Zum Problem weiterführend vgl. den Beitrag von Giovanni Chiodi in diesem Band.

[35] So die erwähnte Magdeburger Provinzialsynode von 1315: *una campana semel tantum pulsata*; *Hartzheim*, Concilia Germaniae III, 798.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

mit lauter oder gedämpfter Stimme bis zu verschiedenen kleinen Glöckchen, die offenbar an einigen Orten zu Gebeten riefen. Jakob von Paradies, als Kartäuser ein Meister des Schweigens, schlug lautlose Kommunikation vor: Man solle doch bestimmte Tafeln hochhalten oder einen speziellen Stock schwenken.[36]

Die Beiträge der zweiten Sektion umreißen also anhand von exemplarischen Lektüren und thematischen Tiefenbohrungen die besondere Dynamik der Rechtsentwicklung auf diesem Gebiet. Die Beiträge nehmen die kasuistische Ausfaltung der zahlreichen Vollzugsprobleme des Interdikts im Alltag ebenso in den Blick wie die Problematik einer Kollektivstrafe bei gleichzeitiger Einräumung von Vorrechten und Milderungen für bestimmte Individuen, Gruppen und Institutionen, die zusätzliche Gerechtigkeitsprobleme und Rechtsunsicherheiten mit sich brachte. Die Analyse juristischer Debatten ist eng verzahnt mit den Problemen der Stadtgeschichte und der politischen Publizistik.

Die dritte Sektion rückt das Interdikt als soziale Alltagspraxis im städtischen Raum mit vielfältigen sozial- und frömmigkeitsgeschichtlichen Folgewirkungen in den Blickpunkt. Diagnostiziert man Transzendenzbezug und Omnipräsenz religiös-kirchlicher Praktiken und Sinnstiftungen als eines der strukturellen Kennzeichen der europäischen Vormoderne[37], dann lassen sich aus der amtskirchlich verordneten Aufkündigung der klerikalen Heilsvermittlung ex negativo Rückschlüsse auf den Erfahrungshorizont des Religiösen in der alteuropäischen Gesellschaft gewinnen. Im Spiegel des Seelsorgeentzugs stellen sich etwa kulturgeschichtlich bedeutsame Fragen nach dem Status einzelner Heilsangebote, nach der Verfügungsgewalt über kirchliche Rituale, Symbole und Praktiken, nach der Mobilisierung und Aktivierung laikaler *agency* und den jeweiligen kirchen- und konfliktpolitischen Rahmungen.

Aus der Einstellung der klerikalen Heilsvorsorge erwuchsen gravierende Konsequenzen für das spirituelle, ökonomische und politische Zusammenleben der Menschen. *[D]a hörten alle pfaffen hie in der Stadt auf zu singen und ze lesen und wollten kain kind nit taufen noch niemant unsern herren geben und kainen toten begraben*, brachte der Chronist Burk-

---

[36] *Jacobus Carthusiensis*, De ecclesiastico interdicto, f. 131ra: *Ad divina predicta celebranda tempore interdicti sufficit, quod vocentur ad ecclesiam baculo, tabula aut alio signo aliis temporibus insweto. Possunt tamen secundum aliquos licite vocari per sonum campane aliquot ictibus, sic quod vitetur solempnitas pulsus, aliis temporibus consweta secundum conswetudines locorum, quod michi non videtur illecitum secundum intencionem iurium prohibencium sonum solempnitatem campanarum.*

[37] Vgl. *Angenendt*, Religiosität.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

hard Zink das schockierende sakrale Vakuum im zwischen 1416 und 1419 interdizierten Augsburg auf den Punkt.[38] Dabei changierten die Reaktionen der Betroffenen zwischen Gehorsam, Angst, Resignation, Rückzug in eine verinnerlichte Frömmigkeit, ‚Eigensinn' und Opposition.[39] Da gerade das lokale Interdikt – im Unterschied zum eher täterbezogenen Personalinterdikt – meistens eine weitgehend unschuldige Bevölkerung einer Stadt oder eines Territoriums betraf, stieß es nicht selten auf erhebliche Legitimations- und Akzeptanzprobleme. Entsprechend versuchten weltliche Obrigkeiten wie auch einzelne Gläubige, der aus ihrer Sicht ungerechten Bestrafung mit kanonistischer Selbsthilfe und sakraler Selbstorganisation zu begegnen.[40] Die Palette von Gegen- und Widerstandsmaßnahmen reicht von der Beschaffung prophylaktischer Privilegien und juristischen Appellationen über die Rekrutierung von willfährigen *Heuerpfaffen* und publizistische Propagandaoffensiven bis hin zur Ausweichmobilität der Gottesdienstbesucher zu nicht-interdizierten Klöstern in den Vorstädten oder benachbarten Territorien.[41]

Gerade die Städte als verdichtete „Sakralgemeinschaften"[42] (Bernd Moeller) bieten sich aufgrund ihrer ausgeprägten kirchlichen Infrastruktur als Untersuchungsgegenstände der Interdiktforschung an: Eine Stadt wie Augsburg mit rund 20.000 Einwohnern etwa zählte im 14. und 15. Jahrhundert das Domstift, weitere sieben alte Stiften und Klöster, zehn Bettelordensniederlassungen, sieben Beginenkonvente und vier Pfarrkirchen.[43] Dabei reichte nach Schätzungen der Anteil der Geistlichkeit und deren Dienstleuten an der Gesamtbevölkerung der Städte bis an zehn Prozent heran.[44] Entsprechend lassen sich hier wie unter einem Brennspiegel die (kirchen-)politischen, religiösen, sozialen und mentalen Folgen dieser Sanktionspraxis wie auch Formen des Widerstands, der kirchenpolitischen Selbsthilfe und des frömmigkeitspraktischen Eigensinns auf der Grundlage einer dichten Überlieferung – Chronistik, Stadtrechnungen, Ratsprotokolle, Schriftgut kirchlicher Einrichtungen usw. – besonders gut verfolgen.

Die Standardform der stadtgeschichtlichen Interdiktsforschung ist sicherlich die Fallstudie, wie sie Richard Trexler 1974 auf exzellenter

---

38 *Zink*, Chronik, 76. Vgl. *Kaufhold*, Landesherrschaft, 19.

39 Vgl. *Mersch*, Eigensinn.

40 Vgl. *Clarke*, Interdict, 169–187; *ders*., Question.

41 Vgl. *Isenmann*, Stadt, 629; *Helmrath*, Bann und Interdikt; *Kaufhold*, Gladius spiritualis, S. 18

42 Zum Begriff der „Sakralgemeinschaft" siehe *Moeller*, Kleriker.

43 *Isenmann*, Stadt, 624. Vgl. *Kießling*, Bürgerliche Gesellschaft, 31–41.

44 *Isenmann*, Stadt, 625.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Quellengrundlage zum Florentiner Interdikt von 1376 bis 1378 vorgelegt hat.[45] Anhand der in dieser Sektion vorgestellten Fallbeispiele – Kirchenprovinz Reims (1090–1140), Köln (1250–1350), Kirchenprovinz Aquileja (spätes 13. Jahrhundert), Diözese Valencia (14.–16. Jahrhundert) und das mittelalterliche Venedig – sollen nicht nur die Logik lokaler Konflikt- und Sanktionsvollzüge, sondern auch im Notbetrieb des Interdikts evidente Loyalitäts- und Beziehungsnetze zwischen Klerus und Stadtgemeinde vergleichend betrachtet werden. Ein solcher eher mikrohistorischer Zugriff stellt auch das pauschale Handbuchwissen über die angeblich generelle Wirkungslosigkeit der geistlichen Strafen im späteren Mittelalter auf den Prüfstand[46]: Denn die oft mühselige und nur kleinteilig zu bewerkstelligende Rekonstruktion des Konflikts- und Vollzugsgeschehens offenbart regelmäßig, dass die betroffenen Städte ungeachtet teils erfolgreicher Widerstandsmaßnahmen keine Kosten und Mühen scheuten, eine „offizielle" Aufhebung der Sanktion zu erwirken.[47] Zudem bieten die diachronen Zuschnitte dieser Beiträge die Möglichkeit, vor einem größeren Zeithorizont über mehrere Interdiktsfälle hinweg Konfliktkonjunkturen, Eskalationslogiken, Aushandlungsmuster und die Observanzbereitschaft einzelner geistlicher Institutionen in eine längere Perspektive einzuordnen und die wechselseitig getroffenen Maßnahmen in ihrem strategischen oder improvisierten Charakter zu qualifizieren.[48] Dabei ergeben sich gerade aus der temporären Suspendierung des sakralen Alltags dynamische Prozesse der Remodellierung von Funktionsbeziehungen und -erwartungen in der Interaktion von geistlicher und säkularer Gewalt. Jenseits einer reinen Konfliktgeschichte zwischen Klerus und Welt stellte der spirituelle Ausnahmezustand des Interdikts eine Entzieh- und Verhandelbarkeit von kirchlichen Ritualen, Symbolen und Praktiken in den Raum, die amtskirchliche Exklusivansprüche prekär werden ließen und den betroffenen Obrigkeiten, Gemeinden und Individuen alternative Spielräume der Heils- und damit Daseinsvorsorge sowie der publizistischen Positionierung eröffneten.[49] Langfristig lassen sich aus dem systematischen Querschnitt von städtischen und regionalen Fallbeispielen nicht nur Ansatzpunkte für eine noch zu zeichnende europäische Interdiktslandkarte gewinnen, sondern auch die Beziehungsgeschichte zwischen Stadt und Kirche[50] neu – oder anders – schreiben.

---

[45] *Trexler*, Spiritual Power.

[46] Vgl. etwa *Helmrath*, Leben mit Bann und Interdikt. Siehe zu ähnlichen Thesen mit Blick auf die Exkommunikation *Jaser*, Ecclesia maledicens, 11–13.

[47] Vgl. *Clarke*, Interdict, 234.

[48] Vgl. etwa den Beitrag von Christian Jaser in diesem Band.

[49] Vgl. *Krentz*, Ritualwandel, 63, 65.

[50] *Isenmann*, Stadt, 605–669. Vgl. *Hamm*, Bürgertum, 71 f.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Den Abschluss des Bandes bildet die vierte Sektion „Das Interdikt als publizistischer Streitfall". Ein Interdikt in der Vormoderne löste vor allem dann tiefgreifende Kontroversen aus, wenn es in einem politischen Zusammenhang verhängt wurde.[51] Nicht zuletzt aus diesem Grund versuchten die Interdizierten zunehmend, sich gegen die päpstlichen Beugestrafen zu wehren, welche die Prosperität ihrer Territorien in vielerlei Hinsicht kapillar durchdrangen und somit in schwere Bedrängnis brachten. Um gegen die päpstlichen Zensuren vorzugehen, rekurrierte man nicht lediglich auf Rechtfertigungsversuche und diplomatische Verhandlungen. Man griff auch auf die Mittel einer kanonistisch fundierten[52] und im Laufe der Vormoderne immer mehr durch das Mittel des Buchdrucks verbreiteten politischen Propaganda[53] zurück. Diese schwamm auf einer ansteigenden Welle des Unmuts gegen die Kurie und ihr Eingreifen in die lokalen Machtgefüge[54] und versuchte, die Papstgewalt vor einer sich formierenden Öffentlichkeit unter Druck zu setzen. Im Laufe des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit konnte dabei zunehmend das negative Bild der Päpste als Territorialfürsten Italiens instrumentalisiert werden.[55] In diesem Sinne formierte sich das Bild von Päpsten, die sowohl die Exkommunikation als auch das Interdikt als politische Kampfmittel gebrauchten, sei es im Falle der Besetzung von kirchlichen Stellen im Spannungsfeld von ordentlicher Kollatur und päpstlicher Provision (von der Besetzung kleiner Stellen bis hin zu Bistümern), sei es in territorialen Konflikten oder gar in Fragen der politischen Loyalität, etwa von *condottieri*. Das Mittel der Wahl war im Spätmittelalter zunehmend die Anrufung eines Konzils, dem seit dem konziliaren Zeitalter die potentielle Gewalt innewohnte, einen Papst abzusetzen.[56] In diesem Zusammenhang gerieten große politische Konfliktfälle, in denen das Interdikt eine Rolle gespielt hatte, wie etwa zwischen Sigmund von Tirol und Nikolaus von Kues, zu Modellen, und es bildete sich mit der Zeit ein Reservoir von Präzedenzfällen heraus, das in den Argumentationen herangezogen wurde.

Dabei zielen die Beiträge der Sektion darauf ab, schon vorgelegte Einzelstudien und Neuansätze in eine vergleichende Gesamtschau zu brin-

---

[51] Siehe etwa *Dalla Santa*, Le appellazioni; *Mallett*, Venice, 70 f.

[52] Als ersten Zugang vgl. *Lange*, Recht.

[53] Zu Definition und methodischen Ansätzen zur Erforschung politischer Propaganda in der Vormoderne siehe etwa: *Scribner*, Popular Propaganda; *Merten*, Struktur; *Hruza* (Hrsg.), Propaganda; *Miethke*, Propaganda politica; *Studt,* Geplante Öffentlichkeiten; *Ciappelli*, Volantini.

[54] Vgl. dazu jetzt den Überblick von *Matheus*, Papst- und Romkritik.

[55] *Prodi*, Alessandro VI; *Visceglia* (Hrsg.), Papato; *Emich*, *Wieland* (Hrsg.), Kulturgeschichte des Papsttums.

[56] *Becker*, Appellation.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

gen, und zwar aus unterschiedlichen Epochen und historischen Räumen: die päpstliche Interdiktspolitik und ihre zunehmende kommunikative Durchsetzung in den Königreichen León und Kastilien vom 12. zum 13. Jahrhundert, der Meinungskampf zwischen Papst und Kaiser um das päpstliche Interdikt über Deutschland, das in der Regierungszeit Ludwigs des Bayern verhängt wurde (1324–1347)[57], die publizistischen Kontroversen infolge der Pazzi-Verschwörung und des darauf folgenden Krieges sowie ihrer Nachwirkungen in den Jahren 1478–1484[58], die Kritik an der Interdiktspraxis des „Kriegerpapstes"[59] Julius II. (1443–1513) und die publizistische Kampagne Paolo Sarpis gegen die päpstliche Sanktionspraxis, die vom letzten großen Interdikt der europäischen Geschichte – über Venedig in den Jahren 1606 und 1607 – veranlasst wurde.[60]

Bibliographie

Quellen

Ungedruckte Quellen

Anonymus, Repetitio ad c. Alma mater (VI 5.11.24); Klosterneuburg, Augustiner-Chorherrenstift, Cod. 649, f. 25r–35r.

Antoninus von Florenz, Tractatus de censuris ecclesiasticis; Berlin, Staatsbibliothek, Ms. theol. lat. oct. 133, f. 152ra–158rb.

Jacobus Carthusiensis, De ecclesiastico interdicto, Staatsbibliothek Berlin, Ms. theol. lat. quart. 349, fol. 239r-244v; ebd., Ms. theol. lat. fol. 510, f. 130ra–132va.

Gedruckte Quellen

Ademar von Chabannes, Chronicon, hrsg. v. Pascal Bourgain (Corpus Christianorum Continuatio Medievalis, 129), Turnhout 1999.

Friedberg, Emil (Hg.): Corpus Iuris Canonici, 2 Bde., Leipzig 1879–1882.

Hartzheim, Joseph (Hg.): Concilia Germaniae …, Bd. III: Ab Anno M. Ad MCCXC, Köln 1760.

Johannes Andreae, De modo observandi interdictum, Magdeburg 1483 (GW 1728).

---

[57] *Kaufhold*, Gladius Spiritualis; *Ders*., Öffentlichkeit.

[58] *Daniels*, Pazzi-Verschwörung; *Ders*., La congiura dei Pazzi.

[59] *Shaw*, Julius II; *Rospocher*, Il papa guerriero.

[60] *Kainulainen*, Paolo Sarpi; *De Vivo*, Information, 157–199; *Mayer*, Roman Inquisition, 64–114; *Bouwsma*, Venice; *Oakley*, Complexities; *Wright*, Venetian Interdict.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Johannes Calderini, Tractatus de ecclesiastico interdicto, inc. Quamvis dubia plura … Druck: Pavia 1488 (GW 5903).

Johannes de Lignano, Tractatus de interdicto, in: Tractatus Universi Iuris, Venetiis 1584, XIV, f. 335ra–336ra.

Mansi, Giovanni Domenico (Hrsg.), Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, 31 Bde., Paris, Leipzig 1901–1927.

Nicolaus de Tudeschis, Lectura super quinque libros decretalium, vol. IV–V, Basileae [ca. 1477] (GW M47806).

Petrus de Monte, Repertorium utriusque iuris, Padua 1480 (GW M25372).

Richter, Wilhelm, De origine et evolutione interdicti usque ad aetatem Ivonis Carnotensis et Paschalis II, 2 Tle., Romae 1934.

Zink, Burkhard, Chronik 1368–1468, hrsg. v. Carl Hegel (Chroniken der deutschen Städte, Bd. 5: Die Chroniken der schwäbischen Städte, 2), Leipzig 1866.

Literatur

Angenendt, Arnold, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt 2000.

Becker, Hans-Jürgen, Appellation vom Papst an ein allgemeines Konzil. Historische Entwicklung und kanonistische Diskussion im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit, Köln/Wien 1988.

Bellomo, Manlio, Elogio delle regole. Crisi sociali e scienza del diritto alle origini dell'Europa moderna, Leonforte 2012.

Bouwsma, William J., Venice and the Defense of Republican Liberty: Renaissance Values in the Age of Counter Reformation, Berkeley/Los Angeles 1968.

Cheney, Christopher Robert, Pope Innocent III and England (Päpste und Papsttum 9), Stuttgart 1976.

Cheney, Christopher Robert, King John and the Papal Interdict, in: Bulletin of the John Rylands Library 31 (1948), 295–317.

Chiodi, Giovanni, Tra la civitas e il comitatus. I suburbi nei giuristi medievali, in: Dal suburbium al faubourg. Evoluzione di una realtà urbana, hrsg. v. Maria Vittoria Antico Gallina, Milano 2000, 225–320.

Ciappelli, Giovanni, Volantini, manifesti, canzoni, scritte sui muri. Alle origini della propaganda politica nell'età moderna, in: La comunicazione nella politica dal Medioevo al Novecento, hrsg. v. Marco Bellabarba/Gustavo Corni, Roma 2012, 59–80.

Clarke, Peter, The Interdict in the Thirteenth Century. A Question of Collective Guilt, Oxford 2007.

Clarke, Peter, A Question of Collective Guilt. Popes, Canonists and the Interdict, c. 1140–c. 1250, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung 85 (1999), 104–146.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Condorelli, Orazio, Cura pastorale in tempo di interdetto. Un consilium ferrarese di liberto da Cesena, Superanzio da Cingoli e Giovanni d'Andrea, in: Proceedings of the eleventh International Congress of Medieval Canon Law. Catania, 30 July–6 August 2000, hrsg. v. Manlio Bellomo (Monumenta Iuris Canonici. Ser. C: Subsidia, 12), Città del Vaticano 2006, 683–698.

Conran, Edward James, The Interdict (The Catholic University of America Canon Law Studies 56), Washington D.C. 1930.

Dalla Santa, Giuseppe, Le appellazioni della Repubblica di Venezia dalle scomuniche di Sisto IV e Giulio II, in: Nuovo archivio Veneto 17 (1899), 216–242.

Daniels, Tobias, La congiura dei Pazzi. I documenti del conflitto fra Lorenzo de' Medici e Sisto IV. Le bolle di scomunica, la „Florentina Synodus", e la „Dissentio" insorta tra la Santità del Papa e i Fiorentini. Edizione critica e commento (Studi di storia e documentazione storica, 6), Firenze 2013.

Daniels, Tobias, Die Pazzi-Verschwörung, der Buchdruck und die Rezeption in Deutschland. Zur politischen Propaganda in der Renaissance, in: Gutenberg-Jahrbuch 87 (2012), 109–120.

De Vivo, Filippo, Information & Communication in Venice. Rethinking Early Modern Politics, Oxford 2007.

Dix, Hans, Das Interdikt im ostelbischen Deutschland, Marburg i. H. 1913.

Emich, Birgit/*Wieland*, Christian (Hrsg.), Kulturgeschichte des Papsttums in der Frühen Neuzeit (Zeitschrift für Historische Forschung. Beihefte, 48), Berlin 2013.

Haas, Alban, Das Interdikt nach geltendem Recht mit einem geschichtlichen Überblick (Kanonistische Studien und Texte, 2), Bonn 1929.

Hamm, Berndt, Bürgertum und Glaube. Konturen der städtischen Reformation (Sammlung Vandenhoeck), Göttingen 1996.

Helmrath, Johannes, Leben mit Bann und Interdikt. Die Kirchenstrafen in der Alltagswirklichkeit des Spätmittelalters, unveröff. Vortrag auf der Tagung der Görres-Gesellschaft, 1. Oktober 2001.

Hinschius, Paul, Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland, Bd. V, Berlin 1895.

Howland, Arthur Charles, The Interdict, its Rise and Development to the Pontificate of Alexander III., unveröff. Diss.phil. Philadelphia 1897.

Hruza, Karel (Hrsg.), Propaganda, Kommunikation und Öffentlichkeit (11.–16. Jahrhundert), Wien 2001.

Isenmann, Eberhard, Die deutsche Stadt im Mittelalter 1150–1550. Stadtgestalt, Recht, Verfassung, Stadtregiment, Kirche, Gesellschaft, Wirtschaft, Wien/Köln/Weimar 2013.

Jaser, Christian, Ecclesia maledicens. Rituelle und zeremonielle Exkommunikationsformen im Mittelalter (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation, 75), Tübingen 2013.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Jean-Paul Laurens, 1828–1921, peintre d'histoire. Ausstellungskatalog Paris, Musée d'Orsay, 6.10.1997–4.1.1998, Toulouse, Musée des Augustins, 2.2.–4.5.1998, Paris 1997.

Jombart, Émile, Interdit, in: Dictionnaire de droit canonique 5 (1953), 1464–1475.

Kainulainen, Jaska, Paolo Sarpi between Jean Bodin and Thomas Hobbes. A Case Study on the 'Political Animal' in Early Modern Europe, Firenze 2009.

Kaufhold, Martin, Landesherrschaft auf dem Prüfstand. Geistliche Gerichtsrechte und kirchliche Strafgewalt im späten Mittelalter, in: Historisches Jahrbuch 127 (2007), 13–32.

Kaufhold, Martin, Öffentlichkeit im politischen Konflikt: Die Publikation der kurialen Prozesse gegen Ludwig den Bayern in Salzburg, in: Zeitschrift für Historische Forschung 22 (1995), S. 435–454.

Kaufhold, Martin, Gladius spiritualis. Das päpstliche Interdikt über Deutschland in der Regierungszeit Ludwigs des Bayern (1324–1347) (Heidelberger Abhandlungen zur Mittleren und Neueren Geschichte NF 6), Heidelberg 1994.

Kéry, Lotte, Gottesfurcht und irdische Strafe. Der Beitrag des mittelalterlichen Kirchenrechts zur Entstehung des öffentlichen Strafrechts (Konflikt, Verbrechen und Sanktion in der Gesellschaft Alteuropas. Fallstudien, 10), Köln u.a. 2006.

Keygnaert, Frederik, Interdict, Conflict Resolution and the Competition for Power in the Episcopal Seigneuries of Laon and Reims (c. 1100), in: Law and Disputing in the Middle Ages. Proceeding of the Ninth Carlsberg Academy Conference on Medieval Legal History, hrsg. v. Per Andersen, Kopenhagen 2013, 213–234.

Keygnaert, Frederik, Het interdict in het aartsbisdom Reims. De genese van een politiek-religieus wapen (merovingische tijd – ca. 1140), unveröff. Diss., Universiteit Leuven 2012.

Kießling, Rolf, Bürgerliche Gesellschaft und Kirche in Augsburg im Spätmittelalter, Augsburg 1971.

Kober, Franz, Das Interdict, in: Archiv für Katholisches Kirchenrecht 21 (1869), 3–45, 291–341; 22 (1869), 3–53.

Krehbiel, Edward B., The Interdict. Its History and its Operation, with Special Attention to the Time of Pope Innocent III 1198–1216, Washington D.C. 1909.

Krentz, Natalie, Ritualwandel und Deutungshoheit. Die frühe Reformation in der Residenzstadt Wittenberg (1500–1533) (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation, 74), Tübingen 2014.

Kuttner, Stephan, Kanonistische Schuldlehre von Gratian bis auf die Dekretalen Gregors IX., Città del Vaticano 1935.

Lange, Hermann, Recht und Macht. Politische Streitigkeiten im Spätmittelalter, Frankfurt 2010.

Lange, Tyler, Excommunication for Debt in Late Medieval France. The Business of Salvation, Cambridge 2016.

Lüdtke, Alf, Eigensinn, in: Lexikon Geschichtswissenschaft: Hundert Grundbegriffe, hrsg. v. Stefan Jordan, Stuttgart 2002, 64–67.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Lüdtke, Alf, Geschichte und Eigensinn, in: Alltagskultur, Subjektivität und Geschichte. Zur Theorie und Praxis von Alltagsgeschichte, hrsg. v. der Berliner Geschichtswerkstatt, Münster 1994, 139–153.

Maihold, Harald, Strafe für fremde Schuld? Die Systematisierung des Strafbegriffs in der spanischen Spätscholastik und Naturrechtslehre (Konflikt, Verbrechen und Sanktion in der Gesellschaft Alteuropas. Fallstudien 9), Köln 2005.

Mallett, Michael, Venice and the War of Ferrara, 1482–84, in: War, Culture, and Society in Renaissance Venice. Essays in honour of John Hale, hrsg. v. David S. Chambers/Cecil H. Clough/Michael Mallett, London 1993, 57–72.

Matheus, Michael, Papst- und Romkritik in der Renaissance, in: Die Päpste der Renaissance. Politik, Kunst und Musik, hrsg. v. Michael Matheus/Bernd Schneidmüller/Stefan Weinfurter/Alfried Wieczorek (Die Päpste 2), Regensburg 2017, 301–352.

May, Georg, Interdikt, in: Theologische Realenzyklopädie 16 (1987), 221–226.

Mayer, Thomas F., The Roman Inquisition on the Stage of Italy, c. 1590–1640, Philadelphia 2014.

Menzinger, Sara: Giuristi e politica nei comuni di popolo. Siena, Perugia e Bologna, tre governi a confronto (Ius nostrum 34), Roma 2006.

Mersch, Katharina, Göttlich legitimierter Eigensinn. Gewissensfreiheit als Option im Umgang mit dem exkommunizierten Ludwig dem Bayern und dem Interdikt, in: Frühmittelalterliche Studien 47 (2013), 209–238.

Mersch, Katharina Ulrike, Missachtung, Anerkennung und Kreativität. Exkommunizierte Laien im 13. Jahrhundert (Mittelalter-Forschungen, 65), Ostfildern 2020.

Merten, Klaus, Struktur und Funktion von Propaganda, in: Publizistik 45 (2000), 143–162

Miethke, Jürgen, Propaganda politica nel tardo medioevo, in: La propaganda politica nel basso medioevo, hrsg. v. Centro italiano di studi sul basso medioevo – Accademia Tudertina, Spoleto 2002, 1–28.

Moeller, Bernd, Kleriker als Bürger, in: Festschrift für Hermann Heimpel zum 70. Geburtstag zum 19. September 1971, Bd. 2, Göttingen 1972, S. 195–224.

Morelli, Giovanna, Francesco d'Accursio, in: Autographa, Bd. I 2: Giuristi, giudici e notai (sec. XII-XV), hrsg. v. Giovanna Murano, Imola 2016, 31–38.

Müller, Harald, Rouen contra Rouen. Der Konflikt zwischen Bürgern und Kathedralkapitel am Ende des 12. Jahrhunderts im Spiegel der Papsturkunden, in: Licet preter solitum. Ludwig Falkenstein zum 65.Geburtstag, hrsg. v. dems./ Lotte Kéry/Dietrich Lohrmann, Aachen 1998, 67–90.

Oakley, Francis, Complexities of Context. Gerson, Bellarmine, Sarpi, Richer, and the Venetian Interdict of 1606–1607, in: Catholic Historical Review 82 (1996), 369–396.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Prodi, Paolo, Alessandro VI e la sovranità pontificia, in: Alessandro VI e lo stato della Chiesa. Atti del convegno (Perugia, 13–15 marzo 2000), hrsg. v. Carla Frova/Maria Grazia Nico Ottaviani, Roma 2003, 311–338.

Rospocher, Massimo, Il papa guerriero. Giulio II nello spazio pubblico europeo, Bologna 2015.

Schlotheuber, Eva, Error Bavaricus – die Kommunikation des päpstlichen Interdikts über Ludwig den Bayern im Reich, in: Kurie und Kodikologie. Festschrift für Claudia Märtl zum 65. Geburtstag, hrsg. v. Jörg Schwarz/Georg Strack, Ostfildern 2020, S. 135–151.

Schlotheuber, Eva, Pilgrims, the Poor, and the Powerful: The Long History of the Women of Nivelles, in: Hamburger, Jeffrey F./Dies. (Hrsg.), The Liber ordinarius of Nivelles (Houghton Library, MS. Lat 422). Liturgy as Interdisciplinary Intersection (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation, 111), Tübingen 2020, S. 35–96.

Scribner, Richard, For the Sake of Simple Folk. Popular Propaganda for the German Reformation, 2. Aufl., Oxford 1994.

Shaw, Christine, Julius II. The Warrior Pope, Oxford 1993.

Soria Audebert, Myriam, La crosse brisée. Des évêques agressés dans une Église en conflits (royaume de France, fin Xe-début XIIIe siècle), Turnhout 2005.

Stantchev, Stefan K., Spiritual Rationality. Papal Embargo as Cultural Practice, Oxford 2014.

Studt, Birgit, Geplante Öffentlichkeiten: Propaganda, in: Politische Öffentlichkeit im Spätmittelalter, hrsg. v. Martin Kintzinger/Bernd Schneidmüller, Ostfildern 2011, 203–236.

Trexler, Richard C., The Spiritual Power. Republican Florence under Interdict, Leiden 1974.

Visceglia, Maria Antonietta (Hrsg.), Papato e politica internazionale nella prima età moderna, Roms 2013.

Vodola, Elisabeth, Excommunication in the Middle Ages, Berkeley/Los Angeles/London 1986.

Vodola, Elisabeth, Interdict, in: Dictionary of the Middle Ages 6 (1985), 493–497.

Woelki, Thomas, L'interdetto ecclesiastico nella dottrina di Francesco Zabarella, in: Diritto, chiesa e cultura nell'opera di Francesco Zabarella. 1360–1417, hrsg. v. Chiara Maria Valsecchi und Francesco Piovan (Contributi alla storia dell'Università di Padova. Nuova serie 54), Mailand 2020, 89–106.

Wright, A. D., Why the Venetian Interdict, in: English Historical Review 89 (1974), 536–550.

Zapp, Hartmut, Interdikt, in: Lexikon des Mittelalters 5 (1991), 466–467.

Zurowski, Marian, Die Erstreckung der Strafsanktion auf nicht schuldige Personen, die zum Straffälligen in Beziehung stehen, nach der Lehre der Dekretisten und Dekretalisten, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung 59 (1973), 175–190.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

I. Das Inderdikt als Forschungsproblem

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

The Interdict in Past and Current Historiography: Perspectives and Preoccupations

By *Peter D. Clarke*

Historical interest in the interdict as an ecclesiastical sanction goes back at least as far as the early seventeenth century when the French scholar Pierre Dupuy (1582–1651) wrote an essay surveying its origins and evolution.[1] The main body of historiography on the interdict largely emerged from the mid-nineteenth century onwards. Until the mid-twentieth century much of this scholarship tended to concentrate on the medieval canon law of the interdict, and indeed it was largely written by Catholic scholars of canon law.[2] Although this older historiography affords valuable insights into the legal development of the sanction and into how the interdict was meant to work in theory, it has two main limitations. Firstly it was often written from the anachronistic perspective of post-Tridentine interpretation of medieval canon law and even of the post-1917 code of canon law.[3] But, since the early twentieth century, the work of Stephan Kuttner and other scholars associated with his 'Institute of Medieval Canon Law' has greatly enriched our knowledge of medieval canon law, its sources and contemporary commentaries, and stimulated research on these.[4] Secondly older historiography was limited in its treatment of how interdicts actually worked in practice, and of the political and social contexts in which they operated. This relative neglect has been remedied by a growing emphasis in more recent scholarship on case-studies of interdicts, especially those laid by the later medieval pa-

[1] *Dupuy*, De l'origine et du progrez des interdicts, sometimes misattributed to the French jurist Pierre Pithou (1539–1596) since it was first printed as an appendix to Dupuy's Commentaire sur le traité des libertez de l'Eglise gallicane de Maistre Pierre Pithou; see, for example, *Krehbiel*, Interdict, 1.

[2] *Kober*, Interdict; *Haas*, Interdikt, Part A, 1–15; *Conran*, Interdict, Part I (1–50); *Maisonneuve*, Interdit.

[3] *Haas* and *Conran* present historical accounts of the interdict preliminary to discussion of the post-1917 code's rules concerning it; *Kober* and *Maisonneuve* likewise exclusively cite post-Tridentine commentators (see n. 2).

[4] In particular the ground-breaking survey of canonistic manuscripts by *Kuttner*, Repertorium der Kanonistik.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

pacy on England, Florence and Germany.[5] This shift in emphasis from doctrinal theory towards actual practice is also evident in historiography on other aspects of medieval canon law, marriage in particular.[6] Other more specific trends and concerns in historiography on the interdict will be discussed below under the following heads: the origins and pre-Gratian history of interdicts; the development of interdicts in post-Gratian canon law; interdicts in later medieval practice; polemic and rhetoric surrounding interdicts; and new perspectives on the interdict.

I. The origins and pre-Gratian history of the ecclesiastical interdict

The interdict's origins have been hotly disputed and considered obscure by scholars since at least Dupuy's day. His essay on the interdict indeed began by noting that some regarded it as a long-established ecclesiastical practice (albeit one used less often in the Early Church than later) while others asserted instead that it was a recent innovation of the papacy.[7] This debate in a sense went back even further, since Marsilius of Padua in his pro-imperial tract *Defensor minor* (*c*. 1339) had argued that the interdict, in contrast to excommunication, had no basis in scripture (undoubtedly in an attempt to discredit the papal interdict on the lands of his patron, would-be emperor Ludwig of Bavaria).[8]

Dupuy's essay assembled purported examples of interdict from the Early Church onwards, if not from the Bible, and subsequent scholars sought to do likewise as proof of the sanction's antiquity. German Catho-

---

[5] This approach was already evident in the work of two American historians around 1900: *Howland*, Local Interdict; *Krehbiel*, Interdict, esp. 86–163 (an appendix of 85 case-studies comprising 27 threats of interdict, six likely interdicts and 67 actual interdicts from 1198 to 1216). Several studies exist of the papal interdict on King John's England (1208–14) but the seminal ones are: *Cheney*, Papal Interdict, and *id*., King John's Reaction. On the Florentine interdict: *Trexler*, Spiritual Power. On the German interdict: *Kaufhold*, Gladius spiritualis.

[6] As illustrated by the growing body of studies of marital cases in medieval church courts, e.g. *Helmholz*, Marriage Litigation.

[7] *Dupuy*, De l'origine et du progrez des interdicts, 3: "Quelques-uns ont écrit que l'Interdict Ecclesiastique est en usage de long-temps dans l'Eglise. D'autres au contraire pretendent estre bien fondez, de faire voir que c'est une nouvelle invention des Papes. Ceux qui soustiennent la premiere opinion ont dit que de verité les exemples des interdicts ne sont si frequens dans la pratique de l'Eglise primitive qu'ils ont esté depuis (…)."

[8] Defensor Minor, 2.7, 3.2 and 10. English translation: *Marsilius of Padua*, Writings on the Empire, 6, 7, 29–35. By contrast, together with other Catholic scholars, Marsilius traced the origins of excommunication back to early Christianity in Matt. xviii. 15–18.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

lic theologian Franz Kober (d. 1897) noted examples as far back as the fourth century although he was sceptical about the earliest alleged case.[9] Similarly Jesuit theologian Wilhelm Richter published in 1934 a collection of sources apparently illustrating the interdict's origins and development from the fifth down to the early twelfth century.[10] In 1930 Catholic scholar Edward Conran more conservatively (following Kober) traced the first interdicts to the late sixth century when Gregory of Tours described alleged examples of them in northern France.[11] More cautious still, another contemporary Catholic scholar Alban Haas also located the interdict's origins to northern France, but recognised that others, notably the distinguished German jurist Paul Hinschius (d. 1898), dated its emergence there to no earlier than the mid-tenth century.[12] American historian Arthur Howland agreed with this assessment and both he and Haas identified an interdict threatened by the Council of Limoges in 1031 as establishing the definitive form of the sanction.[13] The latest scholar to reassess the interdict's origins some eighty years after it was last debated in print, a young Belgian historian Frederik Keygnaert, nevertheless doubts Ademar of Chabannes's reliability as our main source for this Aquitainian council and contends that 'the interdict's legal efflorescence did not begin before the end of the eleventh century.'[14]

Scholars have therefore become increasingly tentative about the interdict's origins and dated this progressively later. The main reason for such uncertainty was, as even Kober and Richter recognised, that sources did not use the term interdict (*interdictum*) in an ecclesiastical sense before the late eleventh century.[15] This term was derived from Roman law, where it meant a prohibition issued by a judicial official; it only acquired the sense of a suspension of religious rites for a whole community or region in conciliar acta and papal sources by the early twelfth century. Before then such a collective sanction was not differentiated from excommuni-

[9] *Kober*, Interdict (vol. 21), 3–24.

[10] De origine et evolutione interdicti.

[11] *Conran*, Interdict, 16–29.

[12] *Haas*, Interdikt, 1–5; *Hinschius*, Kirchenrecht V, 19–32, esp. 19–24.

[13] *Howland*, Local Interdict, esp. 437: "The birthplace of the interdict as an independent censure, however, was northern France, and the period of its development as a new weapon of defense and aggression was the end of the tenth century (…)" (446–448 on Limoges).

[14] *Keygnaert*, Interdict, quotation at 217; cf. *id.*, Ecclesiastical Exclusion. Both papers draw on his PhD dissertation (Ghent University, 2012) the publication of which is keenly awaited.

[15] *Keygnaert*, Interdict, 217 s.; *Krehbiel*, Interdict, 9; *Haas*, Interdikt, 3; De origine et evolutione interdicti I, 3–5; *Kober*, Interdict (vol. 21), 22.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

cation explicitly; even the Council of Limoges had classed the sentence threatened on its diocese in 1031 as 'public excommunication'. Collective excommunication was also a controversial and not universally accepted practice among early medieval churchmen as this scholarship further shows. St Augustine (d. 430) had condemned an episcopal colleague for excommunicating an entire household for its head's sins since this punished the innocent along with the guilty, and Hincmar archbishop of Reims had likewise reproached his suffragan Hincmar of Laon in 869 for forbidding all religious rites in his diocese including infant baptism and final absolution.[16] Even once the term 'interdict' was introduced, the canonist Bishop Ivo of Chartres (d. 1116) still considered this a new and unaccustomed sanction. Canon law and canonists only sharply distinguished the interdict from excommunication during the twelfth and thirteenth centuries as it was increasingly employed by the papacy, and the next section will discuss, in particular, the role of the papacy in defining the interdict in medieval canon law.

II. The development of the interdict in post-Gratian canon law

Kober's study of the interdict has been fundamental for understanding the post-Gratian canon law of interdicts and accordingly much cited by subsequent scholarship on interdicts. He gave a clear and systematic explanation of the various kinds of interdict, notably local and personal interdicts; the sanction's effects; the procedure for imposing and lifting sentences of interdict, including which church authorities had the power (*ex officio* or otherwise) to use the sanction; and the penalties for violating it, as defined in post-Gratian canon law.[17] His principal sources were the canon law collections the *Liber extra* (1234) and *Liber sextus* (1298); and Kober and subsequent historians influenced by him saw the canon law of interdicts transmitted there as a product of papal legislation, principally of Alexander III (1159–81), Innocent III (1198–1216) and Boniface VIII (1294–1303). In this respect Kober and other Catholic scholars, especially Haas and Conran, were doubtless influenced by ideas of the modern papacy and its supreme centralized authority in the Catholic Church. Their perspective also arose from the nature of their sources. In particular, the compiler of the *Liber extra*, Raymond de Peñafort, presented papal rulings there as abstract legislative decisions shorn of references to the context in which they originally arose. As Peter Landau,

[16] Augustine's condemnation subsequently entered Gratian's *Decretum* (c. 1140) at C. 24 q. 3 c. 1.

[17] *Kober*, Interdict (vol. 21), 291–341; ibid. (vol. 22), 3–53.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Anne Duggan and other recent historians of medieval canon law have shown, however, most papal rulings in the *Liber extra* originated as decretal letters issued in response to individual bishops.[18] These letters either gave papal judgements on specific cases appealed from these bishops' courts to Rome or advised individual bishops consulting the pope on doubtful points of canon law. As Landau and Duggan have observed, such letters were rarely issued as legislation in the twelfth century although canon lawyers in universities and local bishops increasingly collected them as new law. Moreover, the process of transmission whereby such papal rulings found a lasting place in canon law was haphazard and one over which the Curia exercised little direct control before Gregory IX commissioned and promulgated the *Liber extra* in 1234. For example, some papal rulings on the interdict in pre-1234 decretal collections were not eventually included in the *Liber extra*.[19]

In fairness to Kober this more nuanced understanding of the evolution of pre-1234 canon law mostly developed after his study of the interdict appeared in 1869. A decade later Emil Friedberg published his edition of the *Liber extra* which restored the *partes decisae*, the sections of decretal letters that Raymond de Peñafort discarded as juridically irrelevant, but which reveal the historical circumstances whence the letters arose.[20] Friedberg and later scholars have also edited and analysed decretal collections on which the *Liber extra* drew, most compiled not on papal but private initiative.[21] By the mid-twentieth century such scholarship began to enhance historiography on the interdict. In 1948 English historian Christopher Cheney recognised that Innocent III's decretals defining the terms of the interdict were issued at episcopal request.[22] Bishops ordered by Innocent to proclaim interdicts often had to write to him for clarification of their terms and some of the pope's responses were included in the *Liber extra*.[23]

Post-Gratian canon law on the interdict thus largely arose in response to the needs of practice, one among several compelling reasons why the legal theory and practice of the sanction need to be studied together. In their limited coverage of practice Kober, Haas and Conran therefore neglected this essential context. Edward Krehbiel's history of the interdict

---

[18] *Landau*, Rechtsfortbildung; *Duggan*, Episcopal Consultation.

[19] E.g. 2 Comp. 3.27.1, as discussed in *Clarke*, Interdict, 149 s.

[20] Corpus iuris canonici II, 1–928.

[21] E.g. Quinque compilationes antique.

[22] *Cheney*, Papal Interdict, 298–300; cf. *id.*, Pope Innocent III and England, 300–306.

[23] Notably X 5.38.11 and 5.39.43.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

under Innocent III partly remedied this neglect, but even this study published in 1909 largely treated theory and practice separately, appending case-studies of interdicts to the main text, while his discussion of legal theory is heavily reliant on Kober.[24]

Another crucial context that such scholarship neglected before the mid-twentieth century was medieval canonistic doctrine; Kober and even Maisonneuve writing as late as 1951 only cited post-Tridentine commentators, in particular Francisco Suárez (d. 1617) and Manuel González Téllez (d. 1649). Contemporary canonistic literature on medieval canon law crucially reveals, however, how that law was interpreted at the time; and such interpretation informed teaching of the subject in the schools to future practitioners of canon law, including bishops and even popes presiding over church courts, and through them it influenced how the law was applied (or at least it reflected current legal practice of which they needed to be informed). Not only that but this canonistic interpretation might also shape the content of subsequent canon law. This is particularly true of post-1234 canon law, which was more often self-conscious papal legislation of the kind Kober, Haas and Conran envisaged, notably Boniface VIII's rulings in the *Liber sextus*, most of which were issued there for the first time and were partly designed to settle canonistic debates in the schools often by turning certain juristic opinions into law.[25] For example, canonistic doctrine had taught since the early thirteenth century that an interdict might be personal or local, in other words that it might be imposed on people or a place, and that this distinction made a difference to how an interdict was observed.[26] If an interdict was on a place suspending religious rites there, canonists generally agreed by the mid-thirteenth century that clergy of that place might still hold services outside it, and Pope Innocent IV in his commentary on the *Liber extra* (*c.* 1251) argued that lay inhabitants of that place might attend churches and receive sacraments outside it unless they had provoked the interdict. In contrast, by the mid-thirteenth century canonists considered that members of an interdicted community were excluded from church services anywhere. Evidence from thirteenth-century papal registers shows that practice was consistent with these canonistic opinions. But canon law did not rule on these issues until 1298 when Boniface VIII incorporated these opinions in his constitution 'Si sententia' in the *Liber sextus* (VI 5.11.16) making them law.

[24] See above n. 1 and 2.

[25] *Le Bras*, Boniface VIII; *Schmidt*, Bonifaz VIII. als Gesetzgeber.

[26] *Clarke*, Interdict, 65–66, 76–79.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

One aspect of practice that historiography of the interdict did, however, cover before the mid-twentieth century was the sanction's purpose. Kober recognised that its aim was coercive and that churchmen used it as a last resort to force the powerful to submit where warnings and all other means had failed to move them.[27] He admitted that it contravened religious doctrine and Roman law in punishing the innocent along with the guilty, but claimed that this was justified by the interdict's social benefits: it might bring peace and maintain public morality in the face of general disorder and 'barbarism', and in almost all cases the interdict achieved its purpose! Although subsequent historiography has questioned how effective the interdict was, Kober's view of the interdict as a means of clerical self-defence, especially against peace-breakers and raiders of churches in the eleventh and twelfth centuries, has been broadly shared by scholars. Hinschius argued that the Church developed the interdict out of excommunication in response to feudal anarchy in tenth- and eleventh-century France since it needed a stronger means than excommunication alone to protect its property and clergy from seigneurial violence.[28] Even recently Keygnaert has analysed the interdict's origins as an instrument of conflict resolution in northern France where eleventh- and twelfth-century bishops employed it to settle property disputes between aggressive lay lords and vulnerable monks.[29]

Scholars have also recognised that interdicts could serve other purposes, especially after the twelfth century. Krehbiel in his history of the interdict under Pope Innocent III (1198–1216) saw it as a punishment designed to secure compliance with the Church's demands, and while the aim of these demands might be 'to promote the welfare of society', for example 'to secure observance of the Peace of God' in eleventh-century France, as Kober asserted, Krehbiel held that the most common aim was 'to advance either the spiritual or the temporal interests of the church', while another aim was 'to promote the welfare of ecclesiastical persons'.[30] Krehbiel admitted that the latter aim might serve legitimate self-protection but noted that alternatively it could be driven by self-interest, even if canon law condemned use of interdicts for this end. Haas agreed with Krehbiel and Kober that interdicts were used to defend church property and clergy, but also recognised that the papacy in the later mid-

[27] *Kober*, Interdict (vol. 21), 29–37.

[28] *Hinschius*, Kirchenrecht V, 23. Cf. *Haas*, Interdikt, 7; *Conran*, Interdict, 33–37.

[29] *Keygnaert*, Interdict. Cf. *Little*, Benedictine Maledictions, on how monks in the same region, period and context also pronounced liturgical curses against such aggressors.

[30] *Krehbiel*, Interdict, 9–13, 25–37.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

dle ages increasingly exploited the sanction for political ends in clashes with secular rulers, especially the struggle of John XXII (1316–34) against Ludwig of Bavaria. Haas associated this political use of interdicts with the close relationship between Church and State in this period, observing that even local bishops and abbots exercised both temporal and spiritual power.[31] Indeed Keygnaert has argued more recently that northern French bishops increasingly used the interdict by *c*. 1100 to assert their authority and protect their territorial interests.[32] In effect this reinforces Krehbiel's view that the church authorities most often used interdicts to promote institutional interests by the early thirteenth century, and he, like Haas, principally had the papacy in mind, which increasingly adopted the interdict from the late twelfth century onward. Growing scholarly preoccupation with ideas of papal power, notably hierocratic claims to intervene in the affairs of lay rulers[33], has accordingly focussed historiographical interest since the mid-twentieth century on papal use of interdicts, for the interdict might serve as a tool and expression of such interventionist claims, as the next section will illustrate.

III. Case-studies of the interdict in later medieval practice

These case-studies show reasons why interdicts were imposed; how the terms of the interdict were understood on the ground and implemented in practice; how secular powers and people (clergy and laity) reacted to interdicts; and how effective they were. The last two matters are clearly related for an interdict's success depended on princely and popular reactions to it; as Krehbiel noted, by punishing a community for an offender's wrongs, the interdict was meant to turn public opinion against the offender compelling him to come to terms.[34] Given that the offender was often a secular ruler, this made the sanction highly political. It did not, however, always have the desired effect. Although Kober believed in the sanction's virtually complete efficacy, he acknowledged that interdicts could have negative side-effects, notably on popular piety, and that the papacy sought to minimise these by mitigating the interdict's severity and granting immunities from the sanction. Krehbiel also observed that secular rulers might resist enforcement of interdicts on their lands and

[31] *Haas*, Interdikt, 7–8. On John XXII's use of the interdict against Ludwig, see *Kaufhold*, Gladius spiritualis.

[32] *Keygnaert*, Interdict, esp. 326–34.

[33] E.g. *Ullmann*, Medieval Papalism; *Watt*, Papal Monarchy.

[34] *Krehbiel*, Interdict, 63–65.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

persecute clergy who observed these; Haas even argued that the sanction declined in efficacy in the face of such later medieval resistance.[35]

Our first case-study exemplifies all these issues and regards one of the most famous interdicts of the later middle ages: Pope Innocent III's interdict on King John's England. It has attracted significant historiographical attention and even entered the popular imagination, as Sellar and Yeatman's *1066 and All That* illustrates.[36] Scholars generally agree that the interdict resulted from the disputed election to the Canterbury archbishopric. When the see fell vacant in 1205, the monks of Canterbury cathedral chose their prior as archbishop, but John refused to accept him and required the monks to elect a royal clerk of his instead. Neither candidate, however, was willing to resign in favour of the other, so the dispute was appealed to Pope Innocent III, who rejected both candidates and proposed his own, English cardinal and theologian Stephen Langton. The Canterbury monks agreed to his election, but John refused. Innocent threatened an interdict on his kingdom unless John recognised Langton as archbishop, and on account of John's continued refusal three English bishops pronounced the papal interdict in March 1208. Essentially a clash of principle was involved for both sides. John asserted English custom that episcopal elections should take place with royal consent while Innocent defended the freedom of the Church from such lay interference.

Where scholars have disagreed is on what happened next. Parker noted in 1936 that historians gave conflicting accounts of the terms of the interdict,[37] but he recognised that the differences partly arose from discrepancies among the sources. The pope's original terms in his mandate to the three bishops were brief, and he expanded upon these at their request in a letter of June 1208. An interpolated version of this letter was copied in Gervase of Canterbury's chronicle, and another differing set of instructions was recorded in the *Forma interdicti*, a document of unclear provenance. In 1948 Cheney added that both these sources differed from accounts of the interdict's actual observance, notably the Dunstable annals, and concluded that this varied evidence points to divergent practices in different parts of John's realm.[38] He maintained that, nevertheless, 'clergy obediently observed what they believed to be the terms of the Interdict'.

---

[35] *Kober*, Interdict (vol. 21), 37–45; cf. *Krehbiel*, Interdict, 68–74; *Haas*, Interdikt, 9–12.

[36] *Sellar/Yeatman*, 1066 and All That, 33 (satirical account of this interdict).

[37] *Parker*, Terms of the Interdict.

[38] *Cheney*, Papal Interdict, 297–300 (quotation at 300).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

In 1963 Richardson and Sayles, however, took a different view.[39] They recognised the lack of uniformity in observing the interdict, notably between monasteries, but argued 'that nowhere was a zealous obedience given to the pope's command' and whilst clergy were possibly more zealous in enforcing the interdict early on than later, 'its so-called horrors were elusive' and it 'was progressively less and less effective'. They attributed the interdict's purported failure to John's determination and tactics to prevent its enforcement. John immediately confiscated the property of clergy who observed the interdict, and Richardson and Sayles inferred that clergy redeemed their property by agreeing 'to obey the king rather than the pope' and 'continued to officiate'. Cheney, however, disagreed with their views and questioned their interpretation of the evidence adduced in support of these, in particular responding that most clergy paid fines to recover their confiscated property from the Crown but continued to observe the interdict.[40] John still remained defiant, and the pope excommunicated him for his obduracy in 1209; the interdict was only lifted and John absolved after the king submitted surrendering England and Wales as a papal fief and promising to compensate clergy for income lost during the interdict. Cheney acknowledged that political factors eventually precipitated John's dramatic surrender to the pope in 1213, especially baronial rebellion at home and threat of invasion from France, but he concluded that the interdict was ultimately effective in that it was widely enforced and the pope could carry on enforcing it until the king was ready to submit. Cheney's view of the interdict as marking 'a period of war between pope and king' which ended in 'a considerable victory for the pope' remains influential, even if it has been qualified on some points.[41]

Another papal interdict pronounced over a century later resulted in a more protracted conflict and less decisive outcome. The context was a disputed election in Germany after the death of the Emperor Henry VII; both Ludwig of Bavaria and Frederick of Habsburg claimed to have been elected as King of the Romans and thus sought coronation as Emperor by the pope. But John XXII refused to recognise either candidate and instead asserted that the German Empire was vacant and imperial authority had, therefore, devolved to the papacy, which he exercised in Italy by appointing imperial vicars there. After Ludwig defeated Frederick at

[39] *Richardson/Sayles*, Governance of Medieval England, 343–55.

[40] *Cheney*, General interdict; cf. *id.*, King John's Reaction, on the confiscations.

[41] *Cheney*, Papal Interdict, 297, 317. The latest treatment of this interdict by *Webster*, King John and Religion, chapters 6–7, broadly follows Cheney's interpretation, as does *Clarke*, Interdict, esp. at 130–132, 134, 176, 180 s., 241.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Mühldorf in 1322, tensions grew as Ludwig exercised sole rulership in Germany and intervened in Italy. John XXII ultimately reacted by excommunicating Ludwig and interdicting the lands of him and of his supporters in March 1324. The conflict between Ludwig and the papacy continued after John XXII's death in 1334, under his successors Benedict XII and Clement VI, and the interdict on Germany was lifted only after Ludwig's death in 1347. Ludwig remained defiant and excommunicate till the end.

Ludwig displayed defiance of the papal sanctions from the outset. In 1327 he embarked on an expedition to Rome that culminated in him being crowned Emperor there by Sciarra Colonna, as representative of the Roman people, and the institution of Nicholas V as anti-pope in 1328. On his return from Italy Ludwig asserted his imperial authority in Germany and was not prepared to tolerate clerical resistance. As Martin Kaufhold has shown,[42] he saw clerical observance of the interdict as political disobedience. Almost all clergy observed it initially, thus Ludwig put pressure on them to break it. At Esslingen in 1330 he had goods confiscated from clergy loyal to the pope; ordered that they be expelled from the city if they refused to hold mass, and only readmitted if they agreed to do so; and offered protection to clergy celebrating mass publicly. Likewise, in south-western Germany royal measures against observance of the interdict were associated with Ludwig's assertion of authority in the region, hence Swabian clergy were also coerced to hold mass. These measures were apparently successful in Swabian cities, although Constance's clergy remained loyal to the pope only submitting to pressure to resume services in 1339. Mendicant clergy especially resisted such pressure, notably Dominicans, who had to flee Esslingen and were exiled from Strasbourg because of their observance of the interdict.[43] Ludwig also sought exclusion of Dominicans from north German cities because of their pro-papal loyalties, notably at Dortmund, but he was less successful in enforcing his will in areas far from his southern power-base, although even in Bavaria he could not count on undivided support, as Kaufhold has further demonstrated. Ludwig even sought to block papal provisions and install his supporters in German sees in order to stop enforcement of the interdict, notably at Würzburg.

John XXII's death in 1334 raised the prospects of peace with the new pope Benedict XII, his absolution and recognition of Ludwig as Emperor

[42] *Kaufhold*, Gladius spiritualis, 109–180.

[43] A Strasbourg Dominican Johann von Dambach subsequently wrote to the Emperor Charles IV after Ludwig's death about the problems of this interdict: *Auer*, Denkschrift.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

and the lifting of the interdict. But by 1338 negotiations had failed and the excommunication and interdict against Ludwig were renewed. Ludwig nevertheless remained defiant and won support from the German princes and nobility for his decree *Licet iuris* that election alone was sufficient to bestow the imperial title on him. The German clergy's reaction was more divided, though many bishops supported his defence of imperial rights, as Kaufhold further argues.[44] Ludwig and his princely allies thus resumed persecution of pro-papal clergy (notably Dominicans) and opposition to the interdict, which they saw as damaging imperial rights. Clergy were once again coerced to violate the interdict and resume church services, notably at Constance and Strasbourg, and Ludwig even secured episcopal support for this as at Würzburg in 1339. Most mendicants still resisted this pressure and other clergy refused to violate the interdict. Although Ludwig ran a successful campaign against the interdict, Clement VI continued to call for its strict observance, denied the validity of Ludwig's imperial title, and declared his rulership of Germany null without papal consent. Following Ludwig's death and twenty-three years after it was first imposed, Clement agreed to lift the interdict only once Ludwig's supporters professed obedience to the pope, accepted Charles IV as Emperor and recognised Ludwig's attitude to the papacy as heretical. This was hardly a clear victory for the papacy. The interdict had not forced Ludwig's submission, and it had provoked political opposition in Germany to the papacy that Ludwig exploited. It had even split the German clergy; some obeyed the interdict but others defied it. Nevertheless, the papacy refused to back down and Ludwig's death ended the conflict; no subsequent medieval Emperor invaded Italy, and Charles IV's Golden Bull (1356) acknowledged that the election of Germany's rulers needed papal approval.

Haas's narrative of the interdict's declining efficacy in the later middle ages is less supported by our final example, however. In March 1376 Gregory XI imposed an interdict on Florence. This conflict between the city and the Church was prompted by papal military and diplomatic attempts to recover the papal states in the mid-fourteenth century. The popes had lost control of this territory in Italy during their residence at Avignon (1305–77) and saw its recuperation as crucial to their eventual return to Rome, where Gregory XI finally arrived in 1377. But the papacy's campaign of recuperation provoked opposition in the papal states, and even caused political tensions in Florence by the 1370s, although it was traditionally loyal to the papacy.[45] The city was especially fearful

[44] *Kaufhold*, Gladius spiritualis, 229–287.

[45] See *Trexler*, Spiritual Power, 20–43, on the background.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

that once this campaign was concluded, mercenaries in papal service would disband and ravage Florence. The city's need to buy off this threat generated opposition to the Church, and its officials seized clerical wealth to pay the mercenaries and incited revolts in the papal states. Gregory reacted to this opposition to papal temporal power in Italy by declaring not only the interdict but also an international trade ban against Florence. Previous popes as far back as Innocent III had combined interdicts with commercial sanctions against Italian cities;[46] as on past occasions Gregory required powers across Europe to seize goods of merchants from this interdicted city as well as refuse to trade with them. Florence's financial dependence on the papacy, mercantile activity and church property in the city made it uniquely vulnerable to these sentences, as Trexler has observed.[47]

Florence's reaction to the interdict was therefore less confrontational than King John or Ludwig of Bavaria. Although anti-clericalism and anti-papal feelings preceded the sentence, as Trexler remarked, a more conciliatory attitude followed it.[48] Florence's commune initially decided to observe the interdict in the hope of pacifying the pope. The city's councillors were also wary of violating the interdict for fear of a clerical and popular backlash, and even decided against requiring exposition of the host during the interdict despite lay devotion to it. The commune, nevertheless, tolerated other expressions of popular piety that did not go against the terms of the interdict, notably religious processions without clerical participation and activities of lay confraternities. The processions apparently prayed for papal mercy and became increasingly penitential acts to atone for sins, reinforcing the commune's policy of appeasement towards the papacy. The commune, however, struggled to control such collective religious activities, especially once flagellants became involved, and by 1377 the Fraticelli were allegely active in Florence. The Fraticelli's opposition to clerical wealth and identification of papal wars in Italy with the end of the world made them a useful propaganda tool for the commune during the interdict, as did their view that minimum participation in the sacraments was enough for salvation. Nevertheless, their presence in the city exposed its councillors to papal accusations of harbouring heretics and even of being heretical themselves.

---

[46] *Clarke*, Interdict, 183, 185–187; see also *Stantchev*, Spiritual Rationality, 98 s., 118, 129–132.

[47] *Trexler*, Spiritual Power, 157–162; see also ibid., 44–108, on enforcement of the Florentine embargo.

[48] Ibid., 109–143.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

As Trexler noted, this called the commune's submissive attitude to the papacy into question, and in late 1377 it decided to oppose the interdict with popular support.[49] But the commune's decision backfired. Many clergy refused to violate the interdict, even when coerced to do so by confiscation of their goods, though friars and other clergy collaborated in the commune's defiance of the pope. The laity were similarly divided, and many of them also still complied with the interdict. The papacy reacted by instructing clergy to leave Florence, as it had done during interdicts on other Italian cities, though it is doubtful whether many Florentine clergy obeyed.[50] Despite the commune's continued defiance Gregory XI's death on 27 March 1378 occasioned another *volte-face*. The commune decided to 'placate' his successor by resuming observance of the interdict in May. The conflict ended with the city's submission and fall of its government, and the interdict was lifted in July 1378.

Trexler judged the papacy's actions against Florence successful, although he admitted that it was hard to separate the effects of papal economic and religious sanctions in determining the interdict's efficacy. The embargo damaged the city's economy, he claimed, but the interdict's effect on the populace further weakened the commune's position. The interdict had negative effects on local clergy too, in his view, in that it enabled the commune to gain greater control of the Florentine church, including its property, and popular religious observances continued without need for clergy, and heresy had grown during the interdict. Although Trexler deemed later papal interdicts against Florence less effective during the Great Schism (1378–1417) and conciliar period, he argued that the revival of the papacy's power in the mid-fifteenth century made its interdicts against Florence and other Italian cities more successful, and certainly the papacy made increasing use of them against Florence in the late fifteenth and early sixteenth centuries, as late as 1512.[51]

The interdict was presumably too important for the papacy to abandon despite its divisive and negative side-effects including political defiance. Interdicts could provoke not only retaliation from lay rulers but also a war of words between church and state. Such polemical controversy in the context of interdicts has attracted increasing scholarly attention, which is deepening our knowledge of how interdicts worked and of wider relations between ecclesiastical and secular power, as the next section will show.

---

[49] Ibid., 144–157.

[50] *Clarke*, Interdict, 189 (thirteenth-century examples).

[51] *Trexler*, Spiritual Power, 163–190. On interdicts generally in this period: *Gotwald*, Ecclesiastical Censure, esp. 12–18 on Pius II's interdict against Duke Sigismund of Austria and his supporters.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

IV. Contemporary polemic surrounding medieval and early modern interdicts

As stated above historians have long recognised that interdicts which made subjects suffer for their government's disobedience to the Church were meant to turn public opinion against that government and so compel it to submit. Contemporaries also recognised this intent. As Paolo Sarpi, legal and theological advisor to the Venetian state, observed in 1606, Pope Paul V then excommunicated Venice's Senate to force it 'to back down' and interdicted the city so that its 'people move to make the Senate back down'.[52] Since at least the early thirteenth century, the church and state authorities had, therefore, sought to influence popular reactions to interdicts, each to draw public opinion to their side against the other. Both sides used written and verbal communication and propaganda to this end.

Even before Pope Innocent III proclaimed the interdict on King John's England, for example, his letters to English bishops and magnates called for their support against John. These letters warned them to fear and obey God more than the king, especially since John opposed God.[53] After the interdict was published, English clergy were instructed to preach a similar message to their parishioners, that they should not fear those who had the power to kill them, i.e. John, but obey God before man. These instructions in the so-called *Forma interdicti* emanated not from the pope himself but probably from a local ecclesiastical authority. Jennifer Jahner and Paul Webster have found similar evidence of a remarkably co-ordinated attempt by the pope and local church authorities to 'manage the message' of the English interdict.[54]

Jahner, for example, has drawn attention to the poem known as the *Planctus Super Episcopis* which draws 'from the same bank of imagery deployed by Innocent [III] himself in letters to John' and arguably constituted part of 'the larger rhetorical defence of [the] interdict staged over the course of 1207–8' by Innocent and Stephen Langton. Indeed Jahner suggests that the poem's author might have been a member of Langton's household, exiled in France owing to John's refusal to accept Langton as archbishop of Canterbury, the cause of the interdict itself. The poem indeed began by lamenting Langton's exclusion from Canterbury. It then turned to other English bishops, attacking those who failed to defend

[52] As quoted and translated by *De Vivo*, Information and Communication, 157.

[53] *Clarke*, Interdict, 170.

[54] *Jahner*, Verse Diplomacy; the phrase quoted is Jahner's. *Webster*, Crown versus Church.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Canterbury and remained loyal to John and praising those who opposed them and the king, notably the three who publicised the interdict. The poem's purpose was clearly to remind English clergy of their duty of obedience to the pope above the king, in common with Innocent's letters. Stephen Langton had similarly written from exile a letter to the English people in *c*. 1207–8 entreating them not to consent to John's persecution of the English Church otherwise they might be punished along with him, a justification of the imminent interdict as collective suffering for consent to another's sin.

Webster has likewise observed that both Innocent and Langton used similar rhetorical devices and biblical references in their letters to persuade King John to cease persecuting the English Church, especially clergy who observed the interdict. In particular, both invoked the memory of St Thomas Becket, the archbishop of Canterbury murdered in 1170 in his own cathedral on the alleged orders of John's father Henry II. This suggested parallels with Langton as another victim of Angevin oppression of the English Church. Innocent and Langton further compared John with Old Testament kings who incurred divine retribution for their disobedience to God, notably referring to Belshazzar's Feast in Daniel 5. Their letters hence sought to warn John to avoid this fate by stopping his persecution. Incidentally, Jahner notes, the *Planctus* also cited the Belshazzar episode as a warning for John's kingdom and described Langton as 'another Thomas'.[55] Jahner and Webster also suspect that Langton's decision to stay at the abbey of Pontigny was deliberately symbolic as Becket had also resided there during his French exile.

Similar messages were probably communicated to John's subjects, for the *Forma interdicti* instructed English priests to warn their parishioners that those obedient to the Church might be saved but the disobedient should fear divine retribution.[56] They were likewise to lead the faithful in prayers for the peace of the Church and for John, that God would guide him to do His will and towards salvation. The king, however, also sought to sway public opinion in his favour through propaganda.[57] In the week before the interdict was proclaimed (on 23 March 1208) he sent agents to English counties with letters telling his side of the story, including the 'injury' done to him by the pope. This propaganda campaign was apparently successful if the Margam annalist's claim is to be believed, that all laity, almost all clergy and many religious initially backed

[55] *Jahner*, Verse diplomacy, 109–110; *Webster*, Crown versus Church, 157 s., 162 s., 166 s.

[56] *Clarke*, Interdict, 170.

[57] Ibid., 169, 171; *Webster*, Crown versus Church, 156 s.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

the king in his conflict with the pope. As the dispute wore on and John faced papal excommunication in 1209, however, he became anxious to maintain public support and ordered that assemblies be held across the realm, where all English freemen were required to swear fealty and give homage to himself and his heir Henry. Nevertheless, this did not create 'lasting loyalty', as Webster observes and the subsequent baronial rebellion that precipitated John's submission to the papacy illustrates.

Four centuries later, the Venetian State could use more sophisticated and diverse propaganda methods to counter another papal interdict.[58] In particular, both sides in this conflict deployed the relatively new medium of print to promote their cause. Pope Paul V issued a *monitorio* to the Venetian clergy proclaiming the interdict in 1606, which was printed and posted in public places so that it reached all the faithful. The Venetian Senate issued a formal response written by Paolo Sarpi, known as the *protesto*, that forbade publication of the *monitorio* and declared the pope's sentences against Venice invalid; this too was printed in both Italian and Latin and circulated widely. The Venetian state also engaged in diplomacy to justify its stand to secular powers abroad and sought to rally support at home by staging public processions in the city.[59] Local clergy loyal to the papacy, however, preached sermons to justify the pope's position to the populace, though the Venetian state tried to stop them and enjoyed some clerical support.

Most remarkably the clash resulted in an outpouring of polemical writings in support of either Venice or the papacy in manuscripts and print. Among the city's intellectual adversaries were the cardinals Baronius and Bellarmine, and its chief polemicist was Sarpi. Their war of words became a debate about the pope's authority over the Catholic Church and states loyal to it. In William Bouwsma's view the central papalist argument was the idea of social order as a fixed and universal hierarchy, in which all Catholics, even secular rulers, were subordinate to papal supremacy, and Venice's fault was to rebel against this natural order instituted by God.[60] But Sarpi rejected the idea that Venice was part of a wider order presided over by the papacy, and advocated a different conception of order which depended on the state's liberty, and where its

[58] On what follows, see *De Vivo*, Information and Communication, ch. 5 ('The system challenged: the interdict of 1606–7').

[59] Civic authorities had likewise encouraged ritual processions during the Florentine interdict but to appease not oppose the papacy; *Trexler*, Spiritual Power, 130–135.

[60] *Bouwsma*, Venetian Interdict.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

sovereignty meant freedom from external interference. Sarpi thus saw the pope's censures on Venice as an attack on its sovereignty.

This debate was rooted in the causes of the Venetian interdict. Paul V had interdicted Venice because its government sought both to limit the church's acquisition of property and exercise criminal jurisdiction over local clergy; essentially the issue was whether clergy were citizens subject to the state, the Venetian view, or a privileged order separate from it, the papal view. This issue lay at the heart of later medieval conflicts between church and state, especially the clashes between Pope Boniface VIII and Philip IV of France in 1296–98 and 1301–3. Indeed, the ideological positions adopted during the Venetian interdict were based on different views of church history, as Charles Keenan has argued.[61] Baronius in his *Annales ecclesiastici* saw papal supremacy as fundamental to church unity and traced it back to Christ's commission to St Peter; in his view lay rulers were, historically, not only subject to it but also acquired their power from God through the papacy. Sarpi opposed this idea of a universal church subject to papal supremacy and instead viewed Catholic Christendom as a collection of local or national churches united through general councils; in his view these churches were closely associated with local secular government, though church and state retained separate spheres of authority. These opposed ecclesiological positions underlie the conflicting responses of Baronius (along with fellow papalists) and Sarpi to the Venetian interdict, Keenan concluded.

Baronius essentially advocated a hierocratic view rooted in the extreme papalist doctrine of the early fourteenth century, especially Boniface VIII's *Unam Sanctam* and Giles of Rome's *De potestate ecclesiastica*, while Sarpi reflected a dualist viewpoint expressed in thirteenth-century canonistic doctrine and was influenced by conciliarism. Even more radically, Sarpi echoed ideas of the early fourteenth-century papacy's chief intellectual adversary Marsilius of Padua, as Jaska Kainulainen has observed. In his *Defensor Pacis* (1324) Marsilius had not only denied that the papacy exercised legitimate authority in secular affairs but also and more pertinently argued that coercive power belonged exclusively to the state.[62] Marsilius had thus concluded that the power to impose excommunication and interdict properly belonged to the political community and consequently clergy might only exercise this on its authority (or that of a general church council acting for the body of the

[61] *Keenan*, Paolo Sarpi.

[62] *Kainulainen*, Paolo Sarpi, ch. 6 and 7, which contextualise Sarpi's polemic more broadly in later medieval and early modern political thought.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

faithful).[63] Marsilius hence denied that the papacy might do so by the 'power of the keys' and condemned its use of these sanctions against lay rulers as damaging to secular rulers and a source of civil strife in his native Italy.

Although his polemic against spiritual sanctions was based on his broader rejection of papal claims to temporal power and its exercise of such power in Italy, a position with which Sarpi could identify, this polemic became more resonant in the context of John XXII's interdict and excommunication against Ludwig of Bavaria in 1324. Fearing that the *Defensor pacis* would expose him to heresy charges, Marsilius had sought refuge at Ludwig's court in Munich and increasingly identified with his cause, as Marsilius's pro-imperial *Defensor minor* (c. 1339) illustrates. It affirmed that power to use spiritual sanctions and correct lay rulers belonged to the political community and asserted that clergy had verbal not coercive power of correction. It also disputed that scripture justified clerical use of coercion, noting that excommunication had a biblical basis, but clergy exceeded scriptural authority by investing it with political and social consequences, and the Bible did not sanction interdicting communities at all. Marsilius concluded that clergy even sinned by withdrawing the sacraments under these sanctions since this went against their duty to lead the faithful towards salvation.[64]

Polemic in the service of the state against interdicts was, therefore, not entirely new in Sarpi's day, but by then it was potentially more damaging to the Catholic church in the context of the ongoing Protestant challenge to its authority and post-Tridentine debate about church reform. Furthermore, printing communicated this polemic to a wide international audience, including Protestant rulers and communities. Arguably, therefore, Pope Paul V relaxed the interdict on Venice in 1607 partly as an exercise in damage-limitation, and it is telling that his successors were reluctant to deploy interdicts against other states. Further research on the ecclesiastical and anti-clerical rhetoric arising in the context of interdicts, notably in the period between the English and Venetian interdicts, is thus essential to assessing the sanction's effectiveness and importance in medieval and early modern relations between church and state.

---

[63] *Defensor Pacis*, Discourse 2, chapters vi, xviii, xxi-xxiii. English translation: *Marsilius of Padua,* Defender of Peace, vol. 2, 147–152, 272, 293, 300, 315, 318 s.

[64] See above n. 8.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

V. New perspectives on the interdict

Recent research has suggested other fruitful approaches to the interdict. These have included perspectives from disciplines other than history, and indeed pre-modern historians have long recognised that interdisciplinarity can enhance their understanding of the past. For example,[65] the literature scholar Jennifer Jahner has examined literary responses to the English interdict, notably the *Planctus Super Episcopis* discussed above, that historians have tended to neglect. Her work shows how poetry served as political commentary, both critical and supportive, on Innocent III's use of the interdict against England and on clerical conduct during the interdict. The musicologist John Harper has also recently suggested that the history of liturgy can shed new light on the English interdict.[66] He argues that the widely adopted Sarum liturgy was not introduced at the new cathedral of Salisbury (New Sarum) by its bishop Richard Poore (1217–28) as generally supposed, but that it originated at Old Sarum cathedral in the twelfth century and the interdict's closure of churches in 1208–14 had interrupted its use. Poore had to revive the Sarum rite following the interdict, therefore, when he relocated the see in 1220. Harper's discovery hence makes a useful contribution to scholarly debate on how strictly this interdict was observed, supporting Cheney's view that it generally stopped church services.

Other recent research by historians has also suggested fresh perspectives. The case-studies of interdicts discussed above understandably viewed the sanction from the level of high politics and a papal perspective. Frederik Keygnaert acknowledges that the papacy played a key role in differentiating the interdict from excommunication and regularising its usage in the twelfth century, but he argues that, before popes adopted the sanction, it was largely an instrument of local episcopal authority, especially in northern France, where bishops used it to defend their jurisdictional and territorial interests by the early twelfth century.[67] And interdicts continued to be imposed in the later middle ages at not only diocesan but even parish level. Canon law, for instance, ruled that when a church was 'polluted' by violent bloodshed, worship was to be suspended there until the church was re-consecrated or 'reconciled' by the local

[65] *Jahner*, Verse diplomacy. Jahner is an Assistant Professor of English in the California Institute of Technology.

[66] In a paper presented in March 2017 by Professor Harper (School of Music, Bangor University) to the History of the Liturgy Seminar at the Institute of Historical Research (London); I am grateful to him for sharing the text of his unpublished paper with me via email.

[67] See above n. 14.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

bishop; and burial was likewise to be suspended in 'polluted' churchyards. Canonists interpreted this as a kind of interdict, or at least compared it to one. Although it appears an obscure phenomenon, Daniel Thiery has demonstrated from bishops' registers and secular court records that it was a far from uncommon occurrence in late medieval English parishes.[68] He argues that the church authorities thereby encouraged parishioners to avoid violence in sacred places and sees this as part of what sociologist Norbert Elias has called the 'civilising process' allegedly marking the transition from medieval to early modern society (though this paradigm has been increasingly contested, especially by medievalists).[69] Arguably later medieval and early modern Catholics encountered interdicts at local level as often, if not more often than in the context of conflicts between their national rulers and the papacy. More regional studies of the kind developed by Keygnaert and Thiery are needed if we are to appreciate more fully how interdicts were used and affected people on the ground; local sources illustrative of this will be indicated below.

Paul Webster has also provided a novel perspective on interdicts aimed at secular powers.[70] Historians have discussed lay rulers' reactions to these largely in terms of antagonism. King John's response to the English interdict is a case in point, and while Webster considers how John persecuted clergy observing this interdict, he mainly focusses on John's personal piety. John has a reputation for impiety, and Webster regards this image as largely the creation of prejudiced and unreliable chroniclers, who were reacting to John's quarrel with Innocent III, the interdict and its aftermath. These clerical views, Webster argues, obscure other evidence which indicates John's serious concern to perform the religious duties of kingship, especially charity, endowment of religious houses, devotion to the saints and mass attendance, which he maintained even during the interdict. But Webster stresses that this did not necessarily mean that John still received the Eucharist under the interdict and after he was excommunicated, as Richardson and Sayles supposed.[71] In other words John did not violate the interdict himself. Webster further emphasizes that the chroniclers' negative accounts overlook clerical and lay support for the king during his clash with the pope, when John consistently asserted his claim to customary royal rights over the English Church. Webster hence indicates a more nuanced approach to under-

[68] *Thiery*, Polluting the Sacred, esp. 48–54, 131–136, 169–172.

[69] *Elias*, Civilizing Process.

[70] *Webster*, King John and Religion, ch. 6–7.

[71] See above n. 39 on their views.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

standing interdicts from a ruler's perspective, one based on new evidence.

Other recent research has also indicated new sources on interdicts. The late Thomas Mayer, for example, demonstrated that the recent opening of the Roman inquisition archive has made available new evidence relevant to the Venetian interdict.[72] These records shed light upon the inquisition's persecution of Sarpi and other Venetian clergy who wrote and preached against the papal interdict, culminating in the execution of one of them, Manfredi, for heresy at Rome in 1610. Inquisitors also tried to counter anti-papal propaganda in the wake of the interdict by burning suspect literature and banning its publication in Venice. Despite Venice's defiance of the interdict, such records further show that the city authorities increasingly had to co-operate with the papacy and its inquisitors in the aftermath of the interdict for the sake of peace. Pope Paul V's lifting of the interdict in 1607, in light of this evidence, thus appears less of a climb-down.

My own research also exploited for the first time canonistic doctrine on the interdict between the mid-twelfth and mid-fourteenth centuries, but further work remains to be done on relevant jurisprudence from the late middle ages, especially *consilia*.[73] In common with other historiography on interdicts, my monograph focussed mainly on general interdicts, sanctions laid on whole regions or communities, partly since these are the main kind of interdict represented in the papal registers, which were the book's main source for evidence of practice. Although the interdict is generally regarded as a collective sanction as distinct from excommunication, the interdict might be imposed on a single church and, like excommunication, even on individual persons. Ecclesiastical court records illustrate the use of these other kinds of interdict.[74] This includes the interdict *ab ingressu ecclesie*, which excluded laity from church and clergy from celebrating there. Later medieval English church courts often imposed this on individuals for 'contumacy' (disobedience to court orders), usually to compel their attendance at court when they ignored citations there. Records of these courts also provide further evidence regarding the 'pollution' of churches by violent bloodshed, which was often but not always committed against clergy. This evidence refers to the courts' prosecution of its perpetrators, and shows how the consequent

[72] *Mayer*, Roman Inquisition, ch. 3 ('Venice in the Wake of the Interdict').

[73] *Clarke*, Interdict. For examples of juristic sources not treated there, including a *consilium* of Oldradus da Ponte (d. 1335) relevant to John XXII's interdict against Ludwig of Bavaria, see *Clarke*, Reflections.

[74] See *Clarke*, Reflections.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

suspension of worship in polluted churches was designed to instil greater respect for these sacred places and clergy, violated by such bloodshed, not only among the penitent perpetrators but also the parish communities thereby affected. Micro-history of this kind can arguably be just as illuminating about relations between Catholic laity and clergy as more celebrated cases of interdict occasioned by clashes between church and state.

Conclusion

Interdicts mattered to Catholics in medieval and early modern Europe. For clergy and laity they were disruptive events and their consequences were wide-ranging. Secular rulers might defy them but could not long ignore them. The polemic surrounding interdicts illustrates how divisive they could be. If they were significant to people in the past who lived through them, interdicts should also be important to historians. Although the historiography surveyed above shows a long interest in the subject, it has been somewhat intermittent and limited compared with the other major sanction of the medieval Church, excommunication, which has attracted more extensive and constant scholarly attention.[75] The interdict is a historical subject ripe for fuller assessment; this volume will hopefully act as a stimulus to this.

Bibliography

Sources

Auer, Albert, Eine verschollene Denkschrift über das große Interdikt des 14. Jahrhunderts, in: Historisches Jahrbuch 46 (1926), 532–49.

Corpus iuris canonici, ed. by Emil *Friedberg*, 2 vols, Leipzig 1879–1881.

De origine et evolutione interdicti usque ad aetatem Ivonis Carnotensis et Paschalis II, 2 vols., hrsg. v. Willelmus *Richter* (Pontificia universitas Gregoriana, Textus et documenta, Series theologica, 12–13), Rom 1934.

Dupuy, Pierre, De l'origine et du progrez des interdicts en l'Eglise, in: id., Commentaire sur le traité des libertez de l'Eglise gallicane de Maistre Pierre Pithou, Paris 1652.

[75] For example: *Jaser*, Ecclesia Maledicens; *Beaulande*, Excommunication; *Vodola*, Excommunication; *Logan*, Excommunication; *Murray*, Excommunication; *Helmholz*, Legal Sanction; *id.*, Excommunication; *id.*, Classical Canon Law, ch. 14; *Hill*, Theory and Practice; *ead.*, Public Penance.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Marsilius of Padua, Writings on the Empire. Defensor minor and De translatione imperii, trans. by Cary J. Nederman, Cambridge 1993.

Marsilius of Padua, The Defender of Peace, trans. by Alan Gewirth, 2 vols. (Records of Civilization. Sources and Studies, 60), New York 1951–56.

Quinque compilationes antique, ed. by Emil *Friedberg*, Leipzig 1882.

Secondary Literature

Beaulande, Veronique, Le malheur d'être exclu? Excommunication, réconciliation et société à la fin du Moyen Âge (Histoire ancienne et médiévale, 84), Paris 2006.

Bouwsma, William J., The Venetian Interdict and the Problem of Order, in: Archiwum historii filozofii i myśli społecznej 12 (1966), 127–40.

Cheney, Christopher R., Pope Innocent III and England (Päpste und Papsttum, 9), Stuttgart 1976.

Cheney, Christopher R., King John's Reaction to the Interdict on England, in: Transactions of the Royal Historical Society 4th ser. 31 (1949), 129–50 (repr. *id.*, The Papacy and England 12th–14th centuries, London 1982, art. X).

Cheney, Christopher R., King John and the Papal Interdict, in: Bulletin of the John Rylands Library 31 (1948), 295–317 (repr. *id.*, The Papacy and England 12th–14th centuries, London 1982, art. IX).

Cheney, Christopher R., A Recent View of the General Interdict on England, in: Studies in Church History 3 (1966), 159–68 (repr. *id.*, The Papacy and England 12th-14th centuries, London 1982, art. XI).

Clarke, Peter D., Reflections on *The interdict in the thirteenth century*, in: Droit et exclusion religieuse dans les sociétés chrétiennes (IVe–XVIe siècle). Les mécanismes de juridicisation de l'excommunication, ed. Émilie Rosenblieh (forthcoming).

Clarke, Peter D., The Interdict in the Thirteenth Century. A Question of Collective Guilt, Oxford 2007.

Conran, Edward James, The Interdict (Canon Law Studies, 56), Washington D.C. 1930.

De Vivo, Filippo, Information and Communication in Venice. Rethinking Early Modern Politics, Oxford 2007.

Duggan, Anne J., *De consultationibus*. The role of Episcopal Consultation in the Shaping of Canon Law in the Twelfth Century, in: Bishops, Texts and the Use of Canon Law around 1100. Essays in Honour of Martin Brett, ed. by Bruce C. Brasington/Kathleen G. Cushing, Aldershot 2008, 191–214.

Elias, Norbert, The Civilizing Process. Sociogenetic and Pyschogenetic Investigations, trans. by Edmund Jephcott; revised ed. by Eric Dunning/Johan Goudsblom/Stephen Mennell, Oxford 2000.

Gotwald, William Kurtz, Ecclesiastical Censure at the End of the Fifteenth Century (The Johns Hopkins University Studies in Historical and Political Science, 45,3), Baltimore MD 1927.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Haas, Alban, Das Interdikt nach geltendem Recht mit einem geschichtlichem Überblick (Katholische Studien und Texte, 2), Bonn 1929 (repr. Amsterdam 1963).

Helmholz, Richard H., The Spirit of Classical Canon Law (Spirit of the Laws), Athens GA 1996.

Helmholz, Richard H., Excommunication in Twelfth Century England, in: Journal of Law and Religion 11 (1995), 235–53.

Helmholz, Richard H., Excommunication as a Legal Sanction. The Attitudes of the Medieval Canonists, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung 68 (1982), 202–18.

Helmholz, Richard H., Marriage Litigation in Medieval England (Cambridge Studies in English Legal History), Cambridge 1974.

Hill, Rosalind, The Theory and Practice of Excommunication in Medieval England, in: History 42 (1957), 1–11.

Hill, Rosalind, Public Penance. Some Problems of a Thirteenth-Century Bishop, in: History 36 (1951), 213–26.

Hinschius, Paul, Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland, vol. 5: System des katholischen Kirchenrechts mit besonderer Rücksicht auf Deutschland, Berlin 1895 (repr. Graz 1959).

Howland, A. C., The Origins of the Local Interdict, in: The Annual Report of the American Historical Association 1 (1899), 429–48.

Jahner, Jennifer, Verse Diplomacy and the English Interdict, in: Thirteenth-century England, vol. 15: Authority and Resistance in the Age of Magna Carta. Proceedings of the Aberystwyth and Lampeter Conference, 2013, ed. by Janet E. Burton, Philip R. Schofield, Björn K. U. Weiler, Woodbridge 2015, 99–114.

Jaser, Christian, Ecclesia Maledicens. Rituelle und zeremonielle Exkommunikationsformen im Mittelalter (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation, 75), Tübingen 2013.

Kainulainen, Jaska, Paolo Sarpi. A Servant of God and State (Studies in Medieval and Reformation Traditions, 180), Leiden 2014.

Kaufhold, Martin, Gladius spiritualis. Das päpstliche Interdikt über Deutschland in der Regierungszeit Ludwigs des Bayern (1324–1347) (Heidelberger Abhandlungen zur Mittleren und Neueren Geschichte, N.F., 6), Heidelberg 1994.

Keenan, Charles, Paolo Sarpi, Caesar Baronius, and the Political Possibilities of Ecclesiastical History, in: Church History 84 (2015), 746–67.

Keygnaert, Frederik, The meaning of Ecclesiastical Exclusion in the Archdiocese of Reims, *c*. 1100. The Legal Difference Between Excommunication, Anathema and Interdict, in: Proceedings of the Fourteenth International Congress of Medieval Canon Law (Toronto, 5–11 August 2012), ed. by Joseph Goering/Stephen Dusil/Andreas Thier (Monumenta iuris canonici, Series C: Subsidia, 15), Città del Vaticano 2016, 767–777.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Keygnaert, Frederik, Interdict, Conflict Resolution and the Competition for Power in the Episcopal Seigneuries of Laon and Reims (c. 1100), in: Law and Disputing in the Middle Ages. Proceeding of the Ninth Carlsberg Academy Conference on Medieval Legal History, ed. by Per Andersen, Kopenhagen 2013, 213–234.

Kober, Franz, Das Interdict, in: Archiv für katholisches Kirchenrecht 21 (1869), 3–45, 291–341; 22 (1869), 3–53.

Krehbiel, Edward Benjamin, The Interdict, its History and its Operation with Especial Attention to the Time of Pope Innocent III, 1198–1216 (Prize Essay of the American Historical Association for 1907), Washington DC 1909.

Kuttner, Stephan, Repertorium der Kanonistik (1140–1234) (Studi e testi, 71), Città del Vaticano 1937.

Landau, Peter, Rechtsfortbildung im Dekretalenrecht. Typen und Funktionen der Dekretalen des 12. Jahrhunderts, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung 86 (2000), 86–131.

Le Bras, Gabriel, Boniface VIII, symphoniste et modérateur, in: Mélanges d'histoire du moyen âge dédiés à la mémoire de Louis Halphen, Paris 1951, 383–94.

Little, Lester K., Benedictine Maledictions: Liturgical Cursing in Romanesque France, Ithaca NY 1993.

Logan, F. Donald, Excommunication and the Secular Arm in Medieval England (Studies and Texts, 15), Toronto 1968.

Maisonneuve, Henri, L'Interdit dans le droit classique de L'Église, in: Mélanges d'histoire du moyen âge dédiés à la mémoire de Louis Halphen, Paris 1951, 465–481.

Mayer, Thomas F., The Roman Inquisition on the Stage of Italy, c. 1590–1640 (Haney Foundation Series), Philadelphia PA 2014.

Murray, Alexander, Excommunication and Conscience in the Middle Ages (John Coffin Memorial Lecture, University of London), London 1991.

Parker, T. M., The Terms of the Interdict of Innocent III, in: Speculum 11 (1936), 258–260.

Richardson, Henry Gerald/*Sayles*, George Osborne, The Governance of Medieval England from the Conquest to Magna Carta (Edinburgh University Publications, 16), Edinburgh 1964.

Schmidt, Tilmann, Papst Bonifaz VIII. als Gesetzgeber, in: Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Canon Law, ed. by Stanley A. Chodorow (Monumenta Iuris Canonici, Series C: Subsidia, 9), Città del Vaticano 1992, 227–245.

Sellar, Walter C./*Yeatman*, Robert J., 1066 and All That, London 1930.

Stantchev, Stefan K., Spiritual Rationality. Papal Embargo as Cultural Practice, Oxford 2014.

Thiery, Daniel E., Polluting the Sacred. Violence, Faith and the 'Civilizing' of Parishioners in Late Medieval England (Late Medieval Europe, 3), Leiden 2009.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Trexler, Richard C., The Spiritual Power: Republican Florence under Interdict (Studies in Medieval and Reformation Thought, 9), Leiden 1974.

Ullmann, Walter, Medieval Papalism. The Political Theories of the Medieval Canonists, London 1949.

Vodola, Elisabeth, Excommunication in the Middle Ages, Berkeley 1986.

Watt, John Anthony, The Theory of Papal Monarchy in the Thirteenth Century. The Contribution of the Canonists, London 1965.

Webster, Paul, Crown versus Church after Becket. King John, St Thomas and the Interdict, in: The Cult of St Thomas Becket in the Plantagenet World, c. 1170–c. 1220, ed. by Paul Webster, Marie-Pierre Gelin, Woodbridge 2016, 147–69.

Webster, Paul, King John and Religion (Studies in the History of Medieval Religion, 43), Woodbridge 2015.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Das Interdikt im späteren Mittelalter[1]

Von *Johannes Helmrath*

Am Anfang stehe ein Bild. Sein Titel: ‚L'interdit', das Interdikt. Gemalt 1875 von Jean-Paul Laurens, hängt es im Museum von Le Havre. Singulär wie sein Gegenstand ist es zugleich Vorlage für das Titelbild dieses Tagungsbandes (Abb. 1).[2] In schrägem Licht befindet sich ein Kirchvorplatz ohne Leben. Mumienhaft umwickelte Gebilde liegen im Vordergrund herum: es sind Leichen. Die Tore zu Kirche und Friedhof (rechts) sind mit Gestrüpp verbarrikadiert, Tympanon und Torkreuz mit schwarzem Tuch verhängt. Neben dem Portal ist, riesig, eine Urkunde angeheftet. Ein grausiges Stillleben. Es kompiliert und überspitzt sehr überlegt eine Reihe signifikanter ritueller Destruktions- und Prohibitivakte, die ein Interdikt nach sich zog.

Jean-Paul Laurens, geboren 1838 in Toulouse, gestorben 1921 in Paris, Zeitgenosse von Renoir und Manet, war einer der letzten gefeierten französischen Historienmaler (er malte immerhin im Panthéon das Fresko ‚Tod der hl. Geneviève'), ehe der Impressionismus und seine Folgen diesen technisch überaus brillanten Maltypus vom Salon ins Depot verwie-

---

[1] Der Beitrag stützt sich auf ausgedehnte ältere Quellenforschungen zum Interdikt, die aber nie publiziert wurden und nun für die Forschung fruchtbar gemacht werden können. Zum Thema ‚Bann und Interdikt als Alltagswirklichkeit im Mittelalter' wurden zwischen 1997 und 2002 viermal verschiedene Vorträge gehalten. Eine Kurzfassung dieses Beitrags ist vor kurzem in der Gedächtnisschrift für Dietrich Kurze erschienen: *Helmrath*, Interdikt. – Die Basisliteratur zum Interdikt wurde in der Einleitung dieses Bandes großteils genannt und wird hier nicht en bloc neu aufgeführt. Sowohl an Begriffsschärfe wie an Materialreichtum zur kirchlichen Strafgewalt bislang unübertroffen: *Hinschius*, Kirchenrecht.

[2] Jean-Paul Laurens, L'Interdit, Öl auf Leinwand, 116x191 cm. Le Havre, Musée des Beaux Arts André Malraux (s. die Abbildung auf dem Vorsatzblatt dieses Bandes). Auf das Bild wies mich vor langer Zeit Werner Paravicini hin. Ihm sei spät und herzlich gedankt. Frau Françoise Cohen, Konservatorin am Musée des Beaux-Arts in Le Havre sei für Photographie und Publikationserlaubnis vielmals gedankt. Beschreibung im Katalog: *Durey/Klepper* (Hrsg.), Moyen-Âge et les peintres français, 24 f., Nr. 5, hier auch eine Vorstudie zum Bild: ebd., Nr. 6. Ein Zyklus weiterer Laurens-Bilder ebd., 17–41. Zur Pariser Ausstellung von 1997 siehe den Catalogue d'exposition: *Margerie* (Hrsg.), Jean-Paul Laurens. Dazu *Gaethgens*, Geschichte als inszenierter Schauer.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

sen. Überzeugt antiklerikal gibt sich der Maler, man hört förmlich ein kaltes „écrasez l'infame!", spürt aber auch, wie in vielen seiner Bilder, eine Art angewiderte Faszination vom Mittelalter. Und man glaubt Jules Michelet, den totalen Geschichtsschreiber, den Laurens gelesen hat, zu vernehmen: „ich habe das Blut der Toten getrunken". Laurens überschritt dabei in seinen Sujets die Grenzen des damals Üblichen. Kein anderer hatte bislang die Leichensynode Papst Stephans VI. von 897 real gemalt (1870), geschweige denn ein Symbolbild des Interdikts, oder ‚die Exkommunikation König Roberts des Frommen' 998 – man sieht die erstarrte Einsamkeit des (zu eng verwandten) Königspaars nach dem Exkommunikationsakt, dessen Symbol, die ausgelöschte, zu Boden geworfene Kerze, noch raucht, während im Hintergrund der Klerus sich nach getaner Arbeit in die Kirche verzieht. Geschichte packt hier als Drama, als krasse Körperlichkeit, als Emotion, hier herrscht ein „inszenierter Schauder" (Gaethgens) und zugleich im Malstil eine distanzierte Messerkühle.[3] Wie auch immer: Auf der Hell-Dunkel-Skala möglicher Mittelalterbilder lag dasjenige des Meisters Laurens am Anschlag der finsteren Seite.

Zur Visualisierung des Interdikts hatte den *pictor doctus* freilich ein Text aus dem Mittelalter inspiriert, der ähnlichen Schauder mit rhetorischen Mitteln zeichnete: Der Zisterzienser Radulph von Coggeshall schildert in seiner Chronik das Interdikt, das Innozenz III. durch Peter von Capua im Jahr 1200 über Frankreich wegen einer Eheaffäre des Königs verhängt hatte, mit folgenden Worten:[4] „O welch (…) bejammernswertes Schauspiel bot sich in den Städten. Die Kirchtüren waren verriegelt; wie Hunden versperrte man den Christen den Eintritt; Gottesdienste hielt man nicht, das Altarssakrament wurde nicht zelebriert, das Volk kam nicht wie üblich an den großen Heiligenfesten zusammen, (…), kein christliches Begräbnis gab man den Toten, deren Gestank die Luft verpestete und deren Anblick die Lebenden mit Schrecken schlug." Es ist

[3] Weitere typische Laurens-Sujets etwa: Papst Sixtus IV. und Torquemada (sc. der Großinquisitor), das Begräbnis Wilhelms des Eroberers, die Herren des Heiligen Offiziums etc.

[4] *Radulphi de Coggeshall* Chronicon Anglicanum, 112 f.: *O quam horrificum, immo quam miserabile in singulis civitatibus per id temporis erat spectaculum: valvas basilicarum obseratas cernere, et ab ingressu earum christianos velut canes arcere, ab officiis divinis cessare, sacramenta corporis et sanguinis domini non conficere, ad praeclaras sanctorum solemnitates ex more plebem non confluere, defunctorum cadavera ritu christiano sepulturae non tradere, quorum foetor aerem inficiebat et horribilis visio vivorum mentibus horrorem incutiebat.* Zitiert schon bei *Kober*, Interdikt, 27. Zum Interdikt von 1208 s. *Krehbiel*, Interdict, 110–125, Nr. 57; *Cartellieri*, Philipp August IV 1, 24–33; *Cheney*, Innocent III and England, 298–356; *Clarke*, Interdict, 161 f., 179 (auch über Coggeshall), 288 s.v. ‚France, interdict on'.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

das große Nicht (mehr). Was bei Coggeshall fehlt, ist die riesige Urkunde an der Kirchentüre, offenbar eine Zutat von Laurens, wenngleich in ihrer diplomatischen Form ganz unhistorisch.

Durch Laurens konnte man zum einen sehen, dass Themen wie Exkommunikation und Interdikt in einer langen, auch bereits mittelalterlichen Tradition der Kirchenkritik stehen, ja geradezu deren Arsenal gehören. Zum anderen wurde deutlich, wie die Kirchenstrafen neben den juristischen Kontexten auch in solchen der religiösen Praktiken, der Affekte und Emotionen, der Mentalitäten zu verorten sind. Und Coggeshall nennt nicht zufällig die *civitates* als Schauplatz. In der Tat: das Interdikt ist zwar kein spezifisch urbanes, aber doch in seinen Praktiken und Auswirkungen (und deren Erforschbarkeit) vor allem ein Phänomen der städtischen Lebenswelt.

In ganz anderer Weise als Coggeshall und sein später Interpret Laurens visualisierte und bewertete das Interdikt ein mittelalterlicher Zeitgenosse, über den seit ca. 25 Jahren aus höchst unterschiedlichen Interessen intensiv geforscht wird. Dabei war sein kartographisch-mystisches Oeuvre durch Richard Salomon schon 1936 im 1. Band der an der exilierten Warburg-Bibliothek neugegründeten ‚Studies of the Warburg Institute' erschlossen, aber lange wenig beachtet worden: Es ist der Paveser Kleriker, Pönitentiarieskriptor der Kurie in Avignon und manische Zeichner Opicinus de Canistris (1296–ca. 1353). Man ist fasziniert von ihm als eigenwegigem Kartographen, der bereits die Portulankarten kennt, als spirituellem Visionär, als – in diesem seltenen Fall wohl tatsächlich diagnostizierbaren – Geisteskranken und man gewinnt ihn wegen der zahlreichen sexuellen und körperlichen Anspielungen und Bilder (Europa mit Erektion) als Objekt für Psychohistorie und „queer studies" lieb. Um 1336, nach seiner pathologischen Lebenswende zum *homo spiritualis*, gab er auf einer der ca. 50 Karten des vatikanischen Palatinus Latinus 1993 eine singuläre Deutung des Interdikts. Die Karte zeigt, wie so oft bei ihm, ein anthropomorph geformtes Europa, das hier in Gestalt von vergrößerten Teilen einer Männerfigur figuriert. Auf der Höhe der Lombardei mit Opicinus' Heimatstadt Pavia, wo deutlich der sündfähigste Körperteil (*inguen*) des Europamannes angesiedelt ist, steht eine Bestie, wohl eine aus dem Alten Testament bekannte, hier erschreckend dämonisierte *locusta,* eine Riesenheuschrecke. Sie scheint hier Symbol für die Sünden der Lombarden zu sein, vor allem solcher gegen den Papst.[5] Das runde Gebilde, auf dem sie steht und das dem Mann aufge-

[5] Zu Opicinus bleibt nach wie vor grundlegend *Salomon*, Opicinus; siehe auch *Becker*, Canistris. Aus der breiten jüngeren Literatur am besten: *Whittington*, Body-worlds. Vgl. auch den Katalog Bibliotheca Palatina I, 322 f., Nr. E19,1; *Arent-*

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

klebt ist, bedeutet, – da folge ich Salomon -, das Interdikt, vom Papst verhängt und buchstäblich Medizinalstrafe; denn, so lesen wir am Rand: „Diesem heilsamen Zugpflaster (*saluberrimo emplastro)*, das durch einen wahren und gerechten Arzt (den Papst) aufgelegt ist, widersteht niemand, bis die *inguinaria pestis*, die eindeutig sexuell konnotierte Sündenpest „ganz verschwunden ist".[6] Gemeint ist sicherlich das 1318 von Papst Johannes XXII. über Opicinus' Stadt Pavia verhängte Interdikt, er hat also massiv eigene Schreckensreminiszenzen, die ihn zeitlebens traumatisch prägen sollten. Das Interdikt ist für ihn um jeden Preis einzuhalten: *Qui autem noluerit obedire,* sagt er an anderer Stelle, *iam ligatus est in corpore universitatis carnalium hominum/*Wer nicht gehorcht, (und das taten offenbar die Pavesen; JH) ist bereits gefesselt an den Körper der Gemeinschaft der fleischlichen Menschen, die Gott verdammt.[7] Opicinus verteidigt also das Interdikt als *poena medicinalis*. Er wird uns, Inbegriff selbstquälerischer Gewissensskrupulanz, noch einmal begegnen, in der Situation, als er wegen Simonie zeitweise persönlich exkommuniziert war.

Pavia gehört aus einem anderen Grund zu den nicht wenigen Skurrilfällen unseres Themas, es wurde angeblich 166 Jahre nicht absolviert. Hatte man das Interdikt vergessen? Die Absolution geschah jedenfalls erst unter Innozenz VIII. im Jahr 1484, und zwar durchaus ernsthaft.[8]

Mit Pavia stand eine Stadt im Mittelpunkt. Und in der Tat: Bann und Interdikt gehören zentral in die Kirchlichkeit des Hoch- und Spätmittel-

---

zen, Imago mundi, 301–318, Abb. 69–74; *Hüe*, Trace, écart, 129–158; *Harding*, Opening to God. Skepsis ist bei den psychologisierenden Büchern von Guy Roux geboten, etwa *Roux*, Opicinius de Canistris.

[6] *Salomon*, Opicinus de Canistris I, 164: *Nemo resistat huic saluberrimo emplastro per medicum verum et iustum imposito, donec inguinaria pestis fuerit totaliter effugata*. Der medizinale Aspekt kommt auch in der darauf folgenden Passage zum Vorschein: *hoc emplastrum nostro morbo salubre ministerio consumato proicietur in stercora*; vgl. zum Bild II, Tafel 4 (aus BAV, Pal. lat. 1993, f. 3).

[7] Le Journal singulier d'Opicinus I, 210 (zu f. 21v–22r). Vgl. den ganzen Zitatkontext: *Sententia sacramentalis in universitate sine acceptione persone iustificat populum christianum in virtute obedientie sicut sententia interdicti. Qui autem noluerit obedire – sicit maior pars Papiensium laicorum ex parte sua nunquam servavit tempore meo sententiam interdicti, sepeliendo mortuos suos in cimeteriis cum sollempnitate qua possunt sine clericis – iam ligatus est in corpore universitatis carnalium hominum. – Et ideo sententia excommunicationis non promulgatur in universum, sed potius in personas et sine nomine speciali in plurimis. Quicumque hiis excommunicatis servaverit obedientiam toto posse in animo contrito iam connumeratus est inter membra spiritualis Ecclesie apud deum; apud autem sacramentalem Ecclesiam non habet locum nisi prius fuerit absolutum.*

[8] *Majocchi*, Assoluzione di Pavia. Zum Interdikt über Pavia und zu Opicinus siehe auch Storia di Pavia III 1, hrsg. v. *Bossaglia*, 323–330.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

alters, insbesondere in den Komplex ‚Stadt und Kirche' hinein. Und damit komme ich zu meinem engeren Thema: Ich erlaube mir, etwas allgemeiner auszuholen; einige der Beiträge dieses Bandes wären dann als Fallstudien zu verstehen, die die entscheidenden Feinanalysen bringen: zu Venedig (Israel), Köln (Jaser), Reims (Keyngaert), Florenz (Daniels).

In der Stadtforschung finden die Zensuren, ihre Praktiken, ihre vielfältigen Auswirkungen auf die Lebenspraxis bislang immer noch nicht die Aufmerksamkeit, die sie verdienen, bzw. man hat deren Potenzial wohl noch nicht hinreichend erkannt.[9] Eine Stadt unter dem Interdikt ist zwar gelegentlich in lokalgeschichtlichen Studien zum Thema ‚Stadt und Kirche' und in einigen Aufsätzen behandelt worden[10], monographisch hat man das Thema bislang nur einmal gewagt – und dies modellhaft: Richard Trexlers ‚Spiritual Power' handelt von Papst Gregors XI. Kampf gegen Florenz und dem Interdikt von 1376/77. Es wurden unter dem Brennglas des Interdikts wesentliche Züge der Religions- und Gesellschaftsgeschichte von Florenz deutlich, wie es aber vielleicht in dieser Weise auch nur hier, wegen der überragenden Quellenüberlieferung, möglich war.[11] Das sollte nicht entmutigen. Man könnte beispielsweise auch eine diachrone Interdiktsgeschichte großer Städte schreiben, also vom ersten Interdikt im 12. bis zum letzten fassbaren meist im frühen 16. Jahrhundert.[12] Hier könnten eventuell auch Wandlungen der Inter-

---

[9] Martin Bertrams bereits vor dreißig Jahren in einer Rezension formulierter Appell sei dick unterstrichen: „Die Praxis der geistlichen Gerichtsbarkeit (…), die alltägliche Verwirklichung kanonischer Normen – von der Testierpraxis bis zu den Kirchenstrafen – bleibt eine vordringliche und (…) vielversprechende Aufgabe"; siehe *Bertram*, Rezension, 363.

[10] Zum Beispiel *Celi*, Tra comunità, Chiesa e Stato; *Clarke*, San Gimignano; dazu auch *Ders*., Interdict, 204–218; zu Wittenberg 1500–1533: *Krentz*, Ritualwandel; und die oben genannten Lokalstudien in diesem Band, sowie künftig der analytische Überblicksversuch in der Göttinger Habilitationsschrift von Katharina Mersch. Meistens wurden Aspekte einzelner Lokalinterdikte thematisiert. Siehe auch die Arbeiten von *Keygnaert*, Meaning; *Ders*., De vroegste toepassing. Ein frühes Beispiel: *Knothe*, Bautzen im Banne, oder *Elte*, Interdict te Zwolle. Das Interdikt als Teil einer Studie zu Stadt und Kirche finden sich etwa in den Modellstudien von *Kießling*, Bürgerliche Gesellschaft, bes. 83–94, und *Dörner*, Kirche, hier 185–196.

[11] Es kamen seither Funde von Quellen hinzu, die Trexler unbekannt geblieben waren: Seine Stärke lag ohnehin mehr im sozialgeschichtlichen als im kanonistisch-juristischen Bereich. Dazu gehört das Protokoll der Verteidigung vor der Kurie in Avignon am 31. März 1376 und ein Pergamentoriginal der umfangreichen Interdiktsbulle Gregors XI. gleichen Datums, die bislang nur in stark gekürzten alten Drucken vorlag; siehe *Williman/Corsano*, Interdict, 447–481, Edition, 432 Anm. 21 Kritik an Trexler.

[12] So etwa die Beiträge von Uwe Israel und Christian Jaser in diesem Band.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

diktspraxis und der Reaktionsstrategien der Betroffenen deutlich werden.

Es wäre verführerisch, weiter in die Forschungsgeschichte einzusteigen. Genannt sei aber nur ein Beispiel aus der Frühzeit moderner Stadtforschung, wo man freilich das Interdikt durchaus im Auge hatte: Es ist Karl Dietrich Hüllmann, Verfasser eines vierbändigen Werks „Das Staedtewesen des Mittelalters". Er schreibt: „Daß die Pfeile des (…) Kirchenbanns im späteren Mittelalter stumpf wurden, ist einer von den Fortschritten zum Bessern, die Europa den Bürgerschaften verdankt. Dieser widersinnigen, gottlosen Maßregel, einem Volke alle heiligen Handlungen zu entziehen, – Landesherrn mussten ihr weichen, wenn sich die Untertanen abwendig machen liessen, aber eine selbständige Bürgerschaft konnte ihr trotzen."[13] Pathos der Kirchenkritik und Pathos der mittelalterlichen Bürgerfreiheit gehen hier zeittypisch in eins.

Im Folgenden werden 1. einige allgemeine Überlegungen zum Interdikt, insbesondere 2. zu Interdikt und Stadt sowie zu städtischen Interdiktskonstellationen angestellt, 3. eine Phänomenologie von Praktiken, Reaktionen und Ersatzhandlungen der vom Interdikt Betroffenen vorgeführt, die auch für die Deutung der Frömmigkeit im Mittelalter zentral sind. Dazu gehören auch mentale Aspekte, etwa das Gewissen.[14] Ich möchte daher von einer Phänomenologie des Interdikts sprechen, der Begriff Typologie griffe beim derzeitigen Stand zu weit. 4. folgen, anknüpfend an das Zitat von Hüllmann, Positionierungsprüfungen in einer wichtigen Frage: Kann man tatsächlich von einer ‚Abnutzung' des *gladius spiritualis*, vom ‚Stumpfwerden' der Zensuren Bann und Interdikt im Spätmittelalter sprechen, wie es die Literatur lange Zeit fast unisono affirmiert hat?

I. Zum Interdikt

1. Grundsätzliches

Das sogenannte Lokalinterdikt entstand möglicherweise Ende des 10., Anfang des 11. Jahrhunderts in Frankreich[15], wurde aber erst gegen Ende

[13] *Hüllmann*, Staedtewesen des Mittelalters IV, 130. Der Historiker Karl Dietrich Hüllmann (1765–1846) war 1818/19 der erste Rektor der neugegründeten Universität Bonn, zuvor Professor für Geschichte in Frankfurt (O.) und Königsberg.

[14] Schon *Dix*, Interdikt, 69, wollte versuchen, die „Gefühle" zu charakterisieren, „die durch die Interdiktsverhängung in ihnen (sc. den Laien) ausgelöst wurden."

[15] Zur Entstehung des Interdikts die wichtige Textsammlung von *Richter,* De origine interdicti (mit Frühdatierung in Spätantike und Karolingerzeit); *Head/*

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

des 12. Jahrhunderts kanonistisch integriert. Es unterscheidet sich von den anderen Zensuren (d.h. Beugestrafen, *poenae medicinales* – im Gegensatz zu Sühnestrafen, *poenae vindicativae*), nämlich der Exkommunikation sowie der – nur Kleriker betreffenden – Suspension (Deposition und Degradation sind keine Beugestrafen) dadurch, dass es nicht personal[16], sondern als Sakralboykott des Klerus nach entsprechender Mahnung (*monitio*) territorial verhängt wird. Der zweite große Unterschied, der zugleich aber wieder eine Personalisierung bedeutet: Das Interdikt ist eine Kollektivstrafe. So werden etwa alle Stadtbewohner als Kollektiv (*universitas*) unter Druck gesetzt (gebeugt), damit sie ihrerseits den eigentlich Schuldigen, beispielsweise den Stadtherrn, unter Druck setzen, dessen Politik dem Verhänger der Strafe missfällt und den er zum Einlenken, zur Sühne, oft genug zur Sühnezahlung nötigen will.

Kanonistisch war die – au fond ungerechte – Kollektivstrafe nicht leicht zu begründen und immer wieder Gegenstand der Kritik.[17] In der Gesamttendenz erließ die päpstliche Gesetzgebung seit dem 11. Jahrhundert zu den Modalitäten der Zensuren sukzessiv Milderungen, so für das Interdikt die wichtige Dekretale Bonifaz' VIII. ‚Alma mater' (VI 5.11.24), die bei Interdikt den Gottesdienst zumindest an den vier Hochfesten erlaubte.

Landes (Hg.), The Peace of God; zuletzt, mit Versuch der originären Differenzierung von (kollektiver) Exkommunikation, Anathem und Interdikt im 11. und frühen 12. Jahrhundert: *Keygnaert*, Meaning; *Ders.*, De vroegste toepassing. Eine eigene Studie ist in Planung.

[16] Zum Personalinterdikt und seinen Problemen siehe die Bemerkungen von *Daniels/Jaser/Woelki* in der Einleitung dieses Bandes. Entscheidend wäre eine Differenzierung – genetische Herleitung (?) – von nachweislich älteren, etwa durch Hinkmar von Reims 869 über die Diözese Laon verhängten flächendeckenden Kollektiv-Exkommunikationen. Siehe *Keygnaert*, Excommuniation collective, hier 84 f. verhaltener Ausblick auf die Entstehung des Interdikts.

[17] Zum Problem siehe *Hinschius*, Kirchenrecht V, 518, 588, 916–919; *Ullmann*, Delictal responsibility; *Eschmann*, Studies, 21–24; *Michaud-Quantin*, Universitas, 327–339; *Piergiovanni*, Punibilità degli innocenti, zum Interdikt, II, 91–135; *Zurowski*, Erstreckung der Strafsanktion; *Clarke*, Question of Collective Guilt; *Maihold*, Strafe. – Wichtig zur Milderung ist die Dekretale ‚Ut animarum periculis' (VI 1.2.2, Corpus Iuris Canonici II 636 f.). Innozenz IV. hatte die kollektive Exkommunikation von Universitates in der Dekretale ‚Romana' ganz verboten, um Gefahren für das Seelenheil zu vermeiden (VI 5.11.5; Corpus Iuris Canonici II, 1095): *In universitatem vel communitatem proferri excommunicacionis sententiam penitus prohibemus, volentes animarum periculum evitare.*

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

2. *Das spatiale Element*

Das Interdikt wird also, gleichsam flächendeckend, über ein Gebiet verhängt. Die Größen dieses Gebiets sind verschieden und abstufbar: ein ganzes Reich (England 1208–1213, das Reich unter Kaiser Ludwig dem Bayern), ein Land (wie die Mark Brandenburg 1334), eine Stadt mit oder ohne *suburbia*[18], ein Pfarrsprengel, eine einzelne Kirche, gar ein einzelner Altar. Eindeutig aber ist: Das Interdikt definiert Raum, es schafft Strafräume, Zonen der Stigmatisierung. Und mag ihr Paradigmencharakter auch in die Jahre gekommen zu sein, – hier lässt sich die Raumtheorie sinnvoll heranziehen:[19] Raum wird gemacht, er wird virtuell definiert. Und in eben diesem Sinne entsteht eine imaginäre, aber sehr wichtige Grenze zwischen interdiziertem und nichtinterdiziertem Gebiet, oft entlang bestehender Sprengel- und Herrschaftsgrenzen, die nun temporär sozusagen eine bellizistische Zusatzfunktion erhalten. Nicht immer ist die spaziale Reichweite eindeutig definiert. So hatte Bischof Petrus von Coimbra bei Papst Innozenz III. angefragt, welche Unterschiede zwischen einem *interdictum generale* und einem *interdictum particulare* hinsichtlich der räumlichen Reichweite (*terra*) bestünden, und welche Folgen das für die Boykottpraxis des Klerus habe. Die Antwort des Papstes besagt: Mit *terra* müsse nicht ein *regnum* oder eine *provincia* gemeint, sein, es könne auch eine *villa* oder ein *castrum* sein. Entscheidend sei die Definition (die *forma*) im jeweiligen Verhängungsdekret.[20] Es geht also tatsächlich um die päpstliche „Definitionsmacht“ (N. Krentz) über den sakralen Raum und dessen Behauptung, auch und gerade im Interdikt. Die zeitliche Begrenztheit des Interdikts, seine Temporalität, ist eine zweite, noch durch Beispiele zu erläuternde, basale Eigenschaft. Das Interdikt ist ein raum-zeitliches, mithin ein chronotopisches Phänomen.

---

[18] Zu den juristischen Problemen um die In- bzw. Exklusion der Vorstädte/Suburbia bei Interdikt siehe die Dekretale ‚Si civitas‘ (VI 5.11.17; Corpus Iuris Canonici II, 1104), die versuchte Klarheit zu schaffen, indem sie die Suburbia und angrenzenden Gebäude generell einbezog, erreichte aber wohl das Gegenteil. Grundlegend *Chiodi*, Tra la civitas.

[19] Siehe etwa *Löw*, Raumsoziologie; *Dies.*, Vom Raum aus; *Günzel*, Raum. Zum Encadrement des kirchlichen Raums *Schmidt*, Kirche-Staat-Nation.

[20] Register Innozenz' III. I, Nr. 551, 797 f. Z. 4–8 ([1199] Febr. 7): *quod, cum in privilegiis de regno vel provincia nichil expresse dicatur, nomine terre non solum regnum vel provinciam intellegi volumus, verum etiam villam et castrum, ut et in his locum habeat, quod de generali dicitur interdicto: videlicet ut, cum villa et castrum generali subicitur interdicto, prescripta privilegii forma debet observari*; erwähnt bei *Schmidt*, Kirche-Staat-Nation, 105, aber nicht präzise. Die Stelle warnt vor pauschaler Wahrnehmung. Die Verhängungsbullen konnten sehr individuelle Räume und Verbote/Gebote benennen.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Der spatiale Aspekt, und zugleich die Unsicherheit bei herrscherlicher, kaufmännischer und religiöser Mobilität, zeigt sich auch in den ‚Passierscheinen', die Hochgestellte, Bischöfe, Laienadlige, Stadträte, Kaufleute, Pilger beflissen und zahlungswillig in Massen an der Kurie als teure Dispense impetrierten. Mit ihnen war es erlaubt, im Strafraum interdizierter Gebiete wo auch immer private Messe zu feiern, oft in Verbindung mit dem Privileg eines mobilen Klappaltars.[21] Derartige Indulte waren offenbar Teile einer präventiven geistlichen Reiseapotheke.

Ein weiteres Problem, das man systematischer angehen sollte, sind Interdiktsfolgen, die räumlich über das interdizierte Territorium hinausgehen, sozusagen Globalisierungen. Sie machten gerade Städte verwundbar. Ganz wesentlich trifft das etwa auf das allgemeine Handels- und Dienstleistungsverbot sowie auf die Beschlagnahme der Waren von Kaufleuten interdizierter Kommunen an auswärtigen Handelsplätzen zu. So geschah es etwa beim Interdikt über Florenz 1376–78, als Waren der Florentiner in Städten wie London und Marseille weithin beschlagnahmt wurden.[22] Ihre auswärtigen Kontore wurden vielerorts von den lokalen

[21] Belege unter anderem im Repertorium Poenitentiariae Germanicum IV; besonders Supplikenregister aus der päpstlichen Pönitentiarie, 125–132. Es finden sich 27 Suppliken, die Messe bei Interdikt zu hören, davon 26 von Laien, davon die Hälfte Frauen; dazu kommen vier Geistliche mit Supplik für Messelesen bei Interdikt, 17 weitere wegen Messelesens in Anwesenheit von Exkommunizierten; siehe auch *Salonen*, Penitenciary, 145–147. – Auf die weite Verbreitung von päpstlichen Interdiktdispensen für Klöster, Orden, Diözesen etc. schon im Hochmittelalter macht aufmerksam: *Falkenstein*, Papauté, 183, ebd. 179–184 zum Interdikt; ebenso *Müller*, Rouen gegen Rouen, zum städtischen Konflikt in Rouen im Jahr 1193 und zu städtischen Interdiktsprivilegien, hier 86–90. Weitere Beispiele schon bei *Hinschius*, Kirchenrecht V, 25 Anm. 4, 28 f., 322, Anm. 3, 330–334, 971–974; *Kober*, Interdikt, 42–44; *Dix*, Interdikt, 50 f., 73 f.; *Anker*, Bann und Interdikt, 16–18; *Hüfner*, Rechtsinstitut, 77, 270–284, 599–639.

[22] In der von *Williman/Corsano*, Interdict, edierten Interdiktsbulle Gregors XI. vom 31. März 1376 wird in § Q (472 f.) das Handelsverbot verfügt (*commercium quorumlibet Christifidelium* […] *ex nunc interdicimus et prohibemus omnino,* […] *videlicet, quod nullus eis pecunias, bladum, vinum, carnes, lanas, pannos, ligna vel/quascumque alias res vel merces deferre, portare, vendere, concedere* […] *sive per mare sive per terram per se vel alium audeat, vel emere ab eisdem* […]). Speziell wird der Kauf von in und um Florenz hergestellten Produkten (v.a. Tuche und Waffen), also die Haupthandelswaren von Florenz, zu kaufen verboten sowie Umgang mit Florentinern zu haben, auch unter Bruch bestehender Verträge. Es wird außerdem für Kommunen ein Bündnis- bzw. Politikverbot verlassen (*ne qui societates, confederationes, colligationes, pactiones, conventiones et ligas cum eisdem Florentinis iniant vel contrahant nex initas vel contractas* […] *observent*). Konfiszierungen werden ausdrücklich nur für die Waren verfügt, die – unter Umgehung des Interdikts – dennoch gehandelt werden würden (*si mobilia sint exponimus quibuscumque fidelibus occupanda et si immobilia essent illa confiscamus per presentes*).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Konkurrenten konfisziert; ihr europaweiter Handel kam fast zum Erliegen.[23] Ähnliches geschah der Hanse- und Salzstadt Lüneburg im langanhaltenden ‚Prälatenkrieg' als Folge der sogenannten ‚Repressalienbulle' Papst Calixts III., vom 16. August 1457.[24] Mitglieder und Anhänger des alten Rats der Stadt und ihr Besitz wurden für *repraesaliae*, etwa seitens der Hansestädte, freigegeben. Auch der umliegende Adel befolgte gern den Befehl – und plünderte ‚legal' Lüneburger Transporte. Die Gefährdung des Landfriedens wurde in Kauf genommen. Bislang noch als Quelle singulär erscheint eine Rechnung aus der südfranzösischen Gemeinde Barjols (Département Var); sie listet die materiellen Verluste auf, die der Stadt in den Jahren 1489/90 durch ein Interdikt des Bischofs von Digne entstanden waren.[25]

Es ist nicht klar, ob die geschilderten Repressalien grundsätzlich zum Repertoire der Interdiktsfolgen gehörten oder – wahrscheinlicher – nur in besonderen Fällen vom Verhänger explizit als Strafeskalierung angeordnet wurden. Vergleichsstudien fehlen.[26] Es besteht also Forschungsbedarf.

3. *Das (anti-)akustische Element*

Die Dialektik des Interdikts bestand darin, ‚Frömmigkeit' (als Gehorsam) zu erzwingen, indem man deren normale Ausübung verhinderte. Interdikt ist Rückzug und Entzug. Der Klerus zog sich zurück, er ver-

---

[23] Auch wenn nur ein Teil der europäischen Staats- und Städteführungen mitmachten, der Handelsboykott gegen Florenz in den einzelnen europäischen Staaten ist ein Kernstück bei *Trexler*, Spiritual Power, 44–108, 158, 189. Siehe auch *Anker*, Bann und Interdikt, 69 f.; *Vodola*, Excommunication, 154 f. Vgl. jetzt *Stantchev*, Spiritual Rationality, zur päpstlichen Embargopolitik im Mittelalter, hier 129–132 über das 1282 von Martin IV. nach der ‚Sizilianschen Vesper' über Sizilien verhängte Interdikt.

[24] Dazu *Hergemöller*, Pfaffenkriege im Hanseraum I, 173–180, Text der Bulle: ebd. II, 128–131, Nr. 50. Zum Lüneburger Prälatenkrieg ebd. I, 112–193, II, 80–154, und passim; vgl. *Brosius*, Rolle der römischen Kurie.

[25] Draguignan, Archives Départementales du Var, Comptes municipales de Barjols, CC 105 (1489/1490), f. 100–105. Hinweis bei Sources de l'histoire économique de moyen age I, 1027, Anm. 3. Die Auswertung des Stücks steht noch aus. Das gleiche gilt für gewisse Kollateralschäden des Interdikts wie die Schließung der Universitäten, bzw. den Exodus von Professoren und Studenten, um Vorlesungen und Disputationen vor der Stadt, auch außerhalb der *suburbia*, abzuhalten.

[26] Siehe jetzt aber *Stanchev*, Spiritual Rationality, der der Frage, inwieweit Interdikte die Ursachen päpstlicher Embargopolitik waren (zunächst nur gegen Handel mit militärisch relevantem Handelsgut mit Muslimen), nur randhaft nachgeht, siehe ebd. 98 f., 129–132, 235 s. v. – Konfiskation des Besitzes war unabhängig vom Interdikt kanonisch bei Ketzerei, Tötung oder Gefangennahme eines Prälaten, Besetzung kirchlichen Besitzes; *Hinschius*, Kirchenrecht, 551; *Trexler*, Spiritual power, 13 f.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

hüllte bei Interdikt das Schöne und Heilige (Bilder, Kreuze) und brachte das Klingende zum Verstummen, – das erinnert an die Kargheitsliturgie an Karfreitag. Es geht bei den Klangträgern um die Glocken (*sine campanarum pulsatione*) und Glöckchen[27], um die Orgel, wenn es denn eine gab, und vor allem um das, was den Leuten für die Messe typisch war: das Singen. Es war den Geistlichen ja bei Interdikt nur mehr unter sich erlaubt, mit leiser Stimme (*voce submissa*), bei geschlossenen Türen (*ianuis clausis*) und ohne Glockenläuten Messe zu lesen. In Köln war daher Interdiktsverhängung synonym mit dem Satz: *do ward der sank gelaicht zo Collen*[28] – da wurde der Gesang in Köln eingestellt. Schweigen ist vieldeutig. Adémar de Chabannes dramatisiert das frühe Interdikt über Limoges 1032 gar als das Schweigen im Himmel nach Öffnung des 7. apokalyptischen Siegels (Apoc. 8,1).[29]

Studien zur Akustik, zu Geräuschen und Stimmen im Mittelalter, zur Hörbarkeit des Vergangenen, sind derzeit en vogue.[30] Bei Kartierung des Klangspektrums (*soundscape*) einer Stadt spielen Glocken als sogenannte Signalgeräusche eine zentrale Rolle.[31] Sie waren das wichtigste öffentliche Kommunikationsmittel in der Stadt. Soweit ihr Klangraum reichte, signalisierten sie Stunden, Gottesdienste, Alarm, Tod. Wohl der Stadt, die auch über profane Glocken oder Schlaguhren verfügte, etwa auf dem Rathaus, denn die durften auch bei Interdikt weiter zur Zeitmarkierung geläutet werden.[32] Das Schweigen der zahlreichen Kirchenglocken war eine besonders ohrenfällige Folge des Interdikts, eine der durch die Zensur bedingten Störungen des städtischen Alltags. Freilich ließ sich folge-

---

[27] Beispiele bei *Dix*, Interdikt 68 f.; *Clarke*, San Gimignano; *Ders.*, Interdict, 284, s.v. ‚bells, ringing of'; siehe die Bemerkungen von Daniels/Jaser/Woelki in der Einleitung und den Beitrag von Giovanni Chiodi in diesem Band.

[28] Chroniken deutscher Städte XIII, 41 Z. 8. Gottfried von Trani († 1245) wurde einmal gefragt, wie sehr *submissa* die Stimme in dieser stillen Messe denn sein müsse; *Gottfried von Trani*, Summa perutilis, Venedig 1491, 466; zit. nach *Kaufhold*, Gladius spiritualis, 25.

[29] *Landes*, Between Aristocracy and Heresy, 197, nach Paris, BN, ms. Lat. 2469, f. 97r. Vgl. Apoc. 8,1: *Et cum aperuisset sigillum, factum est silentium in celo, quasi media hora.*

[30] Genannt seien lediglich *Kolesch/Krämer* (Hrsg.), Stimme; *Schmitt*, Rhythmes; *Missfelder*, Der ferne Klang; *Ders.*, Perspektiven einer Klanggeschichte. Dazu demnächst auch der Verfasser.

[31] Ich verweise nur auf die Studie von *Corbin*, Sprache der Glocken, die sich freilich mit dem 19. Jahrhundert beschäftigt. Zur Außerkraftsetzung der städtischen Glockenrhythmik während eines Interdikts *Schmitt*, Rhythmes, 659–669.

[32] Siehe die Agenda für Kleriker bei Interdikt Basel, UB, A X 43 f. 154v, Teil C § 18: *Laici tamen suas campanas possunt pulsare pro horis notificandis.* Zu Text und Handschrift siehe unten bei Anm. 62.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

richtig dann auch deren Aufhebung akustisch vermerken; die Glocken läuten wieder.[33]

4. *Exkommunikation und Interdikt*

Sich auf Interdikte zu konzentrieren, wie es dieser Band und die vorangegangene Tagung erstmals tut, ist sinnvoll und nötig. In der Prozesspraxis wird man ein Interdikt aber selten ohne diverse Kopplungen an die Exkommunikation[34], den Kirchenbann, die alltäglichste und ubiquitärste kirchliche Zensur finden. Räumliche und personelle Stigmatisierung von Widerständigen sind eng miteinander verbunden. Es beginnt a) mit den Analogien der personalen Verhängung, vor allem der Abgrenzung von Personalinterdikt und Exkommunikation. Außerdem war das Interdikt oft b) mit der Exkommunikation konsekutiv im Prozessverlauf verbunden. Modellfall: Die Exkommunikation gegen Einzelne wird angedroht, bei Weigerung publiziert und darauf mit festen Fristen („wenn nicht binnen 7 Tagen …") verschärft. Oft begegnet in den Texten stereotyp eine Staffelung von *aggravatio* und *reaggravatio,* um schließlich im *interdictum* für Pfarrei oder Kommune zu gipfeln. In Offizialats- und Prozessakten finden sich Exempla recht zahlreich.[35] Ein sicherlich typisches Beispiel aus dem Offizialat von Marseille um 1300: Es geht um die Exkommunikation von Schuldnern und anderen Delinquenten, verharren sie ‚verstockt' (*contumax*), ohne nachzugeben, in der Exkommunikation mehr als einen Tag oder auch drei Tage, dann wird das Interdikt verhängt, erst über die ortsnahe Pfarrei, in anderen Fällen über einen Stadtteil oder die ganze Stadt Marseille und ihr Umland. Er habe, so der

[33] Siehe die Glockenbilder bei *Matthaeus Parisiensis*, Chronica maiora: Cambridge, Corpus Christi College, MS 16, f. 31v; *Ders*.: Historia Anglorum; London, British Library, Royal MS 14 CVII, f. 90r und 94r; siehe auch *Schmitt*, Rhythmes, 665 Abb. 118 f. Relativierend ist zu sagen, dass sich das Verstummen nur auf das Messläuten, nicht auf das Stundenläuten bezog und überdies nicht die nichtkirchlichen Glocken einer Stadt umfasst. Die handschriftlich überlieferte Agenda für Kleriker zum Verhalten bei Interdikt (siehe unten bei Anm. 62), trennt ganz klar. Erlaubt ist: (Teil A § 6) *Per laicos potest campana* (sc. die Rathausglocke?) *pulsari ad horas, ut hore dici sciantur*. Nicht erlaubt ist (Teil B § 1): *Non debet pulsare aliqua capanula pro officio divino ad congregacionem clericorum* (also für die stille Priestermesse); Basel, UB, A X 43, f. 151rv.

[34] Die Literatur zur Exkommunikation ist hier nicht aufzuführen. Siehe, vor allem zu den Ritualen grundlegend *Jaser*, Ecclesia maledicens; *Ders*., Usurping the Spriritual Sword; ferner *Elsener*, Exkommunikation als prozessuales Vollstreckungsmittel; *Vodola*, Excommunication; *Kloek*, De pauselijke banvloek; *Beaulande*, Le malheur d'être exclu; *Wejwoda*, Exkommunikation; *Bührer-Thierry/Gioanni* (Hrsg.), Exclure de la communauté chrétienne.

[35] Zur Problematik bisher *Hageneder*, Peccatum ariolandi.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Offizial, nun eben kein anderes Mittel (*cum non habeamus aliud juris remedium*).[36] Es gibt aber auch umgekehrte Fälle, dass das Interdikt am Anfang steht und die Exkommunikation folgt.[37] Freilich: die Sequenzen der Strafverschärfungen, auch die konkrete rechtspraktische Bedeutung von *aggravatio* und *reaggravatio*, dazu diejenige von Kontumazerklärungen, Zitationen, Appellationen, Sistierungen, kurz: des ganzen Arsenals des kanonischen Prozesses, ist noch nicht hinreichend aufgearbeitet. – Der junge Lucien Febvre war schwer erschüttert, als er im Jahr 1910 bei Studien zum geistlichen Gericht von Besançon im 16. Jahrhundert das Ausmaß sah, welches die weit verbreitete und vertraglich etablierte Praxis angenommen hatte, säumige Schuldner serienweise mit der Exkommunikation als prozessualem Vollstreckungsmittel zu traktieren, und die Einnahmen aus den Absolutionsgebühren als finanziellen Etatsposten zu betrachten.[38]

c) Die eine Zensur ist oft die implizite Folge der anderen. Die Möglichkeit, als städtischer Kleriker bei Interdikt eine Exkommunikation oder Irregularität zu incurrieren, war hoch, etwa indem sie trotz Interdikt öffentlich Messe mit Laienpublikum feierten oder auch Messe feierten, ob-

---

[36] *Aubenas* (Hrsg.), Contribution à l'histoire des Officialités, Fasc. II, 69, Nr. 58: (Ostern 1300): Der Offizial an einen Pfarrer: *et si hujusmodi excomunicacionis sentenciam per tres alios dies prefatos tres dies inmediate sequentes sustinuerit animo indurato* (…) *ecclesiam ipsius loci parrochialem propter ejusdem vicarii culpam ecclesiastico subponimus interdicto*; ebd. 83, Nr. 70: *si* (…) *excomunicati dictam excommunicacionis sentenciam sustin*(u)*erint animo indurato per unum diem tantum, locum de Albanea in his scriptis ecclesiastico supponimus interdicto*; S. 101 f., Nr. 90: Überschrift: *Alia forma interdicti.* (…) *fecimus per ecclesias parrochiales dicte civitatis excomunicatos publice nunciari; subsequenter, quia in sua malicia perseverant, ipsos et hujusmodi sentenciam fecimus agravari, … cum non habeamus aliud juris remedium quo alterius procedamus, civitatem ipsam Massiliensem et eius suburbia ecclesiastico, hiis scriptis, sedentes pro tribunali, supponimus interdicto* (…) *mandantes vobis, ut dictum interdictum tam diu et continue observetis donec a nobis aliud receperitis in mandatis*. Die Briefe des Offizials werden als *litterae monitoriae, excommunicatoriae, aggravatoriae* (Nr. 102–104) und *absolitoriae* typisiert. – Ein Beispiel aus dem Prozess des Domkapitels gegen die Stadt Hamburg: Der Dompropst aggraviert die Exkommunkation einzelner Ratsherren wegen *contumacia* am 1. April 1338: *Cum igitur crescente contumacia crescere debeat et pena, ut in quibus maius est culpa, gravior exerceatur vindicta … ut potius ex eorum pena ceteri terreantur, memoratas sententias* (sc. *excommunicationis*) *merito aggravantes civitatem vel opidum Hamborch, que vel quod per ipsos conules regitur* (…) *Deo nomine in hiis scriptis auctoritate ordinaria ecclesiastico supponimus interdicto*; Rat und Domkapitel von Hamburg II, 76.

[37] Vgl. dazu *Hinschius*, Kirchenrecht V, 140–143, sowie den Beitrag von Thomas Woelki in diesem Band.

[38] *Febvre*, Application; *Lange*, Excommunication. Siehe auch *Elsener*, Exkommunikation.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

wohl sie exkommuniziert waren.[39] Die unbehelligte Präsenz von Exkommunizierten bzw. der Kontakt mit ihnen konnte wiederum Grund für Verhängung des Interdikts sein. Es geht also um kumulative Effekte! In interdizierten Gebieten war in der Regel auch der Anteil an wissend oder unwissend Exkommunizierten höher. Gerade unter den Priestern konnten viele irregulär, suspendiert oder exkommuniziert sein.[40]

5. *Dauer und Frequenz: Das temporale Element*

Werfen wir einen Blick auf das temporale Element des chronotopischen Phänomens Interdikt. Die Strategien und Aushandlungslogiken der Betroffenen zielten ja, wenn nicht ohnehin auf Vermeidung von Interdikten, so doch auf deren temporale Begrenzung, auf ihre möglichst schnelle Aufhebung. Von seinem Charakter als Beugestrafe war das Interdikt nicht auf Dauer gestellt. Aber de facto konnte es dauern, manchmal kurz, oft sehr lang, von einem Tag bis zu mehreren Jahrzehnten. Einige Beispiele: 33 Jahre Dauer zählt man für Mantua, 23 für Straßburg, und – bereits als Kuriosum bekannt – 166 Jahre für Pavia![41] Für Köln dauerte das längste acht Jahre, 1290 bis 1298, eine Folge der Schlacht von Worringen, wo die Stadt auf Seiten Jülichs gegen den Erzbischof gesiegt hatte.[42] Insgesamt zähle ich für das heilige Köln zwischen 1119 und 1520 mindestens 19 Interdikte.[43] Florenz war zwischen 1100 und 1512 siebzehnmal interdiziert, Basel allein im 14. Jahrhundert siebenmal; Würzburg zwischen 1250 und 1400 ebenfalls siebenmal. Was heißt hier ‚viel'? Krehbiel zählt allein für den Pontifikat Innozenz' III. 90 Interdikte (darunter 57 länderumgreifende), davon aber 34 bloß angedrohte („threats").[44] Jean Marie Cauchies zählt in seinen Studien über den burgundischen Hennegau 30 Interdikte, verhängt über Städte wie Mons etc.

---

[39] Einige Beispiele aus Suppliken an die Kurie: Supplikenregister der päpstlichen Pönitentiarie, 128–131. Vgl. Anm. 21.

[40] Klarheit bestand hier kaum. Zumal es so manche verwirrende Bestimmungen gab: Ordensleute, die ein Interdikt missachteten, das in der Pfarrkirche (*ecclesia matrix*) oder der Domkirche beachtet wurde, waren auch dann exkommuniziert, wenn das Interdikt an sich ungültig war (Clem. 5.10.1; Corpus Iuris Canonici II, 1191).

[41] Siehe oben Anm. 8. Zahlreiche Daten finden sich bei *Krehbiehl*, Interdict, etwa 44–46; *Dix*, Interdikt; *Clarke*, Interdict, sowie in der Interdiktskartei des Verfassers.

[42] Regesten der Erzbischöfe von Köln (REK) III, Nr. 3184, 3209, 3228, 3265, 3288, 3306, 3569 usw.

[43] Siehe zu Köln vor allem den Beitrag von Christian Jaser in diesem Band.

[44] *Krehbiel*, Interdict, 86–163.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

in den Jahren 1429 bis 1503.[45] Paul Kirn identifizierte 14 verschiedenartige Interdikte im Herzogtum Sachsen unter Friedrich dem Weisen in den Jahren 1486–1525, darunter drei Interdikte über Wittenberg. Verhänger war jeweils der Bischof von Brandenburg.[46]

Ist eine Art europäische Interdiktsliste oder gar Interdiktskarte möglich, etwa in Zeitschnitten von 10 Jahren, in denen die jeweils interdizierten Territorien farbig markiert sind? Nach heutigem Forschungsstand ist sie es nicht. Es wäre allenfalls Sache eines Forschungsverbundes. Bei Städten könnte man sich maximal eine chronologische Liste mit jeweiligen Interdiktszeiten vorstellen, die natürlich immer unvollständig sein wird. So bleibt die 1913 von Hans Dix bei Goswin van der Ropp verfasste Marburger Dissertation die einzige flächendeckend und statistisch vorgehende Studie[47] mit dem etwas merkwürdig definierten Untersuchungsgebiet des „ostelbischen Deutschlands" für den Zeitraum 1215 bis 1512 aus gedruckten Quellen: er kam auf 135 Interdikte, deren spaziale Reichweite von ganzen Territorien (Brandenburg) bis zu einzelnen Dörfern und Pfarrkirchen variiert, mit dem Höhepunkt (39 Interdikte) in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts,[48] aber auch noch in die Zeit 1500 bis 1520 fielen zehn Fälle. Dix trägt allerdings auch bereits Belege für eine systematischere Phänomenologie der Interdiktspraktiken, -folgen und -bewältigungen bei. Künftig werden ungleich größere Datenmengen zusammengebracht und aufbereitet werden müssen.[49] Dann wird auch ein

---

[45] *Cauchies*, Menaces et pratiques, 67.

[46] *Kirn*, Friedrich der Weise, hier zu Bann und Interdikt 48–63, Liste der Interdikte 198 f.; siehe auch *Dix*, Interdikt 118 f., Nr. 130. Wichtig zu den Interdikten über Wittenberg *Krentz*, Ritualwandel, zum Interdikt 1512–1515: 32–47, 50–53, 127–130. Der Vorgang in Wittenberg 1512 war unspektakulär: Exkommunikation des Klerus durch den Bischof von Brandenburg wegen Nichtbesuchs einer Diözesansynode und Verweigerung der Bußzahlung, Das Interdikt folgte dann wegen Gefangennahme eines Klerikers, also wegen Bruchs des *privilegium fori* durch die weltliche Obrigkeit.

[47] *Dix*, Interdikt, 94–121 (Tabellen). Am Anfang von Dix' Liste steht die Stadt Breslau für 1079–1082 als Teil des interdizierten Polens. Der frühe Fall wäre neu zu prüfen.

[48] Das 14. Jahrhundert ist folgerichtig auch die Hochzeit der kanonistischen Interdikttraktate; siehe den Beitrag von Thomas Woelki in diesem Band.

[49] Statistisches Material zur Frequenz von lokalen Kleininterdikten lässt sich aus Prozess- und Visitationsakten ermitteln. Ein Beispiel; das Einnahmeregister der Visitationen des Mainzer Instituts der Generalkommissare um 1500, ediert bei *Hannappel*, Mainzer Kommissare: zu 1498 *De penis excommunicatorum ob non paritionem iudicati et communitatum interdictarum et inhibitionibus* (ebd., 185 f.) nennt sechs interdizierte Orte, wie zum Beispiel: (Die) *Lune 1. Jan*(uarii) *communitas interdicta ad instantiam plebani in Krolip d*(edi)*t 1 s*(olidum), und dazu ein vielfaches an Exkommunizierten. Ebenso zu 1501/02: (ebd., 198–201: vier Inter-

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

interregionaler Vergleich möglich, den es bisher nicht gibt, zumal etwa für Spanien und Osteuropa fast keine Forschungen zu existieren scheinen.[50]

II. Interdikt und Stadt: der Kontext

Städtische Interdikte sind ohne die komplexen Rahmenbedingungen nicht zu verstehen. Klerus und Laien lebten hier einerseits als „Sakralgemeinschaft" (Bernd Moeller) bzw. in einer „geistlichen Leistungsgemeinschaft" zusammen[51]. In einer Art *do ut des*-Verhältnis durch Gebet und Gottesdienst gegen Opfergaben befriedigte der Klerus die existenziellen religiösen Bedürfnisse aller, bediente die zahlreichen auf Dauer gestellten Stiftungen etc. Viele Mitglieder des Säkular- und Ordensklerus waren in dieser „face to face"-Gesellschaft personell mit den führenden Familien der Stadt, die im Rat Politik machten, eng verbunden, oft verwandt. Pfarrkirchen, Stifte, Klöster, zum Teil exemt, prägten vielgestaltig und pluralistisch (man denke an große Städte wie Augsburg oder Köln) die Sakraltopographie, sie bildeten die sakrale Grundausstattung und zugleich potenzielle „stakeholder" für den Fall Interdikt. Daher: je sakralpluralistischer eine Stadt konfiguriert war, desto schwerer durchführbar war ein Interdikt. Freilich war dieses synergetische städtische Equilibrium potenziell konfliktträchtig. Der Klerus bildete zugleich eine Parallelgesellschaft. Sie war institutionell, –vor allem durch das geistliche Gericht des Bischofs, das *forum externum*[52], mit seinen weitreichenden Kompetenzen, auch für die Laienwelt (Ehe, Testamente, Verträge) – und durch mannigfache Privilegien von den Laien abgehoben. Der Klerus zahlte in der Regel keine Steuern (*privilegium immunitatis*), leistete keinen Militär- und Wachdienst, konnte von städtischen Gerichten nicht belangt werden (*privilegium fori*), beträchtliche Teile des Grundbesitzes

---

dikte und eine vielfach höhere Zahl von Exkommunizierten; zu 1510/11 (ebd., 207 f.) 1 Interdikt und zahlreiche Exkommunikationen. – Zu den kurialen Pönitentiarieregistern als Quelle: *Clarke*, Records.

[50] *Cerný*, Interdikt. Kanonistisch: *Myrcha*, Interdykt,

[51] Statt einer Fülle von Literatur sei nur verwiesen auf den magistralen Überblick von *Isenmann*, Deutsche Stadt im Mittelalter, 605–669 mit Bibliographie 1056–1063, hier auch zu städtischen Interdikten 613–616, 644–649, 1111 s.v.

[52] Das geistliche Gericht mit dem Offizialat bedarf hinichtlich der Kirchenstrafen einer vergleichenden Untersuchung. Wichtig die Publikationen von *Trusen*, Anfänge, 34–62, zum geistlichen Gericht; *Ders*., Gelehrte Gerichtsbarkeit; *Ders*., Bedeutung. Siehe bereits den regionalen Überblick (Rheinland) von *Hashagen*, Charakteristik; ferner *Albert*, Der gemeine Mann. Als Beispiel einer institutionellen Lokalstudie: *Murauer*, Geistliche Gerichtsbarkeit; *Paarhammer*, Rechtsprechung, zum Interdikt 130–133; *Wejwoda*, Exkommunikation.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

unterlagen der toten Hand (*manus mortua*), waren also dem Markt wie dem Zugriff des Stadtregiments entzogen, das Asylrecht perforierte dessen Polizeigewalt. Insofern war es auch eine prekäre Konkurrenzgemeinschaft mit zahlreichen strukturellen Konfliktfeldern, mit langen Prozessen, mit stetigen Gravamina[53], die uns in den Quellen auf Schritt und Tritt begegnen. Kam es durch Verletzung der Privilegien zum Eklat –, setzte der Bischof als geistlicher Richter, oft genug just die geistlichen Waffen ein. Was auch sonst. Man kann also Synergie, eingespieltes Nebeneinander ebenso wie Konkurrenz beobachten. Dabei sind pragmatische Zugeständnisse und Assimilationen durch die Kirche bzw. Erzwingungen von Partizipation durch die Stadt (Steuer, Wachdienst) im 15. Jahrhundert – bei Historikern gern unter dem Schlagwort ‚Kleriker als Bürger' (B. Moeller) gesehen – durchaus bemerkbar.

Das Interdikt nun bedeutete in dieser komplexen Situation den Rückzug des Klerus aus der Leistungsgemeinschaft, mithin eine krisenhafte Störung des Gewohnten, genau das war ja das Kalkül dieser Kollektivstrafe. Sie löste Krisenstimmung und Routinepraktiken zugleich aus. Das gilt mehr oder weniger auch für kurze lokale Mikrointerdikte, die etwa der Offizial immer wieder einmal verhängte, und wo man sich in routiniertem Krisenmanagement nach ein paar Tagen oder Wochen einigte: Die Stadt Wittenberg schickte zum Beispiel im Konfliktfall die übliche Gesandtschaft nach Ziesar, an die Residenz des Bischofs von Brandenburg.[54] Und diese Interdikte mittlerer und geringer Reichweite, betreffend Kleinstädte und Dörfer, etwa bei Zehntverweigerung oder wegen Gewalt gegen Kleriker etc., machen einen Großteil der – oft schlecht dokumentierten – Interdikte aus. Für Jülich-Berg weist Redlich sieben derartige Interdikte aus, davon sechs zwischen 1492 und 1502.[55] Etwas anderes waren massive Großinterdikte mit internationaler Ausstrahlung, seien es indigen generierte ‚Pfaffenkriege' (wie in Lüneburg oder Braunschweig), seien es exogen entstandene Konflikte: zwischen Papst und

[53] Als Beispiel der älteren Forschung zur ‚Vorreformation': *Störmann*, Die städtischen Gravamina, 191–222 zum geistlichen Gericht als Konfliktfaktor. Nützlich auch *Eberhard*, Klerus- und Kirchenkritik, 368–370 zum Interdikt.

[54] *Krentz*, Ritualwandel, 33–65.

[55] Die folgende Aufzählung ermittelt nicht die detaillierten Kontexte und Beteiligten, nur die interdizierten Räume. *Redlich*, Jülich-bergische Kirchenpolitik I, 26 f. Nr. 20; 1437, interdiziert: Dekanat Jülich; 89–92, Nr. 102: 1402; Dekanat Geilenkirchen. Anlass: Verletzung des Pfarrers Gotfridus de Aer OPraem in einer Wirtshausschlägerei; 93 f., Nr. 104; 1492, Pfarrei Zülpich und benachbarte Pfarrei; 104 f., Nr. 118: 1493, Pfarrkirche Binsfeld und Kapelle in Frauwüllesheim); 113 f., Nr. 131: 1494, Orte Düren, Birkesdorf und Umgebung (s.u. Anm. 130); 138–140, Nr. 156 (1499; Stadt Düsseldorf; 171 Nr. 177: 1502, Stift Gerresheim, mit Beschlagnahme von Stiftsgütern.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Kaiser mit massiven Interdiktsfolgen unter Friedrich II. und Ludwig dem Bayern, zwischen Papst und König (etwa Innozenz III. gegen den englischen König Johann Ohneland, mit Interdikt über England 1208–1213), zwischen Bischof und Landesherr (etwa der Streit des Brixener Bischofs Nikolaus von Kues gegen Herzog Sigismund von Österreich-Tirol 1460–1464). Derartige Konflikte schlugen auf die Städte zurück und konnten eine Stadtgesellschaft über Jahre zerreißen. In der Regel versuchten die Städte, diesen Störfall präventiv gar nicht erst eintreten zu lassen und, wenn er doch eingetreten war, der räumlichen Stigmatisation möglichst rasch wieder zu entkommen.

Es ist nach dem Gesagten aber auch nachvollziehbar, dass man in der Forschung bisweilen vom Interdikt als Indikator, Katalysator, Testfall oder Sollbruchstelle etc. der Probleme des Systems spricht.

Die Anlässe, ein Interdikt zu verhängen, bilden eine breite Palette. Es wäre falsch, sie ausschließlich auf Konflikte zwischen ‚Staat und Kirche', geistlich und weltlich, zu konzentrieren. Zum einen wurden Zensuren auch bei innerkirchlichen Konflikten verhängt, zum anderen bildeten sie erst späte Akzidenzien bei den vielen politisch generierten Konflikten der städtischen Eliten und Parteien, die irgendwann kirchliche Instanzen involvierten oder in Mitleidenschaft zogen und sie mit der Waffe der Zensuren reagieren ließen.

War das Interdikt einmal verhängt, bedeutete es aber gerade für ‚den' Klerus selbst eine Zerreißprobe. Befolgen oder Nichtbefolgen eines Interdikts war ja zunächst sein Problem als allein zum Sakralboykott fähige Instanz. Ein Pfarrer z.B. saß zwischen zwei Feuern: Einerseits musste er seinen Dienstherren gehorchen, also einen Loyalitätstest bestehen, und bei Interdiktsbruch zog er sich automatisch Exkommunikation, Irregularität oder Amtsverlust zu. Andererseits, wenn er das Interdikt befolgte und verweigerte, wozu er eigentlich berufen war, nahm er Leiden der Gläubigen, und – die Belege sind zahlreich – Hass und Repressalien durch sie und ihre politischen Vertreter in Kauf. Man kann daher in der Tat sagen, dass der Bischof, wenn er ein Interdikt verhängte, in gewisser Hinsicht eine verschärfte Kontrolle über die Rituale (sc. Sakramente), die geistlichen Räume und sein Personal gewann[56] – auf die Gefahr, sie im Kräftemessen dann zu verlieren.

Von Fall zu Fall ist hier genau zu differenzieren: es kam zu den verschiedensten Spaltungen, etwa dergestalt, dass die großenteils nicht einheimischen adligen Domherren und der Großteil der Weltpriester das In-

[56] In diesem Sinn möchte *Krentz*, Ritualwandel, 35, das seinerseits rituell verhängte Interdikt als „Meta-Ritual" bezeichnen.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

terdikt einhielten, die oft ‚volksnäheren' Mendikanten aber weiter Messe sangen. Letzteres kam, soweit man bislang sagen kann, besonders oft bei den Franziskanern vor. Ob aber nun die Dominikaner eher das Interdikt hielten und deshalb auch ‚exodusfreudiger' waren, lässt sich ohne breite Vergleichsstudien über das Verhalten der Klöster kaum sagen.[57]

Neben dem Bischof und dem vielteiligen Klerus stand auch der Rat vor schweren taktischen Entscheidungen beim ‚Lackmustest' des Interdikts[58]: Was war das kleinere Übel? Sollte man, wenn Unterwerfung schon nicht in Frage kam, wenigstens das Interdikt mit zusammengebissenen Zähnen legalistisch ertragen oder seinen gesteigert strafbewehrten Bruch erzwingen? Zog da die Stadtgemeinde mit? Als man in Florenz 1377 nach einem Jahr eisernen Haltens dem Klerus, sofern er noch nicht mit dem Bischof ausgewandert war, den Bruch des päpstlichen Interdikts befahl, geschah das Frappierende: Als die Kirchen geöffnet wurden und zum Interdiktsbruch bereite Priester zelebrieren wollten, kam – aus Angst – zuerst kaum jemand hin, was zugleich ein Zeichen dafür war, dass das Stadtregiment Kontrolle und Vertrauen der Bürger verloren hatte.[59]

Der sog. Lüneburger Prälatenkrieg in den 50er Jahren des 15. Jahrhunderts, der schon oben begegnete, war über einen Konflikt um die lukrativen, im Besitz des Klerus befindlichen Salzpfannen entstanden. Es kam zum Interdikt – der Klerus spaltete sich völlig. Ein abgesetzter alter Rat agierte neben einem neuen Stadtrat. Alsbald waren der Papst, der päpstliche Legat Nikolaus von Kues sowie auch Kaiser Friedrich III. und die welfischen Landesherren involviert. Hier wurde das Interdikt zum Zündstoff für eine kommunale Revolution, den Sturz der Ratselite. Unter den Gründen der Revolte, die den alten Rat stürzte, lesen wir: *ze wolden nenen* (= keinen) *ban lengh liden*[60], also die Kirchenstrafen nicht länger ertragen, die eben jener alte Rat der Stadt eingebrockt hatte.

Fazit: Es gibt bei der Vielzahl der Fälle und der je individuellen Komplexität der geistlichen und weltlichen Institutionen und Akteure kein

---

[57] Als Beispiel: *Ulpts*, Rolle der Mendikanten, aus Material der großen Hansestädte. Vgl. auch *Hergemöller*, Pfaffenkriege.

[58] Exzeptionell dazu das Straßburger Memorandum von 1324, in der Frage der Publikation der päpstlichen Prozesse gegen Ludwig den Bayern (MGH, Const. V, Nr. 889 f.); siehe *Kaufhold*, Gladius spiritualis, 136 f. Jüngere Lokalstudien zu interdiktspolitischen Vermeidungs- und Begrenzungstaktik städtischer Akteure: *Keygnaert*, Interdict; *de Smet/Trio*, Verhouding.

[59] *Trexler*, Spiritual Power, 149: „The magnitude of this humiliation of the government is hard to overestimate."

[60] *Hergemöller*, Pfaffenkriege I, 145. Sturz des Rats während eines Interdikts auch in Konstanz 1342.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

durchgehendes Schema: Das bestätigen die Studien Kaufholds und anderer zu den deutschen Städten im Langzeitinterdikt unter Ludwig dem Bayern. Esslingen zum Beispiel war, als Ausnahmefall, deshalb konfliktfrei, weil dort gar keiner das Interdikt befolgte.[61] Hergemöller hat zwar in einem guten Ansatz vier ‚Pfaffenkriege' für Lüneburg, Braunschweig, Lübeck und Rostock vergleichend untersucht, analysiert aber nicht systematisch die jeweiligen Interdiktspraktiken. Für die Forschung heißt das: so sehr wir beim Vergleich städtischer Konfliktkontexte auf Muster von Interdiktskonstellationen stoßen, so individuell laufen die Fälle andererseits allein schon anhand der divergenten lokalen Rahmenbedingungen ab. Was kann da als Vergleichsparameter systematisiert werden? Allein schon die schlichten Spalten in den Listen von Hans Dix: Dauer (von Verhängung bis Aufhebung), Gebiet, der Verhänger (Bischof, Papst), die Ursache (Mord an Geistlichen), die Quellen, auszufüllen ist oft schon in der schieren Datenermittlung schwierig. Die komplexen juristisch-prozessualen Aushandlungsprozesse (mit Appellationen, Verschärfungen, Vermittlungen etc.) eines langen Interdiktfalls, werden dabei ohnehin nicht kenntlich.

III. Ein neuer Quellentyp: Agendalisten zum Interdikt. Ein Exkurs

Mit Routine, mit professioneller Vorausschau dessen, was immer eintreten kann, hat eine bestimmte, bisher nicht beachtete Textgruppe zu tun, deren Funktion wohl als eine Agenda-, bzw. Non-Agenda-Liste für Kleriker zu verstehen ist. ‚Was tun bei Interdikt?' Als Beispiel nehmen wir die Liste in einer Basler Handschrift des 15. Jahrhunderts.[62] Sie teilt die Agenda in drei Gruppen, die ich in Buchstaben und Unterparagraphen gliedere. Teil A nennt Praktiken, die gemäß dem – offenbar kanonischen – Johannes Andreae (noch) erlaubt sind (14 *Casus concessi tempore interdicti secundum Johannem Andree*). Teil B listet Praktiken auf, die gemäß Andreae nicht mehr erlaubt sind (9 *Casus prohibiti secundum Johannem* [Andree]). Es folgt eine große aus *casus concessi* und *non concessi* gemischter Teil C von 40 *alii casus secundum alios doctores*. Die *casus* sind meist nicht länger als eine Textzeile. § 1 der erlaubten Fälle (A) sagt: taufen darf man/*Conferri potest babtismus*. Als § 1 der unerlaubten (B) liest man: kein Glockenläuten zur Messe mehr /*Non debet*

[61] Dazu *Bauer*, Kampf Ludwigs des Bayern.

[62] Basel, UB, A X 43,f. 151r–155r. Ein weiteres, etwas weniger lakonisches Beispiel: Rein, Stiftsbibl., Ms. 76,f. 3a–6b (14. Jh.). Inc.: *Nota articulos observandos in tempore interdicti*.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

pulsari aliquis campanulam, und als § 2: *Extrema unctio non potest dari nec laicis nec clericis*. Die Liste differenziert kasuistische Zwänge. Man konnte viel falsch machen! Die Serie der insgesamt 63 *casus* umfasst ein breites Spektrum katholischer Sakramenten-, Liturgie und Frömmigkeitspraktiken. Bei Interdikt werden sie konditioniert. Derartige Listen scheinen handschriftlich recht verbreitet gewesen, untersucht sind sie bisher nicht. Ihre Quelle waren wohl die seit dem 13. Jahrhundert aus den kanonistischen Großcorpora bedarfsbedingt destillierten Spezialtraktate, aus denen dann wiederum je nach Bedarf geradezu in einem trickle-down-Effekt solche Listen gestrickt wurden. Im Fall der vorliegenden Basler Liste ist es offenbar explizit der relativ kurze Traktat ‚De interdicto', bzw. ‚De modo observandi interdictum' oder andere Texte und Kommentare des Johannes Andreae, die als Rohstoff dienten.

Der zum Thema mit Abstand am weitesten handschriftlich verbreitete Interdiktstraktat war freilich der des in Bologna lehrenden Andreae-Schülers Johannes Calderinus († 1365), der ‚Tractatus de ecclesiastico interdicto' mit dem Incipit *Quamvis dubia plura*. Schon erste Sondierungen stießen auf 70 Handschriften.[63] Kaum zufällig steht Calderinus sogar auf einer Liste der Bücher, die viel später der bekannte Dominikaner Heinrich Toke auf dem Basler Konzil in der Bibliothek der Dominikaner eingesehen hat.[64]

IV. Phänomenologie des Interdikts

Nach einem Überblick über die (städtischen) Rahmenbedingungen nun zu einigen Praktiken der Reaktion durch die Betroffenen, wobei Praktiken der Interdiktsbewältigung sich unweigerlich mit denen der Exkommunikationsbewältigung überlappen. Ich unterscheide 1. Vorbeuge- und Abwehrmaßnahmen, 2. Repressionen und 3. Kompensationsmaßnahmen:

[63] Zu Johannes Calderini *Bartocci*, Giovanni Calderini; *Clarke*, Interdict, 292 s.v. Am besten erreichbar ist der Druck seines Interdikttraktats in: Tractatus universi iuris XIV, f. 325ra–333rb.

[64] Heinrich *Tocke*, Rapularius, Wolfenbüttel Herzog-August-Bibliothek, ms. 139b Helmst., f. 100r: *jacet in libraria predicatorum … Iohannes Calderinus, de interdicto;* zitiert bei *Lehmann*, Rapularius, 189; ebenso *Miethke*, Konzilien, 760 f.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

1. Vorbeuge- und Abwehrmaßnahmen

a) Prophylaxe durch Dispens und Schutzprivileg

Neben zahlreichen Einzelkirchen und den exemten Orden und Diözesen verschafften sich auch Fürsten für ihre Territorien und andere Einzelpersonen vom Papst buchstäblich ‚prophylaktische' Interdiktsprivilegien, die Eingriffe des Geistlichen Gerichts bzw. die Verhängung von Zensuren gegen den Privilegierten und sein Territorium verboten oder einschränkten.[65] Spezielle Dispense konnte man für die Reise erwirken. Sie wurden oben bei Analyse des spatialen Aspekts des Lokalinterdikts schon angesprochen.[66] Der Erwerb dieser teuren Privilegien geschah zur Absicherung, eben weil man die Zensuren und ihre unkalkulierbaren, aber leicht das Seelenheil gefährdenden Umstände vor Ort durchaus fürchtete.

b) Öffentlichkeits-/bzw. Veröffentlichungspolitik

Hier geht es um öffentliche Inszenierung der Strafverhängung bzw. deren Sabotage oder Verzögerung. Es begegnet ein breites Repertoire. Man konnte warnend bei potenziellen Verhängern, etwa dem Bischof, intervenieren oder auf der unteren Ebene Repressalien gegen Boten und andere mediale Verbreiter des Interdikts ausüben, etwa indem man sie ins Wasser warf, was häufig vorkam, bzw. tätlich verhinderte, dass Bullen öffentlich verlesen und, wie es üblich war, an die Kirchtüren, quasi die Litfaßsäulen Alteuropas, genagelt wurden. Ihre mediale Präsenz durch Abreißen zu beenden, lag natürlich nahe. So gab es Fälle von akustischen Machtkämpfen mittels performativer Gegenverlesungen, etwa in einem Kölner Beispiel vom September 1274.[67] Voraussetzung war der hohe

---

[65] Dazu *Wejwoda*, Exkommunikation, 211–213, bes. 211, dem es v.a. um die politischen Folgen von Bann und Interdikt für laikale Landesherren im Konflikt mit geistlichen Institutionen geht; dabei Hinweis auf das Fehlen systematischer Aufarbeitung.

[66] Siehe oben bei Anm. 21.

[67] Als der Domdekan in Köln 1274 in Vertretung des päpstlichen Legaten Bernhard de Castaneto vor vielen Menschen die Interdiktsbulle verlesen will, überschreit ihn ein Vertreter der Stadt, Gottfried Hagen, mit dem Text einer Gegenschrift, einer Appellation gegen die Verhängung des Interdikts. Erst dann kann der Dekan mit äußerster Mühe lesen, worauf nochmals – um gleichsam das letzte Wort zu haben – die Appellation wiederholt wird; REK II, Nr. 2424. Zur akustischen Konkurrenz siehe oben Anm. 30. Zur Verhinderung von öffentlicher Publikation von Bann- und Interdiktserklärungen auch *Wejwoda*, Exkommunikation, 207 f.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Grad an rechtsritueller Performativität derartiger Verfahren in der Öffentlichkeit.

c) Rechtsmittel einlegen

Das war sozusagen legaler ‚Widerstand'. An die Kurie reisen, durch fristgerechte, das heißt vor Verhängung des Interdikts ergangene Appellation[68] eine Aussetzung des Verfahrens – und der Zensuren – in Gang setzen, rechtsgelehrte Gutachter einschalten.[69] So tat es beispielsweise Markgraf Albrecht Achilles von Brandenburg-Ansbach: Er schert sich nicht um den Bann und wehrt sich mit einer Appellation.[70] Das ist die rechtsformale Seite, der kanonische Prozess, mit oft großem Quellenniederschlag. Er ist überdies ein Faktor der Vernetzung von Lokalkirchen mit der römischen Kurie. Die meisten großen Interdiktsfälle darf man sich nicht ohne dicke Aktenbündel vorstellen, auch wenn sie, zumindest in Deutschland, selten erhalten sind.[71] Dazu traten die juristischen Fach-

---

[68] Weitere Materialien zur Bedeutung und prozessualen Funktion der Appellation etwa bei *Murauer*, Priusquam litteris aperiret; zur Appellation Venedigs bei Interdikt von 1609 siehe die Beiträge von *Dalla Santa/Morosini Bailo,* Appellazioni.

[69] Für Skrupulante wie etwa den Abt von Rosazzo und Präsidenten des Konzils von Pavia/Siena, Pietro (d'Emili) Colonna, der zum Unwillen vieler Teilnehmer den päpstlichen Befehl zur Schließung des Konzils ausgeführt hatte, gab es die Absolution ‚für alle Fälle' (*ad cautelam*); es konnte ja sein, dass man irgendwo, womöglich unwissend, eine Zensur inkurriert hatte. Martin V. gewährte sie 1424 (abgedr. in *Brandmüller*, Pavia-Siena II, 3, Nr. 46, 25. März 1424): *timeasque propterea ex talibus practicis et exerciciis in aliquas penas et censuras ecclesiasticas forsitan incidisse, a quibus cupis absolvi, nos saluti et paci anime tue more pii patris opportune providere volentes* (…) *te ab omnibus et singulis excommunicacionis, suspensionis et interdicti sententiis absolvimus ac iuramenta quelibet* (…) *per te in ipso concilio prestita* (…) *relaxamus*. Zur Rolle Colonnas auf dem Konzil siehe *Brandmüller*, Konzil von Pavia-Siena (Neubearb.), 354 s. v. ‚Emili'.

[70] Politische Correspondenz des Kurfürsten Albrecht Achilles III, 14 f.: Im *beyrischen krieg wider die bischof* (wohl im Großen Fürstenkrieg 1461–1463), da alle, die ihm (Albrecht) geholfen haben, *sind inn pan getan gewesen. wir kereten uns aber nichts daran und wereten uns mit unser appellacion*.

[71] Von den selten umfänglich erhaltenen und (zumindest in Teilen) gedruckten Prozessakten seien genannt: a) diejenigen des Hamburger Stadtarchivs (‚Avignionesische Akten') zum langen Streit zwischen Domkapitel und Stadt Hamburg 1337–1356. Der Bestand wurde von dem Hamburger Gelehrten Richard Salomon bearbeitet, der oben schon als Opicinus-Forscher begegnete (siehe Anm. 5), und von Erwin Reetz vollendet. Salomon war als Jude 1937 in die Emigration gewungen worden und lehrte in den USA; er widmete sich der schon damals begonnenen Arbeit an den Prozessakten dann nach seiner Emeritierung bis zu seinem Tod im Jahr 1966 in Gambier (Ohio); siehe die Einleitung von Jürgen *Bolland*, in: Rat und Domkapitel I, V–XV. Die Auswahledition der Briefe und Akten erfolgte in zwei

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

leute der Stadt, ggf. auch der städtischen Universität (Köln, Wittenberg) und ihre Consilia, analog zur Juridifizierung der Gesellschaft in steigender Tendenz.[72] Der kanonistisch-prozessrechliche Aspekt bleibt wichtig.

2. *Repressionen und Gewalt*

Hier gab es viele Methoden mit variablem Gewaltpegel; er begegnete schon als Gewalt gegen Boten, traf aber vor allem oft den Klerus. Noch harmlos ging es 1328 in Gotha zu: Als die *Pfaffen* seit drei Jahren *weder leuten noch singen*, lässt Landgraf Friedrich ihnen die Nahrung entziehen und droht, sie ins Predigerkloster zu sperren. Ergebnis: *Da sungen sie wider*.[73] Oft aber endete es schlimmer: Der Propst Nikolaus von Bernau wurde am 16. August 1324, als er den Bann gegen Ludwig den Bayern verkünden und das Volk aufbringen wollte, in Berlin-Cölln schwerst misshandelt, ermordet und dann verbrannt![74] Dietrich Kurze hat die maßgebliche Studie zu diesem spektakulären ‚Propstmord' verfasst. Bischof Ludwig von Brandenburg verhängte zur Strafe das erste nachweisbare Interdikt über Berlin. Erst elf Jahre später kam es zum Sühnevertrag[75] zwischen der Doppelstadt und dem Bischof. Neben 750 Silbermark Bußgeld an den Bischof musste Berlin zur Sühne ein Steinkreuz am Ort der Untat sowie einen Altar in der Marienkirche errichten, an dem mit einem Salär von 10 Goldstücken Messen für das Seelenheil von Probst Nikolaus gelesen werden konnten. Das Kreuz steht heute links neben dem Eingang von St. Marien im Zentrum Berlins. Das Interdikt selbst wurde erst 1345 oder 1347 von Bischof Ludwig aufgehoben.

Ein wichtiges städtisches Phänomen mit Systematisierungsbedarf ist die Auswanderung bzw. Austreibung von Teilen des städtischen Klerus bei Interdikt. Es konnte ein freiwilliger Exodus sein, einer auf Befehl der

---

Bänden: Rat und Domkapitel Hamburg I–II, bes. II, 69–96. Das zweite Beispiel ist der mehrfach erwähnte Lüneburger Prälatenkrieg (siehe *Hergemöller*, Pfaffenkriege I–II).

[72] Die zeitweilige Suspension des Interdikts wurde auch vom Papst freiwillig (z.B. 1331/1332) zur Druckentlastung des Klerus eingeschoben.

[73] Gothaer Chronicon ad a. 1328, in: *Sagittarius/Tentzel*, Historia Gothana, 93: *Die Pfaffen wollten* (…) *in drey Jaren weder beuten noch singen. Da verböth Landgraf Friderich, dass man ihnen nichts zuführen und ragen musste und wolte sie im Prediger kloster verppalen. Do sungen sie wider.*

[74] Vatikanische Akten, Nr. 557; *Dix*, Interdikt, 9 f., 41, 104; *Anker*, Bann und Interdikt, 22, 93; *Schultze*, Mark Brandenburg II, 36–38; *Kaufhold*, Gladius spiritualis, 86; *Helmrath*, Interdikt, 270 f. Grundlegend *Kurze*, Propstmord zu Berlin, der den Mord, aber nicht mehr die Verhängung des Interdikts, behandelt.

[75] Sein Text bildet die Hauptquelle für das Ereignis.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Vorgesetzten (Bischof, Ordensleitung) oder echte Gewaltaustreibung (das sogenannte ‚Pfaffenstürmen') durch die Städter.[76] Das Straßburger Dominikanerkloster stand einmal zehn Jahre leer! Nicht zufällig gerade in jener Zeit, die das Höchstmaß an Dauer, Gewalt und Politisierung eines Interdikts in der deutschen Geschichte brachte: Im Kampf Kaiser Ludwigs des Bayern mit dem Papsttum in Avignon 1324–1347.[77] Deutschland war damals eine zerklüftete Interdiktslandschaft mit all ihren vertrackten Abhängigkeiten von geistlich und weltlich.

Der gebannte Kaiser lässt den Klerus der Reichsstädte mit drakonischen Aktionen (Konfiskation und Vertreibung) und Gesetzen (‚Fidem catholicam' 1338) zum Bruch des Interdikts, sprich: zum Messelesen, zwingen. Es waren die Methoden, die schon ein König Johann Ohneland 1208–1213 in England, die ein Kaiser Friedrich II. und andere angewandt hatten. Singen oder Nichtsingen, ist hier Prüfstein der Loyalität zum Souverän, funktional vergleichbar fast dem Priestereid in der Französischen Revolution. Wer das Interdikt befolgt, ist ein Majestätsverbrecher.

3. Ersatzmaßnahmen und Formen der Selbsthilfe im sakralen Vakuum[78]

a) Neues Personal

Wenn der eigene Klerus sich verweigerte, kam es vor, dass man in der Stadt fremde ‚arbeitslose' Mietlinge oder soll man sagen: Schwarzarbeiter oder Streikbrecher (Kaufhold: „Interdiktsreserve") auch zweifelhaften Rufs gegen Bezahlung engagierte, die durch den Interdiktsbruch nichts zu verlieren glaubten. In Köln geschah das 1290. Auf Seiten der klerikalen Gegner kolportierte man, als Ersatzpriester seien angeblich *apostatas, excommunicatos, interdictos, vagos et ignotos,* eingestellt

[76] Die Beispiele sind abundant, z.B. in den Chroniken der deutschen Städte; siehe Überblick bei *Hinschius*, Kirchenrecht V, 26 Anm. 1; *Dix*, Interdikt, 61; *Anker*, Bann und Interdikt, 50–55. Beispiele Lübeck 1277, Breslau 1284 und 1339, Brandenburg, Havelberg 1302, Worms 1330 und 1338, Glogau 1332, Ulm 1327 und 1338, Frankfurt/M. (Franziskaner, Dominikaner, Karmeliten, Deutscher Orden), Zürich, Konstanz, Esslingen, Rottweil, Villingen, Lebus 1338, Straßburg, Kolmar 1339. Vor allem nach dem Mandat ‚Fidem catholicam' von 1338 verschärfte sich die Situation noch einmal, siehe *Becker*, Mandat ‚Fidem catholicam'.

[77] Im Hinblick auf Interdiktskonstellationen in der Zeit Ludwigs des Bayern grundlegend *Kaufhold*, Gladius spiritualis, mit der älteren Literatur; siehe auch *Auer*, Verschollene Denkschrift; *Wirz*, Zürich und Konstanz; *Bauer*, Stellung; *Ders*., Kampf Ludwigs des Bayern.

[78] Beispiele bei *Frölich*, Kirche, 266–268; *Trexler*, Spiritual Power, 109–157; *Hergemöller*, Pfaffenkriege; *Duffy*, Stripping of the Altars, 15–27, 136–139.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

worden, *de quorum personis, an sacerdotes sint an non, minime constat*.[79]

b) Begräbniserzwingung

Das Verbot des christlichen Begräbnisses war vielleicht die krasseste Folge des Interdikts, der Sinn für das Makabre wird hier am meisten befriedigt. Das Begräbnisverbot in geweihter Erde verhinderte die korrekte Ritualvorsorge für die Seele des Toten. Unerträglich für eine Gesellschaft, in der die Angst vor dem Wiedergänger[80] (Ertrunkene, Selbstmörder, Exkommunizierte, ungetaufte Kinder) noch virulent war, in der sich zahlreiche Bruderschaften mit Totengedächtnis für die Seelen im Fegefeuer beschäftigten. Der Kleriker, das Kloster, die angesichts dieser Verhältnisse trotz Interdikts im katholischen Ritus in geweihter Erde begruben, konnten mit besonders reicher Dotierung rechnen.[81] Kein Wunder, dass man als Laie Hilfe durch willige Priester suchte oder eben selbst Hand anlegte. Interdiktsbruch konnte sich für Kleriker lohnen, Interdikthalten starke Einbußen bringen! Für die tausenden Stiftungen, die Seelenmessen und Jahrtage, musste es eine Katastrophe bedeuten, wenn niemand mehr da war, der mit diesem Kapital die Arbeit der Lebenden für die Seelen der Toten tat, und zugleich die Hilfe der Heiligen beschwor.[82]

---

[79] REK III, Nr. 3306. Vgl. entsprechende Verbote in Synodalstatuten von 1300, c. 3 (REK III, Nr. 3719; oder von 1330, c. 3 (REK IV, Nr. 1209). Vgl. die Dekretale ‚Gravis ad nos' (Clem. 5.10.2; Corpus Iuris Canonici II, 1191 f.). Der schweizerische Ort Küßnacht stellt einen fremden Geistlichen ein, als die Pfarre interdiziert ist und der Leutpriester alle Gottesdienste einstellt, ein Beispiel für viele andere. *Blickle*, Rechtsautonomie, 102; *Ders*., Antiklerikalismus, 118, siehe auch 116–119; *Stocker*, Die ältesten kirchlichen Verhältnisse, 253–270. Weitere Beispiele bei *Dix*, Interdikt, 66 f.

[80] Dazu im Zusammenhang mit Exkommunizierten *Jaser*, Ecclesia maledicens, 352–356.

[81] Das ist allerdings durch das Dekret ‚Episcoporum' (VI 5.7.8; Corpus Iuris Canonici II, 1087 f.), und ‚Eos qui propriae' (Clem. 3.7.1; Corpus Iuris Canonici II, 1161) unter Androhung der Suspension bzw. Exkommunikation verboten.

[82] Unter Kanonisten des 14. Jahrhunderts war umstritten, ob kirchliche Begräbnisse für Laien bei Interdikt wenigstens an den vier Hochfesten erlaubt waren, an denen nach der Dekretale Bonifaz' VIII. ‚Alma mater' (VI 5.11.24; Corpus Iuris Canonici II, 1106 f.) öffentliche Messen stattfinden durften. Johannes Andreae argumentierte gegen diese, offenbar häufig praktizierte Regelung, sein Schüler Johannes Calderinus dafür. (Freundlicher Hinweis von Thomas Woelki). Die ‚Basler Liste' folgt natürlich Andreae, Basel UB A X 43, f. 152v, Teil B § 4: *In quatuor festis privilegiatis non potest fieri officium circa funera publice nec clericis nec laicis, nec debent laici in cimiterio sepeliri.*

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Nach der spatialen und akustischen ist dies, wenn man will, die olfaktorische Dimension des Interdikts. Alle Toten mussten irgendwo provisorisch verscharrt oder zwischengelagert werden, bis die Zensur aufgehoben war.[83] Innozenz III. empfahl 1208 bei der Interdiktsverhängung über England die temporäre Bestattung verstorbener Geistlicher in Bleisärgen oder Kisten, die sozusagen liminal auf Bäumen des Friedhofs oder dessen Mauern zu deponieren seien.[84] Ein Bericht von 1334 aus dem interdizierten Lübeck: „Manchmal liegen zwanzig, dreißig Leichen bis zehn Tage unbeerdigt in einer Kirche. (…) Der Gestank ist so unerträglich (*tanti fetoris horror*), daß nicht wenige, zumal im Sommer, daran (!) (…) gestorben sind."[85] Markgraf Albrecht Achilles berichtet 1481 von Sebastian von Seckendorff in Kulmbach: Der ließ den Pfarrern beim Interdikt die unbegrabenen Leichen ins Haus tragen: *wolt er den gestanck nit leiden* (…) *er musst sie wol begraben lassen*.[86]

Nach Ende des Interdikts begann mit dem Singen auch das Graben. In einer großen Exhumierungswelle bettete man die Toten in die Friedhöfe um. In Frankfurt am Main hatte man während des im Kontext der Mainzer Stiftsfehde verhängten Interdikts im Jahre 1463 viele Leichen in den (ungeweihten) Grünflächen des Kreuzgangs (*in das graß mitten in dem crucegang*) der Dreifaltigkeitskirche verscharrt. Nach der Aufhebung gräbt man manche aus und bestattet sie in der Kirche. Andere ließ man

[83] Selbst der Kölner Ebf. Engelbert von Berg kann 1274 wegen Interdikts nicht im Dom zu Köln, sondern muss im Bonner Stift St. Cassius und Florentius beerdigt werden; REK III, Nr. 2587.

[84] In der sog. *Forma interdicti* heißt es: *Clerici defuncti bene possunt reponi in truncis signatis, vel plumbeis vasis super arbores cimiterii, vel super murum*; Thesaurus novus anecdotorum I, 813. Siehe dazu *Jaser*, Ecclesia maledicens, 348, mit Beispielen aus Synodalstatuten.

[85] Urkundenbuch der Stadt Lübeck II, 529: *Contingit, quod viginti vel triginta corpora defunctorum per octo vel undecim dies jacent in aliqua ejusdem civitatis ecclesia insepulta,* (…) *tanti fetoris horror aliquando existit in ecclesiis, ubi jacent corpora prelibata, quod nullus in eis pre nimietate ipsius fetoris remanere potest et quamplures ex tali fetore, presertim estivali tempore, moriuntur*. Der Bericht ging offenbar in einen Brief Papst Johannes XXII. ein, nach dem hier zitiert ist. *Dix*, Interdikt, 67 f., Anm. 10; *Anker*, Bann und Interdikt, 71. Vgl. *Krehbiel*, Interdict, 51, 59–62. Vgl. *Arnold von Lübeck*, Chronicon Slavorum V 22, 199.

[86] Politische Correspondenz des Kurfürsten Albrecht Achilles III, 14: *Wir wollten nit lang ymands unbegraben lassen steen. man findt wol leut, die sie begraben.* (…) *wie thet Sebastian von Seckendorff, do es im sterben was zu Culmach und der bischof interdict darleget auch mit semlichen beswerungen. er* (sc. *Seckendorf*) *ließ dem pfarrer in das hauß tragen, wolt er den gestanck nit leiden und die nachvolgenden besorgnus des brechen, er mußt sie wol begraben lassen.*

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

liegen und weihte erst fünf Jahre später jene Grasfläche rationell als Friedhof ein.[87]

c) Rituelle Mimesis und Devianz

Besonders interessant in der Grenzsituation des Interdikts sind Fälle ritueller Mimesis, wenn in einer Art grenzüberschreitender Saturnalien Laien das tun, was sonst nur Kleriker dürfen. Da klagt 1299 der Bischof von Lübeck, die Bürger wagten beim Interdikt, ihnen verbotene „Litaneien und (…) Prozessionen mit Kreuzen, Fahnen, Reliquien (…) *absque clericis*[88] zu veranstalten".[89] Ähnliches, nämlich von der Profangewalt organisierte Prozessionen, findet man 1377 in Florenz. Erst nach dem offiziellen Bruch des Interdikts organisierte die Signoria mit dem verbliebenen Restklerus eine große Prozession mit den gewohnten Heiligenbildern und Reliquien – als Demonstration der städtischen Solidarität in diesem Existenzkampf. Freilich gab es auch Formen sakraler Autogestion, die den Laien erlaubt waren. Die oben vorgestellten Agendalisten enthalten solche Bestimmungen über Laien. So wird ihnen hier das Singen von Litaneien und Laudes (ohne Kleriker) ausdrücklich erlaubt.[90]

---

[87] Bernhard Rohrbach's Stirps Rohrbach, in: Quellen zur Frankfurter Geschichte I, 173 f.: *Iß was dozumol* (sc. 1463) *ein generale interdictum hie, daz man niemanden uf den kirchoffe noch in die kirchen begrube, und man begrube sie in daz graß mitten in dem crucegang, daz was do noch nit gewihet, und in dem selbigen jare 1463 uf den VIII. tag novembris grube man sie widder uß und leget sie in daz grap in der kirchen gegen der heiligen Dreifaltikeit altar uber* (…) *wan uf Montag und aller helgen dag* (1463 Nov. 1) *worden die II bischoffe zu Meinz gesuonet, also daz denselbigen dag daz interdict ufhoret und man glich nach mittage widder offelich sang und taufte etc, und uf Samstag daz waß der XII. tag novembris, do ludet man ir mit allen gloicken und beging sie uffelich in dem choro. – Anno 1468 annunciacionis Marie da wihet man daz graß in dem crucegank auch wan is lagent noch vil ander mentschen darin, die des interdictes halp darin begraben worden.* Vgl. zur Quelle *Monnet,* Rohrbach de Francfort. Zur Begräbnisverweigerung bei Exkommunikation und Interdikt auch *Lex*, Begräbnisrecht, 241–283; *Thümmel*, Versagung; *Scheler*, In ungeweihter Erde; *Clarke*, Interdict, 160–168. – Nach Aufhebung eines längeren Interdikts über Schwyz und andere eidgenössische Orte mussten zwölf Kirchen mit ihren Altären und Friedhöfen wegen Prophanierung neu konsekriert werden; *Blickle*, Rechtsautonomie, 101 f.

[88] Urkundenbuch der Stadt Lübeck I, 643 f.: *Quod contra interdictum campanas pulsari faciant; item quod lethanias et processiones fecerunt absque clericis.*

[89] Concilia Germaniae, 695: *Etiam laici processiones eis vetitas cum crucibus, vexillis et reliquiis facere presumunt.*

[90] Basel UB, A X 43, f. 154r, Teil C § 8: *Possunt laici publice cantare letanias et laudes tempore interdicti.* Oder ebd. § 11 zur Kreuzverehrung am Gründonnerstag: *Possunt laici in die Parasceves accedere ad crucem et orare*; aber dann sofort

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Dem Interdikt fielen aber in der Regel Herzstücke der allgemeinen Frömmigkeit zum Opfer, etwa die Prozessionen, das Weihwasser, der Segen für Reisende, für schwangere Frauen. Zu besonderen Entzugserscheinungen kam es in jenen Zeiten exzessiver eucharistischer Frömmigkeit bei der Hostie. Mehr als auf das Kommunizieren kam es vielen Gläubigen darauf an, beim Gottesdienst die Elevation der Hostie zu sehen. Wer es bei Interdikt nicht aushielt, ohne die Hostie zu leben, war zwar ungehorsam, aber eigentlich doch besonders fromm. In Sitten (1370) brachen Gläubige ein Loch durch die Kirchwand, und schauten von draußen bei der stillen, nach Vorschrift *submissa voce* gehaltenen Priestermesse zu.[91] Ja, das ist ‚Heilskonkretismus'. Und es war sicherlich kein Einzelfall. Das Konzil von Vienne hatte den Franziskanern just das Bohren solcher Löcher bei Interdikt verboten.[92]

Das Loch in der Kirchmauer, es ist geradezu das brachiale Ventil jenes berühmten „immense appetit du divin", durch den Lucien Febvre den Europäer angetrieben sah. Vergleichbare Sehlöcher, um Messe und Elevation zu folgen, entdeckte zum Beispiel Eamon Duffy in englischen Kirchen, sogenannte „elevation squints" in hölzernen Lettnern, d.h. bemalten Holzwänden, die den Priesterchor abtrennten.[93] So konnte man Voyeur der Messe werden. Ursächlich mit dem Interdikt verbunden scheinen diese squints nicht. Wo solche Ersatzmöglichkeiten nicht bestanden, konnte Entfremdung eintreten. Für das Phänomen einer Entwöhnung vom Sakralen durch lange Interdikte gibt Johannes Andreae eine drastische Anekdote: Es gebe einen Ort in den Marken, wo nach 40 Jahren Interdikt die Leute über die merkwürdigen Zeremonien der Priester lachten; sie hatten es schlicht nicht mehr erlebt, wie die Liturgie abläuft.[94]

Das Vakuum konnten auch andere füllen: *Tempore interdicti exultant heretici*, „zu Interdiktszeiten freuen sich die Waldenser", sagte Mitte des

---

die Einschränkung: *sed officium, quod ea die fit propter crucem, fieri non potest nisi ianuis clausis*.

[91] *Browe*, Verehrung, 62; *Meyer*, Elevation, 192 f., im Kap. „Übertreibungen und Mißstände". *Trexler*, Spiritual Power, 126, hält die fehlende Begegnung mit der Hostie für den „most devastating cultic loss of the city" infolge des Interdikts. Vgl. *Kaufhold*, Gladius spiritualis, 253–255. – Die Tricks von Zelebranten waren freilich zahlreich, zum Beispiel: Man hält Messe, aber bricht vor der Wandlung ab.

[92] Clem. 5.10.1; Corpus Iuris Canonici II, 1191.

[93] *Duffy*, Stripping of the Altars, 97 f., und Abb. Nr. 44 f., auch Nr. 53.

[94] *Johannes Andreae*, Glossa ordinaria, ad VI 5.11.24 (*Alma mater*), f. 153ra: *Audivi de quodam loco in Marchia, quod tanto tempore steterat interdictum, quod facta relaxatione homines illius loci triginta et quadraginta annorum, qui nunquam audiverant, deridebant presbyteros celebrantes*. Ein Teil der älteren Literatur bezog *Marchia* fälschlich auf die Mark Brandenburg; so auch *Dix*, Interdikt 82 Anm. 3.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

13. Jahrhundert schon der Passauer Anonymus.[95] Die Standard-Formulierung *pullulant haereses* in päpstlichen Dekretalen ist bekannt, um die geistlich verwahrlosenden Folgen allzu exzessiver Bann- und Interdiktsverhängung zu verbalisieren. Im interdizierten Florenz bekamen nicht nur die systemkonform asketischen Bettelorden großen Zulauf, sondern auch die Fraticellen, Häretiker, die man für ausgerottet gehalten hatte![96] Massenhaft schossen Geißelbruderschaften – typische Krisenprodukte – aus dem Boden, deren Anhänger zu Tausenden durch die Straßen zogen. In Köln bildete sich während des Interdikts von 1268 ff. die Trinitatisbruderschaft, alsbald gefördert von der Kommune, beim Interdikt von 1321 entstand die Petersbruderschaft.[97] Es sind dies Phänomene der sakralen Kommunalisierung. Sie sind noch systematischer zu untersuchen. Der „hunger for solemnities" (de Smet) in den Städten war hoch, die Feierfreude nach der oft ihrerseits rituell inszenierten Aufhebung eines Interdikts in der Regel groß.[98]

4. „Göttlich legitimierter Eigensinn": Gewissen und Kritik[99]

Das intime Tagebuch eines ‚Lebens unter dem Interdikt' gibt es leider nicht. Doch Texte wie die ‚Offenbarungen' der Margaretha Ebner kommen dem recht nahe.[100] Es gibt jedenfalls deutliche Indizien für Gewissensprobleme: 1. Wenn unser Opicinus de Canistris – wahnsinnig oder nicht – schreibt, er habe beim Interdikt sogar auf die stille Messe verzichtet, die ihm als Priester gestattet war (*abstinuimus totaliter a licentia nobis in secreto concessa*), spürt man in dieser Übererfüllung qualvolle Skrupulanz.[101]

---

[95] *Patschovsky*, Passauer Anonymus, 46 (in allen drei Versionen), schon erwähnt bei *Haupt*, Waldenserthum I, 294 f.

[96] *Trexler*, Spiritual Power, 135–143.

[97] Näheres dazu im Beitrag von Christian Jaser in diesem Band.

[98] Bisher gezielt nur bei *Clarke*, Interdict, 235–259, analysiert.

[99] Im Zusammenhang mit dem Interdikt bislang wesentlich nur von *Kaufhold*, Gladius spiritualis, bes. 248–263, sowie *Mersch*, Göttlich legitimierter Eigensinn, thematisiert. Vgl. oben Anm. 14. Zum Problem des Gewissens *Krieger*, Gewissen; *Murray*, Conscience and Authority, 117, zum Interdikt, 163–198: „Excommunication and Conscience in the Middle Ages", und vor allem der Beitrag von Kerstin Hitzbleck in diesem Band.

[100] Siehe Anm. 103. Aber auch ein Texttyp wie das während eines langjährigen Prozesses der Stadt Worms gegen Bischof und Klerus der Stadt (mit Interdikt 1499) für die Jahre 1493 bis 1509 geschriebene Tagebuch des Bürgermeisters Reinhard Noltz (ca. 1450–1518) ist intensiv zu prüfen; Monumenta Wormatiensia, 371–543.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

2. Wenn die eben genannte Dominikanermystikerin Margaretha Ebner (1291–1351) im Kloster Maria-Medingen bei Dillingen ihrem geistlichen Freund mitteilt, beim Interdikt (sc. unter Ludwig dem Bayern) habe sie keine Probleme (*irsal*), denn ihr Konvent[102] lasse die Nonnen immer *nach unser selbes gewissent* handeln. *West ich, daz ich wider im* (Gott) *tet dar an, daz ich in enphieng oder zuo der messe ging, e wolt ich sterben*. Aber Christus selbst habe ihr, Margarete, gesagt: *du solt zuo mir gan*, – das heißt auch: trotz Interdikt kommunizieren[103], denn, so Jesus weiter: *wan ich will dich nimmer gelaussen weder hie noch dort*. Man darf in diesen Worten ein seltenes Zeugnis von Entscheidungsfreiheit und Glaubensverinnerlichung sehen, das intime Verhältnis des ‚inneren Menschen' zu Christus ist entscheidend und löst das Dilemma. Unverkennbar ist aber auch die latente – weibliche – Kritik an den päpstlichen Zensuren und den Zwängen der Politik im Kampf der Avignonpäpste gegen Ludwig IV., dessen Seelenheil als Exkommunizierter ihr am Herzen liegt.[104] Schon die Mystikerin Gertrud von Helfta (1256–1301) hatte einst bildstark gesagt, das ihrem Kloster drohende Interdikt „schneide nur wie ein hölzernes Messer".[105]

3. Mehr um Praktiken und Taktiken geht es beim dritten Beispiel: Da bittet 1461 – noch Papst Calixt III. hatte im November 1457 über Tirol das Interdikt gelegt – ein Mönch der Kartause Schnals einen Höherge-

---

[101] *Salomon*, Opicinus de Canistris I, 210 zu Bd. II, Tafel 20: *Ad cautelam inter pristinum interdictum abstinuimus totaliter a licentia nobis in secreto concessa, donec aliter decerneretur*.

[102] Der Konvent hatte freilich schon 1246 das Privileg erhalten, im Interdiktsfall bei geschlossenen Türen und leiser Stimme etc. Messe zu feieren; *Mersch*, Göttlich legitimierter Eigensinn, 223.

[103] Das vollständige Zitat bei *Strauch*, Ebner, 36 Z. 1–11: *Unser covent wart nie uz geriht anders, wan daz man uns lies hincz nach unser selbes gewissent. ich het das alle zit in minem hertzen. west ich, daz ich wider im* (Gott) *tet dar an, daz ich in enphieng oder zuo der messe gieng, – e wolt ich sterben -, so gab ich ez denne der triwe unsers herren*. Und Gott habe ihr gesagt: *du solt zuo mir gan, wan ich will dich nimmer gelaussen weder hie noch dort. wan wer min in rehter minne begert, dem wil ich mich in rehter minne nimmer verzihen*. Sie habe dann den (Leib des) Herrn empfangen an folgenden Festen: Pfingsten, den Marienfesten und den großen Festen (*aller grossen hailigen tag*; Z. 15 f.), am Johannistag, an Advent und Weihnachten. Dazu *Kaufhold*, Gladius spiritualis, 249–252, und vor allem *Mersch*, Göttlich legitimierter Eigensinn, v.a. 222–225, mit hochdeutscher Übersetzung und genauerer Textanalyse. Zu Margarete Ebner auch: *Weitlauff*, Ebner, Margareta; *Dinzelbacher*, Ebner, Christine; *Ders*., Ebner, Margarete.

[104] *Mersch*, Göttlich legitimierter Eigensinn, 228–236.

[105] Siehe *Angenendt*, Geschichte der Religiosität, 644; nach *Gertrud von Helfta*, Legatus divinae pietatis, 16,5.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

stellten um Rat.[106] Der Abt sei schwer krank, die Brüder, sämtlich schlicht und rechtsunkundig (*simpliciani et iuris ignari*), seien verwirrt (*perplexi*). Man habe ein Gutachten der Wiener Universität angefordert. Klar sei, wer das Interdikt halte, dem droht Schaden (*iactura*) vom Herzog. Wo aber kein Kloster und selbst der Bischof von Trient aus Furcht vor diesem in Tirol das Interdikt nicht einhalte – was freilich so nicht stimmte[107] –, sollen sie, die schlichten Kartäuser von Schnals, sich allein (*singulariter*) exponieren? Ich kenne kaum einen Text, der unverfälschter die prekäre Lage des niederen Klerus im Interdikt ausdrückte, diese Mischung aus Skrupeln, Zwängen, Winkelzügen.

Als ein Grundgefühl auszumachen scheint mir die Unsicherheit! Bann und Interdikt zeigen hier ihre kulminierende Wirkung. „Hunderttausend Seelen hätte man wohl vor der Hölle bewahren können", schreibt der Dominikaner Johann von Dambach 1348 an Kaiser Karl IV., wenn während des Großen Interdikts, wo vielleicht einer von 1000 Priestern sich nicht irgendeine Strafe zugezogen hätte, jeder von diesen genau über seinen Bußstatus Bescheid gewusst hätte.[108] Dass sie nämlich, als (unwissentlich?) Exkommunizierte bzw. irregulär Gewordene, nicht hätten Messe feiern dürfen. So aber sagt irritiert Francesco Datini, der famose Kaufmannsarchivar aus Prato, als Florenz im Interdikt liegt: „Ich weiß nicht, wem ich noch unbedenklich Geld wechseln kann und ich fürchte, dass ich weder hier (sc. in Prato) noch anderswo Handel treiben kann und ohnehin mit keinem Florentiner."[109]

Über den exkommunizierten Frankfurter Bürger Bechtram von Vilbel kann man im August 1420 *nit genzlich gesagen wie viel und wie dief die benne weren*, in die er während des Interdikts gefallen war.[110] Bechtram

---

[106] Wien, ÖNB, CVP 5497, f. 1r–4v. Diesen Text gab mir vor langer Zeit Erich Meuthen († 2018) zur Kenntnis. Vgl. Tabulae codicum, 136. Die Handschrift enthält auf f. 1–11r Material aus Schnals, darunter die auf das zitierte Stück folgende Interdiktsverhängungsbulle Pius' II. vom 8. August 1460. Eine Edition ist vorgesehen.

[107] Es gab auch Befolgung, z.B. durch die 1455 von Cusanus reformierten (Acta Cusana II 4, Nr. 4468) Klarissen in Brixen. Vgl. zum Interdikt über Tirol *Gotwald*, Ecclesiastical Censure, 12–17; *Jäger*, Streit I, 250–252 u. ö.; *Baum*, Cusanus in Tirol, 366–372, 409–418; *Pavlac*, Curse of Cusanus, 209–213, und vor allem den Beitrag von Thomas Woelki in diesem Band sowie Acta Cusana II 6 und künftig III.

[108] *Auer* (Hrsg.), Verschollene Denkschrift, hier 541–549 Edition des Briefs Johanns von Dambach von 1348 an Karl IV., nach Wien, ÖNB, CVP 5097, f. 98–101; deutsche Übersetzung bei *Hofmann*, Brief Johanns von Dambach, 392–396. Das Zitat erinnert sehr an das oben Anm. 94 zitierte Wort von Johannes Andreae.

[109] Prato, Archivio Datini, 798, f. 27 (1376 April 4); zit. nur in englischer Übersetzung, bei *Trexler*, Spiritual Power, 47.

[110] Quellen zur Frankfurter Geschichte I, Beilagen, 1. Über Fehden der Stadt Frankfurt im XV. Jahrhundert, 318 f. Vgl. die ähnliche Praxis oben bei Anm. 79.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

ist freilich schon tot (er wurde von der Stadt hingerichtet), aber, obwohl gebannt, kirchlich begraben. Als die *priestere* darauf die Gottesdienste einstellen und es auch misslingt, den Toten mit Geld aus dem Bann zu kaufen, *tet man in zu stunt in der nacht uzgraben und in den Gensegraben* – also, die Praxis ist uns bereits bekannt, in ungeweihter Erde – *vurter begraben*. Erst der Witwe des Gebannten gelingt es, den Toten freizukaufen (*hette in nu aus dem banne gekauft*) und in geweihter Erde (*uf daz gewihete zu legen*) bei den Predigern zu begraben. – Die Unsicherheit (*grande errore*) wegen des Interdikts sei es auch nach Ansicht eines Informanten, der im Winter 1480 an Lorenzo de' Medici schreibt, die das einfache Volk sehr bedrücke: *molto preme el semplice e divoto populazo*.[111]

Ein Urteil über Befolgung und Nichtbefolgung bzw. Respektierung der Zensuren je nachdem durch Kleriker oder Laien und die jeweiligen Motive dafür, fällt also schwer. Zumal es fast immer auch einen finanziellen Aspekt gab: Die Haltung eines Pfarrers zum Interdikt war sicher sehr ambivalent, wenn dann die Oblationen ausblieben, von denen er zu 50 Prozent lebte. Wie ging es den Stiftungen, die ja auf Ewigkeit angelegt waren, wenn der ‚Störfall' Interdikt einsetzte? Gab es automatisch Präventionsklauseln?

Fast scheinen sich die Befunde zu neutralisieren. Es ist kaum möglich, die ‚eigentlichen' Motive aufzudecken: bejahender Gehorsam oder nur Angst, Dulden des Unvermeidlichen, Krisen-Management oder Opposition – weil man sich in diesem Fall ungerecht gestraft fühlt, oder weil man das ganze Gebanne für unsinnig hält?

Häufige klerikale Klage über die Missachtung[112] der Kirchenstrafen ist als toposhafter *cantus firmus* ebenso bedingt aussagekräftig wie die stereotype Kritik an ihrem Missbrauch auf der Palette laikaler Klerusschelte. Mit Missbrauch ist einmal der gemessen am Anlass überzogen harte Einsatz, zum anderen ihr inflationärer Gebrauch gemeint. Systematische Missachtung des Interdikts kam, wie wir sahen, bisweilen vor.

---

[111] Florenz, Archivio di Stato, Mediceo avanti il Principato, XXVII, 356; zit. nach *Trexler*, Spiritual Power, 172. Es geht um das Interdikt, das Sixtus IV. wegen der Exzesse nach Aufdeckung der Pazziverschwörung im Juni 1478 verhängt hatte; dazu auch *Gotwald*, Ecclesiastical Censure, 38–53.

[112] Aus sehr vielen Beispielen etwa Pierre Ameilh (1309–1389) als Ebf. v. Neapel 1364/65, später im Schisma Anhänger Clemens' VII.: Er schreibt 1354 Jan. 23–25 an Kardinal Guido von Bologna: *Interdictum, quod prius non servabatur unique, jam publice violabatur et scio quod episcopus Treventinus* (sc. Trivento) *vel hac vel alia occasione resumptis divinis, publice celebravit generales ordines ante festum Nativitatis*; Correspondance de Pierre Ameilh, 342 f., 367 f., Nr. 218. Es geht also um Interdiktsbruch eines Bischofs im14. Jh. Es ist zu prüfen, ob derartige Klagen im 15. Jahrhundert zunehmen und wie repräsentativ sie sind.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Die Magdeburger sagen 1433 genau das Umgekehrte: *sie hätten mit dem banne swerliken to lidene.*[113] Wie ist es dann zu bewerten, wenn ein Würzburger um 1400 angesichts des Interdikts dichtet: *ob niemmer Messe gesungen wurde, das wär mir gar ein lichte burde* (…) *wir essen und trinken dennoch sat, ungesungen und ungelesen, wir wollen unseres selbes wesen*[114]? Sicher, das ist „Eigensinn", aber kaum ein „göttlich inspirierter" wie bei Margarete Ebner. Wie soll man ihn nennen, mentale Ataraxie, fatalistische Abkehr von der Kirche oder nur Galgenhumor im Schutz des Gedichts? (Volkssprachliche Vers- und Prosadichtung sind wichtige Quellen!) Vielleicht bringt es einmal mehr Enea Silvio Piccolomini auf den Punkt: *Quamvis spernit, sentit*[115], sagt er über den ‚typischen Wiener', er „achtet die Zensur gering, aber er spürt sie doch". Und wenn nicht als Bedrohung des Seelenheils, so doch als alltagsprägende Last und Lästigkeit.

V. Abnutzung der kirchlichen Zensuren im Spätmittelalter?

Die Literatur, die älteren wie der jüngere, hatte die Frage früh mit einem ‚Ja' beantwortet und sich dabei nicht zu Unrecht auf die zahlreichen Klagen des zeitgenössischen Klerus über die Nichtbeachtung gestützt. So liest man immer wieder: Die Kirchenstrafen seien „durch häufigen Gebrauch im Spätmittelalter stumpf geworden" und somit ein Indiz für einen generellen langgestreckten „Erosions(prozess) kirchlicher Macht" (Ernst Schubert).[116] So hatte sich ja bereits 1828 Karl Hüllmann, ebenfalls unter Verwendung der Hiebwaffenmetapher, geäußert.[117] Es ist

[113] Urkundenbuch der Stadt Magdeburg II, 376.

[114] Die historischen Volkslieder der Deutschen I, Nr. 40, 487–489, 492 f.; vgl. *Dix*, Interdikt, 69, Anm. 4.

[115] 1454 Juni 1 an Johannes Carvajal; Briefwechsel des Eneas Silvius Piccolomini III 1, 491, Nr. 290; oder wie es der florentinische Chronist Luca Landucci sagte: „Gerecht oder ungerecht, die Exkommunikation ist zum Fürchten"; zitiert bei *Aubenas/Ricard*, Église et la Renaissance, 326.

[116] Noch ein weiteres beliebig herausgegriffenes Beispiel: „Längst zwar war diese Waffe (sc. das Interdikt) stumpf geworden" (gemeint ist die Zeit Ludwigs des Bayern!); *Uhland*, Partei Ludwigs, 63. „Die Waffe der Exkommunikation war längst stumpf geworden und wurde weitgehend ignoriert"; *Baum,* Habsburger, 426. „Mit dem 15. Jahrhundert hörte die eigentliche Bedeutung des Interdikts auf; die Völker kümmerten sich wenig mehr um Bannflüche und Interdikte"; *Schulte*, Kirchenstrafen, 22; *Anker*, Bann und Interdikt, 56–74. Der heutigen Sicht nahe kommen *de Smet/Trio*, Verhouding, 271: „During the late Middle Ages, it may be become slightly less effective because of abuses and because of the growth of wordly government, but no town stoically underwent the censure. Apart from public order and the flourishing of economic life, eternal salvation was at stake."

[117] Siehe oben bei Anm. 13.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

sinnvoll, die Frage neu aufzurollen. Schon Richard Helmholtz[118] hatte am Werk englischer Historikerkollegen festgestellt, dass bei ihnen das Stumpfwerden jeweils just in dem Jahrhundert begann, in welchem der jeweilige Gelehrte besonders forschte, also zwischen dem 13. und dem 18. Jahrhundert! Handelt es sich also nur um ein Wahrnehmungsproblem spezialisierter Forschung oder um ein aufklärerisches Vorurteil?

Gerade die päpstlichen Interdikte, insbesondere diejenigen Pius' II. Piccolomini (1458–1464) im Reich des 15. Jahrhunderts, sind bemerkenswert und geben zu denken. In der Tripelkrise um 1460 eskalierten erstens mit der Mainzer Stiftsfehde, zweitens mit dem Streit in Tirol (Nikolaus von Kues als Bischof von Brixen gegen Herzog Sigismund von Österreich-Tirol), der das Haus Habsburg mit dem Kaiser, die kriegerischen Schweizer, die oberitalienischen Staaten mit hineinsaugte, und drittens mit dem Kampf gegen den Böhmenkönig Georg Podiebrad, drei gefährliche Konflikte zugleich.[119] Die beiden ersten sind von Interdikten geprägt, der dritte von der Großen Exkommunikation Podiebrads. Alle drei erregten hohes publizistisches Aufsehen. Man kann die Handhabung dieser Konflikte, nach der Krise des Großen Schismas und der Reformkonzilien, als wechselseitige Exkommunikationen und Interdizierungen tatsächlich Europa neutralisiert hatten, nun als einen Faktor der Restauration eines selbstbewusst bellizistischen Papsttums ansehen.

Und die Interdikte zeigten durchaus Wirkung. Sie zeigten aber auch unbestreitbar Grenzen ihrer Durchsetzbarkeit dann, wenn wie in Tirol 1460 ff. ein starker Landesherr über genügend Zwangsmittel gegen den Klerus verfügte, und wenn der Klerus selbst überwiegend landgebunden denkt und das Interdikt mit all seinen Molesten ablehnt. Im Brief der Mönche aus Schnals kam manches davon indirekt schon zur Sprache. Befolgung konnte hingegen ebenfalls noch erzwungen werden, besonders, wo sich genug interessierte Gegner des Zensurierten fanden: so im Fall des gebannten und dann weitgehend isolierten Böhmenkönigs Podiebrad, der erst kurz vor seinem Tod absolviert wurde.[120]

Fragen wir erneut nach den Meistererzählungen, dem Kampf um Souveränität des ‚Staates' gegen die Kirche, die Konkurrenz der beiden Jus-

---

[118] *Helmholtz*, Excommunication, 203 f. Vgl. zum Problem auch *Wejwoda*, Exkommunikation, 184, Anm. 4.

[119] *Pastor*, Geschichte der Päpste II, 102–164, 165–183, widmet diesen Konfliktfeldern, deren Verbindung er sieht, die Kapitel IV „Auflehnung gegen die päpstliche Autorität in Frankreich und Deutschland" und V „Versuch der Wiedervereinigung Böhmens mit der Kirche". Zum Fall König Georg Podiebrads auch *Gotwald*, Ecclesiastical Censure, 29–37.

[120] *Schmidt*, Podiebrad.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

tiz-Systeme. Holen die deutschen Landesfürsten in puncto Landeskirchenherrschaft nur nach, was der englische und französische König längst hatten? Schon 1430 sagte der Bailli von Hennegau, als sich der Herzog von Burgund in einen Interdiktsfall der Kommune Mons und des Bischofs von Cambrai einmischte: *car il touchoit grandement a sa souveraineté et signourie*.[121] Und man wird kaum bezweifeln, dass ähnliche Prozesse (Kirchenregiment und Säkularisierung), denen nicht zuletzt die Reformation einen Teil ihres Erfolges verdankt, unter dem Stichwort Kommunalisierung (der Religion), auch auf der städtischen Ebene vergleichbar sind.

In den beiden westlichen Monarchien ließ sich bereits im 14. Jahrhundert kein Exkommunizierter ohne königliche Zustimmung verfolgen, geschweige denn ein päpstliches Interdikt durchsetzen. In Frankreich machte der ‚Appel comme d'abus'[122] das Parlement zur Kontrollinstanz, es hat die Möglichkeit bei für ungerecht erachteten Zensuren, hohe materielle Sanktionen gegen die betreffenden Prälaten zu verhängen. In England hatten schon die Statutes of Clarendon 1164 einen speziellen Synergismus bestimmt: wenn die von einem Bischof verhängte Exkommunikation 40 Tage ohne Wirkung bleibt, stellt der Monarch einen sogenannten *writ de excommunicato capiendo* aus, der königliche Beamte zur Verhaftung auffordert.[123] Im Reich gab es Vergleichbares bis zu seinem Ende nicht, wenngleich auch hier, gerade in den Städten, versucht wurde, etwa den Einfluss der geistlichen Gerichte einzudämmen.[124] Allerdings hatten hier Landfriedens- und Ketzergesetze die weltlichen und die geistlichen Strafen, Acht und Bann, konsekutiv zu einer geistlich-weltlichen Synergie gekoppelt, ein Phänomen, das die jüngere Forschung endlich ins Visier genommen hat.[125]

---

121 *Cauchies*, Menaces et pratiques, 68.

122 *Genestal*, Origines de l'appel comme d'abus.

123 Immer noch guter Überblick über die drei Konfliktfelder Steuern, Stellenbesetzung und Gerichtsbarkeit in den westlichen Monarchien bei *Thomson*, Popes and Princes.

124 Dazu explizit u.a. *Blickle*, Rechtsautonomie, am Beispiel der eidgenössischen Orte.

125 *Mußgnug*, Acht und Bann, zu den Verfahren unter Sigismund, Friedrich III. und Maximilian I.; *Oestmann*, Geistliche und weltliche Gerichte; *Baumbach*, Königliche Gerichtsbarkeit; *Wejwoda*, Exkommunikation, 207 f. Ein Beispiel für deratigen Synergismus: Nikolaus von Kues erhielt von Herzog Sigmund von Tirol die Zusicherung, Leute festzunehmen, die länger als sechs Monate in der Exkommunikation verharren; Acta Cusana II 4, Nr. 4535.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Untersucht man hingegen deutsche und italienische Interdikte nach 1450[126] auf regionaler Ebene, so ist als Zwischenbilanz eine eindeutige Tendenz zur ‚Abnutzung' ebenso wenig feststellbar wie ein rapides Abnehmen der Frequenz, wenngleich die Interdiktspolitik wohl doch im 14. Jahrhundert ihren Zenit erreicht hatte.[127] Das kirchliche Strafsystem war noch keineswegs zum Popanz degeneriert, der sich wie Musils Kakanien „nur noch irgendwie selbst mitmachte". Es ist auch hier ein heterogenes Bild: In Italien konnte ein wiedererstarktes Papsttum, konnte ein Julius II. weiterhin oft und meist wirksam Interdikte verhängen. Die 1483 wegen Konzilsappellation von Sixtus IV. und 1509 von Julius II. gegen Venedig verhängten Interdikte wurden zwar nicht befolgt, der Patriarch weigerte sich, sie zu publizieren. Aber als 1511/12 Pisa wegen des dort tagenden antipäpstlichen Konzils der Franzosen unter Interdikt fällt, wird dieses weitgehend befolgt, ähnlich in Florenz zur gleichen Zeit.[128] Das Kapitel versperrt den Dom, den (automatisch exkommunizierten) anreisenden Teilnehmern des Konzils werden Kirchen und Kneipen verschlossen.[129]

Und lokal, sozusagen auf der Mikroebene, gelang dies in Deutschland ebenso selbstverständlich dem Pfarrer von Birkesdorf bei Düren, der 1494 bei einem Prozess die Pfarrkirchen Düren und Birkesdorf zwei Jahre effektiv unter Interdikt stellen ließ.[130]

Von 1512 bis 1516 war jene Stadt wegen lokaler Querelen mit dem Bischof von Brandenburg interdiziert[131], in der wenig später der sog. Thesen-‚Anschlag' stattfand: Wittenberg. Luthers Predigt ‚Von dem Bann', so

---

[126] Dazu immer noch am ausführlichsten: *Gotwald*, Ecclesiastical Censure, Zur Pazzi-Verschwörung *Trexler*, Spiritual Power, 170–173, sowie auf der Basis neuentdeckter Quellen *Daniels*, Congiura di Pazzi.

[127] In Köln setzt schon während des 13. Jahrhunderts ein Rückgang der Interdikte ein; siehe Christian Jaser in diesem Band.

[128] Zu Florenz 1511/12 *Trexler*, Spiritual Power 178: „The censures of 1511/12 struck a city, which could no longer defend itself against a determined pope, nor keep its priests under control (…). The ecclesiastical interdict (was) as effective and despised as it had been during the High Middle Ages."

[129] *Gotwald*, Ecclesiastical Censure, 79 f; *Jedin*, Geschichte des Konzils von Trient I, 89. – Ende Juni 1465 exkommuniziert Papst Paul II. die Grafen von Anguillara. Schon nach 11 Tagen ist die Macht des Geschlechts gebrochen, das ganze Gebiet ergibt sich militärisch dem päpstlichen Legaten Niccolò Forteguerri; *Pastor*, Geschichte der Päpste II, 412 f.; *Gotwald*, Ecclesiastical Censures, 68 f.

[130] *Redlich* (Hrsg.), Jülich-Bergische Kirchenpolitik I, 113 f., Nr. 131. Herzog Wilhelm von Jülich-Berg beauftragt seinen Beichtvater Mathys von Luxemburg beim Pastor von Birkesdorf die Einstellung des Prozesses zu veranlassen; das Interdikt dauerte aber noch zwei Jahre bis 1496.

[131] Siehe auch oben Anm. 46 und 54,

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

wird vermutet, könnte von diesem Fall angeregt worden und das Interdikt bei Luther auf die lange Liste der von ihm als ‚Missstände' wahrgenommenen Praktiken der Kirche obenan geraten sein. Als dann der päpstliche Bann über Luther selbst ruchbar wurde, holte der sächsische Rat und Humanist Georg Spalatin im April 1520 eilig Gutachten über die Folgen eines zu erwartenden Interdikts ein.[132]

Luther, der auch im Interdikt ein „teuflisches Werk"[133] sah, hatte jedenfalls geglaubt, am Elstertor 1520 mit der Bannbulle und dem Corpus juris canonici symbolisch eine insgesamt verfehlte Kirchlichkeit zu vernichten. Doch er selbst zögerte nicht, am 2. August 1523 dem Wittenberger Allerheiligenstift mit dem Bann zu drohen, wenn es seine katholischen Praktiken nicht aufgebe.[134] Intern wollten weder Luther noch die Calvinisten auf den ‚Bann' verzichten: als Stigmatisierungsmittel im Rahmen der ‚Kirchenzucht' sowie gegen die innerkonfessionellen Rivalen.[135]

Und wie war die Praxis im katholisch gebliebenen Europa im 16. und 17. Jahrhundert? Im französischen Bürgerkrieg? Das Interdikt, das Paul V. 1606 über Venedig verhängte, wurde wohl europaweit als Skandalon angesehen und diskutiert, und es herrscht wohl die communis opinio, dass es das letzte große Interdikt war, das über eine Kommune verhängt wurde, also ein Peripetieereignis.[136]

Ein Lokalinterdiktchen über das Städtchen Galatina aber findet man noch 1913, kurz bevor der neue Codex Iuris Canonici von 1917 das Interdikt dann ganz abschaffte. Hatte es auch Methode gehabt, war es dennoch Wahnsinn gewesen.

---

[132] *Borth*, Luthersache, 71.

[133] *Luther*, An den christlichen Adel deutscher Nation, 445 mit Anm. 9. Das Interdikt sei „ein teuflisches Werk", das darin bestehe, „daß man eine Sünde bessern mit vielen und größeren Sünden."

[134] *Krentz*, Ritualwandel, 272–275.

[135] *Mühlmann*, Luther und das Corpus Iuris Canonici; *Hermann*, Probleme der Exkommunikation; *Mentzer/Moreil/Chareyre* (Hg.), Dire l'interdit. – Das heimliche Kölner Konsistorium exkommunizierte 1585 den Johan Hareng *wegen seines abfals vom christlichen glauben zum pabstumb* (…) *solemniter*; Kölnische Konsistorial-Beschlüsse 1572–1596, 270 f.

[136] Ein spätes Interdikt in Lille (1662–63) verfolgt *Bongert*, L'interdit.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Bibliographie

Quellen

Ungedruckte Quellen

Basel, Universitätsbibliothek, A X 43.

Cambridge, Corpus Christi College, MS 16.

Draguignan, Archives Départementales du Var, Comptes municipales de Barjols, CC 105 (1489/1490).

Florenz, Archivio di Stato, Mediceo avanti il Principato, XXVII, 356.

London, British Library, Royal MS 14 CVII.

Prato, Archivio Datini, 798.

Rein, Stiftsbibliothek Ms. 76.

Rom, Biblioteca Apostolica Vaticana, Pal. lat. 1993.

Wien, Österreichische Nationalbibliothek,
CVP 5097.
CVP 5497.

Wolfenbüttel Herzog-August-Bibliothek, ms. 139b Helmst.

Gedruckte Quellen

Acta Cusana, Quellen zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues, Bd. II 4, hrsg. v. Johannes *Helmrath*/Thomas *Woelki*, Hamburg 2018.

Arnold von Lübeck, Chronicon Slavorum, hrsg. v. Johann Martin Lappenberg, in: Monumenta Germaniae Historica. Scriptores, XXI, hrsg. v. Georg Heinrich Pertz, Hannover 1869, 100–250.

Aubenas, Roger (Hrsg.), Contribution à l'histoire des Officialités au Moyen Age (Recueil de Lettres des officialités de Marseille et d'Aix. XIVe–XVe S.). Préface de Gabriel Le Bras, Fasc. II, Paris 1935.

Brandmüller, Walter, Das Konzil von Pavia-Siena, 1423–1424, Bd. 2: Quellen (Vorreformationsgeschichtliche Forschungen, 16,2), Münster 1974.

Der Briefwechsel des Eneas Silvius Piccolomini, hg. v. Rudolf *Wolkan*, III. Abt.: Briefe als Bischof von Siena, Bd. I: Briefe von seiner Erhebung zum Bischof von Siena bis zum Ausgang des Regensburger Reichstages (23. Sept. 1450 – 1. Juni 1454) (Fontes rerum Austriacarum 68), Wien 1918.

Die Chroniken der deutschen Städte vom 15.bis ins 16. Jahrhundert, Bd. 13: Die Chroniken der niederrheinischen Städte: Cöln, Bd. 2, Leipzig 1876 (ND Göttingen 1968).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Concilia Germaniae, Bd. 5: Concilia 1400–1500, hrsg. v. Joseph *Hartzheim*/Johann Friedrich *Schannat*, ND Aalen 1970.

Corpus Iuris Canonici, hrsg. v. Emil *Friedberg*, 2 Bde., Leipzig 1879–1882.

La Correspondance de Pierre Ameihl, archevêque de Naples, puis d'Embrun, hrsg. v. Henri Bresc (Sources d'histoire Médiévale, 7), Paris 1972.

Gertrud von Helfta, Legatus divinae pietatis, lateinisch-deutsch, übers. v. Johannes Weissbrodt, Bd. III (Aszetische Bibliothek 11–12) Freiburg 1876 (ND 2001).

Die historischen Volkslieder der Deutschen vom 13. bis 16. Jahrhundert, hrsg. v. Rochus *von Liliencron*, Bd. I, Leipzig 1865 (ND Hildesheim 1966).

[*Johannes Andreae*, Glossa ordinaria, in:] Sextus Decretalium Liber, Basel 1511.

Le Journal singulier d'Opicinus de Canistris (1337 vers. 1341). Vaticanus Latinus 6435, hrsg. v. Muriel *Laharie*, 2 Bde. (Studi e testi 447–448), Città del Vaticano 2008.

Kölnische Konsistorial-Beschlüsse. Presbyterial-Protokolle der heimlichen kölnischen Gemeinde 1572–1596, hrsg. v. Eduard *Simons* (Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde XXVI), Bonn 1905.

Luther, Martin, An den christlichen Adel deutscher Nation, in: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Bd. 6, Weimar 1888, 381–469.

Monumenta Germaniae Historica. Constitutiones et acta publica Imperatorum et Regum, Bd. 5, hrsg. v. Jakob *Schwalm*, Hannover/Leipzig 1909–1913.

Monumenta Wormatiensia. Annalen und Chroniken, hrsg. v. Erich Boos (Quellen zur Geschichte der Stadt Worms, III: Chroniken), Berlin 1893.

Politische Correspondenz des Kurfürsten Albrecht Achilles, Bd. 3: 1481–1486, hrsg. v. Felix *Priebatsch*, Leipzig 1898.

Quellen zur Frankfurter Geschichte, hrsg. v. Hermann *Grotefend*, Bd. I: Frankfurter Chroniken und annalistische Aufzeichnungen des Mittelalters, bearb v. Richard *Froning*, Frankfurt/M. 1884.

Radulphi de Coggeshall Chronicon Anglicanum, hrsg. v. Joseph Stevenson (Rerum Britannicarum medii aevi scriptores [Rolls Series], 66), London 1875.

Rat und Domkapitel von Hamburg um die Mitte des 14. Jahrhunderts, hrsg. v. Richard *Salomon*, Bd. I: Die Korrespondenz zwischen dem Hamburger Rat und seinen Vertretern an der päpstlichen Kurie in Avignon 1337 bis 1359; Bd. II, bearb. v. Jürgen *Reetz*: Das Prozess-Schriftgut aus den Streitigkeiten des Hamburger Rates und einzelner Bürger mit dem Domkapitel 1336 bis1356 (Veröffentlichungen aus dem Staatsarchiv der Freien und Hansestadt Hamburg Band IX, 1–2), Hamburg 1968–1975.

Redlich, Otto R. (Hrsg.), Jülich-Bergische Kirchenpolitik am Ausgange des Mittelalters und in der Reformationszeit (Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde XXVIII), Bd. 1: Urkunden und Akten 1400–1553, Bonn 1907 (ND Düsseldorf 1986).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Regesten der Erzbischöfe von Köln im Mittelalter (REK), Bd. 2: 1100–1204, hrsg. v. Richard *Knipping*, Bonn 1901; Bd. 3: 1205–1304, hrsg. v. Richard *Knipping*, Bonn 1913; Bd. 4: 1304–1332, hrsg. v. Wilhelm *Kisky*, Bonn 1915.

Die Register Innozenz' III., Bd. I: 1. Pontifikatsjahr, 1198/99, hrsg. v. Othmar *Hageneder*/Anton *Haidacher* (Publikationen der Abteilung für historische Studien des Österreichischen Kulturinstituts in Rom, II. Abteilung, 1. Reihe), Wien 1964.

Repertorium Poenitentiariae Germanicum, Bd. IV: Pius II. 1458–1464. Verzeichnis der in den Supplikenregistern der Pönitentiarie Pius' II. vorkommenden Personen, Kirchen und Orte des Deutschen Reiches 1458–1464. Text bearb. v. Ludwig *Schmugge*/Patrick *Hersperger*/Béatrice *Wiggenhauser* (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, 84) Tübingen 1996 (erweiterte 2. Auflage: Online-Publikationen des Deutschen Historischen Instituts in Rom, Rom 2009).

Sagittarius, Casp(ar)/*Tentzel*, Wilhelm Ernst, Historia Gothana plenior ex Optimis quibusque editis Scriptoribus ut et Mss. documentis concinnata illustrabit Wilhelmus Ernest(us) Tenzelius, Jena 1700–1701.

Les sources de l'histoire économique et sociale de moyen age, Bd. I: Provence-Comtat Venaissin, Dauphiné, États de la maison de Savoie; Bd. 2: Archives ecclésiastiques et communales et notariales, hrsg. v. Robert Henri *Bautier*/Janine *Sornay*, Paris 1971.

Die Supplikenregister der päpstlichen Pönitentiarie aus der Zeit Pius' II (1458–1464), hrsg. v. Ludwig *Schmugge*/Patrick *Hersperger*/Béatrice *Wiggenhauser* (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, 84), Tübingen 1996.

Thesaurus novus anecdotorum, Bd. I, hrsg. v. Edmonde *Martin*/Ursin *Durand*, Paris 1717.

Tractatus universi iuris, Bd. XIV, Venedig 1584.

Urkundenbuch der Stadt Lübeck, Bd. 2, hrsg. v. Johann Friedrich *Böhmer*/Friedrich *Techen*, Lübeck 1858.

Urkundenbuch der Stadt Magdeburg, Bd. 2: 1403 bis 1464, hrsg. v. Gustav *Hertel*, Halle a.d. Saale 1894.

Vatikanische Akten zur deutschen Geschichte in der Zeit Kaiser Ludwigs des Bayern, hrsg. v. Sigmund *Riezler*, Innsbruck 1891.

Literatur

Albert, Thomas D.: Der gemeine Mann vor dem geistlichen Richter. Kirchliche Rechtsprechung in den Diözesen Basel, Chur und Konstanz vor der Reformation (Quellen und Forschungen zur Agrargeschichte, 45), Stuttgart 1998.

Angenendt, Arnold: Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt 1997.

Anker, Karl, Bann und Interdikt im 14. und 15. Jahrhundert als Voraussetzung der Reformation, Diss. phil., Tübingen 1919.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Arentzen, Jörg-Geerd, Imago mundi cartographica. Studien zur Bildlichkeit mittelalterlicher Welt- und Ökumenekarten unter besonderer Berücksichtigung des Zusammenwirkens von Text und Bild, München 1984.

Aubenas, Roger/*Ricard*, Robert, L'Église et la Renaissance (1449–1517) (Histoire de l'Eglise, 15), [Paris] 1951.

Auer, Albert, Eine verschollene Denkschrift über das große Interdikt des 14. Jahrhunderts, in: Historisches Jahrbuch 46 (1926), 532–549.

Baldwin, John W.: The Government of Philip Augustus. Foundations of French Royal Power in the Middle Ages, Cambridge 1986.

Bartocci, Andrea, Giovanni Calderini (†1365), in: Autographa, Bd. I 1: Giuristi, giudici e notari (sec. XII–XVImed.), hrsg. v. Giovanna Murano, Bologna 2012, 71–81.

Bauer, Jörg: Der Kampf Ludwigs des Bayern mit dem Papsttum. Die Nichtauswirkung des Interdikts auf die Reichsstadt Esslingen, in: Frömmigkeit – Theologie – Frömmigkeitstheologie. Contributions to European Church History. Festschrift für Berndt Hamm zum 60. Geburtstag, hrsg. v. Gudrun Litz/Heidrun Munzert/Roland Liebenberg (Studies in the History of Christian Traditions, 124), Leiden 2005, 81–103.

Baum, Wilhelm, Nikolaus Cusanus in Tirol. Das Wirken des Philosophen und Reformators als Fürstbischof von Brixen, Bozen 1983.

Baum,Wilhelm, Die Habsburger in den Vorlanden, 1386–1486, Wien/Köln/Weimar 1993.

Baumbach, Henrik, Königliche Gerichtsbarkeit und Landfriedenssorge im deutschen Spätmittelalter. Eine Geschichte der Verfahren und Delegationsformen zur Konfliktbehandlung (Quellen und Forschungen zur höchsten Gerichtsbarkeit im Alten Reich, 68), Köln 2017.

Beaulande, Véronique, Le malheur d'etre exclu? Excommunication, reconciliation et société à la fin du Moyen Age, Paris 2006.

Becker, Hans-Jürgen, Das Mandat ‚Fidem catholicam' Ludwigs des Bayern von 1338, in: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 26 (1970), 454–512.

Becker, Hans-Jürgen, Canistris, Opicino de, in: Dizionario Biografico degli Italiani 18 (1975), 116–119.

Bertram, Martin, Rezension zu: Stephan Kuttner/Kenneth Pennington (Hrsg.), Proceedings of the Sixth International Congress of Medieval Canon Law: Berkeley, 28 July–2 August 1980, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung 73,1 (1987), 352–363.

Bibliotheca Palatina. Katalog zur Ausstellung vom 8. Juli bis 2. November 1986 in der Heiliggeistkirche in Heidelberg, 2 Bde., Textband, hrsg. v. Elmar *Mittler* in Zusammenarbeit mit Walter *Berschin*, Tafelband, Heidelberg 1986.

Blickle, Peter, Rechtsautonomie durch Kirchenkritik. Die Eidgenossen wehren sich gegen Bann und Interdikt, in: Ansichten von der rechten Ordnung. Bilder über Normen und Normenverletzungen in der Geschichte. Festschrift zum 60. Geburtstag von Beatrix Mesmer, Bern/Stuttgart 1991, 98–113.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Blickle, Peter, Antiklerikalismus um den Vierwaldstättersee 1300–1500. Von der Kritik der Macht der Kirche, in: Anticlericalism in late Medieval and early modern Europe, hrsg. v. Peter A. Dykema/Heiko A. Oberman (Studies in Medieval and Reformation Thought, 51), Leiden/Köln 1993, 115–132.

Bongert, Yvonne, Un ‚scandale' à Lille au XVIIe siècle: L'interdit de l'église Saint Maurice (1662–1663), in: Études d'historie du droit canonique dédiées à Gabriel Le Bras, Bd. 1, Paris 1965, 457–488.

Borth, Wilhelm, Die Luthersache (causa Lutheri) 1517–1524. Die Anfänge der Reformation als Frage von Politik und Recht (Historische Studien, 414) Lübeck/Hamburg 1970.

Brandmüller, Walter, Das Konzil von Pavia-Siena, 1423–1424 (Konziliengeschichte. Reihe A: Darstellungen), Paderborn u.a. 2002 (Neubearbeitung von Bd. 1, Münster 1968, des oben genannten Werks).

Brosius, Dieter, Die Rolle der römischen Kurie im Lüneburger Prälatenkrieg, in: Niedersächsisches Jahrbuch 48 (1976), 107–134.

Browe, Peter, Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter, München 1932.

Bührer-Thierry, Geneviève/*Gioanni*, Stephane (Hrsg.), Exclure de la communauté chrétienne, sens et pratique sociale de l'anathème et de l'excommunication, IVe–XIIe siècle (Haut Moyen Age, 23) Turnhout 2015.

Cartellieri, Alexander, Philipp II. August, König von Frankreich, Bd. IV 1: Philipp August und Johann ohne Land (1199–1206), Leipzig 1921.

Cauchies, Jean Marie, Et qu'il y procédoient soumierement par voye de cès et d'excommunication. Menaces et pratiques d'interdit et d'excommunication dans les villes d'Hainaut au XVe siècle, in: La ville et l'église du XIIIe siècle à la vieille du concile de Trente. Regards croisés entre comté de Bourgogne et autres principautés, hrsg. v. Jacky Theurot/Nicole Brocard (Annales Littéraires de l'Université de Franche-Comté, 825; Série historique, 30), Besançon 2008, 65–74.

Celi, Alessandro, Tra comunità, Chiesa e Stato. I documenti del vicario diocesano di Aosta nell'interdetto di Antey e Torgnon (1524–1528), in: Bollettino storico-bibliografico subalpino 94 (2001), 599–622.

Cerný, Miroslav, Interdikt nad Prahou v roce 1411. Na okraj jednoho mocenského stretu, in: Pravněhistorické studie 35 (2000), 225–230.

Cheney, Christopher R., Innocent III and England (Päpste und Papsttum 9), Stuttgart 1976.

Chiodi, Giovanni, Tra la civitas e il comitatus. I suburbi nei giuristi medievali, in: Dal suburbium al faubourg. Evoluzione di una realtà urbana, hrsg. v. Antico Gallina/Maria Vittoria (Collana del Centro studi beni culturali e ambientali. Itinera 2–3), Milano 2000, 225–320.

Clarke, Peter D., A Question of Collective Guilt. Popes, Canonists and the Interdict c. 1140–c. 1250, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung 85 (1999), 104–146.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Clarke, Peter D., The Interdict on San Gimigniano, c. 1289–93. A Clerical ‚Strike' and its Consequences, in: Papers of the British School at Rome 67 (1999), 281–302.

Clarke, Peter D., The Records of the Papal Penitentiary as a Source for the Excclesiastical Interdict, in: Päpste, Pilger, Pönitentiare. Festschrift für Ludwig Schmugge, hrsg. v. Andreas Meyer/Constanze Rendtel/Maria Wittmer-Butsch u.a., Tübingen 2004, 411–433.

Clarke, Peter D., The Interdict in the Thirteenth Century. A Question of Collective Guilt, Oxford 2007.

Corbin, Alain, Die Sprache der Glocken. Ländliche Gefühlskultur und symbolische Ordnung im Frankreich des 19. Jahrhunderts, Frankfurt 1995.

Dalla Santa, Giuseppe/*Morosini Bailo*, G. F., 1. Le appellazioni della Repubblica di Venezia dalle scomuniche di Sisto IV e Giulio II. 2. Il vero testo dell'appellazione di Venezia dalla scomunica di Giulio II, in: Nuovo Archivio Veneto 18 (1899), 216–242; 19 (1900) 349–361.

Daniels, Tobias, La congiura di Pazzi: i documenti del conflitto fra Lorenzo de' Medici e Sisto IV. „Le bolle di scomunica", la „Florentina Synodus" et la „Dissentio" inserta tra la Santità del papa e i Fiorentini. Edizione critica e commento, Firenze 2013.

De Smet, Marjan/*Trio*, Paul, De verhouding tussen Kerk en stad in de Nederlanden in de late Middeleeuwen, onderzocht aan de hand van het interdict, in: Jaarboek voor middeleeuwse geschiedenis 5 (2002), 247–274.

Dinzelbacher, Peter, Art. Ebner, Christine, und Ebner, Margarete, in: Lexikon des Mittelalters 3 (1985), 1527.

Dix, Hans, Das Interdikt im ostelbischen Deutschland, phil. Diss., Marburg 1913.

Dörner, Gerald, Kirche, Klerus und kirchliches Leben in Zürich von der Brunschen Revolution (1336) bis zur Reformation (1523) (Studien zur Literatur- und Kulturgeschichte, 10), Münster 1996.

Duffy, Eamon, The Stripping of the Altars. Traditional Religion in England c. 1400–c. 1580, New Haven/London [2]2005.

Durey, Philippe/*Klepper*, Alain (Hrsg.), Le Moyen âge et les peintres français de la fin du XIXe siècle. Jean-Paul Laurens et ses contemporains. Château-Musée de Cagnes-sur-Mer, 3 mai–8 juin 1980, Cagnes-sur-Mer 1980.

Eberhard, Winfried, Klerus- und Kirchenkritik in der spätmittelalterlichen deutschen Stadtchronistik, in: Historisches Jahrbuch 114 (1994), 349–380.

Elsener, Ferdinand, Die Exkommunikation als prozessuales Vollstreckungsmittel. Zur Geschichte des Kirchenbanns im Spätmittelalter. Eine Vortragsskizze, in: Tübinger Festschrift für Eduard Kern, hrsg. v. der Rechtswissenschaftlichen Abteilung der Rechts- und Wirtschaftlichen Fakultät der Universität Tübingen, Tübingen 1968, 69–86, wieder in: *Ders*., Studien zur Rezeption des gelehrten Rechts. Ausgewählte Aufsätze, hrsg. v. Friedrich Ebel/Dietmar Willoweit, Sigmaringen 1989, 152–164.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Elte, S., Interdict en Gildenwoelingen te Zwolle in het beginde XVe eeuw, in: Tijdschrift voor geschiedenis 45 (1930), 374–389.

Eschmann, Thomas, Studies on the Notion of Society in St. Thomas Aquinas. I. St. Thomas and the decretal of Innocent IV ‚Romana Ecclesia', in: Mediaeval Studies 8 (1946), 1–42.

Falkenstein, Ludwig, La papauté et les abbayes françaises aux Xe et XIIe siècles. Exemption et protection apostolique (Bibliothèque de l'École des Hautes Études sciences historiques et philologiques, 336) Paris 1997.

Febvre, Lucien, L'application du Concile de Trente et l'excommunication pour dettes en Franche-Comté, in: Revue historique 103 (1910), 225–247.

Frölich, Karl, Kirche und städtisches Verfassungsleben im Mittelalter, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung 22 (1933), 188–287.

Gaethgens, Thomas W., Geschichte als inszenierter Schauer. Ein Virtuose des herzergreifenden Idealismus. Jean-Paul Laurens im Musée d'Orsay, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 271, 21. November 1997, 44.

Génestal, Robert, Les origines de l'appel comme d'abus (Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences religieuses, 63), Paris 1951.

Gotwald, William Kurtz, Ecclesiastical Censure at the End of the Fifteenth Century (Johns Hopkins University Studies in Historical and Political Science, ser. XLV, 3), Baltimore 1927.

Günzel, Stephan (Hrsg.), Raum. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart 2010.

Hageneder, Othmar, Peccatum ariolandi est non obedire. Zur Aggravatio und Reaggravatio kirchlicher Strafen im Jahre 1401, in: Festschrift für Nikolaus Grass zum 70. Geburtstag, dargebracht von Fachkollegen und Freunden, hrsg. v. Kurt Ebert, Innsbruck 1986, 221–243.

Hannappel, Marin, Mainzer Kommissare in Thüringen, insbesondere die Erfurter Generalkommissare und die Siegler Simon Voltzke und Johannes Sömmering, in: Zeitschrift des Vereins für Thüringische Geschichte und Altertumskunde 44 (NF 36) (1942), 146–209.

Harding, Catherine Diane, Opening to God. The Cosmographical Diagrams of Opicinus de Canistris, in: Zeitschrift für Kunstgeschichte 61 (1998), 18–39.

Hashagen, Justus, Charakteristik der geistlichen Gerichtsbarkeit vornehmlich im späteren Mittelalter, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung 6 (1916), 205–292.

Haupt, Herman, Waldenserthum und Inquisition im südöstlichen Deutschland bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts, in: Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 1 (1889), 285–330; 3 (1890), 337–411.

Head, Thomas/*Landes*, Richard (Hrsg.), The Peace of God. Social Violence and Religious response in France around the Year 1000, Ithaca/London 1992.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Helmholtz, Richard H., Excommunication as a Legal Sanction. The Attitudes of the Medieval Canonists, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung 68 (1982), 202–218.

Helmrath, Johannes, Das Interdikt in der städtischen Lebensweilt des späteren Mittelalters, in: Blätter für deutsche Landesgeschichte 54 (2019) [= Studien zur Kirchengeschichte des späteren Mittelalters. Zum Gedenken an Prof. Dr. Dietrich Kurze, hrsg. v. Matthias Thumser], 259–276.

Hergemöller, Bernd-Ulrich, „Pfaffenkriege" im spätmittelalterlichen Hanseraum. Quellen und Studien zu Braunschweig, Osnabrück, Lüneburg und Rostock (Städteforschung, C 2/I–II), 2 Teile, Köln/Wien 1988.

Hermann, Rudolf, Die Probleme der Exkommunikation bei Luther und Thomas Erastus, in: Zeitschrift für systematische Theologie 23 (1954), 104–136.

Hinschius, Paul: System des katholischen Kirchenrechts mit besonderer Rücksicht auf Deutschland, Bd. 5, Berlin 1895.

Hofmann, Walter, Ein Brief Johanns von Dambach an Karl IV. (Klerus und Interdikt in Deutschland in den Jahren 1324–1353), in: Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig 6. Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe Heft 4 (1956/57) 387–396.

Hüe, Denis, Trace, écart. Le sens de la carte chez Opicinus de Canistris, in: Terres médiévales (Sapience 8), Paris 1993, 129–158.

Hüfner, August, Das Rechtsinstitut der klösterlichen Exemtion in der abendländischen Kirche, Mainz 1907.

Hüllmann, Karl Dietrich, Das Staedtewesen des Mittelalters, 4 Bde., Bonn 1825–1829.

Isenmann, Eberhard, Die deutsche Stadt im Mittelalter 1150–1550. Stadtgestalt, Recht, Verfassung, Stadtregiment, Kirche, Gesellschaft, Wirtschaft, Wien u.a. 2012.

Jäger, Albert, Der Streit des Cardinals Nikolaus von Cusa mit dem Herzog Sigmund von Österreich als Grafen von Tirol. Ein Bruchstück aus den Kämpfen der weltlichen und kirchlichen Gewalt nach dem Concilium zu Basel, 2 Bde., Innsbruck 1861.

Jaser, Christian, Usurping the Spiritual Sword. Performative and Literary Alienations of Ritual Excommunication, in: Ritual Dynamics and the Science of Ritual, Bd. III: State, Power, and Violence, hrsg. v. Gerald Schwedler/Eleni Tounta (Ritual Dynamics and the Science of Ritual, 3), Wiesbaden 2010, 505–528.

Jaser, Christian, Ecclesia maledicens. Rituelle und zeremonielle Exkommunikationsformen im Mittelalter (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation, 75), Tübingen 2013.

Jedin, Hubert, Geschichte des Konzils von Trient, Bd. 1: Der Kampf um das Konzil, Freiburg 1949.

Kaufhold, Martin, Gladius spiritualis. Das päpstliche Interdikt über Deutschland in der Regierungszeit Ludwigs des Bayern (1324–1347) (Heidelberger Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte NF, 6), Heidelberg 1994.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Keygnaert, Frederik, De vroegste toepassing van het regionale interdict in het deelbisdom Doornik (begin 12de eeuw). Een politieke straf in een kerkrechterlijk kleed, in: De Leiegouw 55 (2013), 67–89.

Keygnaert, Frederik, Interdict, Conflict Resolution and the Competition for Power in the Episcopal Seigneuries of Laon and Reims (c. 1100), in: Law and Disputing in the Middle Ages, hrsg. v. Per Andersen/Kirsi Salonen u.a. (Proceedings of the Ninth Carlsberg Academy Conference on Medieval Legal History 2012), Kopenhagen 2013, 213–234.

Keygnaert, Frederik, L'excommunication collective du diocèse de Laon par l'évêque Hincmar (869). Une „nouvelle" sanction en vue de la défense de l'autorité épiscopale au temps Carolingiens, in: Bührer-Thierry/Gioanni (Hrsg.): Exclure de la communauté chrétienne, 59–85.

Keygnaert, Frederik, The Meaning of Ecclesiastical Exclusion in the Archdiocese of Reims, c. 1100. The Legal Difference between Excommunication, Anathema and Interdict, in: Proceedings of the Fourteenth International Congress of Medieval canon law Toronto, 5–11 August 2012, hrsg. v. Joseph Goering/Stephan Dusil/Andreas Thier (Monumenta Iuris Canonici. Series C, 15), Città del Vaticano 2016, 767–778.

Kießling, Rolf, Bürgerliche Gesellschaft und Kirche in Augsburg im Spätmittelalter. Ein Beitrag zur Strukturanalyse der oberdeutschen Reichsstadt, Augsburg 1971.

Kirn, Paul, Friedrich der Weise und die Kirche. Seine Kirchenpolitik vor und nach Luthers Hervortreten im Jahre 1517. Dargestellt nach den Akten des Thüringischen Staatsarchivs zu Weimar (Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance, 39), Berlin 1926 (ND Hildesheim 1972).

Kloek, Frederic Cornelis, De pauselijke banvloek. Een geestelijk wapen in de middeleeuwse politiek, Amsterdam 1987.

Knothe, Hermann, Die Stadt Bautzen im Banne des Bischofs von Meißen 1431, in: Neues Archiv für Sächsische Geschichts- und Altertumskunde 5 (1884), 309–320.

Kober, Franz, Das Interdikt, in: Archiv für Katholisches Kirchenrecht 21 (1867), 3–45, 292–341; 22 (1868) 3–53.

Kolesch, Doris/*Krämer*, Sibylle (Hrsg.), Stimme (stw, 1789), Frankfurt/M. 2006.

Krehbiel, Edward Benjamin: The Interdict. Its History and its Operation. With Especial Attention to the Time of Pope Innocent III, 1198–1216, Washington 1909 (ND 1977).

Krentz, Natalie, Ritualwandel und Deutungshoheit. Die frühe Reformation in der Residenzstadt Wittenberg (1500–1535) (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation, 74) Tübingen 2014.

Krieger, G., Gewissen, Gewissensfreiheit, in: Lexikon des Mittelalters 4 (1989), 1424–1426.

Kurze, Dietrich, Der Propstmord zu Berlin 1324, in: Jahrbuch für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte 60 (1995), 92–136; wieder in: *Ders*., Berlin-Bran-

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

denburgische Kirchengeschichte im Mittelalter. Neun ausgewählte Beiträge, hrsg. v. Marie-Luise Heckmann/Susanne Jenks/Stuart Jenks (Bibliothek der Brandenburgischen und Preußischen Geschichte, 9), Berlin 2002, 207–250.

Landes, Richard A., Between Aristocracy and Heresy. Popular Participation in the Limousin Peace of God, 994–1033, in: The peace of God. Social violence and religious response in France around the year 1000, hrsg. v. Thomas F. Head/Richard A. Landes, Ithaca, NY u.a. 1992, 184–218.

Lange, Tyler, Excommunication for debt in late medieval France. The business of salvation, Cambridge/New York 2016.

Lehmann, Paul, Aus dem Rapularius des Hinricus Token, in: Ders., Mitteilungen aus Handschriften 1 (1929), 29–53; wieder in: Ders., Erforschung des Mittelalters, Bd. 4, Stuttgart 1961, 187–205.

Lex, Peter, Das kirchliche Begräbnisrecht historisch-kanonistisch dargestellt, Regensburg 1904.

Löw, Martina, Raumsoziologie (stw, 1506), Frankfurt am Main 2000.

Löw, Martina, Vom Raum aus die Stadt denken. Grundlagen einer raumtheoretischen Stadtsoziologie (Materialitäten, 24), Berlin 2018.

Maihold, Harald, Strafe für fremde Schuld? Die Systematisierung des Strafbegriffs in der spanischen Spätscholastik und Naturrechtslehre (Konflikt, Verbrechen und Sanktion in der Gesellschaft Alteuropas. Fallstudien, 9), Köln 2005.

Majocchi, Rodolfo, L'assoluzione di Pavia dall'interdetto di papa Giovanni XXII, in: Archivio storico lombardo 24 (3. ser., 8) (1897), 43–85.

Margerie, Anne, Jean-Paul Laurens, 1838–1921. Peintre d'histoire. Paris, Musée d'Orsay, 6 octobre 1997–4 janvier 1998; Toulouse, Musée des Augustins, 2 février–4 mai 1998, Paris 1997.

Mentzer, Raymond A./*Moreil*, Françoise/*Chareyre*, Philippe (Hrsg.), Dire l'interdit. The Vocabulary of Censure and Exclusion in the Early Modern Reformed Tradition (Brill's Series in Church History, 40), Leiden/Boston 2010.

Mersch, Katharina, Göttlich legitimierter Eigensinn. Gewissensfreiheit als Option im Umgang mit dem exkommunizierten Ludwig dem Bayern und dem Interdikt, in: Frühmittelalterliche Studien 47 (2013), 209–238.

Meyer, Karl Bernhard, Die Elevation im deutschen Mittelalter und bei Luther. Eine Untersuchung zur Liturgie- und Frömmigkeitsgeschichte des späten Mittelalters, in: Zeitschrift für katholische Theologie 85 (1963), 162–217; wieder in *Ders.*, Zur Theologie und Spiritualität des christlichen Gottesdienstes. Ausgewählte Aufsätze, hrsg. v. Reinhard Meßner/Wolfgang G. Schöpf, Münster/Hamburg 2000, 13–66.

Michaud-Quantin, Pierre, Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le Moyen-Age latin (L'Église et l'État au Moyen Age, XIII), Paris 1970.

Miethke, Jürgen, Die Konzilien als Forum der öffentlichen Meinung im 15. Jahrhundert, in: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 37 (1981), 736–773.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Missfelder, Jan Friedrich, Period Ear. Perspektiven einer Klanggeschichte der Neuzeit, in: Geschichte und Gesellschaft 38 (2012), 21–47.

Missfelder, Jan Friedrich, Der ferne Klang – Kann man Alteuropa hören?, in: Alteuropa – Vormoderne – Neue Zeit. Epochen und Dynamiken der europäischen Geschichte (1200–1800), hrsg. v. Christian Jaser/Ute Lotz-Heumann/Matthias Pohlig (Zeitschrift für Historische Forschung. Beihefte, 46), Berlin 2012, 313–327.

Monnet, Pierre, Les Rohrbach de Francfort: pouvoirs, affaires et parenté à l'aube de la Renaissance allemande, Genève 1997.

Mühlmann, Sieghard, Luther und das Corpus juris canonici bis zum Jahre 1530. Ein forschungsgeschichtlicher Überblick, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung 89 (1972), 235–305.

Müller, Harald, Rouen contra Rouen. Der Konflikt zwischen Bürgern und Kathedralkapitel am Ende des 12. Jahrhunderts im Spiegel der Papsturkunden, in: Licet praeter solitum. Ludwig Falkenstein zum 65. Geburtstag, hrsg. v. Harald Müller/Lotte Kéry/Dietrich Lohrmann, Aachen 1998, 67–90.

Murauer, Rainer, Priusquam litteris aperiret … ad sedem apostolicam appellavit. Zu den Zusammenhängen von Exkommunikation, Appellation und (ad cautelam) Absolution, in: Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 105 (1997), 393–415.

Murray, Alexander, Excommunication and Conscience in the Middle Ages (The John Coffin memorial Lecture 13. Febr. 1991), London 1991.

Murray, Alexander, Conscience and Authority in the Medieval Church, Oxford 2015.

Mußgnug, Dorothee, Acht und Bann im 15. und 16. Jahrhundert (Historische Forschungen, 111), Berlin 2016.

Myrcha, Marian Alfons, Interdykt, in: Prawo Kanoniczne 2,1–2 (1959), 73–300.

Oestmann, Peter, Geistliche und weltliche Gerichte im Alten Reich. Zuständigkeitsstreitigkeiten und Instanzenzüge (Quellen und Forschungen zur höchsten Gerichtsbarkeit im Reich, 61), Köln 2012.

Paarhammer, Hans, Rechtsprechung und Verwaltung des Salzburger Offizialates (1300–1569) (Dissertationen der Universität Salzburg, 8), Wien 1977.

Pastor, Ludwig von, Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters, Bd. II: Geschichte der Päpste im Zeitalter der Renaissance von der Thronbesteigung Pius' II. bis zum Tode Sixtus IV., 8–9. Aufl., Freiburg/Br. 1924.

Patschovsky, Alexander, Der Passauer Anonymus. Ein Sammelwerk über Ketzer, Juden, Antichrist aus der Mitte des 13. Jahrhunderts (Schriften der Monumenta Germaniae Historica, 22), Stuttgart 1968.

Pavlac, Brian A., The curse of Cusanus. Excommunication in fifteenth century Germany, in: Nicholas of Cusa and his age. Intellect and spirituality. Essays dedicated to the memory of F. Edward Cranz, Thomas P. McTighe and Charles Trinkaus, hrsg. v. Thomas M. Izbicki/Christopher M. Bellitto (Studies in the history of Christian thought 105), Leiden 2002, 199–213.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Piergiovanni, Vito, La punibilità degli innocenti nel diritto canonico dell'età classica, I–II (Collana degli Annali della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Genova, 38), Milano 1971–1974.

Richter, Willelmus, De origine et evolutione interdicti usque ad aetatem Ivonis Carnotensis et Paschalis II, Bd. I–II (Pontificia Universitas Gregoriana. Textus et documenta in usum exercitationum et praeelectionis academicarum series theologica, 12–13), Roma 1934.

Roux, Guy, Opicinius de Canistris 1296–1352. Prête, pape et Christ réssuscité, Paris 2005.

Salomon, Richard, Opicinus de Canistris. Weltbild und Bekenntnisse eines avignonesischen Klerikers des 14. Jahrhunderts, 2 Bde.: Textband und Tafelband (Studies of the Warburg-Institute, 1a-b), London 1936 (ND Nendeln 1969).

Salonen, Kirsi, The Penitentiary as a Well of Grace in the Late Middle Ages. The Example of the Province of Uppsala 1448–1527 (Annales Academiae Scientiarum Fennicae, 313), Helsinki 2001.

Schmidt, Hans-Joachim, Kirche-Staat-Nation. Raumgliederung der Kirche im mittelalterlichen Europa (Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte, 37), Weimar 1999.

Schmidt, Otto Eduard, Des Böhmenkönigs Georg von Podiebrad Lösung vom Kirchenbann und sein Tod. Nach der neugefundenen Urkunde über die Aussagen des sächsischen Gesandten Nicolaus von Köckeritz vom 20. Oktober 1495, in: Neues Archiv für Sächsische Geschichte und Altertumskunde 58,1 (1937), 38–65.

Schmitt, Jean Claude, Les rhythmes au Moyen Age (Bibliothèque illustrée des histoires), Paris 2016.

Schulte, Johann Friedrich, Über Kirchenstrafen, Berlin 1872.

Schultze, Johannes, Die Mark Brandenburg. Zweiter Band: Die Mark unter Herrschaft der Wittelsbacher und Luxemburger (1319–1415), Berlin 1961.

Stantchev, Stefan K., Spiritual rationality. Papal embargo as cultural practice, Oxford u.a. 2014.

Stocker, Thomas, Die ältesten kirchlichen Verhältnisse der Gemeinde Küssnacht zu dem Gotteshause Engelberg, in: Der Geschichtsfreund. Mittheilungen des Historischen Vereins der Fünf Orte 24 (1864), 246–300.

Storia di Pavia. Bd. III 1: Dal libero comune alla fine del principato indipendente 1024–1535, Tl. 1: Società, istituzioni, religione nelle età del Comune e della Signoria, hrsg. v. Rossana *Bossaglia* u.a., Pavia 1992.

Störmann, Anton, Die städtischen Gravamina gegen den Klerus am Ausgang des Mittelalter und in der Reformationszeit (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Heft 24–36), Münster/W. 1916.

Strauch, Philipp, Margaretha Ebner und Heinrich von Nördlingen. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Mystik, Freiburg/Tübingen 1882 (ND Amsterdam 1966).

Tabulae codicum manu scriptorum praeter graecos et orientales in Bibliotheca Palatina Vindobonensi asservatorum, Bd. 4: Cod. 5001–6500, Wien 1870.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Thomson, John A. F., Popes and Princes, 1417–1517. Politics and Polity in the Late Medieval Church, London 1980.

Thümmel, Wilhelm, Die Versagung der kirchlichen Bestattungsfeier. Ihre geschichtliche Entwickelung und gegenwärtige Bedeutung, Leipzig 1902.

Trexler, Richard C., The Spiritual Power. Republican Florence under Interdict (Studies in Medieval and Reformation Thought, 9), Leiden 1974.

Trusen, Winfried, Anfänge des gelehrten Rechts in Deutschland. Ein Beitrag zur Geschichte der Frührezeption (Recht und Geschichte, 1), Wiesbaden 1962.

Trusen, Winfried, Die gelehrte Gerichtsbarkeit der Kirche, in: Handbuch der Quellen und Literatur der neueren europäischen Privatrechtsgeschichte, hrsg. v. Helmut Coing, Bd. I, München 1977, 467–497.

Trusen, Winfried, Zur Bedeutung des geistlichen Forum internum und externum für die spätmittelalterliche Gesellschaft, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung 76 (1990), 254–285.

Uhland, Robert, Eine Partei Ludwigs des Bayern in Schwäbisch Hall, in: Württembergisch Franken N.F. 34 (1960), 63–73.

Ullmann, Walter, The Delictal Responsability of Medieval Corporations, in: The Law Quarterly Review 64 (1948), 77–96; wieder in: *Ders*., Scholarship and Politics, London 1978, 254–285.

Ulpts, Ingo, Zur Rolle der Mendikanten in städtischen Konflikten des Mittelalters. Ausgewählte Beispiel von Bremen, Hamburg und Lübeck, in: Bettelorden und Stadt. Bettelorden und städtisches Leben im Mittelalter und in der Neuzeit, hrsg, v. Dieter Berg (Saxonia Franziscana, 1), Werl 1992, 131–151.

Vodola, Elisabeth, Excommunication in the Middle Ages, Berkeley/Los Angeles 1986.

Weitlauff, Manfred, Ebner, Margareta, in: Verfasserlexikon, Bd. II, 2 Aufl., Berlin/New York 1987, 303–306.

Wejwoda, Marek, Exkommunikation. Ein unterschätztes Mittel geistlicher Politik und Herrschaft. Zur Wirksamkeit der Sanktionspraxis der Bischöfe von Meißen im 12. und 13. Jahrhundert, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung 93 (2007), 182–219.

Whittington, Karl, Body-Worlds Opicinus de Canistris and the Medieval Cartographic Imagination (Studies and Texts, 186; Text Image Context. Studies in Medival Manuscript Illumination, 1), Toronto 2014.

Williman, Daniel/*Corsano*, Karen, The Interdict of Florence (31 march 1376). New Documents, in: Rivista di storia della chiesa in Italia 56 (2002), 427–481.

Wirz, Hans Georg, Zürich und Konstanz im Kampf zwischen Ludwig dem Bayern und dem Papsttum, phil. Diss., Zürich 1912 (Druck Frauenfeld 1912).

Zurowski, Marian, Die Erstreckung der Strafsanktion auf nicht schuldige Personen, die zum Straffälligen in Beziehung stehen, nach der Lehre der Dekretisten und Dekretalisten, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung 59 (1973), 175–190.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

II. Das Interdikt als kanonistisches Problem

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Facta relaxatione interdicti, deridebant presbyteros celebrantes. Das Interdikt im Spätmittelalter als Katalysator individueller Gewissensentscheidungen

Von *Kerstin Hitzbleck*

Welche Beziehung zur mittelalterlichen Gewissenspraxis hat das Interdikt, dieses im Spätmittelalter zunehmend schäbiger werdende kirchliche Zwangsinstrument? Die Frage mag abseitig erscheinen, doch spricht dies nicht gegen ihre grundsätzliche hermeneutische Fruchtbarkeit. So geben die Überlegungen, die Alexander Murray hinsichtlich der Gewissensrelevanz der Exkommunikation – der großen Schwester des Interdikts[1] – angestellt hat, einen Hinweis darauf, dass es genau diese Perspektive sein könnte, welche der Geschichte des Interdikts im Mittelalter neue Aspekte hinzufügen und die Bedeutung der kirchlichen Strafe für die betroffene Bevölkerung augenfällig und untersuchbar machen kann: Immerhin hat Murray im Kontext der Exkommunikation dem individuellen Gewissen nicht weniger als die zerstörerische Kraft einer Zeitbombe[2] zugesprochen und es spricht einiges für die Vermutung, dass das Interdikt aufgrund seiner diffuseren Konstruktion als Kollektivstrafe diese Bombe eher noch lauter ticken lässt. Die Untersuchung des Interdikts als überpersonelle Beugestrafe vor dem Hintergrund der theologischen Gewissenstheorie und -praxis der Zeit verspricht damit neue Einsichten in die gesellschaftliche Relevanz des Interdikts im Spätmittelalter und die ihm innewohnende Sprengkraft. Die geschichtswissenschaftliche Forschung zum Interdikt[3] wie zur mittelalterlichen Gewissenspraxis[4] kann freilich nur als schütter bezeichnet werden und hilft von der einen wie

[1] *Clarke*, Interdict, 1.

[2] *Murray*, Excommunication and Conscience, 196.

[3] Ein Überblick über die Forschung bei *Clarke*, Interdict, 1 f.

[4] Im Gegensatz zur mittelalterlichen Bußtheorie und Bußpraxis, welche aufgrund der reichlich überlieferten Bußliteratur der Zeit in der Forschung recht viel Beachtung gefunden hat, blieb die Erforschung der mittelalterlichen Gewissenstheorie vor allem den theologischen und philosophischen Fächern vorbehalten. Erst in jüngerer Zeit scheint das Gewissen als auch historisch fruchtbares Thema auch von den historischen Wissenschaften mehr Aufmerksamkeit zu erfahren, sie-

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

der anderen Seite betrachtet kaum weiter. Im Folgenden sollen deshalb zunächst einige Bemerkungen zur grundsätzlichen Gewissensrelevanz des Interdikts im kanonischen Recht mit einem kurzen Einblick in die theologische Gewissenstheorie des Spätmittelalters verknüpft werden, um dann in einem letzten Schritt anhand eines Beispiels aus der Chronik des Zürcher Franziskaners Johannes von Winterthur die Erkenntnischancen dieses methodischen Zugangs aufzuzeigen.

Murray hat seinen anregenden und auf vielfältiger Quellenbasis erarbeiten Aufsatz zu Exkommunikation und Gewissen im Mittelalter mit einem Innozenz III. († 1216) vorgelegten Rechtsfall schließen lassen, der den bedeutenden Papst bei dem recht verzweifelten Versuch zeigt, das Dilemma einer Frau zu lösen, die angesichts der mutmaßlichen, aber nicht belegten zu nahen Verwandtschaft mit ihrem gewalttätigen Ehemann die eheliche Gemeinschaft aus Gewissensgründen aufgeben will, da sie um ihr Seelenheil fürchtet. Sie steht damit vor der Wahl, den kirchlichen Gesetzen zu gehorchen und bis zum Beweis des Ehehindernisses bei ihrem prügelnden Mann zu bleiben, oder ihrer *conscientia* zu folgen, was sich als eine Wahl zwischen Pest und Cholera erweist: Entweder verspielt die Frau ihr Seelenheil wegen der Zuwiderhandlung gegen den eigenen Gewissensspruch, oder sie fällt wegen der Verweigerung der ehelichen Pflichten der Exkommunikation anheim, was ebenfalls schwerste Konsequenzen für das Seelenheil der dann außerhalb der katholischen Kirche stehenden Frau nach sich ziehen würde.[5] Die Frage wurde offenbar als so grundlegend angesehen, dass die päpstliche Antwort von Raymundus de Peñaforte in die 1234 durch Gregor IX. publizierte Dekretalensammlung, den Liber Extra, aufgenommen worden ist.

Innozenz III., der die *causa* als kompliziert, verworren, verwickelt, also als *perplexa* bezeichnet, sieht sich vor dem Problem, als Oberhaupt der Kirche eine Frage klären zu müssen, die eher in die Kompetenz eines Beichtvaters fallen würde, die aber die kirchliche Gesetzgebung betrifft und an ihn in seiner Eigenschaft als Oberster Richter der Christenheit gestellt worden ist. Der Papst, der vor seiner juristischen Ausbildung in Bologna in Paris ein theologisches Studium absolviert hatte[6], muss ganz

---

he etwa *Breitenstein*, Vier Arten des Gewissens; *Whitman*, Reasonable Doubt, *Crawford*, Conscience.

[5] Liber X 2.13.13 (Literas tuas). Auch angesichts der Entscheidung des Papstes ist davon auszugehen, dass die Frau eigentlich die Trennung von ihrem gewalttätigen Ehemann anstrebt, sich aber die Möglichkeit erhalten will, eine neue Ehe einzugehen, was nur möglich ist, wenn sie die Gültigkeit der bestehenden Ehe bezweifelt. Eine Trennung aufgrund der Gewalttätigkeit wäre zwar möglich, würde aber die Ehe nicht aufheben.

[6] *Maleczek*, Innozenz III., 434–437.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

grundsätzlich entscheiden, welcher Instanz in diesem Fall aber auch ganz generell das höhere Gewicht zukommen soll: Den kirchlichen Gesetzen und ihrer für das Funktionieren der Kirche als Institution unabdingbaren Durchsetzung – oder dem Spruch des Gewissens, der seit Abaelard († 1142) als zwingend gedacht wurde und dessen Missachtung alternativlos in die Hölle führte: *contra conscientiam agere aedificat ad gehennam.*[7] Innozenz' Lösung für das Problem ist salomonisch, indem er entscheidet, dass die Frau solange in die Ehe zu ihrem Mann zurückkehren solle, bis entschieden sei, ob tatsächlich das Ehehindernis der zu nahen Verwandtschaft bestehe. Sollte sich später herausstellen, dass die Ehe tatsächlich ungültig ist, könnte die Frau dann noch von der Sünde des Geschlechtsverkehrs unter Verwandten absolviert werden. Der Papst entscheidet sich also für die Geltung und Anwendung der Gesetze, lässt einen Ausweg allerdings in der Form zu, dass die Frau, wenn der Mann tatsächlich so gefährlich sein sollte wie von ihr beschrieben, aus diesem Grunde nicht mehr in seine Nähe zurückkehren müsse. *Si vero tanta sit viri saevitia, ut mulieri trepidanti non possit sufficiens securitas provideri, non solum non debet illi restitui, sed ab eo potius amoveri.*[8]

Doch versagt auch die Kunst und die Kompetenz eines Innozenz III. vor dem grundsätzlichen Problem, das sich hinter diesem Fall verbirgt: Wenn das Gewissen die bindende Kraft haben soll, welche ihm seit dem Hochmittelalter und mit dem Aufkommen der Scholastik zugeschrieben worden war, dann steht es über jeder menschlichen Rechtssetzung und gibt dem Individuum eine Entscheidungsautonomie und -kompetenz, welche mit der Annahme, dass das Heil nur innerhalb der Kirche zu finden sei, nur schwer überein zu bringen ist.[9] So schwer, dass selbst Hosti-

---

[7] Liber X 2.13.13 (Literas tuas): *Horum autem assertionem incestus videtur periculum oppugnare; sed ipsi timorem incestus inanem esse respondent, cum etiam beneficio restitutionis obtento qui consanguinitatis habet notitiam nec exigere debitum contra conscientiam, nec solvere teneatur, quoniam, sie secus egerit, aedificat ad gehennam, sicut nec cosanguinitatis conscius, super cuius coniugio quaestio non movetur*. Siehe auch Decretum Gratiani II, C. 38 q. 1 c. 14; X 5.3.35 (Per tuas). *Stelzenberger*, Syneidesis, conscientia, Gewissen, 104; *Grosse*, Heilsungewißheit, 81–83.

[8] X 2.13.13 (Literas tuas).

[9] Ursprünglich auf Cyprian von Karthago († 258) zurückgehend, wird der Satz, wonach außerhalb der Kirche kein Heil zu finden sei, in den historischen Wissenschaften meist mit Bonifaz VIII. verbunden, der im Konflikt mit dem französischen König die Bulle ‚Unam Sanctam' promulgierte, welche nicht nur diesen Satz bekräftigt, sondern ihn auch noch zu der tatsächlich sehr weitreichenden These steigert, dass der Gehorsam gegenüber dem Römischen Papst heilsnotwendig sei. *Porro subesse Romano Pontifici omni humanae creaturae declaramus, dicimus, diffinimus et pronunciamus omnino esse de necessitate salutis*. Extr. Comm. 1.8.1 (Unam Sanctam); *Schmidt*, Unam Sanctam, 1214 f.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

ensis († 1271) bei seinen Überlegungen zur päpstlichen *plenitudo potestatis* nicht umhinkommt festzustellen, dass die Macht des Gewissens selbst über derjenigen des Führers und Obersten Richters der Christenheit anzusiedeln sei.[10]

Murray hat Exkommunikation und Gewissen entsprechend an den beiden Enden eines Spannungsbogens von der „external authority of the church" zum „individual conscience"[11], also zwischen den Polen eines externen und eines internen Normengerüsts verortet. Die Rolle des Schlusssteins in diesem Spannungsbogen kommt ihm zufolge dabei der ungerechten Exkommunikationssentenz zu, welche nämlich den Spruch des individuellen Gewissens und die Normen der Kirche als religiöser und legislativer Führungsinstitution miteinander in Konflikt bringt – sei es aus tatsächlich benennbaren, juristischen Gründen oder auch nur aus der subjektiven Einschätzung des Individuums[12] heraus. Das Individuum[13] sieht sich in diesem Dilemma auf sich selbst zurückgeworfen, indem die persönliche moralische Entlastung über die Orientierung an den Normen und Vorschriften der Römischen Kirche nicht mehr erreichbar ist, die Römische Kirche sogar zum Auslöser der Gewissensqual wird, indem das eigentlich Gute, Richtige und Anzustrebende außerhalb eben dieser Normen der Kirche gesehen wird. Wobei andererseits die Missachtung des Gewissensspruchs wie der kirchlichen Norm das Seelenheil gleichermaßen gefährden. Dies zeigt die Sprengkraft und die Ambivalenz, die in der stärksten geistlichen Waffe liegt, welche dem Papst und der Kirche zur Verfügung stehen: Bricht der Schlussstein aus dem Bogen zwischen kirchlicher und privater Norm heraus, verliert das ganze Gebäude seine Stabilität.

Das Interdikt ist als Teil des kirchlichen Strafarsenals ebenfalls von dieser grundsätzlichen Ambivalenz und vielleicht noch in erheblich größerem Maße betroffen, als es eben nicht nur einen tatsächlichen oder

---

[10] *Watt*, „Plenitudo potestatis".

[11] *Murray*, Conscience, 191 f.

[12] *Murray*, Conscience, 192 ff. Murray fokussiert besonders jene Fälle, in denen sich Exkommunizierte offenbar nicht um ihre Exkommunikation zu kümmern schienen und schlägt vor, dass es sich bei diesen nicht samt und sonders um gewissenlose Übeltäter handeln könnte, sondern im Gegenteil um solche Menschen, denen gerade ihr Gewissen sagte, dass die Exkommunikation zu Unrecht verhängt worden war: „Some of the apparent indifference may actually have come from careful consciences who thought the sentences unjust."; 193.

[13] Dieser Aufsatz versteht sich nicht als Beitrag zur Diskussion um die Existenz einer – womöglich spezifisch mittelalterlichen – Individualität. Der Begriff des Individuums wird hier in erster Linie verwendet, um den einzelnen Menschen in Abgrenzung zu anderen Menschen zu benennen.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

präsumtiven Übeltäter (be)trifft, sondern als Kollektivstrafe[14] auch solche Personen einschließt, die mit der strafauslösenden Übertretung einer kirchlichen Norm ursächlich überhaupt nichts zu tun haben. Diese grundsätzliche Ambivalenz des Interdikts ist schon von den Theologen und Kanonisten der Zeit gesehen und diskutiert worden und zog Bemühungen nach sich, die Wirkung auf nicht unmittelbar Beteiligte so gering wie möglich zu halten. So stellte das Interdikt bereits insofern eine Erleichterung gegenüber der Exkommunikation dar, als es nicht den Ausschluss aus der christlichen Gemeinschaft bedeutete.[15] Schon früh[16] setzte das Nachdenken darüber ein, welche Wirkung das Interdikt auf jene Menschen hätte, welche eben nicht ursächlich für die Verhängung der kirchlichen Strafe verantwortlich waren. Immerhin konnte das Interdikt etwa über einen Ort wegen der Untaten einiger weniger verhängt werden, traf aber doch die gesamte Bevölkerung, der nun der Zugang zur Heiligen Messe und zu einem Teil der Sakramente verwehrt war. Die kirchlichen Juristen reagierten auf diese nur allzu real empfundene geistliche Bedrohung, indem sie erstens sicherstellten, dass das Interdikt in diesen Fällen nur als temporale, nicht jedoch als ewige Strafe gedacht war. Zweitens zeigt auch die päpstliche Gesetzgebung, dass die Kirchenführer bemüht waren, die Folgen des Interdikts für die im Grunde unbeteiligte Bevölkerung zu verringern.[17] Doch lag das Interdikt offensichtlich in dem für die Exkommunikation hinreichend beschriebenen Spannungsfeld zwischen notwendiger Sanktionierung der Überschreitung kirchlicher Normen einerseits und der Aufgabe der Kirche, für das Seelenheil der Schäfchen verantwortlich zu sein: Der Ausschluss aus der christlichen Gemeinschaft und der Kirche, respektive die Vorenthaltung der als heilsrelevant verstandenen Sakramente und der Heiligen Messe hätten letztlich ein Scheitern der Kirche an einer ihrer zentralen Aufgaben bedeutet.

***

Es soll in dieser Studie nicht nach Zweck und Wirkung des Interdikts in spezifischen historischen Situationen gefragt sein, sondern der Blick auf einen Aspekt der Interdizierungspraxis im Spätmittelalter gerichtet

[14] Ein Überblick über die kanonistische Entwicklung bei *Clarke*, Interdict, 21–56. Eine prägnante Zusammenfassung 57 f.

[15] *Clarke*, Interdict, 1: „Interdicts did not cut anyone off from the Church as the body of the faithful, but, like minor excommunication, it suspended the spiritual benefits of membership."

[16] *Clarke*, Interdict, 14–21.

[17] VI 5.11.24 (Alma mater).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

werden, der bisher oft zu wenig beachtet worden ist, der aber gleichwohl geeignet ist, die Diskussion über Sinn und Wirkung des aus politischen Gründen verhängten Interdikts[18] um die nötige spirituelle Dimension zu bereichern. Denn es ist sicherlich so, dass eine Geschichte des Interdikts nicht ohne diese Fragen nach Sinn und Zweck und Intention und Wirkung in seinen jeweils singulären geschichtlichen Kontexten geschrieben werden kann. Doch fordert die Betrachtung des Interdikts als kirchliche Strafpraxis noch eine weitere, grundsätzlich andersgelagerte Betrachtung. Eine Stelle aus dem Kommentar des Johannes Andreae († 1348) zum Liber Sextus weist darauf hin, wenn dieser illustrierend zur Dekretale ‚Alma Mater' (VI 5.11.24) Bonifaz' VIII. die in dieser aufgerufenen *infinita pericula animarum* beschreibt, welche aus der gar zu großzügigen Verhängung des Interdikts erwachsen können: So habe Johannes Andreae von einem Ort *in Marchia* gehört, wo offenbar eine ganze Generation unter dem Interdikt und damit ohne eine Messe erlebt zu haben aufgewachsen war und nach Aufhebung der Sentenz für die Messe und die Priester nur noch Gelächter übrig hatte: *Facta relaxatione interdicti, deridebant presbyteros celebrantes*.[19] Diese Dekretale und die Anekdote des Bologneser Juristen rufen eine Wirkungsdimension des Interdikts auf, welche in der historischen Betrachtung Gefahr läuft unterzugehen. Denn auch wenn der Fall heute durchaus Anlass zum Schmunzeln bieten kann, so ist doch festzuhalten, dass für eine mittelalterliche Perspektive die Vorstellung einer Bevölkerung, welche mit der Heiligen Messe nichts mehr anfangen kann, einen handfesten Skandal darstellt, hatten diese Menschen doch offenbar gelernt, ihr Heil außerhalb der Kirche zu suchen oder das kirchliche Heilsangebot zumindest nicht mehr zu benötigen. Sie sind damit nicht nur der Kirche abhanden gekommen, sondern haben, schlimmer noch, aus einer kirchenimmanenten Perspektive ihr Seelenheil ganz generell verwirkt. Denn dieses ist seit Cyprian von Karthago († 258) nur innerhalb der Kirche zu finden, welche damit allein für das Heil der Menschen zuständig und verantwortlich ist.

Das Interdikt war demnach ein Aspekt mittelalterlichen Kirchenrechts, der spürbarer als viele andere aus der juristisch-terrenen Sphäre in die religiös-jenseitige hineinreichte und dabei ganz empfindlich mit dem Selbstverständnis der Kirche als Verwalterin des Seelenheils aller Christen kollidierte. Und indem Bonifaz VIII. sich genötigt sah, in Form

[18] *Kaufhold*, Gladius Spiritualis, bes. 23–28, mit Schwerpunkt auf der Wirkung des Interdikts während des Kampfes Ludwigs des Bayern mit den Päpsten von Avignon.

[19] Johannes Andreae, Glossa ordinaria, VI 5.11.24 (Alma Mater), s.v. *insurgunt*.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

seiner Dekretale ‚Alma mater' (VI 5.11.24) die Ausführungsbestimmungen für Interdikte zu präzisieren und vor allem den Betroffenen ein Recht darauf zuzugestehen, in gewissen Abständen und zu gewissen Anlässen an Gottesdiensten teilnehmen zu können, beweist er implizit, dass das Interdikt tatsächlich und von der Seite der Betroffenen wie der Kirche als unmittelbare Gefahr für das Seelenheil empfunden wurde. Bereits die Arenga dieser Dekretale macht dies deutlich, gesteht Bonifaz VIII. doch ein, dass die Kirche viele Dinge *rationabiliter ordinat et consulte*, welche sie *suadente subiectorum utilitate postmodum consultius et rationabilius revocat*. Man könnte übersetzen, dass die Kirche in ihren Maßnahmen offenbar bisweilen über das Ziel hinausschießt und gezwungen ist, ihre Regelungen mit Blick auf die Bedürfnisse ihrer Mitglieder wieder zurückzunehmen und zu verbessern. Hinsichtlich der älteren päpstlichen Bestimmungen zum Interdikt[20] musste Bonifaz VIII. feststellen, dass das Verbot der Feier der Heiligen Messe und der Spendung der Sakramente vor allem zu einer *indevotio populi,* zu Häresien und überhaupt zu *infinita pericula animarum* geführt habe. Bonifaz mildert die Folgen des Interdikts insofern, als nun an den vier wichtigsten christlichen Festen im Jahr ein normaler Gottesdienst unter Beteiligung aller Interdizierten, nicht jedoch der Exkommunizierten, stattfinden konnte, wobei die Schuldigen unter den Interdizierten nicht an den Altar herantreten durften. Auch die Beichte war für die am Zustandekommen des Interdikts Unbeteiligten nun möglich. Zusammen mit der Bestimmung, welche die Wirkung des Interdikts auch in den *suburbia* (VI 5.11.17) einer Stadt festschrieb und damit die Umgehung der kirchlichen Strafe durch Ausweichen in eine Nachbargemeinde unmöglich machte, weist dies darauf hin, dass es ein grundsätzliches Interesse und ein Bedürfnis in der Bevölkerung für die geistlichen Handlungen gab, deren Fehlen allgemein als dem Seelenheil unzuträglich angesehen wurde.

Das farbige Beispiel von Johannes Andreae, welches die Priester nach der Aufhebung eines jahrzehntelangen Interdikts der allgemeinen Heiterkeit der Gemeinde ausgesetzt sieht, ist deshalb wohl als eindrucksvoll, nicht aber unbedingt als Normalfall, eher als die äußerste Konsequenz eines tatsächlich generationenlang währenden Interdiktes zu sehen. Und es dient weiter nicht der Erheiterung des Lesers, sondern beschreibt einen manifesten religiösen und gesellschaftlichen Skandal. Grundsätzlich wird man davon ausgehen dürfen, dass bei den Gläubigen ein Bedürfnis nach dem Heilsangebot der Römischen Kirche be-

[20] Nach Peter Clarke beginnt mit der von Innozenz III. promulgierten Compilatio tertia die Entwicklung eines „common law of interdicts", das dann mit dem Liber Sextus Bonifaz' VIII. zu einem Abschluss finden sollte. *Clarke*, Interdict, 133.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

stand, dessen Fehlen registriert und beklagt wurde – und das im schlimmsten Falle dazu führen konnte, dass sich die Menschen ihr Heil außerhalb der Kirche suchten. In diese Richtung deutet die Formulierung aus ‚Alma mater', dass sich in den vom Interdikt betroffenen Gebieten „Häresien" ausgebildet hätten, wobei nach der zeitgenössischen Definition der Tatbestand der Häresie[21] schon mit der auch politisch motivierten, organisierten Missachtung der Kirche, ihrer Normen und Gesetze erfüllt war: Johannes XXII., der zweite Nachfolger Bonifaz' VIII., sollte den Häresievorwurf als mächtige Waffe im Kampf gegen seine Widersacher in Italien und im Reich einsetzen[22] und damit die Situation heraufbeschwören, die Johannes Andreae dann in seinem Kommentar beschreibt.[23] Da das Interdikt als ein Sanktionsmittel zu sehen ist, das seine Macht aus dem Bestreben der Gläubigen zieht, wieder zum Heilsangebot der Kirche zugelassen zu werden, und damit selbst nach zeitgenössischem kirchenrechtlichen Verständnis eine Beugestrafe darstellt, ist es unabdingbar, dass die Gläubigen ihr Heil nicht außerhalb der Kirche suchen, was sie zu Häretikern machen würde.

All diesen Überlegungen ist gemein, dass sie vor allem die Wirkung des Interdikts auf die Laien betreffen, während der Klerus als vielleicht nicht ursächlich verantwortlicher, aber ebenfalls unmittelbar von der Sentenz betroffener Stand bisher nicht thematisiert wurde. Dabei ist besonders zu bedenken, dass der Klerus in die ausweglose Situation kommen konnte, einerseits von päpstlicher Seite zur Einstellung der Gottesdienste gehalten sein, andererseits aber von der Seite der lokalen weltlichen Mächtigen zur Missachtung des päpstlichen Befehls gezwungen zu werden oder sich aus einer persönlichen Verpflichtung gegenüber den Gläubigen heraus für deren Seelenheil weiterhin verantwortlich zu fühlen. Und so zeigt das kanonistische Schrifttum zum Interdikt, dass auch für den Klerus das Interdikt tatsächlich gewissensrelevant war, etwa wenn ein Bischof zwischen seiner Gehorsamspflicht gegenüber dem Papst und seiner Amtspflicht als Hirte seiner Gemeinde wählen musste. Dies wird in der Dekretale ‚Responso' (X 5.39.43) deutlich,

---

[21] *Patschovsky*, Häresie, 1933 f.

[22] Zu dem juristischen Vorgehen Johannes' XXII. gegen seine Feinde in Oberitalien, welche er wegen ihrer kirchenkritischen Haltung als Rebellen und Häretiker anklagt siehe *Parent*, Dans les abysses, mit zahlreicher weiterer Literatur. Siehe auch den vielseitigen Sammelband zum Thema *Rigon/Veronese* (Hrsg.), L'età dei processi. Künftig: *Hitzbleck*, *Disputare de nobilitate stercoris?*

[23] Johannes Andreae, Glossa ordinaria, VI 5.11.24 (Alma Mater), s.v. *insurgunt*: *Audivi de quodam loco in Marchia, quod tanto tempore steterat interdictum, quod facta relaxatione homines illius loci xxx et xl annorum, qui numquam audiverant missam, deridebant presbyteros celebrantes.*

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

in der ebenfalls Innozenz III. auf eine Rechtsfrage des Bischofs von Ferrara antwortet. Ferrara unterlag dem Interdikt, doch hatte der Bischof einmal in der Woche oder im Monat (*semel in hebdomada vel in mense*) seine Pfarrkinder *apud aliquam ecclesiam* zusammengerufen, um ihnen das Wort Gottes zu predigen – nicht aber, um eine Messe zu feiern, was durch das Interdikt verboten war. Und in dieser Sache fragt er nun den Papst, ob ihm erlaubt sei, was nur der *correctio* seiner Schäfchen dienen solle – worauf er nicht hinzuweisen vergisst. Die Antwort des Papstes ist schlicht: ja, er darf seinen Pfarrkindern das Wort Gottes verkünden, solange er eben keine Heilige Messe feiere. *Super quod respondemus, quod sine scrupulo conscientiae hoc facere poteris, cum videris expedire, dummodo contra formam interdicti nullum eis divinum officium celebretur.* Interessant für die hiesige Fragestellung ist die Dekretale jedoch weniger wegen der Erlaubnis zur geistlichen Betreuung, als vielmehr wegen der höchstrichterlichen Beruhigung, dass der Bischof *sine scrupulo conscientiae*, also ohne Gewissenszweifel so handeln dürfe. Man überliest diese Stelle leicht, tut sie doch nichts zur juristischen Sache. Doch ist sie gleichwohl auffällig, denn hier werden Gewissensskrupel angeführt, obwohl auch angesichts des Fundorts in einer juristischen Sammlung der Bischof eher im Zentrum zweier sich kreuzender Autoritätslinien zu stehen scheint, nämlich dem päpstlichen Befehl auf der einen, seiner bischöflichen Amtsverpflichtung gegenüber dem Seelenheil seiner Schäfchen auf der anderen Seite. Warum also hat Raymundus de Peñaforte bei der redaktionellen Bearbeitung[24] der päpstlichen Dekretale für ihre Aufnahme in den Liber Extra den Gewissensbezug im Text belassen, obwohl dieser für den Rechtsinhalt des Textes selbst in keiner Weise relevant ist? Da die Dekretale auch ohne die Erwähnung der bischöflichen Gewissensskrupel funktioniert hätte, ist einmal mehr davon auszugehen, dass die Frage nach dem Gewissen im Kontext des Interdikts relevant gewesen ist. Und dies offenbar nicht nur hinsichtlich der Auswirkungen der kirchlichen Strafe auf die Laienbevölkerung[25], sondern ganz explizit auch mit

[24] Raymundus hat auch bei dieser Dekretale einige wenige Änderungen zur expedierten Fassung der Urkunde vorgenommen, wobei der einzige, hinsichtlich des Rechtsgehalts erhebliche Eingriff in den Text die Information betrifft, dass Ferrara (*Ferrarensis civitas*) nicht nur dem Interdikt, sondern auch der Exkommunikation unterlag. Im Sinne einer stärkeren Konzentration auf die Frage nach dem spezifischen Umgang mit dem Interdikt hat der Kanonist den Verweis auf letztere getilgt. X 5.39.43 (Responso).

[25] Ganz nebenbei belegt auch diese Dekretale, dass in der Bevölkerung rege Nachfrage nach dem kirchlichen Heilsangebot bestanden hat, wenn der Bischof seiner Gemeinde offenbar mit einiger Regelmässigkeit in der Nähe einer Kirche (*apud aliquam ecclesiam*) das Wort Gottes predigt. X 5.39.43 (Responso).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Blick auf den Klerus, der für die Durchsetzung des Interdikts verantwortlich war.

***

Wenn Mirko Breitenstein in seinem so gelehrten wie neue Perspektiven öffnenden Buch über die vier Arten des Gewissens herausstellt, dass „die Allgemeinverbindlichkeitserklärung der jährlichen Beichte im Jahr 1215“ sowie „eine Fülle von gehaltenen Predigten und geschriebenen Traktaten“ dazu beigetragen hätten, „dass im späten Mittelalter jeder wusste, dass er ein Gewissen besaß – auch wenn nicht jeder wusste, was er hierunter zu verstehen hatte“[26], dann formuliert er damit eine sehr grundsätzliche These einerseits und eine sehr grundsätzliche hermeneutische Unsicherheit die Erforschung mittelalterlicher Gewissenspraxis betreffend andererseits. Doch wird man wohl auch für die heutige Zeit konstatieren können, dass anzunehmender Weise die meisten Menschen wissen, dass es ein Gewissen[27] gibt und sie ein solches haben, dass jedoch kaum ein Zeitgenosse in der Lage sein wird, moderne Überlegungen zur Gewissenstheorie wiederzugeben oder auch nur für seine eigene Gewissenspraxis ein theoretisches Modell vorlegen zu können. Einigen können wird man sich vermutlich darauf, dass das Gewissen in Situationen des Normenkonflikts und moralischer Ausweglosigkeit die letzte Entscheidungsinstanz darstellt, die unverhandelbar ist und sich letztlich der Diskutier- und Relativierbarkeit entzieht. Niklas Luhmann hat von einer „Eruption der Eigentlichkeit des Selbst“ gesprochen, als er im Jahre 1965 in einem scharfsinnigen und auch für historische Fragestellungen anregenden Aufsatz aus tagesaktuellem Anlass die Gewissensfreiheit des Soldaten soziologisch zu fassen versucht hat.[28] Die Forschungen von Pa-

[26] *Breitenstein*, Vier Arten des Gewissens, 389 f.

[27] Eine Internetsuche nach dem Begriff „Gewissen“ führt außer zu einer größeren Menge mehr oder minder ausführlicher Definitionen zu einer Flut von Artikeln jeglicher Provenienz, welche in irgendeiner Form das Gewissen und die Gewissenspraxis thematisieren. Auffällig ist freilich, dass es in diesen Artikeln im Allgemeinen um das schlechte Gewissen geht. Zahlreiche Beiträge rufen ferner dazu auf, sich bewusst von diesem schlechten Gewissen zu befreien, welches etwa als „Selbstzerfleischung und Überanalysererei“ vor allem negativ wahrgenommen wird. Hier etwa Tina *Epking*, Nichts bereuen! Allerdings scheinen die turbulenten Ereignisse der Präsidentschaft von Donald Trump in den USA insgesamt zu einer stärkeren Auseinandersetzung mit der Rolle des Gewissens in aktuellen politischen Kontexten geführt zu haben. Als aktuelles Beispiel sei an dieser Stelle ein Artikel der New York Times (10.5.2018) genannt, der den todkranken republikanischen Senator John McCain wegen seiner klaren Haltung gegen den Einsatz der Folter als „the Conscience of the Senate“ bezeichnet; *Stolberg*, Conscience.

[28] *Luhmann*, Gewissensfreiheit, 261.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

tricia Crawford[29] haben durchaus entsprechend zeigen können, dass für englische Frauen der Frühneuzeit der Rekurs auf das Gewissen als letztinstanzlich handlungsleitender Maßstab diskussionsabschließende Wirkung haben konnte, weil der Gewissensspruch als unverhandelbar angesehen wurde. Das Gewissen funktioniert also, so will es scheinen, auch ohne tiefere Kenntnis seiner theoretischen Fundamentierung, wie sich für das Mittelalter auch daraus bestätigt, dass in den Quellen im Allgemeinen nur von *conscientia* die Rede ist, ohne jegliche Differenzierung oder Präzisierung.[30]

Auch wenn es Belege für Gewissenstätigkeit und Gewissensbisse schon seit frühchristlicher Zeit gibt[31], schon durch Paulus[32] immer wieder Bezug auf das Gewissen genommen worden ist, so entwickelt sich die Theorie vom Gewissen in besonderer Weise ab dem 12. Jahrhundert, bei deren Verbreitung auch die sich steigernde Bedeutung von Verinnerlichung und Selbstreflexion in der Laienfrömmigkeit zu berücksichtigen ist: Die

---

[29] *Crawford*, Conscience, 57–76.

[30] Die Ausführungen von Mirko *Breitenstein*, der sich in seiner Arbeit auf die Traktate zu den vier Arten des Gewissens, *quattuor modis conscientiarum*, zeigen mit großer Deutlichkeit die zeitgenössische theoretische Auseinandersetzung mit Funktion und Wirkung des Gewissens auf, gehen aber ansatzbedingt nicht über diese theoretischen Überlegungen hinaus. *Breitenstein*, Vier Arten des Gewissens, 18 f. Hinweise auf eine Kenntnis der im Mittelalter verfügbaren Theorien von der Funktionsweise des Gewissens finden sich jedoch bisweilen durch Zufall. So berichtet Alvarus Martini über die Haltung des aragonesischen Kardinals Pedro de Luna, des späteren Benedikt (XIII.), bei der Wahl Clemens (VII.): *Et in prima vice, quando ivi, ibi dixit michi dom. Gebenensis tunc, quod Urbanus non erat papa* (…) *Et tunc dixit michi, quod omnes cardinales Anagnie residentes concordabant, quod iste non erat papa, exepto domino de Aragónia, qui dicebat, quod volebat studere, quia erat nimis conscienciosus. Istud ultimum ego retuli domino de Aragónia, qui dixit michi: Domine Alvare, dom. meus Gebenensis infamat me et dicit, quod sum nimis conscienciosus. Et certe ego volo videre et bene videre, quid iuris, quia vere dico vobis, quod si modo concordarem cum eis et essem in Avinione et postea invenirem de iure, quod iste esset verus papa, ego venirem ad eum eciam nudis pedibus, si alias non possem. Volo ergo studere et bene videre, vel similia verba.* Zitiert nach *Seidlmayer*, Peter de Luna, 228. Mit dem Hinweis, der Kardinal von Aragón verhalte sich „allzu gewissenhaft“ (*nimis conscienciosus*) ruft Robert von Genf die zeitgenössische, auf Thomas von Aquin zurückgehende Gewissenstheorie der vier Arten des Gewissens auf; *Breitenstein*, Vier Arten des Gewissens, 55 f.

[31] Einen Überblick über die Literatur zum Thema gibt *Breitenstein*, Arten des Gewissens, 14-18. Interessante Hinweise auf die spezifischen Anwendungskontexte des Gewissens im Hochmittelalter gibt *Krüger*, Persönlichkeitsausdruck 199–208.

[32] Vor allem in den Paulusbriefen ist das Gewissen sehr präsent, vorzugsweise allerdings in seiner Eigenschaft als gutes Gewissen. Eine Übersicht bei *Stelzenberger*, Gewissen, 60 f.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Einführung der jährlichen Beichtpflicht für alle Christen auf dem IV. Lateranum im Jahre 1215 forderte nun auch die Laien auf, sich mit ihrer alltäglich gesammelten Schuld und ihrer Verantwortung auseinanderzusetzen, ihre Taten zu reflektieren und über die Konsequenzen für ihr Seelenheil im Jenseits nachzudenken. Dabei besteht nach der maßgeblichen mittelalterlichen Gewissenstheorie[33] das Gewissen aus einem internen Akt des Urteilens, ist Teil des inneren Gerichtshofs, des *forum internum*.[34] Nach der im Spätmittelalter vorherrschenden Lehre des Thomas von Aquin ist die Gewissenstätigkeit dabei in Form eines Syllogismus zu denken, wobei das Gewissen als aus mehreren Komponenten bestehend gedacht wird. Neben der eigentlichen *conscientia*, dem Wissen um die eigenen Taten, besteht mit der sogenannten *synderesis*[35] ein moralisches Urbewusstsein der sittlichen Werte, das auf Gott und die Wahrheit hin orientiert ist. Der Gewissensakt besteht dabei in der Anwendung der sittlichen Erkenntnis der *synderesis* auf einen konkreten Fall, welche damit die oberste Instanz im Urteil des *conscientia* darstellt.[36]

Zentralen Einfluss auf die Entwicklung der mittelalterlichen Gewissenstheorie hatten die Arbeiten von Petrus Abaelard, welcher der bis dahin vorherrschenden Vorstellung von der Sündhaftigkeit der Tat die Sündhaftigkeit der Intention entgegenstellte, ja mehr noch, der die Sündhaftigkeit eines Menschen an seinen Intentionen festmachte, auch wenn diesen Intentionen keine Taten gefolgt waren. Diese Überlegung führte er bis zu der zeitgenössisch schockierenden Konsequenz, wonach die Peiniger Christi keine Sünde begangen hätten, da sie nicht mit böser Intention handelten.[37] Und da nach Abaelard das Gewissen zwar objektiv irren kann, indem es sich etwa an den falschen Werten orientiert, ist sein Spruch trotzdem für den Menschen verpflichtend, da für ihn das Gewissen an subjektiv als richtig und wahr erkannte Werte gebunden ist. Es ist

---

[33] *Stelzenberger*, Gewissen, 100–107; *Breitenstein*, Vier Arten des Gewissens, 28–40.

[34] *Goering*, The internal forum, 379–428; *Breitenstein*, Vier Arten des Gewissens, 25, weist zurecht auf die Häufung von „forensischen Bildern“ im Gewissensdiskurs hin. Zur Rolle des Gewissens im Gerichtsprozess siehe *Whitman*, The Origins, zum *forum internum* besonders 106 f.

[35] Bei dem Neologismus *synderesis* handelt es sich um einen der wohl folgenreichsten Schreibfehler der abendländischen Geschichte. Irrtümlich entstanden aus dem griechischen Wort *syneidesis* für Gewissen, ermöglichte es die Unterscheidung zwischen Gewissensanlage (*synderesis*) und Gewissensakten (*conscientia*) auf der anderen Seite, die vor allem mit dem Namen des Thomas von Aquin verbunden ist. *Honnefelder*, Conscientia 8-19, dort 10 die Bezeichnung als „begriffs- und problemgeschichtlicher Glücksfall“.

[36] Siehe auch *Stelzenberger*, Gewissen, 100–107.

[37] *Stelzenberger*, Gewissen, 102 f.; *Breitenstein*, Vier Arten des Gewissens, 32 f.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

diese Überlegung, welche in der Zukunft dafür sorgen konnte, dass *contra conscientiam agere* als Handeln gegen die eigene, sicher erkannte Wahrheit zur schweren Sünde werden konnte. Mit diesem Schritt wendet Abaelard den Blick des Menschen nach innen, und zwar sowohl den Blick des Einzelnen, der sich selbst dann sündhaft weiß, wenn er noch keine Sünde begangen hat, wie auch den Blick der Außenwelt auf einen Mitmenschen, indem nun nicht mehr nur das Tun eines Menschen, sondern auch die Ebene seiner Absichten bewertbar wird.

Konsequenterweise gilt diese Letztinstanzlichkeit des Gewissensspruch auch für solche Konflikte, welche aus der Unvereinbarkeit von päpstlicher Gesetzgebung und dem individuellen Gewissensspruch entstehen. So wird diese Vorstellung von der Bedeutung des Gewissens etwa in der Dekretale ‚Inquisitioni' (X 5.39.44) aufgerufen, in der es um die wiederum an Innozenz III. herangetragene Frage geht, ob ein Ehepartner, der von einem Ehehindernis weiß, auch wenn er es *apud ecclesiam* nicht beweisen kann, dem Mann oder der Frau die Erfüllung der ehelichen Pflichten verweigern soll, da er durch den ehelichen Verkehr ein *peccatum mortale* begehen würde, auch wenn er dadurch der Exkommunikation verfällt. Innozenz III. differenziert den Fall in seiner Antwort sehr fein aus: Wenn einer der beiden sicher um das Ehehindernis weiß, *debet potius excommunicationis sententiam humiliter sustinere, quam per carnale commercium peccatum operari mortali*. Anders sieht es aus, wenn er oder sie sich nicht absolut sicher ist, sondern *utrum habeat conscientiam huiusmodi ex credulitate levi et temeraria, an probabile et discreta*, ob er oder sie sich also ein Gewissen aus einem leichten und ungefähren oder doch aus möglichem und differenzierten Grund macht. Wenn sich nach Rücksprache mit dem Pfarrer (*ad sui pastoris consilium*) herausstellt, dass es sich eher um einen ungefähren Glauben handelt, soll der eheliche Verkehr gewährt werden, wie er auch gefordert werden darf. *Verum cum conscientia pulset animum ex credulitate probabili et discreta, quamvis non evidenti et manifesta,* darf der eheliche Verkehr zwar ohne Gefahr für das Seelenheil gewährt, nicht aber gefordert werden, damit weder einerseits gegen das Recht der Ehe (*contra legem coniugii)* noch andererseits gegen das Urteil des Gewissens (*iudicii conscientiae)* verstoßen wird. Der Rat Innozenz' III. zeigt einerseits die Bedeutung des Gewissensurteils auf, das über dem Urteil eines kirchlichen Gerichts steht, indem der Verstoß gegen den Gewissensspruch härtere Konsequenzen für die Seele hat als selbst die Exkommunikation. Auf der anderen Seite verweist Innozenz hier aber auch darauf, dass der Gewissensspruch in Zweifelsfällen nicht für sich selbst steht, sondern unter Hinzuziehung eines Pfarrers auf die Wahrscheinlichkeit seiner Korrektheit hin befragt werden soll. Selbst dann gilt es zwar immer noch, den Gewissensspruch zu

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

achten, doch werden Möglichkeiten vorgeschlagen, welche die Integrität des Gewissens ebenso bewahren sollen wie diesem entgegenstehende Rechte. Der Spruch des Gewissens ist damit in der Theorie der Zeit unter bestimmten Umständen nicht absolut zu setzen und gegebenenfalls gewissen Abwägungen unterworfen, doch ist er nie irrelevant und verdient stets gehört zu werden.

Niccolò de Tudeschis, der berühmteste Kanonist des 15. Jahrhunderts († 1445)[38] hat sich mit dem Abstand von mehr als 200 Jahren und der Erfahrung des Konzilsteilnehmers in seinem Kommentar zum Liber Extra auch zu dem in dieser Dekretale geschilderten Gewissensproblem geäußert und ebenfalls sehr dezidierte Worte gefunden, welche die Grundaussage sogar noch in Richtung der religiösen und juristischen Richtlinienkompetenz des Papstes selbst überschreiten: *Tertio nota quod contra legem conscientiae non est obediendum superiori etiam Papae.*[39] Die folgenden, die Position des Rechtsprofessors begründenden Ausführungen stellen sich dann als kaum überschreitbare Begründung der Letztinstanzlichkeit des Gewissensspruches dar, welche in äußerster Konsequenz als Aufforderung des Individuums zu Eigenverantwortung und moralischer Selbstermächtigung innerhalb der Normen christlicher Lehre und des christlichen Bekenntnisses gelesen werden können. *Duplex est enim lex, quaedam est privata, seu conscientiae, quaedam est publica. Privata est potentior publica. Hinc dicimus, quod qui spiritu Dei aguntur, non sunt sub lege.*

Kommen wir damit zu unserem Bischof von Ferrara und seinem Problem mit dem Interdikt zurück. Sein Selbstverständnis als Seelsorger sagt ihm, dass man den Pfarrkindern den Trost des göttlichen Wortes nicht entziehen soll, zumal ja, wie auch Bernardus von Parma in der Glosse bemerkt *sic ergo civitas subjicitur interdicto: sic puniuntur quandoque, qui non peccaverunt.*[40] Auf der anderen Seite steht das Interdikt als Ausfluss des päpstlichen Willens und päpstlicher Strafgewalt, wobei der Papst als Vorgesetzter des Bischofs anzusehen ist, gegen dessen Entscheidung zudem auch nicht an höhere Stelle wegen eines womöglich ungerechten Urteils appelliert werden kann.[41] Die den Gewissenskonflikt auslösende Bruchlinie verläuft also zwischen dem Amtsverständnis des Bischofs, der sich für das Seelenheil seiner Schäfchen, die ja beileibe nicht alle an der Verhängung des Interdiktes schuld sind, verantwortlich

[38] *Nörr*, Kirche und Konzil.

[39] *Niccolò de Tudeschis*, Commentaria VII, 375v.

[40] *Bernardus de Parma*, Glossa Ordinaria, X 5.39.43 (Responso), s.v. *Interdicto supposita*.

[41] *Niccolò de Tudeschis*, Commentaria VII, 375v.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

fühlt und seiner Unterwerfung unter den päpstlichen Willen, wobei die Missachtung dieses päpstlichen Willens zu seiner Exkommunikation führen würde. Die Antwort des Papstes deutet darauf hin, dass es bei dem Problem eben nicht nur um die Spezifizierung einiger Ausführungsbestimmungen zu päpstlichen Interdikten geht, sondern ganz grundsätzliche Fragen berührt. Der päpstliche Verweis auf das Gewissen, der darauf schließen lässt, dass auch durch den Bischof mit der Gewissensnot argumentiert worden ist, gibt zugleich einen Hinweis darauf, als wie ernst und als wie gefährlich der Verstoß gegen den Gewissensspruch schon in der Zeit wahrgenommen wurde, dass also das sehr apodiktische Urteil *contra conscientiam agere aedificat ad gehennam* nicht nur Teil der theoretischen Diskussion über die Autorität des Gewissens gewesen, sondern auch Teil des täglichen Denkens und Entscheidens der Zeitgenossen geworden war.

Das Interdikt erweist sich also in mehrerlei Hinsicht als gewissensrelevant. Für die Betroffenen der Laiengesellschaft auf der einen Seite, aber auch für den zuständigen Klerus, der damit umgehen muss, seiner Gemeinde den Zugang zur Heiligen Messe sowie bestimmte Sakramente zu versagen, obwohl nicht alle von der Sanktion betroffenen auch für die Verhängung derselben verantwortlich sind. Das Interdikt hat deshalb auf beiden Seiten, der Laien wie des Klerus, das grundsätzliche Potenzial, die Autorität des Papstes und des päpstlichen Rechts- und Sanktionierungsangebots ganz fundamental zu untergraben.

***

In der Forschung überwiegt freilich eine Haltung, die das Interdikt vornehmlich als kirchliche Waffe und Disziplinierungsmassnahme sieht, welche zunächst von den Bischöfen gegen Feinde und Bedränger der Kirche verhängt wurde, bevor sie in den Fängen der päpstlichen Rechtsgelehrten und im Zuge der Durchsetzung des päpstlichen Jurisdiktionsprimats ihren „juristischen Schliff erhielt“,[42] um mit neugewonnener Schärfe zum *gladius spiritualis* des Papstes zu werden. Dass diese kirchliche Waffe nicht nur zu religionspraktischen Unannehmlichkeiten führte – Einstellung der Gottesdienste, Verzicht auf die Spendung einiger Sakramente – sondern für die Gläubigen in spiritueller Hinsicht von Bedeutung war, wird in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Thema nicht immer hinreichend berücksichtigt. So paraphrasiert Martin

[42] *Kaufhold*, Gladius spiritualis, 10.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Kaufhold[43] ausführlich[44] eine Stelle aus der Chronik des Minoriten Johannes von Winterthur, in der dieser sich über die Bemühungen Ludwigs des Bayern äußert, den Klerus in den Städten wieder zur Feier der Heiligen Messe zu zwingen, *clerus graviter fuit angariatus et conpulsus ad divina resumenda*.[45] Daraufhin hatten sich einige Kleriker dem Druck gefügt und die Gottesdienste wieder aufgenommen, andere waren wegen ihrer mangelnden Kooperationsbereitschaft vertrieben worden. Sodann beschreibt Johannes von Winterthur, dass diese kaiserlichen Massnahmen jedoch auch innerhalb der verschiedenen Gruppen des Klerus, der singenden auf der einen, der nichtsingenden auf der anderen Seite, zu tiefem gegenseitigem Misstrauen und Kommunikationslosigkeit geführt hätte, was „nicht nur in der unterschiedlichen Beurteilung der Lage durch die Betroffenen" begründet sei, „sondern vor allem darin, daß die Juristen zu sehr unterschiedlichen Beurteilungen gelangt seien."[46] Die Lektüre der Stelle bei Johannes von Winterthur legt freilich eine andere Lesart nahe: *Haec autem diversitas lamentabilis causabatur, non solum propter diversitatem conscienciarum, sive bene senciencium sive erronearum, sed eciam ex eo, quod iurisperiti in hiis requisiti diversimode canones iuris ecclesiastici interpretabantur.*[47] Unabhängig davon, dass von einem „vor allem" hier hinsichtlich der Bedeutung der mangelnden Einigkeit der Juristen in der Auslegung des Interdikts keine Rede sein kann, übergeht Kaufhold den höchst aufschlussreichen Rekurs des Minoriten aus Winterthur auf die Gewissen der Gläubigen, wenn er vage von einer „unterschiedlichen Beurteilung der Lage durch die Betroffenen" spricht.[48] Johannes von Winterthur ruft an dieser Stelle im Zusammen-

[43] Kaufhold erwähnt in der Zusammenfassung seiner Arbeit die Bedeutung des individuellen Gewissens im Umgang mit dem Interdikt, doch verzichtet er leider auf eine eingehendere Auseinandersetzung mit dem Problem. „Die erhaltenen Dokumente, Nachrichten und Selbstzeugnisse aus den zweieinhalb Jahrzehnten des Interdikts belegen nachhaltig, daß die Haltung der Menschen zum Interdikt von ihren persönlichen Überzeugungen, Zweifeln und Bedenken ihrem Gewissen geprägt wurde (…)". *Kaufhold*, Gladius spiritualis, 296.

[44] *Kaufhold*, Gladius spiritualis, 122 f., siehe auch 23–27, wo Kaufhold zwar die innere Entzweiung des Klerus thematisiert, jedoch die Frage nach dem Gewissen der Betroffenen übergeht.

[45] *Johannes von Winterthur*, Chronica, 91.

[46] *Kaufhold*, Gladius spiritualis, 123.

[47] *Johannes von Winterthur*, Chronica, 91.

[48] Otto Berthold macht in seiner Übersetzung aus *diversitatem conscienciarum* „Verschiedenheit des Gewissens" und verwandelt *sive bene senciencium sive erronearum* unter Übergehung des Genus in „der Rechtgläubigen oder der Irrenden", was die tatsächliche Bedeutung der Stelle immerhin um einiges besser hervortreten lässt. *Kaiser*, Volk und Avignon, 322 f. Ähnlich kritisch zu sehen ist Kaufholds Übersetzung „woraus der Kirche großer Schaden entstand" für *et sic tandem fac-*

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

hang mit der Durchführung des Interdikts tatsächlich eine unmittelbare Konsequenz dieser kirchlichen Strafe auf, die nämlich den Einzelnen in seinem Handeln auf sein Gewissen zurückwirft und ihn zwingt, mit seiner Entscheidung zu leben. Auf diese Selbstermächtigung deutet auch Johannes' Aussage hin, dass *quaedam enim immunem se existimans ab interdicti censura,* einige Kirchen sich als immun gegen die kirchliche Strafe dachten. Johannes von Winterthur beschreibt also eine in sich tief gespaltene Gesellschaft, welche sich aufgrund der Ausweglosigkeit der Situation – im Jahre 1330 war Ludwig der Bayer noch immer gebannt, während der Kaiser selbst kurz nach seiner Kaiserkrönung in Rom im Jahre 1328 Johannes XXII. als Häretiker bezeichnet und für abgesetzt erklärt hatte[49] – auf den Spruch des jeweils individuellen Gewissens verlassen musste. Indem Johannes die Gewissensentscheidungen in *bene senciencium* und *erronearum* einteilt, weist er der einen Seite ein irrendes Gewissen[50] zu und lässt dadurch durchblicken, dass er mit der Gewissenstheorie seiner Zeit vertraut ist – und dass er die Autorität auch eines irrenden Gewissens anerkennt. Zudem weist Johannes hier darauf hin, dass die Situation im Reich unter dem Interdikt nicht nur ein politisches Problem dargestellt hat, sondern die Menschen mit ihren existentiellen, das Seelenheil betreffenden Sorgen alleinließ und sie damit auf die Letztinstanzlichkeit ihres Gewissens verwies.

Dabei handelt es sich bei dieser Stelle nicht um die einzige Gelegenheit, zu der Johannes von Winterthur in seiner Chronik das Gewissen erwähnt. Tatsächlich tritt die *conscientia* insgesamt drei Mal in Erscheinung, und – dies gilt es hervorzuheben – stets im Kontext mit dem Interdikt. Nach der Begebenheit aus dem Jahr 1330 wird das Gewissen bei Johannes von Winterthur zum zweiten Mal im Jahre 1338 erwähnt, als Ludwig der Bayer nach dem Frankfurter Ständetag mit drastischen Maßnahmen die Geistlichen zur Wiederaufnahme des Gottesdienstes zwingen wollte und ein juristisches Gutachten hatte anfertigen lassen, welches die päpstlichen Prozesse gegen den Kaiser für ungültig erklärte (…) *prin-*

---

ta fuit lamentabilis difformitas ecclesiarum; Kaufhold, Gladius Spiritualis, 122, Johannes von Winterthur, Chronica, 91. Nach Meinung der Verfasserin leitet Johannes mit seiner Rede von der „beklagenswerten Verunstaltung der Kirchen" auf die sodann geschilderte Situation über, welche die Zerstörung der klerikalen Gemeinschaften selbst innerhalb der jeweiligen Gruppen beschreibt. Die Übersetzung der Stelle durch Otto Berthold redet denn auch deutlich näher am Original, wenn auch etwas unglücklich von einer „beklagenswerten Entartung der Kirchen"; *Kaiser*, Volk und Avignon, 322 f.

[49] *Kaufhold*, Gladius spiritualis, 106 f.; *Godthardt*, Marsilius von Padua, 320–331.

[50] *Breitenstein*, Vier Arten des Gewissens, 33, 55–57; *Stelzenberger*, Gewissen, 104 f.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

cipes (…) *determinaverunt omnes processus a domino papa contra dominum imperatorem latos indebitos et prorsus nullius fore roboris vel momenti, sed eos irritos et inanes et ab equitatis lance penitus alienos. Astruxeruntque eodem iureiurando sentencia diffinitiva per totam terram inperii Ludwicique inperatoris dicioni subactam divinum cultum diu indebite in penam et contemptum imperatoris interdictum et suspensum legittime liciteque omni scrupulo consciencie deposito debere resumi.*[51] Wiederum wird auf die Relevanz des Gewissens für den Umgang mit dem Interdikt verwiesen, indem der Verstoß gegen das päpstliche Interdikt eigentlich die Exkommunikation und den Verlust des Seelenheiles nach sich ziehen würde. Dazu kommt, dass angesichts der Maßnahmen Ludwigs des Bayern, welche die kooperierenden Kleriker zur Wiederaufnahme der Gottesdienste zwingen sollten, die fortdauernde Verweigerung mit sicherer Gefahr für Leib und Leben im Diesseits verbunden gewesen wäre.[52]

Auch die dritte, diesmal im Jahr 1343 angesiedelte Erwähnung der *conscientia* steht in Zusammenhang mit der Frage des Interdikts. Die Repressalien des Kaisers gegen den observanten Klerus hatten nach Johannes von Winterthur dazu geführt, dass die Dominikaner von Zürich sich zum Stift Heiligberg (*Monte Sancto extra muros*) bei Winterthur flüchteten, bis auch dort der kaiserliche Druck Wirkung zu zeigen begann. Die Zürcher Dominikaner zeigten sich einstweilen zum Martyrium geneigt und verkündeten *quod pocius vellent excoriari et in partes scindi quam celebrare.*[53] Worauf sie allerdings nach Kaiserstuhl im heutigen Kanton Aargau flohen, wo es ihnen dann an *hospiciorum comoda* ebenso mangelte wie an den *victus necessaria*, so dass sie am Ende nach Winterthur zurückkehrten und sich entschieden, die Heilige Messe doch zu feiern, *divinum cultum una cum clero illo imperterrite resumentes.* Es liegt nahe, dass Johannes von Winterthur hier über die wenig standhaften Dominikaner von Zürich spottet, welche zum letzten entschlossen auszogen um dann doch sehr weltlicher Probleme wegen wieder heimzukehren und sich dem Druck des Kaisers zu fügen. Doch zeigt die Stelle die Kraft auf, welche der Zwang, gegen den eigenen Gewissensspruch zu handeln, potentiell freilegen konnte: Das Interdikt war prinzipiell gewissensrelevant, wenn Johannes die später deutlich kleinmütiger zurückkehrenden

[51] *Johannes von Winterthur*, Chronica, 158.

[52] *Johannes von Winterthur*, Chronica, 158; *Kaufhold*, Gladius Spiritualis, 110-129. Laut Frank Godthardt steht das Vorgehen Ludwigs in Einklang mit der von Marsilius von Padua entwickelten Meinung, dass der Herrscher das Recht habe, den Klerus mit Sanktionierungen zur Ausübung ihre Amtes zu zwingen. Siehe etwa *Godthardt*, Ludwig der Bayer, 154, 318.

[53] *Johannes von Winterthur*, Chronica, 197 f.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Dominikaner sagen lassen kann, sie würden sich eher häuten und zerteilen lassen, als den Gottesdienst wieder aufzunehmen.

Auch über das Verhalten der Minoriten kann Johannes einen Bericht beisteuern: Zunächst hätten die Minoriten ihre Konvente nicht komplett verlassen, sondern es seien stets einige zurückgeblieben, welche den Gottesdienst wieder aufgenommen hätten: *Nam aliqui in eis remanserunt divinum cultum resumentes, aliis recedentibus ad alios conventus, ubi sana consciencia celebrare vel tacere poterant. Tamen quidam ad alios conventus se contulerant, ubi tandem eque bene vel male cantare ceperunt.*[54] Johannes entwirft einmal mehr ein Bild grundsätzlicher innerer Uneinigkeit des Klerus, welche aus der päpstlichen Verhängung des Interdiktes und dem massiven kaiserlichen Druck zu dessen Missachtung hervorgeht und so den Konflikt zwischen Kaiser und Papst auch in der Bevölkerung spürbar macht. Wenn der Minorit aus Winterthur von Konventen sprechen kann, in denen die Mönche entweder ruhigen Gewissens die Messe feiern oder eben schweigen konnten, spricht dies wiederum dafür, dass es in dem Streit keine hinsichtlich des Seelenheils eindeutige Position mehr gegeben hat, dass also weder die singenden noch die nichtsingenden Kleriker die jeweils andere Seite mit geistlichen Argumenten hätten überzeugen können: Welche Position als Ergebnis einer *consciencia erronea* abzulehnen sein soll, sagt der Franziskaner aus Winterthur nicht und in seinen Aussagen wird deutlich, dass er auch keine Position beziehen will: Es ist möglich, *sana conscientia* die Messe zu feiern oder eben zu schweigen, denn auch das irrende Gewissen ist individuell bindend.

***

Diese Beobachtungen machen es möglich, aus der Verwendung des Begriffs der *conscientia* bei Johannes von Winterthur im Kontext der Verhängung des Interdikts Überlegungen zur Bedeutung des Gewissens als handlungsleitender Instanz im Spätmittelalter anzuschließen. Zunächst ist festzustellen, dass das Interdikt offenbar gewissensrelevant war, denn in der Chronik des Winterthurer Franziskaners wird das Gewissen im Zusammenhang mit dem Interdikt erwähnt, und zwar nur in diesem Zusammenhang. Ferner zeigt sich, dass Johannes von Winterthur in diesen Teilen seiner Schilderung nicht zwischen politischen Positionen – für den Papst, für den Kaiser – unterscheidet, sondern zwischen Gewissenspositionen, denen er jegliche Bewertung versagt: Obwohl Johannes politisch

[54] *Johannes von Winterthur*, Chronica, 198.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

auf der Seite des Kaisers zu verorten ist[55], enthält er sich in seinen Erzählungen über die Reaktionen der Kleriker auf die hinsichtlich der Seelsorge schwer erträgliche Situation im Reich jeglicher Bewertung. Zwar erwähnt er pauschal *conscienciarum bene senciencium vel erraonearum*, doch ist anhand dieser Stellen keine Zuweisung möglich, welche Gewissen er als gut empfindend bzw. als irrend begreift. Auch als er beschreibt, wie die Mönche von Zürich mit dem kaiserlichen Zwang zur Wiederaufnahme des Gottesdienstes umgehen, bezieht er keine Position, sondern beschränkt sich auf die Information, dass die einzelnen Mitglieder sich auf verschiedene Konvente verteilt hätten, in denen sie ohne Gewissensskrupel (*sana consciencia*) singen oder schweigen konnten. Dabei ist daran zu denken, dass Johannes von Winterthur durch seine Tätigkeit in der Seelsorge wahrscheinlich für die Belange des Gewissens und der Gewissensskrupel in besonderer Weise sensibilisiert und zudem mit der Vorstellung vertraut war, dass dem Spruch selbst des irrenden Gewissens eine kaum bezwingbare Letztinstanzlichkeit zukam. Und dies gilt für Johannes von Winterthur sogar in einer Situation, in der er über seine persönliche Position als der kaiserlichen Seite zugeneigter Franziskaner durchaus Gründe gehabt hätte, der päpstlichen Seite das irrende Gewissen und damit erhöhten seelsorgerischen Beratungsbedarf zuzuerkennen. Es scheint damit so, als hätte der individuelle Gewissensspruch im 14. Jahrhundert bereits den Charakter jener bereits zitierten „Eruption der Eigentlichkeit des Selbst“ annehmen können, als den Niklas Luhmann ihn im 20. Jahrhundert bezeichnet hat.

Johannes von Winterthur zeigt ganz nebenbei aber auch, worin die grosse Gefahr der Gewissensrelevanz des Interdikts zu liegen kommt: Indem er eine eindeutige Entscheidung über die Position der irrenden Gewissen vermeidet, legt er nahe, dass das Seelenheil auf der einen wie auf der anderen Seite zu finden sein könnte, eine Einschätzung, die ihm als kaiserlich orientiertem Mann der Kirche leichter gefallen sein mag als anderen. Als Geistlicher wäre er schließlich eigentlich dazu gehalten, das päpstliche Interdikt zu achten, während es ihm als Parteigänger Ludwigs des Bayern ein Anliegen sein könnte, die Seelsorge wieder in vollem Umfang sicherzustellen, welche durch ein aus politischen Gründen verhängtes Interdikt stark beschnitten worden war – und welches unzählige Menschen betraf, die mit dem Kampf zwischen Kaiser und Papst ursächlich überhaupt nichts zu tun und nur äußerst beschränkte Möglichkeiten der Einwirkung hatten – und die vermutlich nur wieder die Messe feiern und die Sakramente empfangen können wollten.

[55] *Folini*, Johannes von Winterthur; *Hörsch*, Johannes von Winterthur, 611.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Über die Rolle des Gewissens im Kontext des Interdikts ist damit dasselbe zu sagen, was Alexander Murray zum Platz des Gewissens im Kontext der Exkommunikation gesagt hat: Wo ein Interdikt als zu Unrecht verhängt empfunden wird, führt dies dazu, dass die Menschen diese kirchliche Strafe nicht mehr akzeptieren, sich vielmehr persönlich und individuell positionieren müssen – und sich mit ihrem Gewissensspruch alleingelassen sehen. Und dabei möglicherweise merken, dass eine Kirche, die sie in einer Form von Sittenhaft in jahrelanger Heilsungewissheit belassen kann, für ihr individuelles Heil möglicherweise so unverzichtbar nicht ist. Damit wäre auch ein Hinweis auf die Beantwortung der Frage gefunden, ob das Interdikt unter den Gläubigen der Zeit Wirkung zeigte oder nicht. Wirkung hat es offenbar gezeigt und es hatte auch die Macht, den Klerus und die Gläubigen an den päpstlichen Strafspruch zu binden. Auch die sehr massiven Maßnahmen, die Ludwig der Bayer ergreifen musste, um die Kleriker wieder zur Feier des Gottesdienstes zu zwingen, sprechen deutlich dafür, dass das Interdikt nicht einfach ignoriert wurde. Es zeigt sich aber auch, dass die allgemeine Konfusion, welche aus dieser Situation entstand, nicht nur zur Auflösung des Zusammenhalts in den kirchlichen Gemeinschaften führte – Johannes berichtet immerhin davon, dass die Geistlichen auch gegenüber Mitgliedern ihrer eigenen Konvente sprachlos und misstrauisch waren –, sondern selbst die Geistlichen, und nur von diesen spricht Johannes von Winterthur in seinem Bericht, ihr Heil bei ihrem je individuellen Gewissen suchen ließ.

Es kann deshalb für die weitere Forschung zu den lebenspraktischen Folgen des Interdikts nur ein Gewinn sein, ganz bewusst nach der Rolle des Gewissens im Umgang mit dieser kirchlichen Strafe zu fragen. Das Interdikt mag im Spätmittelalter aus politischen Gründen verhängt worden sein, doch betrifft es in seinen Auswirkungen auch grosse Mengen unbeteiligter Personen – Kleriker wie Laien – welche sich von zentralen Elementen der regulären, als heilsnotwendig erachteten Seelsorge abgeschnitten sahen. Zu achten wäre darum einerseits auf Schilderungen zum Umgang mit dem Interdikt auf klerikaler Seite, wie hier am Beispiel des Johannes von Winterthur geschehen, andererseits aber auch auf Berichte zum Umgang der Laien mit dieser mächtigen kirchlichen Kollektivstrafe, zumal auf solche, welche das Aufkommen von Häresien zu erwähnen scheinen. Denn genau diese sogenannten Häresien können ein Hinweis darauf sein, dass die Betroffenen sich im Rekurs auf ihr Gewissen über die Verhängung des als ungerecht empfundenen Interdikts hinwegsetzten und der Heilsvermittlung durch die Römische Kirche nicht mehr bedurften. Deshalb ist das Gewissen zum einen fundamentaler Bestandteil der christlichen Lehre, Lebens- und Frömmigkeits- und Bußpraxis. Vor allem in Krisenzeiten hat es aber auch das von Alexander Murray evozierte Po-

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

tenzial zur Zeitbombe, indem es dem Individuum grundsätzlich die Freiheit und die Mittel in die Hand gibt, sein Heil auch ohne die Hilfe der universalen katholischen Kirche zu suchen.

Bibliographie

Quellen

Bernardus von Parma, Glossa zum Liber X, in: Decretales Gregorii IX cum epitomis, divisionibus et glossis ordinariis, Lyon: Hugo a Porta 1558.

Kaiser, Volk und Avignon. Ausgewählte Quellen zur antikurialen Bewegung in Deutschland in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts, hrsg. von Otto *Berthold*/Karl *Czok*/Walter *Hofmann* (Leipziger Übersetzungen und Abhandlungen zum Mittelalter, Reihe A, 3), Darmstadt 1960.

Corpus Iuris Canonici, hrsg. von Emil *Friedberg*, 2 Bde., Leipzig 1879–1881.

Johannes Andreae, Glossa zum Liber VI, in: Sextus liber decretalium cum epitomis, divisionibus et glossa ordinaria Ioannis Andreae, Lyon: Hugo a Porta 1559.

Johannes von Winterthur, Chronica Iohannis Vitodurani, hrsg. Friedrich Baethgen/Carl Brun (Monumenta Germaniae Historica, Scriptores Rerum Germanicarum, NS, 3), Berlin 1924.

Niccolò de Tudeschis, Commentaria in Libros Decretalium, 8 Bde., Venedig: Giunta 1588.

Literatur

Breitenstein, Mirko, Vier Arten des Gewissens. Spuren eines Ordnungsschemas vom Mittelalter bis in die Moderne. Mit Edition des Traktats *De quattuor modis conscientiarum* (Klöster als Innovationslabore. Studien und Texte, 4), Regensburg 2017.

Clarke, Peter, The Interdict in the Thirteenth Century. A Question of Collective Guilt, Oxford 2007.

Crawford, Patricia, Public Duty, Conscience, and Women in Early Modern England, in: Public Duty and Private Conscience in Seventeenth-Century England. Essays Presented to G.E. Aylmer, hrsg. von John Morrill/Paul Slack/Daniel Woolf, Oxford 1993, 57–76.

Epking, Tina, Nichts bereuen! Warum ein schlechtes Gewissen totaler Quatsch ist, https://www.brigitte.de/barbara/unterwegs/nichts-bereuen--warum-ein-schlechtes-gewissen-totaler-quatsch-ist-11053396.html [zuletzt aufgerufen am 14.5. 2018].

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Folini, Christian, Art. Johannes von Winterthur, in: Historisches Lexikon der Schweiz (HLS), Version vom 14.6.2018, URL: http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/d/D18690.php.

Godthardt, Frank, Marsilius von Padua und der Romzug Ludwigs des Bayern: politische Theorie und politisches Handeln (Nova Mediaevalia. Quellen und Studien zum europäischen Mittelalter, 6), Göttingen 2011.

Goering, Joseph, The internal forum and the literature of penance and confession, in: The History of Medieval Canon Law in the Classical Period, 1140–1234: From Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX. hrsg. von Wilfried Hartmann/Kenneth Pennington, Washington, DC, 2008, 379–428.

Grosse, Sven, Heilsungewißheit und Scrupulositas im späten Mittelalter (Beiträge zur historischen Theologie, 85), Tübingen 1994.

Hitzbleck, Kerstin, *Disputare de nobilitate stercoris*? – Die geistliche Lebensform im Mittelalter zwischen kanonistischer Norm und ständischer Lebensrealität, in: Ständische Grenzüberschreitungen, hrsg. von Christian Hesse (im Druck).

Hörsch, Waltraud, Johannes von Winterthur, in: Lexikon des Mittelalters 5 (1991), 611.

Honnefelder, Ludwig, Conscientia sive ratio. Thomas von Aquin und die Entwicklung des Gewissensbegriffs, in: Mittelalterliche Komponenten des europäischen Bewußtseins, hrsg. von Joseph Szövérffy, Berlin 1983, 8–19.

Kaufhold, Martin, Gladius Spiritualis: Das päpstliche Interdikt über Deutschland in der Regierungszeit Ludwigs des Bayern (1324–1347) (Heidelberger Abhandlungen zur Mittleren und Neueren Geschichte, 6), Heidelberg 1994.

Krüger, Thomas Michael, Persönlichkeitsausdruck und Persönlichkeitswahrnehmung im Zeitalter der Investiturkonflikte. Studien zu den Briefsammlungen des Anselm von Canterbury (Spolia Berolinensia, 22), Hildesheim/Zürich/New York 2002.

Luhmann, Niklas, Die Gewissensfreiheit und das Gewissen, in: Archiv des öffentlichen Rechts 90 (1965), 257–286.

Maleczek, Werner, Art. Innozenz III., in: Lexikon des Mittelalters 5 (1991), 434–437.

Murray, Alexander, Excommunication and Conscience in the Middle Ages, in: Murray, Alexander, Conscience and Authority in the Medieval Church, Oxford 2015, 163–197 (Erstdruck The John Coffin Memorial Lecture, read in Senate House, University of London, on 13 February 1991. Printed as a separate fascicule by the University of London, 1991).

Nörr, Knut Wolfgang, Kirche und Konzil bei Nicolaus de Tudeschis (Panormitanus), Köln/Graz 1964.

Parent, Sylvain, Dans les abysses de l'infidélité. Les procès contre les ennemis de l'église en Italie au temps de Jean XXII (1316–1334) (Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome, 361), Rom 2014.

Patschovsky, Alexander, Art. Häresie, in: Lexikon des Mittelalters 4 (1989), 1933–1937.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

L'età dei processi. Inchieste et condanne tra politica e ideologia nel '300. Atti del convegno di studio svoltosi in occasione della XIX edizione del Premio internazionale Ascoli Piceno (Ascoli Piceno, Palazzo dei Capitani, 30 novembre–1 dicembre 2007), hrsg. von Antonio *Rigon*/Francesco *Veronese,* Rom 2009.

Schmidt, Tilmann, Art. Unam Sanctam, in: Lexikon des Mittelalters 8 (1998), 1214 f.

Seidlmayer, Michael, Peter de Luna (Benedikt XIII.) und die Entstehung des Großen Abendländischen Schismas, in: Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, Reihe I, 4 (1933), 206–247.

Stelzenberger, Johannes, Syneidesis, conscientia, Gewissen. Studie zum Bedeutungswandel eines moraltheologischen Begriffes, Paderborn 1963.

Stolberg, Cheryl Gay, McCain May Be the „Conscience of the Senate". Is Anybody Listening?, in: https://www.nytimes.com/2018/05/10/us/politics/john-mccain-torture-gina-haspel.html [zuletzt aufgerufen am 14.5.2018].

Watt, John A., The Use of the term „Plenitudo potestatis" by Hostiensis, in: Proceedings of the Second International Congress of Medieval Canon Law, hrsg. von Stephan Kuttner/J. Joseph Ryan (Monumenta iuris canonici. Series C: Subsidia, 1), Vatikanstadt 1965, 161–187.

Whitman, James Q., The Origins of Reasonable Doubt. Theological Roots of the Criminal Trial, New Haven/London 2008.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

O quam horrificum? Der Diskurs um die Bestattung und das Interdikt vor Innozenz III.

Von *Romedio Schmitz-Esser*

Dieser Beitrag verfolgt die Idee, dass weniger der mit dem Interdikt ausgesprochene Ausschluss von den liturgischen Handlungen selbst als vielmehr der Diskurs darum den eigentlichen Mehrwert geistlicher Strafmaßnahmen des Mittelalters darstellte. Er widerspricht damit der gängigen Meistererzählung vom Interdikt, indem er einerseits den Aushandlungsprozess im Vorfeld und nicht die Folgen dieser Strafmaßnahme in den Blick nimmt, andererseits die theoretische Debatte mit dem Befund zur Praxis der Strafe konfrontiert. Dazu wird im Folgenden insbesondere das spätere 12. Jahrhundert betrachtet, als sich das Interdikt deutlicher auszubilden begann. Der Beitrag ist dazu in vier Abschnitte geteilt: Zunächst skizziert er kurz, inwiefern Bestattung und Interdikt miteinander zusammenhängen. Danach zeigt er am Beispiel des römischen Interdikts von 1155 exemplarisch, wie auffallend schweigsam die erzählenden Quellen ausfallen. Ein dritter Teil bietet eine Auswertung der Privilegien Papst Lucius' III. in Bezug auf das Interdikt; hierin wird deutlich, wie komplex das theoretische Konzept sich in der Praxis manifestierte. Darauf folgt viertens ein Vorschlag, wie der Wechsel hin zur diskursiven Funktion des Interdikts einen Ausweg bieten könnte, teleologische und auf die Moderne verweisende Meistererzählungen zu verlassen. Ich knüpfe dabei an Überlegungen an, die ich bereits zur hochmittelalterlichen Exkommunikation äußerte und die etwa in den Arbeiten von Véronique Beaulande Parallelen finden.[1]

I. Bestattung und Interdikt

„Oh, wie schrecklich!", ruft Ralph von Coggeshall aus, als er die Auswirkungen des 1199 über das Königreich Frankreich ausgesprochenen In-

[1] *Schmitz-Esser*, Leichnam; *Beaulande*, Malheur. Das Manuskript war im März 2018 abgeschlossen. Später erschienene Literatur (etwa Mersch, Missachtung) konnte leider nicht mehr berücksichtigt werden.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

terdikts beschreibt: „(…) die Leichen der Toten wurden nicht mit christlichen Riten bestattet, und ihr Gestank vergiftete die Luft und der schreckliche Anblick jagte dem Verstand der Lebenden Schrecken ein.“[2] Da das Interdikt die Aussetzung der liturgischen Handlungen bedeutete, betraf diese Strafmaßnahme auch die Bestattung der Toten; während man Hochzeiten verschieben konnte, ließen sich Todesfälle während eines Interdikts nicht vermeiden, so dass dieser Aspekt aufgrund der damit einhergehenden Nichtbestattung eine der dramatischsten praktischen Folgen der Interdizierung darstellte.[3] Doch Vorsicht ist gleich zweifach geboten.

Zunächst darf man die bei Ralph von Coggeshall greifbaren Auswirkungen des Interdikts nicht einfach auf die Zeit vor Innozenz III. zurückprojizieren. Nicht wenig spricht im Lichte der Forschung dafür, in diesem Pontifikat eine Zäsur in der Anwendung des Interdikts zu erkennen, das nun verstärkt als Druckmittel des Papstes eingesetzt wurde.[4] Die Leichenberge im Paris um 1200 waren gerade deshalb so erschreckend, weil sie ein neues Phänomen darstellten. Die Voraussetzungen dafür waren in einem langsamen Prozess geschaffen worden. Die Bestattung war zwar seit dem Frühmittelalter mit rituellen Handlungen des Priesters verbunden, doch unterlagen diese im Detail einem starken Wandel. Während eine Weihe des Grabes schon länger praktiziert wurde, setzte sich der geweihte Kirchhof als Ort der Bestattung erst im 10. und 11. Jahrhundert allgemeiner durch.[5] Cécile Treffort hat einmal überlegt, ob nicht die Entstehung des Kirchhofs weniger eine Folge als eine Ursache eingeschärfter, bischöflicher Autorität gewesen sei[6]; erst jetzt ließ sich ja eben der Ausschluss von der Bestattung als wirkliches Druckmittel einsetzen. Das Interdikt war ganz parallel ein kirchliches Strafinstrument, das die bischöfliche Gewalt stärkte. So verwundert es wenig, dass schon im 11. Jahrhundert von Abt Odolrich von St. Martial über eine Verhängung einer regionalen Exkommunikation über Limoges nachgedacht wird, die auch die Nichtbestattung vorsieht, davon aber Priester, Bettler, Reisende

---

[2] *Radulphus de Coggeshall*, Chronicon Anglicanum, 112 f.: *O quam horrificum*, (…) *defunctorum cadavera ritu christiano sepulturae non tradere, quorum foetor aerem inficiebat et horribilis visio vivorum mentibus horrorem incutiebat*.

[3] So bereits *Clarke*, Question, 160–168.

[4] Vgl. hierzu *Clarke*, Innocent III.; *Clarke*, Question, 160 f., der bereits ebd. 2 auf die veraltete Forschung zum Interdikt in der Zeit vor 1200 hinweist. Eine etwas spätere Zäsur in der Geschichte des Interdikts, nämlich mit Innozenz IV., setzte *Kaufhold*, Gladius Spiritualis, 6–19, in seinem konzisen Abriss zur Entwicklung dieser Strafmaßnahme seit dem 11. Jahrhundert.

[5] *Schmitz-Esser*, Leichnam, 70–76; *Lauwers*, Naissance; *Zadora-Rio*, Churchyards.

[6] *Treffort*, Consécration.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

und Kinder unter zwei Jahren gezielt ausnimmt.[7] Das Interdikt und der Ausschluss vom christlichen Begräbnis hängen also inhaltlich direkt miteinander zusammen und entwickeln sich gemeinsam im Laufe des Mittelalters. Die Bestattung auf dem Kirchhof konnte erst an der Wende vom Früh- zum Hochmittelalter als wichtig für die Toten gelten; in logischer Folge entwickelte sich erst jetzt auch die Diskussion rund um den Ausschluss von einer Bestattung auf diesem Kirchhof.[8] Doch ebenso wie die Letzte Ölung war eine Bestattung am Kirchhof zwar wünschenswert, keinesfalls jedoch heilsnotwendig.[9] Umgekehrt aber zu schließen, eine (auch nur temporäre) Nichtbestattung sei für das jenseitige Schicksal des Toten gänzlich unerheblich, übersieht die Sorge um den allgegenwärtigen Einfluss von Dämonen auf den Sterbenden und frisch Verstorbenen, die sich im gesamten Mittelalter gut greifen lässt.[10]

Noch wichtiger aber ist ein zweiter Einwand, der die bis in die jüngste Forschung allzu gebräuchliche wörtliche Lesart der zeitgenössischen Passagen betrifft, die die Nichtbestattung beschreiben. Es lässt sich nämlich für die Nichtbestattung besonders gut zeigen, dass hier eine flexible Praxis einem Diskurs gegenüberstand, der die Schrecken des Interdikts ausmalte und damit androhte. So bleiben auf der einen Seite die Leichenberge des Ralph von Coggeshall bei genauerem Blick nicht alleine. Schon für 1197 beschreibt Roger von Wendover die Auswirkungen des Interdikts in der Normandie ganz ähnlich[11], doch bei der Kontextualisierung der Beschreibung des Interdikts in Frankreich kommen erste Zweifel auf, ob solche Beschreibungen allzu getreulich die tatsächliche Praxis wiedergeben: Zwar bestätigen die „Gesta Innocentii III“ in milderen Worten den Bericht von der Nichtbestattung der Toten[12], doch präzisiert ein anderer Chronist, Roger von Hoveden, dass „die Körper der Toten an den Straßen vor der Stadt“ bestattet worden seien.[13] Auffällig ist hier sogleich, dass zwei der Chronisten – Roger von Wendover und Roger von Hoveden – für zwei unterschiedliche Ereignisse die Wendung *per plateas et vicos* verwenden, um den Ort zu beschreiben, an dem bestattet wurde.

---

[7] *Howland*, Origin, 447.

[8] *Schmitz-Esser*, Leichnam, 475–536.

[9] *Tanner/Watson*, Laity.

[10] *Schmitz-Esser*, Leichnam, 464–467.

[11] *Roger von Wendover*, Flores Historiarum I, 266: *jacebant enim corpora defunctorum insepulta per plateas civitatum et vicos, quae viventibus foetorem non minimum incusserunt*.

[12] Gesta Innocentii III, 99.

[13] *Roger von Hoveden*, Chronica IV, 138: *corpora defunctorum sepulta erant extra villam per vicos et plateas*.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Diese Passagen sind nicht wörtlich zu verstehen[14], sondern greifen auf biblisches Vokabular zurück, was auch die bisherigen Editoren der Texte übersahen. Sie beziehen sich auf das Hohelied und das Lukas-Evangelium, die in der Vulgata-Fassung das *per vicos et plateas* aufgreifen.[15] Diese Anspielung ist aufschlussreich, denn in beiden Fällen wird eine Aussage über die Nichtbestatteten getroffen, die zugleich das Interdikt rechtfertigt: Ihnen wird das Himmelreich trotz dieser Strafe nicht versagt werden. Im Hohelied werden an dieser Stelle die Gassen und Plätze durchstreift auf der Suche nach dem Geliebten (nach Gott); bei Lukas ist es der Diener, der im Gleichnis Jesu die Armen, Krüppel, Blinden und Lahmen an die Tafel des Herren (Gottes) einlädt, um sie statt der geladenen Gäste am Tisch zu platzieren. Das Interdikt stand ja immer unter dem Rechtfertigungsdruck, auch Unschuldige zu treffen[16]; die Chronisten griffen diesen Punkt in ihrer Formulierung subtil auf, was aber zugleich bedeutet, dass wir hier nichts über die konkrete Praxis im Umgang mit den Toten erfahren.

Eine genaue Lektüre der Quellen macht aber auch noch auf andere Probleme ihrer Deutung aufmerksam. Roger von Hoveden verändert das biblische Vokabular leicht, indem er nicht von einer *civitas*, sondern einer *villa* spricht. Dabei handelt es sich wohl um eine normanno-lateinische Wortwahl für „Stadt". Der auffällige Singular verweist auf eine Frage, die die bisherige Forschung noch gar nicht stellte: Was umfasste das Interdikt von 1199 eigentlich? Das „Königreich Frankreich" in Form aller seiner Vasallen? Oder doch nur die unmittelbare Herrschaft des Königs in Nordfrankreich? Vielleicht reichte ja die Interdizierung von Paris; jedenfalls dachte Roger von Hoveden offensichtlich nur an diese *villa*. Der Chronist verweist damit auf eine Praxis, die regionale, temporäre Lösungen für die Bestattung durchaus ermöglichte, der ein in klarer Schwarz-Weiß-Malerei geführter Diskurs gegenüberstand. Ein weiteres Beispiel: In grellen Worten berichtet Matthaeus Parisiensis für das Interdikt in England 1208, dass hier die Bestattung nicht erfolgte und die Toten „wie Hunde an den Wegkreuzungen und Straßengräben ohne jedes

[14] So paraphrasiert etwa Clarke die Passage bei Roger von Hoveden unproblematisch wie folgt: „he recorded that the dead were buried outside French towns at the roadside." *Clarke*, Question, 162. Auch der Plural („French towns") entspricht nicht dem lateinischen Text, der gezielt den Singular nutzt; vgl. dazu die folgenden Bemerkungen.

[15] *circuibo civitatem per vicos et plateas* (Ct 3,2) bzw. *exi cito in plateas et vicos civitatis* (Lc 14,21).

[16] Zur theologischen und kanonistischen Diskussion vgl. *Clarke*, Question, 14–58; *Kaufhold*, Gladius Spiritualis, 19–27.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Gebet und priesterliche Begleitung bestattet wurden".[17] Nun ist in diesem Fall aber bekannt, dass es sogar ganz offiziell eine Lösung für das Problem gab: Auf Bitten des Bürgermeisters und Rates erlaubte der Bischof von London, Laien auf einem eigenen Gelände beim Spital von St. Bartholomew zu bestatten.[18] Das Areal entspricht übrigens ziemlich genau dem Ort, an dem man die Pesttoten der Stadt in der Mitte des 14. Jahrhunderts beisetzte.[19] Auf eine ähnliche Zwischenlösung verweist Arnold von Lübeck, der für Bremen rund ein Jahrzehnt später bemerkt, dass die Leichen unbestattet auf den Friedhöfen liegen blieben, also wie bei der Exkommunikation zwischengelagert wurden.[20] Generell galt, dass eine erfolgte Bestattung während des Interdikts durch eine nachträgliche Buße gerechtfertigt werden konnte; denjenigen, die die Bestattung vornahmen, drohte man allerdings die Exkommunikation an.[21]

In der Zeit des Pontifikats Innozenz' III. entstand zeitgleich eine immer umfangreichere Debatte um die Nichtbestattung. Dieses Druckmittel wurde dabei von den Laien nicht nur als solches verstanden, sondern mitunter auch ganz physisch umgekehrt, um auf die Erpressung mit dem Bestattungsmonopol der Kirche zu antworten: Der Graf von Nevers, Peter von Courtenay, ließ 1203 kurzerhand ein verstorbenes und aufgrund des Interdikts unbestattetes Kind nach einer Klage der Kindesmutter im Schlafzimmer des Bischofs von Auxerre direkt vor dessen Bett beisetzen. Diese Episode ist nicht nur in der Geschichte der Bischöfe von Auxerre bezeugt, sondern auch durch einen Brief Innozenz' III. an den Grafen belegt, indem er ihn wegen dieses Vorgehens scharf zurechtweist.[22] Es besteht in diesem Fall also kein Zweifel an der Historizität der Geschichte, die mit der Bußleistung des Grafen endete, der ein halbes Jahr später den Leichnam des Kindes ausgraben und barfuß zu seiner regulären Begräbnisstätte bringen musste. Die Chronik der Bischöfe von Auxerre ver-

---

[17] *Matthaeus Parisiensis*, Chronica Majora II, 522: *more canum in biviis et fossatis sine orationibus et sacerdotum ministerio sepeliebantur*.

[18] Vgl. hierzu *Krehbiel*, Interdict, 61 (mit dem Wortlaut des Dekrets).

[19] Das Friedhofsareal von East Smithfield wurde archäologisch umfassend erforscht; vgl. hierzu *Hawkins*, Black Death.

[20] *Arnold von Lübeck*, Chronica Slavorum, 199 (V,22).

[21] *Krehbiel*, Interdict, 57 f., mit Verweis auf entsprechende Fälle. Das betraf natürlich nicht die persönlich Exkommunizierten, deren Bestattung den Friedhof entweihte und die deshalb exhumiert werden sollten; vgl. etwa die Bestimmungen einer schottischen Provinzialsynode aus der Zeit um 1220; Concilia Magnae Britanniae, 610 (c. 24).

[22] *Eustachius*, Historia episcoporum Autissiodorensium, 442 f.; Innocentii III romani pontificis regestorum sive epistolarum liber sextus, 160–162 (VI,149). Vgl. *Krehbiel*, Interdict, 156–159.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

zichtet nicht darauf, auf den beißenden Gestank des verwesenden Leichnams hinzuweisen, und malt dem Rezipienten somit die Strafe des ungehorsamen Grafen umso kräftiger aus. Entscheidend ist in diesem Zusammenhang aber vielmehr, dass die Bestattung des Kindes zum exemplarischen, symbolischen und physischen Diskussionsgegenstand geworden war. Der Graf von Nevers hatte auf den Versuch einer Durchsetzung der Nichtbestattung im Interdikt mit denselben Waffen reagiert, die ihn unter Druck setzen sollten, musste schließlich aber einlenken.

Umso mehr lohnt sich ein Blick auf die Zeit vor Innozenz III. in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts, also auf jene Phase, in der der Ausschluss von der Bestattung immer mehr zu einem Kampfmittel in gesellschaftlichen Auseinandersetzungen wurde. Dabei verwundert vor dem Hintergrund des Gesagten das Schweigen der Quellen dieser Zeit über die Auswirkungen des Interdikts; es sind eben – anders als bei Ralph von Coggeshall – keine Leichenberge, die hier gezeichnet werden, und das ist umso erstaunlicher, als die Fälle ungehört und neu gewesen sein müssten. Zugleich weitete sich die Anwendung des Interdikts in diesem Zeitraum aus, so dass man erwarten würde, dass die Nichtbestattung ebenso gehäuft vorkam. Praxis und Theorie jedoch lassen sich vor unseren Quellen nicht so einfach in Einklang bringen, wie der Blick auf einen konkreten Fall, der schon aufgrund des interdizierten Ortes heraussticht, sogleich zeigt.

II. Die interdizierten Römer und die schweigsamen Quellen

Im Jahr 1155 wurde das Interdikt zum ersten Mal über Rom, den Sitz des Papsttums und den Hauptort der katholischen Welt, verhängt.[23] Hadrian IV. wollte so den Widerstand der Römischen Kommune gegen seine Stadtherrschaft brechen und forderte die Entfernung eines ihrer Rädelsführer, des ungehorsamen Kanonikers Arnold von Brescia.[24] Arnold, der gelehrt hatte, dass die Kirche dann von jedem Einfluss der Laien befreit sei, wenn der Klerus auf jeden weltlichen Besitz verzichte, floh nach Norden, wo er Friedrich Barbarossa in die Hände fiel und im Vorfeld von dessen Kaiserkrönung an den Papst übergeben, hingerichtet und verbrannt

[23] *Miccoli*, La storia religiosa, 639; *Brezzi*, Roma, 342.

[24] Sicherheiten über Arnolds Leben sind aufgrund der spärlichen und verworrenen Quellenlage nur schwer zu bekommen; in Bezug auf seine geistliche Karriere bietet *Johannes von Salisbury*, Historia pontificalis, c. 31, einen Hinweis, da er bemerkt, Arnold sei in Brescia zum Abt einer Gemeinschaft von Augustiner-Chorherren aufgestiegen. Vgl. *Schmitz-Esser*, In urbe, 24 f.; *Frugoni*, Arnaldo nelle fonti, 12 f. und 123 f.; *Spinelli*, Ordini, 300; *Andenna*, Canoniche regolari, 126 f.; *Miccoli*, La storia religiosa, 616.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

wurde. Das Interdikt hatte also Erfolg, doch die Gründe für seine Umsetzung verblieben ebenso wie die Diskussion in den Quellen darum ein gänzlich regionales, stadtrömisches Phänomen. Boso, Verfasser der Vita Hadrians und strikter Parteigänger der Päpste seiner Zeit, berichtet, der Papst habe die Stadt kurz vor dem Osterfest 1155 wörtlich *a divinis cessavit officiis*. Diese Aussetzung aller liturgischen Riten habe die Römer so sehr unter Druck gesetzt, dass sie Arnold der Stadt verwiesen – mit tödlichen Folgen für den Brescianer.[25]

Betrachtet man die zunächst schlüssig erscheinende Erzählung Bosos genauer, kommen erste Zweifel auf. Boso schildert die freudige Aufnahme des Papstes zum Osterfest durch die Römer, nachdem dieser das Interdikt wieder gelöst hatte[26]; doch solch ein Gesinnungsumschwung scheint wenig wahrscheinlich, nachdem diese seit rund zehn Jahren gewaltsam gegen die päpstliche Stadtherrschaft vorgingen.[27] In Bosos Bericht fehlen auch die Leichenberge der Unbestatteten; wir greifen bei ihm nur den Aushandlungsprozess und den Erfolg des Druckmittels, nicht aber seine Auswirkungen für die Stadt. Tatsächlich scheint es unwahrscheinlich, dass der Papst die tägliche Messe und die liturgischen Leistungen in Rom überhaupt untersagen konnte; auf Seiten der Kommune gab es genügend im Sinne der Armutsbewegung radikalisierte Priester, die ein päpstliches Verbot nur wenig bedrohen konnte.[28] Vielleicht werden die Schrecken des Interdikts – wie etwa die nicht erfolgte Bestattung der Verstorbenen – deshalb nicht erwähnt, weil sie eben nicht stattgefunden hatten. Dafür spricht, dass keine andere Quelle außer Boso ausführlicher über das Interdikt berichtet. War das Interdikt also selbst in Rom, im Herzen der katholischen Christenheit, letztlich ineffektiv?

---

[25] *Boso*, Gesta pontificum Romanorum, 389.

[26] *Boso*, Gesta pontificum Romanorum, 389: *Sic itaque ipsis eiectis et civitate ab interdicto absoluta repleti sunt omnes gaudio magno, laudantes pariter et benedicentes Dominum. In crastinum autem, videlicet die Cene Domini, concurrente undique de more ad annue remissionis gratiam et floriosam festivitatem maxima populorum multitudine, idem benignus pontifex cum fratribus suis episcopis et cardinalibus atque inmensa procerum et civium turba de civitate Leoninana, ubi a tempore ordinationis sue fuerat commoratus, cum honorificentia magna exivit; et transiens per mediam urbem, universo sibi populo congaudente, ad Lateranense patriarchium cum iocunditate pervenit, ibique die ipso et sequente sexta feria divina misteria sollempniter celebravit, atque in Lateranensi palatio secundum Ecclesie antiquam consuetudinem Pascha cum discipulis suis festive comedit. Celebrato itaque cum letitia festo, singuli ad propria cum gaudia redierunt.*

[27] So bereits etwa *Frugoni*, Arnaldo da Brescia (DBI), 249; *Brezzi*, Roma, 342 f.

[28] Das würde auch mit späteren, gut dokumentierten Fällen korrespondieren: In Florenz, das 1376–78 vom Papst interdiziert worden war, brachen zahlreiche Priester die Regeln und bestatteten dennoch die Toten; vgl. *Trexler*, Spiritual Power, 120 f.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Die Frage setzt bereits ein Ziel der Interdizierung voraus, das im römischen Fall gar nicht beabsichtigt gewesen sein muss. Hier in Rom gab es einen konkreten Grund für die empfindlichen Folgen des Interdikts, die darin bestand, dass Pilger fernblieben, da sie die Ostermesse durch den Papst nicht hören konnten; der Senat wurde also durch den ökonomischen Entzug der Vorrechte gerade dieser Stadt unter Druck gesetzt. Die Bestattungsrechte spielten hier also gar keine Rolle; die härteste Folge der normativen Drohung mit dem Interdikt bestand in der Absage der päpstlichen Messe zu den Osterfeiertagen, hing davon doch die Ankunft von Pilgern ab.[29] Auch hier bleiben übrigens Zweifel an Bosos Bericht: Immerhin hob Hadrian das Interdikt erst am Mittwoch vor Ostern auf[30], also extrem knapp zuvor; hätten überregionale Pilger wegen des Interdikts ihre Teilnahme verzögert, so wäre dieser Termin für eine Verkündigung der Aufhebung und eine zeitige Anreise außer für umliegende Gebiete in Mittelitalien wohl viel zu spät gewesen.

Eine große, überregionale Diskussion löste das Interdikt über der ewigen Stadt jedenfalls nicht aus, wenn wir den nicht erfolgten Niederschlag dieser Zwangsmaßnahme in den zeitgenössischen Quellen über Boso hinaus bedenken. Erst die Historiker und Verfechter des Risorgimento des 19. und 20. Jahrhunderts glaubten hierin die Härte des englischen Papstes ablesen zu können, vor allem, wenn sie ohnedies antiklerikale Positionen vertraten.[31] Doch damit sind wir bereits bei der etablierten Meistererzählung und beim teleologischen Blick ex post auf das Interdikt angekommen.

III. Lucius III. und ein scheinbares Privilegierungschaos

Diskutierte man die relativ junge Strafe des Interdikts also im 12. Jahrhundert kaum, weil die Auswirkungen überhaupt nur punktuell und überschaubar blieben? Schweigen unsere Quellen auch über die konkreten Folgen des Interdikts, sprudeln sie doch geradezu, wenn es um die Aushandlung, den Diskurs um diese geistliche Strafmaßnahme geht. Eine genauere Betrachtung der Urkundentätigkeit der Päpste zeigt, dass die Kurie insbesondere in den 1180er Jahren in nur sehr kurzer Zeit zahlreiche (und geradezu zahllose) Privilegien ausstellte, die vor den Folgen des Interdikts schützen sollten; offensichtlich handelte es sich um eine Reaktion auf den zunehmenden Einsatz des Interdikts durch Bi-

[29] Vgl. etwa *Miccoli*, La storia religiosa, 639.

[30] *usque ad quartam feriam maioris hebdomade*; *Boso*, Gesta pontificum Romanorum, 389.

[31] Vgl. *Schmitz-Esser*, Spiegel.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

schöfe und andere kirchliche Institutionen, denen der Papst absichtsvoll ein Gegengewicht gegenüberstellte. Hier sei das Beispiel der Urkundentätigkeit Lucius' III. herausgegriffen, für dessen kurzen Pontifikat von 1181 bis 1185 sich alleine über 360 Regesteneinträge mit Bezug zum Interdikt finden lassen.[32] Dabei wird die mit der Quellenflut zusammenhängende Schwierigkeit einer historischen Interpretation des Befunds deutlich.

Durch die Privilegien konnte Lucius die zentrale, päpstliche Autorität insbesondere für die Klöster stärken und sie einer bischöflichen Einflusssphäre entziehen; dass dies eine parallele Entwicklung von Rechten zur Folge hatte – also des Interdiktionsrechts durch den Bischof, Exemtion von diesem durch den Papst – führt direkt in den Kern des Problems rund um die Diskussion des Interdikts hinein. Der Clou bestand darin, dass die päpstlichen Eingriffe mitunter auch bischöfliche Rechte stärkten und jene der Orden absenkten, also keine geradlinige Entwicklung von eindeutigen Rechtsstatus in unserem modernen Sinne beabsichtigt gewesen sein kann. Dabei brauchten die Päpste, deren Vorgehen zumindest in den 1180er Jahren ganz ähnlich wie bei Lucius III. ausfiel, gar nicht auf die Suche nach solchen Eingriffsmöglichkeiten zu gehen, sondern die meisten Fälle werden durch die Streitparteien an die Kurie herangetragen worden sein; eine jeden Fall abwägende Haltung stärkte dabei die zentrale Autorität des Papsttums in Fragen des Interdikts, ohne dass dazu eine große kuriale ‚Handlungsstrategie' unterstellt werden müsste.[33]

Die größte Gruppe von Urkunden Lucius' III. stellen Schutzurkunden des Papstes für geistliche Institutionen dar, in denen er diesen den Gottesdienst auch im Falle eines Interdikts in ihrer Region erlaubt; dies wird zudem oftmals mit dem ausdrücklichen Schutz kombiniert, dass diese kirchlichen Institutionen ohne ausreichenden Grund selbst nicht interdiziert werden dürften. In dieser Weise stellte Lucius III. in zahlreichen Privilegien insbesondere alle Kirchen des Johanniterordens unter seinen

[32] Durchsucht man die Regesta Imperii Online nach „Interdikt" (bzw. „Interdict"), so finden sich insgesamt 1359 Treffer in den Regesten, und auch wenn man bedenkt, dass die RI nur bedingt päpstliche Regesten zusammengestellt haben, fällt doch das zeitliche Ungleichgewicht der Erwähnungen auf. Die Pontifikate von Lucius III., Urban III., Gregor VIII. und Clemens III., die nur die zehn Jahre von 1181 bis 1191 umfassen, bieten 744 Treffer, also knapp 55 % der digitalen Ausbeute entfällt auf diese zehn Jahre, die anderen 45 % auf die Regesten des gesamten restlichen Mittelalters! Unbestritten macht der Stand der Digitalisierung und der Möglichkeiten einer Meta-Suche der Online zur Verfügung gestellten Ressourcen eine sichere Bewertung dieses Befunds schwierig, weshalb im Folgenden eine qualitative Auswertung dieser Ergebnisse vorgenommen wird.

[33] Vor einer solchen Lesart warnte bereits *Kaufhold*, Kurie.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Schutz und verbot allen Bischöfen, die Kirchen dieses Ordens unter Interdikt zu stellen. Dazu erlaubte er die Bestattung bei den Johannitern all jenen, die nicht persönlich exkommuniziert in einem interdizierten Gebiet verstarben, und er unterstrich dies gesondert auch für die eigenen Mitbrüder des Ordens, die in jedem Falle auch bestattet werden dürften, wenn sie der Bann nicht persönlich traf; weitere Sonderrechte in diesem Bereich betrafen die Friedhofsweihe, die durch einen Bischof nach Wahl des Ordens erfolgen dürfe.[34] Damit entzog er zusätzlich in symbolischer Weise die Kirchhöfe des Ritterordens der Jurisdiktion der lokalen Bischöfe. Ganz ähnlich wurde auch der Templerorden privilegiert.[35] Ein Eintritt in den Johanniter- oder Templerorden kurz vor dem Tod stellte also zusätzlich sicher, auch beim Orden bestattet zu werden, selbst wenn ein Interdikt ausgesprochen worden war, sofern man selbst nicht unter Exkommunikation stand. Auch wenn mir kein solcher Fall in Verbindung mit einem Interdikt bekannt ist, wissen wir doch von mehreren Fällen, in denen Adelige kurz vor dem Tod diesen Schritt taten und im Habit insbesondere der Zisterzienser oder Templer bestattet wurden; offensichtlich galt dies als eine Auszeichnung vor Gott und im Jenseits, die man zu erlangen trachtete.[36]

Auch wenn diese Rechte der beiden Ritterorden besonders umfangreich ausfielen und mehrfach eingeschärft wurden, waren Templer und Johanniter doch nicht die einzigen Orden, die Lucius III. besonders privilegierte. Auch dem Prämonstratenserorden verbriefte er das Recht zur Abhaltung des Gottesdiensts bei Interdikt[37], der Klosterverband von Saint-Germain-des-Prés bei Paris erhielt das Recht, nicht unter bischöfliches Interdikt oder Exkommunikation fallen zu dürfen, so dass nur der Papst oder seine Abgesandten bzw. – im Falle der Mönche – der Abt des Klosters diese Strafmaßnahmen verhängen konnte.[38]

---

[34] RI IV,4,4,1 n. 10, 319, 330, 493, 708, 797, 809, 822f., 971, 985, 1006, 1059, 1158, 1317, 1714 und RI IV,4,4,2 n. 1332, 1413, 1424, 1444, 1454, 1475, 1612, 1917, 2327.

[35] Lucius III. erlaubte den Ordensniederlassungen eine Messe im Falle eines Interdikts in der Region, zumindest einmal im Jahr eine allgemeine Messe auch bei Interdizierung, verbot Bischöfen die Interdizierung des Ordens und seiner Niederlassungen und erteilte die ausdrückliche Erlaubnis, die eigenen Mitbrüder im Falle eines allgemeinen Interdikts zu bestatten, wenn sie nicht persönlich unter dem Bann standen; RI IV,4,4,1 n. 86, 345, 621, 654, 836, 1032.

[36] *Schmitz-Esser*, Leichnam, 383–385. Einer der bekannteren Fälle ist Graf Raimund Berengar III. von Barcelona, der kurz vor seinem Tod noch in den Templerorden eingetreten war; *Demurger*, Ritter, 55; und *Forey*, Templars, 8 f.

[37] RI IV,4,4,1 n. 990a.

[38] RI IV,4,4,1 n. 98.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Obwohl ansonsten nur einzelne Klöster und kirchliche Institutionen diese Schutzbestimmungen erteilt bekamen, ist doch die schiere Zahl erhaltener Privilegien bemerkenswert; immerhin bewegen wir uns mit dem ausgehenden 12. Jahrhundert in einer Zeit, in der wir mit erheblichen Verlusten im Urkundenbestand rechnen müssen. Die gebotene Kürze erlaubt es nicht einmal annähernd, hier die einzelnen Institutionen gesondert zu nennen. Blicken wir alleine auf jene Gemeinschaften, die das Recht zur Messabhaltung während eines Interdikts erhielten, so handelt es sich um rund einhundert Institutionen im französischsprachigen Raum[39], 36 Institutionen im nordalpinen Reichsgebiet[40], 35 Institutionen in Italien[41], 23 Institutionen in den Königreichen England und Schottland[42], vier auf der iberischen Halbinsel[43], die Zisterze Szentgotthárd im Königreich Ungarn[44] und das Benediktinerinnenkloster Bosjö in Schweden.[45] Privilegiert wurden gleichermaßen Benediktinerklöster wie Domkanoniker, Gemeinschaften von Augustinern, Prämonstratensern, Grammontensern und Kamaldulensern; neben den männlichen Gemeinschaften sind auch Nonnenklöster unter den in dieser Weise in Schutz genommenen Abteien. Auffällig ist höchstens der geographische Schwerpunkt auf dem westlichen und südlichen Europa, während insbesondere Osteuropa schwächer vertreten ist.

Das Recht zur Messabhaltung während des Interdikts war oft mit anderen, ähnlichen Privilegien verbunden, die aber auch ohne dieses Sonderrecht vergeben werden konnten. So erhielten rund zwei Dutzend Institutionen unter Lucius III. ein Schutzprivileg, das es verbot, sie ohne ausreichenden Grund mit Interdikt zu belegen; darunter fand sich auch

---

[39] RI IV,4,4,1 n. 9, 42 f., 79, 82, 100–103, 113, 140, 144, 146f., 149, 200, 245, 268f., 276, 318, 378, 381, 413, 481, 522f., 552, 575, 587 f., 623, 639 f., 642, 650, 653, 696, 718, 722, 733, 743, 753, 755, 774 f., 777, 783, 813, 858, 865, 876, 956, 972, 988, 1015, 1028, 1030, 1058, 1063, 1103–1105, 1108a, 1115, 1129, 1149, 1173, 1177, 1182, 1185 und RI IV,4,4,2 n. 1189 f., 1194, 1196, 1208, 1234 f., 1240, 1255 f., 1262, 1288, 1324, 1348, 1415, 1483, 1523, 1548, 1547, 1574, 1614, 1664, 1691, 1798, 1822, 1931, 1950, 2118, 2152, 2398.

[40] RI IV,4,4,1 n. 22, 145, 148, 189, 192, 204, 214, 218, 219, 398, 492, 497, 502f., 531, 611, 628, 647, 671, 768, 841, 849, 964, 1093, 1095f. und RI IV,4,4,2 n. 1188, 1200, 1268, 1418, 1485, 1552, 1594 f., 1810, 1880 (ohne die französischsprachigen Gebiete und Lothringen).

[41] RI IV,4,4,1 n. 13, 33 f., 49, 65, 166, 262, 360, 402, 675a, 825, 953, 960, 966, 1083, 1107, 1109, 1150, 1179 und RI IV,4,4,2 n. 1192 f., 1197, 1199, 1232, 1267, 1352, 1396, 1518, 1584, 1622, 1654, 1656, 1670 f., 2048.

[42] RI IV,4,4,1 n. 194, 197, 209, 224, 263, 403, 569 f., 890 f., 990, 1068, 1076, 1116, 1183, 1698, und RI IV,4,4,2 n. 1230, 1280, 1403, 1482, 1681, 1707, 1752, 2297, 2361.

[43] RI IV,4,4,1 n. 787, 1106 und RI IV,4,4,2 n. 1336, 1539.

[44] RI IV,4,4,2 n. 1750.

[45] RI IV,4,4,1 n. 134.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

ein Privileg für den spanischen Jakobusorden.[46] Aus dem Zusammenhang anderer Urkunden wird klar, was mit solchen ungerechtfertigten Gründen gemeint gewesen sein dürfte; die Formulierung bezieht sich auf die Interdizierung wegen ungerechtfertigter Geldforderungen, was sowohl aus mehreren Exemtionen als auch aus Einzelfällen hervorgeht.[47] Ein generelles Verbot an den Klerus – und damit insbesondere an Erzbischöfe und Bischöfe –, ein Interdikt oder die Exkommunikation auszusprechen, die damit als päpstliche Rechte gekennzeichnet werden, findet sich für 26 Institutionen, darunter für den gesamten Zisterzienserorden, für den spanischen Ritterorden von Alcántara und den ganzen Klosterverband von Camaldoli.[48] Eine Einschränkung der Rechte zur Interdizierung war ebenfalls möglich; so wurde etwa im Schutzprivileg für das Kloster von Admont festgelegt, dass der Erzbischof von Salzburg nur unter Zustimmung der Prälaten und der Domkanoniker der Salzburger Kirche dieses Recht ausüben dürfe.[49] Erneut sind auch diese Rechte geographisch weit gestreut und auf ganz unterschiedliche monastische Institutionen verteilt. Zieht man die Summe aus allen Privilegien Lucius' III., die mit dem Interdikt zusammenhängen, so ergibt sich eine Gesamtzahl von über 250 Klöstern und Gemeinschaften von Kanonikern, wobei die mitgedachten Klöster aus den zahlreichen, angesprochenen Ordensverbänden hier noch gar nicht berücksichtigt sind.

Aus diesen Bestimmungen wird deutlich, dass der Kreis der von Ausnahmen des Interdikts betroffenen Personen recht unübersichtlich gewesen sein muss. Die Privilegien betrafen zwar oftmals nur die Klostergemeinschaft, etwa in der Regelung der Messlesung während des Interdikts.[50] Es ist aber schwierig vorstellbar, dass in der Praxis Gläubige aus

[46] RI IV,4,4,1 n. 76, 80, 85, 136, 138, 143, 169, 281, 355, 470, 486, 541, 595, 983, 1043, 1144, 1159 und RI IV,4,4,2 n. 1269, 1301, 1308, 1448, 1500, 1537, 2156.

[47] So hat sich für die Abtei Welbeck das konkretere Verbot erhalten, das Interdikt nicht wegen ungerechtfertigter Geldforderungen zu verhängen. Lucius mahnte zudem, entsprechende Forderungen gegen den Johanniterorden zu stoppen und das Interdikt dazu einzusetzen; RI IV,4,4,1 n. 563, sowie zum Schutz ihrer Güter RI IV,4,4,2 n. 1306, 1408, 1443, 1478, 1557. Erneut finden sich ähnliche Bestimmungen auch für die Templer; RI IV,4,4,2 n. 1326, 1586, 1855, 1888.

[48] RI IV,4,4,1 n. 39, 154, 238, 256, 260, 294, 369, 467, 500, 532, 586, 591, 682, 756, 1060, 1072, 1147, 1161, 1176 und RI IV,4,4,2 n. 1214, 1228, 1283, 1759, 1838, 1948f., 1952, 1991, 2311.

[49] RI IV,4,4,2 n. 1694. Vielleicht erklärt sich die nicht generelle Exemption hier aber nicht nur aus dem Status des Klosters, sondern auch aus dem Umstand, dass der Erzbischof von Salzburg selbst als Petent für die Ausstellung des unter Lucius III. erneuerten Schutzbriefes auftrat.

[50] Bei den Johannitern und Templern taucht entsprechend ein gesondertes Recht auf, bei Interdikt die Messe einmal im Jahr lesen zu dürfen; das eröffnete zugleich den Laien die Möglichkeit, auch während des Interdikts der Minimalfor-

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

dem Umfeld des Klosters – etwa Laien, die für das Kloster arbeiteten oder ihm Abgaben zahlten, die großen und kleinen Wohltäter und Stifter des Klosters – an der Messe tatsächlich nicht teilnehmen konnten. Eine Urkunde Papst Lucius' III. bestimmte, dass alle Personen, die der nordenglischen Zisterze Furness eine Landschenkung gemacht hatten, den Mönchen Ländereien verpachteten oder als Dienstleute dem Kloster zugeordnet waren, nicht aufgrund ausgefallener Zehntzahlungen unter Exkommunikation oder Interdikt gestellt werden durften.[51] Der Verband an Laien, der damit zugleich mit dem Kloster über Ausnahmen und Sonderrechte verfügte, war also alles andere als klein – und die Bestimmung so unklar wie nur denkbar, denn das Privileg galt ja im Falle der Zehntzahlung und nur bei bestimmten Laien, deren genaue Definition (Wer war ein Dienstmann, wer ein Stifter?) in der Praxis wohl kaum einheitlich gedeutet werden konnte. Das erkennt man auch daran, dass mitunter konkret dieser erweiterte Personenkreis genannt wurde.[52] Ein Beispiel: In einer von mehreren Urkunden für die Zisterzienser, die die Sonderregeln zum Interdikt behandeln, untersagt Lucius III., dass Dienstleute oder Händler des Klosters für Arbeit an Feiertagen unter das Interdikt gestellt werden dürften; zudem seien Stifter wegen dieser Leistungen für die Zisterzen nicht mit dem Interdikt zu belegen. Ein besonderes Recht besagte schließlich, dass die Zisterzienser Exkommunizierten oder Interdizierten in der Todesstunde die Absolution, die Sakramente und die Bestattung gewähren dürften.[53]

Das Recht, nicht ohne ausreichenden Grund interdiziert zu werden, verweist darauf, dass man folglich um die Frage stritt, was ein ausreichender Grund sei[54]; es bleibt also zumindest am Ende des 12. Jahrhunderts unklar, welche Interdiktion eigentlich gültig ist und wen sie genau

---

derung an den Messebesuch nachzukommen, wie sie an der Wende vom 12. zum 13. Jahrhundert festgelegt werden.

[51] Die Urkunde ist in einer Kopie des 15. Jahrhunderts erhalten; RI IV,4,4,2 n. 2291. Ähnliches galt bereits zuvor für die Exkommunikation: Bereits in einer Urkunde für das Kloster Déols, das Papst Paschalis II. 1115 ausstellte, nahm er nicht nur die Mönche vor Exkommunikation in Schutz, sondern ergänzte, das Recht gelte „cum omnibus servis et ancillis"; *Richter*, De origine, 73 (Nr. 259).

[52] Die Benediktiner von Saint-Martin in Marmoutier erhielten das Recht, dass Gottesdienst und Bestattung auch unter Interdikt möglich bleiben sollten, wobei dies für Brüder, Diener und Konversen gleichermaßen gelte; RI IV,4,4,2 n. 1222.

[53] RI IV,4,4,2 n. 1569. Vgl. auch RI IV,4,4,2 n. 1618, 1621. Zu diesen besonderen Vergehen, die absolviert werden könnten, gehörten insbesondere Exkommunikationen oder Interdiktionen aufgrund von Geldzahlungen, also etwa die Nichtleistung von Zehnten.

[54] Erst unter Innozenz III. wurde diese Frage umfassender geklärt, vgl. *Clarke*, Question, 108 f.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

umfasst, denn in vielen Gebieten waren zentrale, vor allem monastische Institutionen aus der Logik des Interdikts ausgenommen worden. Neben Geldforderungen insbesondere im Bereich des Zehnten waren auch die Bestattungsrechte Stein des Anstoßes. Der Erzbischof von Monreale auf Sizilien erhielt das Recht, dass man durch Interdikt die Kirchgänger am Besuch seiner Kirche nicht hindern dürfe; wer hier die Bestattung suche, der dürfe weder exkommuniziert noch interdiziert werden. Die Beichte und das Viaticum dürfe man in solchen Fällen zudem nicht vorenthalten.[55] Hinter diesem Privileg steht der Streit um die Beisetzung der Toten jenseits ihrer Pfarre; von der Bestattung hingen schließlich sowohl die direkten Stolgebühren bei der Bestattung als auch mittelbar die Stiftungszuwendungen der Gläubigen und sogar die Zehntrechte ab.[56] In dieser Perspektive verwundert es weniger, dass es sogar zu handfesten Übergriffen kam; so störten bewaffnete Männer der Pfarre von Tagliacozzo eine Beisetzungsfeier im Kloster Montecassino, misshandelten die Trauergemeinschaft und schleiften den aufgebahrten Toten durch die Kirche. Am Folgetag kehrten sie zurück, um den mittlerweile beigesetzten Verstorbenen auszugraben und seinen Leichnam mitzunehmen.[57]

Erscheint der Befund bisher so, als seien alle Sonderrechte in Bezug auf das Interdikt unter Lucius III. vor allem dessen Aufhebung gewidmet, so gab es durchaus auch Fälle, in denen sich der Papst um eine Erleichterung seiner Verhängung bemühte. In der bekannten Bulle ‚Ad abolendam' wird es als Waffe gegen jene eingeführt, die Häretiker unterstützen oder deren Bekämpfung behindern.[58] Damit griff der Papst zu einem Mittel, das bereits in der Vergangenheit mit Erfolg eingesetzt worden war, so etwa im Falle des bereits erwähnten Arnold von Brescia.[59] Für das Domkapitel von Bordeaux erneuert Lucius III. eine Urkunde, die dem Kapitel im Falle längerer Abwesenheit des Erzbischofs erlaubt, das Interdikt zu verhängen, wenn die Rechte ihrer Kirche ver-

[55] RI IV,4,4,1 n. 479.

[56] *Schmitz-Esser*, Leichnam, 424–429.

[57] *Dormeier*, Montecassino, 159; *Illi*, Wohin, 17.

[58] RI IV,4,4, 2 n. 1247. Vgl. auch RI IV,4,4,2 n. 1517.

[59] Arnold war wohl nicht erst in Rom von dieser Maßnahme betroffen gewesen, sondern bereits einige Jahre zuvor in Brescia. Hier war er wohl der Abt der Kanoniker von San Pietro in Ripa gewesen, die aufgrund ihrer häretischen Umtriebe 1139 vom Bischof von Brescia unter das Interdikt gestellt worden war; erst 1172 wurde dieses vom Erzbischof von Mailand wieder aufgehoben; *Spinelli*, Ordini, 300 f.; *Frugoni*, Arnaldo nelle fonti, 12 f.; *Violante*, La Chiesa bresciana, 300. Lucius setzte konkret auf das Interdikt etwa gegen die in die Stadt zurückgekehrten Patarener in Rimini; RI IV,4,4,2 n. 1811.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

letzt worden sind.[60] Den Erzbischof von Toledo unterstützten Alexander III. und Lucius III. darin, sein Interdikt gegen den Pfarrklerus der Stadt durchzusetzen, um deren offenbar gegen die Interessen des Erzbischofs gerichtete Vereinigung zu unterbinden.[61] An anderer Stelle gab Lucius vor, eine Missachtung des Interdikts mit persönlicher Exkommunikation zu handhaben.[62] Stark widersprüchliche Rechte in Bezug auf das Interdikt vergab der Papst in Bezug auf die spanischen Ritterorden wie den Jakobusorden.[63] In Italien stärkte er die Bischöfe in der Auseinandersetzung gegen die Kommunen.[64] Lucius empfahl oder befahl zudem den Einsatz des Interdikts zur Verteidigung der Güter zahlreicher Klöster, die unter Raub und Gewalttaten litten[65]; umgekehrt drohte er das Interdikt auch an, um die Besserung des Klerus zu erreichen[66], päpstliche Abgesandte zu schützen[67] oder die Rechte von Chorherren

---

[60] RI IV,4,4,2 n. 2103. Diese Urkunde wurde von Clemens V. 1307 bestätigt. Zu einem ähnlichen Fall für Saint-André in Bordeaux vgl. RI IV,4,4,1 n. 57.

[61] RI IV,4,4,1 n. 703 und RI IV,4,4,2 n. 2203.

[62] RI IV,4,4,1 n. 695.

[63] Gegen die Orden von Calatrava und den Jakobusorden setzte Lucius auf Seiten der Kirche von Toledo ebenfalls auf das Interdikt, um Druck auf die beiden Ritterorden auszuüben; RI IV,4,4,1 n. 163. Doch er zog schon kurze Zeit später an anderer Stelle wieder zurück und verbot, den Jakobusorden durch Interdikt und Exkommunikation zur Zahlung ungerechtfertigter Abgaben zu zwingen; RI IV,4,4,1 n. 363 f. Der Jakobusorden hatte zudem schon unter Alexander III. das Recht erhalten, nur durch den Papst interdiziert werden zu dürfen; RI IV,4,4,1 n. 694. Man erkennt erneut die starke Widersprüchlichkeit der vergebenen Rechte. Überhaupt scheint es so, als ob in Spanien zumeist die Stärkung der Bischöfe statt der Orden im Sinne der Privilegierungen Lucius III. waren, so etwa auch im Falle des Klosters von Sahagún in León, dessen Abt Lucius notfalls durch das Interdikt zum Ausgleich mit dem Bischof von León führen wollte; RI IV,4,4,2 n. 1686.

[64] So unterstützte Lucius den Bischof von Reggio nell'Emilia gegen die Kommune von Mantua sowie den Erzbischof von Mailand und den Bischof von Lodi in ihrem Streit gegen die Kommune von Lodi, indem er das Interdikt bestätigt; RI IV,4,4,1 n. 258, 698 f. Vom Erzbischof von Genua fordert er, die Stadt mit dem Interdikt zu belegen, falls sie mit den Pisanern gemeinsam das dem Heiligen Stuhl untergeordnete Sardinien erobern wolle; RI IV,4,4,1 n. 835.

[65] Solche Bestimmungen betrafen die Klöster Acey, Saint-Mihiel, Marmoutier, Valmagne, Faverney, Saint-Bertin in Saint-Omer, Saint-Andrews und Durham; RI IV,4,4,1 n. 300, 442, 566, 1052 und RI IV,4,4,2 n. 1626, 1769, 1815, 1837.

[66] So in Piadena; RI IV,4,4,1 n. 358 f. Einen Archidiakon in der Diözese Rouen versuchte Lucius durch die Androhung des Interdikts zu zwingen, unrechtmäßig von seinem Klerus eingeforderte Abgaben wieder zurückzuzahlen; ein ähnlicher Fall ist für Eu bezeugt; RI IV,4,4,2 n. 1585, 2382.

[67] Den Erzbischof von Braga und seine Suffragane bittet er, den Abgesandten, der den päpstlichen Schutzzins in Portugal einhebt, notfalls durch Interdikt zu schützen; RI IV,4,4,1 n. 442.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

abzusichern.[68] Die Unübersichtlichkeit der Vergabepraxis wird zudem dort überdeutlich, wo selbst Bischöfe den Papst um Klärung der Rechtslage baten und wir davon wissen, dass Interdikte schlichtweg vom Klerus ignoriert wurden.[69]

IV. Wozu Chaos gut sein kann

Wie wirkte sich eine solche Rechtssituation nun aber auf das Bestattungswesen aus? In den meisten Fällen der hier ausgewerteten Privilegien Lucius' III. wurden die Ausnahmerechte bezüglich des Interdikts mit dem Recht freier Sepultur verbunden; erneut erkennt man die dehnbare Interpretation, wie mit solchen Bestattungen im Falle einer Interdizierung benachbarter Regionen und Kirchen umzugehen war. Wenn Lucius III. am 27. Februar 1182 dem süditalienischen Bischof Peter von Larino verbriefte, dass niemand Personen, die der Bischof durch Interdikt oder Exkommunikation belegte, zur Beisetzung annehmen und nur der Bischof selbst davon lösen dürfe[70], kommen doch sogleich die zitierten Privilegien der

[68] Doch nicht nur Bischöfe unterstützte Lucius bei der Einsetzung des Interdikts; auch für Chorherren bestätigte er deren Möglichkeit zur Selbstverteidigung ihrer Rechte mit diesem Kampfmittel, insbesondere wenn der Bischof nicht eingriff, wie er es für Ferrara und Chartres verbriefte; RI IV,4,4,1 n. 455 und RI IV,4,4,2 n. 1211.

[69] So konnte sich etwa ein Bischof von Norwich unsicher sein, ob ein Interdikt als aufgehoben gelte, wenn eine betroffene Person formalen Einspruch dagegen erhob. Diese Sorge zerstreute Lucius III. in einer Antwort an den Bischof; RI IV,4,4,2 n. 2263. Der Bischof von Norwich hatte offensichtlich Interesse an diesem theoretischen Szenario, da es sich ganz konkret in seiner Diözese praktisch manifestierte; ein Kleriker hatte sich hier nicht nur geweigert, seinen Pfarrsprengel nach seiner formalen Absetzung abzutreten, sondern er hielt dort auch weiterhin die Messe, obwohl die Kirche unter Interdikt gelegt worden war, um ihn zum Einlenken zu bewegen. Um noch einmal deutlich zu machen, vor welch komplexe und in der Praxis völlig unübersichtliche Rechtslage das Interdikt die Zeitgenossen stellte, reicht der Hinweis, dass in der nächsten Eskalationsstufe nun nicht mehr nur die Kirche dieses Klerikers unter Interdikt gestellt sein sollte, sondern jeder, der einer Lösung im Wege stand, und jeder, der an einer Messe teilnahm, der Exkommunikation verfallen sei; RI IV,4,4,2 n. 2265. Nun konnte man die Teilnehmer an einer Messe im Mittelalter sicherlich besser kontrollieren als heute; doch so statisch und unmobil, dass man sicher sagen konnte, wo jemand in seinem Leben schon einmal die Messe gehört hatte, war auch diese Gesellschaft sicherlich nicht. Zudem musste beispielsweise ein Pilger ja überhaupt erst wissen, welche Kirche interdiziert war; im Falle des Priesters aus der Diözese Norwich ist es schwierig vorstellbar, dass er oder sein offensichtlich mit dem Zustand ganz zufriedenes Pfarrvolk sich einem Durchreisenden gegenüber entsprechend geäußert hätte.

[70] RI IV,4,4,1 n. 155. In ähnlicher Weise erhielt auch der Bischof von Porto das Recht, dass niemand Personen zur Messe zulassen dürfe, die von ihm oder den Kanonikern interdiziert oder exkommuniziert worden sind; RI IV,4,4,1, n. 731.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Ritterorden oder der Zisterzienser in den Sinn, die Ausnahmen formulierten und hier nicht widerspruchsfrei zur Anwendung kommen konnten. Ausnahmen gab es dabei immer wieder; die bedeutende Abtei von Saint-Remi in Reims erhielt das Recht, auch während eines Interdikts zu bestatten, und dieses Recht vergab Lucius III. auch an die Abteien, die zum Verband von Saint-Remi gehörten.[71]

Dass die Sonderrechte für die Bestattung bei Johannitern und Templern und zur Absolution bei den Zisterziensern allein unter Lucius III. (also in einem nur vierjährigen Pontifikat) viele Male wiederholt und publik gemacht wurden, zeigt, dass große Rechtsunsicherheit bestand, die das Bestattungsrecht bei Interdikt als einen zentralen Punkt umfasste. Das Interdikt war in diesem Sinne nie ein effektives Mittel der Regulierung liturgischer Praktiken. Statt aber mit der Moderne und in rein teleologischer Perspektive nach klaren staatlichen Regeln zu fragen und diese vom Kirchenrecht als dessen mittelalterlichem Vorläufer abzuleiten, scheint es sinnvoller, danach zu fragen, ob der Zweck des Interdikts überhaupt nicht in seiner effektiven Umsetzung lag. Es scheint doch viel naheliegender, dass der Mehrgewinn des Interdikts eben in seiner unklaren Regelung bestand; das deckt sich auch mit dem Quellenbefund, der wenig über die konkreten Auswirkungen des Interdikts, aber viel über die Aushandlungsprozesse berichtet. Nur so entwickelte sich ein Diskurs, der für den mittelalterlichen Klerus gleich in einem dreifachen Sinn einen Mehrwert ergab: In ökonomischer, politischer und gesellschaftlicher Hinsicht.

(1.) Zum ökonomischen Sinn: Die privilegierten Klöster und Orden konnten durch ihre Ausnahmeregelungen im Falle eines Interdikts direkt profitieren; dies dürfte auch einer der Hauptgründe für die große Nachfrage nach solchen Privilegien gewesen sein. Stolgebühren gingen von der Pfarre ebenso wie die folgenden Memorialstiftungen an die privilegierte Institution über, die zudem einen höheren Preis festlegen konnte, als dies ohne das Interdikt der Fall war. Das Kirchenrecht, das eigentlich eine gebührenfreie Bestattung vorsah, hatte mit dem Interdikt ein Instrumentarium geschaffen, das den Zugang an bestimmten Orten und Zeiten zum besonderen – und damit teuren – Privileg machte.[72] Die Privilegien selbst stellten eine erhebliche Einnahmequelle für den Papst dar; allein

[71] RI IV,4,4,1 n. 645, 651, 656, 659. Die Abteien von Saint-Oricole in Senuc, Saint-Thomas in Vienne-le-Château und Notre-Dame in Rethel erhielten entsprechende Rechte unter ausdrücklicher Berücksichtigung des Vorrechts der Mutterabtei.

[72] Darauf wies bereits anhand von spätmittelalterlichen Fällen *Dix*, Interdikt, 75–81, hin.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

die Anzahl der ausgegebenen neuen Rechte in Bezug auf die Exemtion von der Interdizierung verweist auf die nicht unwesentliche Summe, die mit deren Ausstellung verbunden gewesen sein muss. Tatsächlich wird dies mitunter auch explizit formuliert: Die Benediktinerinnen von Santa Maria im norditalienischen Lepia erhielten ein Schutzprivileg Lucius' III., das wie in den meisten hier genannten Fällen den Gottesdienst bei Interdikt erlaubte und zusicherte, dass die Nonnen nur durch den Papst oder seine Legaten exkommuniziert oder interdiziert werden dürften; anders als sonst wird hier jedoch auch explizit ein Anerkennungszins von zwölf Mailänder Denaren für dieses Privileg festgesetzt.[73] Ein neuer Typ von Rechten bedeutete also auch eine neue Einnahme für das Papsttum.

(2.) Noch evidenter war der Vorteil für das Papsttum im politischen Bereich: Hatte der Kirchhof sicher, das Interdikt vielleicht zunächst insbesondere dazu beigetragen, bischöfliche Kompetenzen zu stärken und den direkten disziplinären Zugriff auf die Laien zu ermöglichen, so spielte Lucius III. seine Möglichkeiten direkt aus, um verschiedene Ebenen der kirchlichen Hierarchie gegeneinander in Stellung zu bringen; dies stärkte die politische Autorität des Papstes. Blicken wir dazu noch einmal auf einige Beispiele aus seinem Pontifikat. So entzog Lucius III. mitunter Bischöfe dem Zugriff von Erzbischöfen, etwa wenn er Bischof Jocelin von Glasgow 1182 das Recht verlieh, dass er und seine Kirche nur durch päpstliche Autorität interdiziert, exkommuniziert oder suspendiert werden könnten;[74] ein ähnliches Recht erhielt auch die Abtei Kelso.[75] Diese Privilegien sind im Zusammenhang mit der Exkommunikation des schottischen Königs und des Interdikts über Schottland zu sehen, die unter Alexander III. verhängt worden waren und 1182 durch Lucius III. aufgehoben wurden. Im ausführlicheren Bericht der „Gesta regis Heinrici secundi" und in der Chronik des Roger von Hoveden gab es erneut keine Bemerkung zur Nichtbestattung, wie überhaupt die Folgen des Interdikts (ähnlich wie bei Boso im Fall der Römer) gar nicht, sondern nur die Verhandlungen um die Lösung geschildert werden.[76] Das Interdikt war ausgesprochen worden, um den Widerstand König Wilhelms I. von Schottland zu brechen; der Streit hatte sich an der Besetzung des Abbatiats in Saint-Andrews entzündet. Ein päpstliches Schreiben Alexanders III. war

[73] RI IV,4,4,2 n. 1654.

[74] RI IV,4,4,1 n. 158.

[75] RI IV,4,4,1 n. 186 und 194.

[76] Gesta regis Heinrici secundi, 282 f. und 286 f.; *Roger von Hoveden*, Chronica II, 263 f. und 267–269.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

dann der Grund für den Erzbischof von York und den Bischof von Saint-Andrews, das Interdikt auszurufen und den König zu exkommunizieren.[77] Lucius mischte sich also in diese erzbischöfliche und bischöfliche Strafmaßnahme ein und machte durch deren Rücknahme deutlich, dass der Papst das letzte Wort in dieser Angelegenheit habe; die Rücknahme des erzbischöflichen Interdikts unterstreicht die Hoheit des Papstes über diese geistliche Strafmaßnahme in der letzten Instanz und Konsequenz. Den Kardinal und Erzbischof von Reims ermahnte Lucius entsprechend bei anderer Gelegenheit, dass dieser die von seinem Suffragan, dem Bischof von Beauvais, ausgesprochenen Exkommunikationen und dessen Interdikt nicht lösen dürfe.[78] In dieses Bild passt es auch, dass Lucius Klöster und Domkapitel stärkte, damit zugleich die Macht der Bischöfe erneut einschränkte und eine unmittelbare Relation zum Papst herstellte; ein Beispiel ist das Domkapitel von Troyes, dessen Mitglieder von ihrem Bischof nicht – oder nur bei notorischer Schuld – interdiziert oder exkommuniziert werden sollten.[79] Den Kanonikern von Noyon entzog er hingegen das Recht, ohne Zustimmung des Bischofs das Interdikt auszusprechen, und verwies auf ihre Möglichkeit, an den Papst zu appellieren.[80] Was scheinbar der sonstigen Linie zuwiderläuft, stellt sich als Instrumentarium der Stärkung der eigenen Autorität heraus, in der es eben einmal opportun erscheint, die Rechte von Bischöfen zu stärken, ein anderes Mal, Abteien und Kanoniker gegen diese zu schützen, um so die Einzelfallentscheidung in Rom zu behalten. Das Nebenprodukt dieser Politik ist freilich auch eine unübersichtliche und uneinheitliche Rechtslage. Der Papst eröffnete sich aber dadurch auch die Möglichkeit, die den Bischöfen unterstellten ökonomischen Ressourcen, die die Gläubigen in Form von Spenden und Abgaben lieferten, an Orden zu binden, die wie im Falle von Johannitern und Templern durch das gesonderte Bestattungsrecht eigentlich dem Weltklerus zugehörige Einkünfte abschöpften; da diese Orden ihrerseits dem Papst unterstanden, diversifizierte dies die Kräfte innerhalb der lateinischen Kirche und stärkte ihr Haupt.

(3.) Diese Stärkung erschien vor allem in einem dritten Sinne ertragreich: Die Interdizierung eröffnete gerade in Bezug auf die Bestattungsrechte ein gesellschaftliches Diskussionsfeld. Der Diskurs um Einschluss und Ausschluss von der richtigen Bestattung war in sich selbst wichtig, um Orthodoxie zu verhandeln und die Rechtgläubigkeit der Gesellschaft immer wieder deutlich zu machen. Die Definition von Orthodoxie lag da-

[77] RI IV,4,4,1 n. 182 und 185.
[78] RI IV,4,4,1 n. 730.
[79] RI IV,4,4,1 n. 712.
[80] RI IV,4,4,2 n. 1550 f., 1567.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

bei in der Hand desjenigen, der das Interdikt ausrufen konnte; über seine Normen musste die Christenheit diskutieren. Der Ausschluss von der Bestattung betraf die gesamte Gesellschaft, wenn auch in unterschiedlichem Ausmaße je nach sozialer Schichtung. Der Diskurs um die Rechtgläubigkeit stärkte jedoch die kirchliche Autorität. Das zeigt sich insbesondere im Bereich der heterodoxen Gesellschaft: Häretiker wurden nicht nur mit der Exkommunikation belegt und somit gegebenenfalls zu einer zeitweiligen Nichtbestattung oder einer teuren Umgehung des Verbots verurteilt, sondern durch Verbrennung nachhaltig und unumkehrbar ausgeschlossen. Wer rechtgläubig war und wer nicht, entschied sich in der Gesellschaft des Mittelalters zwar nicht nur, aber eben auch durch die Form der Behandlung des eigenen Körpers.

V. Ausblick

Die bemerkenswerteste Frage, die sich aus den hier gemachten Beobachtungen ergibt, eröffnet die Überlegung, ob der Diskurs um die Interdizierung nicht auch in der Zeit nach 1200 die wichtigste Komponente im Umgang mit dieser geistlichen Strafmaßnahme geblieben ist. Die eingangs zitierten Leichenberge von Ralph von Coggeshall schwinden nach den gemachten Beobachtungen noch einmal drastisch: Keine Erwähnung finden die vielen Klöster, die Exemtionen erlangt hatten und die vielleicht weiterhin für eine Bestattung der Gläubigen in Frage kamen. Das Interdiktionsrecht für die großen Klöster von Paris hatten schon mehrere Päpste sich in entsprechenden Schutzprivilegien selbst vorbehalten, die auch die Messabhaltung während eines Interdikts ausdrücklich gestatteten; Saint-Germain-des-Prés wurde 1182, Saint-Victor, Sainte-Geneviève und Saint-Martin-des-Champs als Teil des Klosterverbands von Cluny 1184 von Lucius III. entsprechend privilegiert.[81] Wer 1199 wirklich von der Nichtbestattung betroffen war, ist schwierig abzuschätzen[82]; deutlich ist aber, dass es Ausweichmöglichkeiten gab, die zumindest für Vermö-

[81] RI IV,4,4,2 n. 1234 und n. 1189; RI IV,4,4,1 n. 98, spätere Erneuerungen erfolgten schon unter Urban III. und Clemens III., vgl. etwa RI IV,4,4,3 n. 549, RI IV,4,4,4 n. 508. Für Saint-Victor vgl. RI IV,4,4,1 n. 1105; RI IV,4,4,3 n. 799; RI IV,4,4,4 n. 119.

[82] Dem Schluss, dass nur die Armen aufgrund der Unmöglichkeit, finanzielle Zuwendungen zu machen, von der Nichtbestattung betroffen waren, scheinen einzelne Hinweise zu widersprechen, dass gerade die Armen von dieser Regelung ausgenommen wurden; vgl. etwa die oben zitierten Einschränkungen durch Abt Odolrich von St. Martial (bei Anm. 7) oder die entsprechende Bemerkung von Abt Goffridus von Vendôme in einem Brief an Ivo von Chartres von 1111; *Goffridus von Vendôme*, Opera omnia, 84 f.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

gendere die flächenmäßige Umsetzung erschwerten oder unmöglich machten.

Ein Interdikt ließ sich also nicht ignorieren; es ließ sich aber auch nicht umfassend durchsetzen. Entscheidend war die Veränderung der Verhandlungslage durch das Interdikt, die die Kosten für eine Einigung erhöhte. Ein Beispiel dafür bietet noch die gut erforschte Auseinandersetzung, die in San Gimignano Ende des 13. Jahrhunderts ausbrach: Als 1290 als Folge eines Interdikts der Klerus die toskanische Stadt verließ, holte sich die Kommune andere Priester, bevor drei Jahre später der Konflikt beigelegt werden konnte.[83] Eine Generation später ließ sich das letztlich gegen Ludwig den Bayern gerichtete Interdikt beispielsweise in Regensburg nur schwer wirklich durchsetzen; die Rechtmäßigkeit des Interdikts wurde in Frage gestellt, nicht alle Geistlichen verhielten sich konform und bereits die Verbreitung der Nachricht vom Interdikt ließ sich effektiv verzögern, indem man deren Boten an Leib und Leben bedrohte.[84] Erneut sind es nicht die konkreten Leichenberge der Praxis, die Verhandlungen nötig machen, sondern deren Androhung, der Diskurs um das Interdikt und die Nichtbestattung.

Bibliographie

Quellen

Die hier kurz im RI-Format zitierten „Regesta Imperii“ wurden in ihrer Online-Version konsultiert (http://regesta-imperii.de/), die Erhebung erfolgte im Vorfeld der Tagung im Frühjahr 2017; eventuelle neuere Nachträge der RI im letzten Jahr fanden folglich keine Berücksichtigung.

Arnold von Lübeck, Chronica Slavorum, in: MGH SS 21, hrsg. v. Georg Heinrich Pertz, Hannover 1869, 100–250.

Boso, Les vies des papes [Gesta pontificum Romanorum], in: Le liber pontificalis. Texte, introduction et commentaire, Bd. 2, hrsg. v. Louis *Duchesne*, Paris 1955, 351–446.

Concilia Magnae Britanniae et Hiberniae a synodo Verolamiensi A.D. CCCCXLVI ad Londinensem A.D. MDCCXVII. Volumen primum: Ab Anno CCCCXLVI ad Annum MCCLXV, hrsg. v. David *Wilkins*, London 1737.

Eustachius, Historia episcoporum Autissiodorensium. De Hugone de Noeriis, in: Bibliothèque historique de l'Yonne ou collection de légendes, chroniques et documents divers, Bd. 1, hrsg. v. Louis-Maximilièn Duru, Paris 1850, 431–450.

[83] *Clarke*, San Gimignano.

[84] *Kaufhold*, Religion. *Kaufhold*, Heiligtum. Vgl. auch *Kaufhold*, Gladius spiritualis, 23–27.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Gesta Innocentii III, in: *Innozenz III.*, Opera omnia, Bd. 1, hrsg. v. Jacques-Paul Migne (MPL, 214), Paris 1855, xv–ccxxviii.

Gesta regis Heinrici secundi. The Chronicle of the Reigns of Henry II and Richard I. A.D. 1169–1192, known commonly under the name of Benedict of Peterborough, hrsg. v. William *Stubbs* (Rolls Series), 2. Aufl., London 1965.

Goffridus von Vendôme, Opera omnia, hrsg. v. Jacques-Paul Migne (MPL, 11), Paris 1898.

Innocentii III romani pontificis regestorum sive epistolarum liber sextus, in: *Innozenz III.*, Opera omnia, Bd. 2, hrsg. v. Jacques-Paul Migne (MPL, 215), Paris 1855, 9–278.

Johannes von Salisbury, Historia pontificalis. John of Salisbury's Memoirs of the Papal Court, hrsg. v. Marjorie Chibnall (Medieval Texts), London 1956.

Matthaeus Parisiensis, Chronica Majora, hrsg. v. Henry Richards Luard (Rolls Series), London 1872–1884.

Radulphus de Coggeshall, Chronicon Anglicanum, hrsg. v. Joseph Stevenson (Rolls Series), London 1875.

Richter, Wilhelm, De origine et evolutione interdicti usque ad aetatem Ivonis Carnotensis et Paschalis II. I. Scriptpores, epistolae, concilia (Textus et documenta. Series theologica, 12), Rom 1934.

Roger von Hoveden, Chronica, hrsg. v. William Stubbs (Rolls Series), London 1868–1871.

Roger von Wendover, Flores Historiarum ab Anno Domini MCLIV annoque Henrici Anglorum regis Secundi primo, hrsg. v. Henry G. Hewlett (Rolls Series), London 1886–1889.

Literatur

Andenna, Giancarlo, Canoniche regolari e canonici a Brescia nell'età di Arnaldo, in: Arnaldo da Brescia e il suo tempo, hrsg. v. Maurizio Pegrari, Brescia 1991, 119–132.

Beaulande, Véronique, Le malheur d'être exclu? Excommunication, réconciliation et société à la fin du Moyen Âge (Histoire ancienne et médiévale, 84), Paris 2006.

Brezzi, Paolo, Roma e l'impero medioevale (774–1252), Bologna 1947.

Clarke, Peter D., The Interdict in the Thirteenth Century. A Question of Collective Guilt, Oxford 2007.

Clarke, Peter D., Innocent III, the Interdict and Medieval Theories of Popular Resistance, in: Pope, Church and City. Essays in Honour of Brenda M. Bolton, hrsg. v. Frances Andrews/Christoph Egger/Constance M. Rousseau (The Medieval Mediterranean, 56), Leiden 2004, 77–97.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Clarke, Peter D., The Interdict on San Gimignano, c. 1289–93: A Clerical ‚Strike' and its Consequences, in: Papers of the British School at Rome 67 (1999), 281–301.

Demurger, Alain, Die Ritter des Herrn. Geschichte der geistlichen Ritterorden. Aus dem Französischen von Wolfgang Kaiser, München 2003.

Dix, Hans: Das Interdikt im ostelbischen Deutschland (Dissertation), Marburg 1913.

Dormeier, Heinrich, Montecassino und die Laien im 11. und 12. Jahrhundert (Schriften der MGH, 27), Stuttgart 1979.

Forey, Alan J., The Templars in the Corona de Aragón, Oxford 1973.

Frugoni, Arsenio, Arnaldo da Brescia nelle fonti del secolo XII (Istituto Storico Italiano per il Medio Evo. Studi storici 8–9), Roma 1954.

Frugoni, Arsenio, Arnaldo da Brescia, in: Dizionario Biografico degli Italiani 4 (1962), 247–250.

Hawkins, Duncan, The Black Death and the New London Cemeteries of 1348, in: Antiquity 64 (1990), 637–642.

Howland, Arthur Charles, The Origin of the Local Interdict, in: Annual Report of the American Historical Association 1 (1899), 429–448.

Illi, Martin, Wohin die Toten gingen. Begräbnis und Kirchhof in der vorindustriellen Stadt, Zürich 1992.

Kaufhold, Martin, Religion und Politik bei Ludwig dem Bayern – Der Kampf um das päpstliche Interdikt am Beispiel des Bistums Regensburg, in: Ludwig der Bayer. Wir sind Kaiser!, hrsg. v. Peter Wolf/Evamaria Brockhoff/Elisabeth Handle-Schubert/Andreas T. Jell/Barbara Six, Regensburg 2014, 58–62.

Kaufhold, Martin, Gladius spiritualis. Das päpstliche Interdikt über Deutschland in der Regierungszeit Ludwigs des Bayern (1324–1347) (Heidelberger Abhandlungen zur Mittleren und Neueren Geschichte, 6), Heidelberg 1994.

Kaufhold, Martin, Die Kurie und die Herausforderungen der europäischen Politik: Standardverfahren oder abgestimmte Handlungsstrategien?, in: Papst Johannes XXII. Konzepte und Verfahren seines Pontifikats, hrsg. v. Hans-Joachim Schmidt/Martin Rohde (Scrinium Friburgense, 32), Berlin 2014, 263–277.

Kaufhold, Martin, Ausschluss aus dem Heiligtum. Das Interdikt als Erziehung zur kirchlichen Norm, in: Sakralität und Devianz. Konstruktionen – Normen – Praxis, hrsg. v. Klaus Herbers/Larissa Düchting (Beiträge zur Hagiographie, 16), Stuttgart 2015, 287–297.

Krehbiel, Edward B., The Interdict. Its History and its Operation. With Special Attention to the Time of Pope Innocent III 1198–1216, Washington 1909.

Lauwers, Michel, Naissance du cimetière. Lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval (Collection historique), Paris 2005.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Mersch, Katharina Ulrike, Missachtung, Anerkennung und Kreativität: Exkommunizierte Laien im 13. Jahrhundert (Mittelalter-Forschungen 65), Ostfildern 2020.

Miccoli, Giovanni, La storia religiosa, in: Storia d'Italia. Volume secondo: Dalla caduta dell'Impero romano al secolo XVIII. Tomo primo, Torino 1974, 431–1079.

Schmitz-Esser, Romedio, Der Leichnam im Mittelalter. Einbalsamierung, Verbrennung und die kulturelle Konstruktion des toten Körpers (Mittelalter-Forschungen, 48), Ostfildern 2014.

Schmitz-Esser, Romedio, Arnold von Brescia im Spiegel von acht Jahrhunderten Rezeption. Ein Beispiel für Europas Umgang mit der mittelalterlichen Geschichte vom Humanismus bis heute (LIT Geschichte, 74), Wien/Berlin/Münster 2007.

Schmitz-Esser, Romedio, In Urbe, quae caput mundi est. Die Entstehung der römischen Kommune (1143–1155). Über den Einfluss Arnolds von Brescia auf die Politik des römischen Senats, in: Innsbrucker Historische Studien 23/24 (2004), 1–42.

Spinelli, Giovanni, Ordini e congregazioni religiose, in: Diocesi di Brescia, hrsg. v. Ariano Caprioli/Antonio Rimoldi/Luciano Vaccaro (Storia religiosa della Lombardia, 3), Brescia 1992, 291–355.

Treffort, Cécile, Consécration de cimetière et contrôle épiscopal des lieux d'inhumation au Xe siècle, in: Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident. Études comparées, hrsg. v. Michel Kaplan (Publication de la Sorbonne. Série Byzantina Sorbonensia, 18), Paris 2001, 285–299.

Trexler, Richard C., The spiritual power. Republican Florence under interdict (Studies in Medieval and Reformation Thought, 9), Leiden 1974.

Violante, Cinzio, La Chiesa bresciana nel medioevo, in: Storia di Brescia. I: Dalle origini alla caduta della signoria viscontea (1426), hrsg. v. Italo Zaina, Brescia 1963, 1001–1124.

Zadora-Rio, Elisabeth, The Making of Churchyards and Parish Territories in the Early-Medieval Landscape of France and England in the 7th–12th Centuries: A Reconsideration, in: Medieval Archaeology 47 (2003), 1–19.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Das Interdikt kritisieren und umgehen – legitime und illegitime Maßnahmen geistlicher Gemeinschaften vornehmlich im ausgehenden 12. Jahrhundert

Von *Katharina Ulrike Mersch*

In zwei Briefen beschwerte sich Hildegard von Bingen über ein Interdikt, das Mainzer Prälaten über ihr Kloster auf dem Rupertsberg verhängt haben sollen, nachdem dort ein vermeintlich Exkommunizierter begraben worden war. Die Wertungen der Forscher fallen dabei unterschiedlich aus:[1] Hier würden „Institution und Charisma" aufeinanderprallen, so die eine These[2], Hildegard würde ihr Charisma gegen das Recht ausspielen, meinen andere, und würde so „um ihr Recht, das Recht des Toten, um das Recht Gottes" kämpfen.[3] Die Mainzer Domherren, so wird vereinzelt vermutet, hätten Hildegard schlicht vor den spirituellen Gefahren schützen wollen, die sich aus der Bestattung eines Exkommunizierten ergeben hätten.[4] In der feministischen Perspektive werden sie hingegen als frauenfeindliche, „bornierte" Kleriker gesehen.[5] Offen bleibt dabei, inwiefern Hildegards Verhalten etwas Besonderes an sich hatte und wie viel von dem, was man in den Briefen liest, der Charismatikerin und was nicht vielmehr zeitgenössischen Usancen und Rechtsverhältnissen zuzuschreiben ist. Dies bemängelte auch Wolfgang Felix Schmitt, der in diesem Zusammenhang der Frage nachging, ob in den Briefen eine Absolution von der Exkommunikation *in articulo mortis* geschildert wurde.[6] In einer deutlich weiteren Perspektive sollen in dem vorliegenden Beitrag ausgehend von dem Briefwechsel verschiedene gängige Wege, das Interdikt zu vermeiden und abzuschütteln, ergründet werden. Der Fokus wird zugunsten der Vergleichbarkeit auf zeitgenössischen geistlichen Gemeinschaften insbesondere im Reich liegen, wobei vor allem päpstliche Privilegierungen und Belege für die Anwendung üblicher Rechtsmittel Beachtung finden. Es bleibt zu prüfen, ob Hildegard und die

[1] Zu den verschiedenen Positionen siehe *Holbach*, Hildegard von Bingen, 91.

[2] So etwa *Schipperges*, Hildegard von Bingen, 32.

[3] *Führkötter*, Briefwechsel, 236.

[4] *Flanagan*, Hildegard of Bingen, 178 f.

[5] *Holbach*, Hildegard von Bingen, 91.

[6] *Schmitt*, Charisma.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Mitglieder der anderen geistlichen Gemeinschaften hier jeweils rechtskonform agierten oder sich auf Abwege begaben. Damit wird eine Zeitspanne fokussiert, die kurz vor derjenigen liegt, die Peter D. Clarke als einen Höhepunkt in der Entwicklung der rechtlichen Diskussionen um das Interdikt und der Reaktionen der davon Betroffenen charakterisiert hat[7], so dass einige strukturelle und mentalitätsgeschichtliche Ausgangspunkte der weiteren Entwicklung zumindest für ein kleines Teilgebiet der westlichen *ecclesia* skizziert werden können.

I. Hildegard von Bingen kritisiert das Interdikt

Die entsprechenden Briefe Hildegards werden gemeinhin in die Zeit kurz vor ihrem Tod 1179 datiert.[8] Zu diesem Zeitpunkt leitete sie seit über vierzig Jahren eine der Benediktsregel folgende Frauengemeinschaft (zuerst auf dem Disibodenberg, dann auf dem Rupertsberg), hatte ihre Visionen niedergeschrieben und ihre Einsichten auf Predigtreisen und in Briefen an ein breites Publikum vermittelt.[9] In einer Zeit, als die Ideale und Normen monastischen und klerikalen Lebens teils radikal neu formuliert wurden und das alexandrinische Schisma die kirchliche Organisation im Reich irritierte, bezog sie zu den Normen und zur Gestalt der christlichen Kirche Stellung,[10] so auch zum Interdikt. Die Authentizität der Briefe, in denen sie über die geistliche Zensur reflektierte, ist zwar umstritten[11], allerdings gibt es einige überzeugende Argumente für ihre Echtheit.[12] Erwiesenermaßen waren die Briefe um 1180 in Rupertsberg bekannt[13], und die darin geschilderte Begebenheit wurde noch in den

[7] Siehe grundlegend *Clarke*, The Interdict.

[8] Zur Datierung der Briefe siehe die Einleitung in Hildegardis Bingensis Epistolarium, Ps. 1, LXIV.

[9] Siehe hierzu zum Beispiel *Felten*, Hildegard von Bingen, 37–51, 65–68, 83 f.

[10] Siehe etwa *Altenburg*, Soziale Ordnungsvorstellungen, 26–110, 164–206, 215–296, 345–365, *Ranff*, Mystik.

[11] Widmer wandte gegen die Authentizität ein, dass der demütige Tonfall und der Stil nicht zu Hildegard passen würden, *Widmer*, Heilsordnung, 267–271.

[12] Van Acker wendet gegen Widmer ein: „Ist es wirklich undenkbar, daß sie am Ende ihres Lebens nicht mehr kämpfen konnte und vielmehr bereit war, das für sie unerträgliche Verhängnis des Interdikts mit einer Bittschrift zu beseitigen?“ Da außerdem die Kompilatoren sonst immer versuchten, „Hildegards Autorität als Ratgeberin möglichst zu steigern“, sollte man nicht davon ausgehen, dass ein Redaktor diesen Brief erfunden hat. Siehe die Einleitung in Hildegardis Bingensis Epistolarium, Ps. 1, X.

[13] Die Briefe sind im sogenannten Riesencodex, der in den Jahren 1177–1179/1180 in Rupertsberg selbst entstanden ist, überliefert, siehe die Einleitung in Hildegardis Bingensis Epistolarium, Ps. 1, XXVII. Der Brief 23 ist zudem in der

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Akten für die Kanonisation Hildegards aus dem zweiten Viertel des 13. Jahrhunderts erwähnt.[14] Aus diesen Briefen lässt sich also mindestens ablesen, welche Einstellung zum Interdikt Hildegards persönliches Umfeld ihr zuschrieb. Die Kontextualisierung des Geschehens wird außerdem zeigen, dass es durchaus vorstellbar ist, dass sich die Episode, wie sie Hildegard beschrieb, so oder wenigstens ähnlich ereignete.

Adressaten der Briefe sind Prälaten des Mainzer Erzbistums, in dem Hildegards Kloster lag, sowie der Erzbischof Christian von Buch (1165–1183).[15] Beachtung verdient zudem das Antwortschreiben des Erzbischofs an Hildegard. Diese Dreieckkonstellation weist auf eine rechtliche Situation, die Konfliktpotential barg: Da der Erzbischof kaum Zeit in seiner Diözese verbrachte, sondern sich meistens in Italien aufhielt, hatte er Mitglieder des Mainzer Domkapitels und einige andere Mainzer Prälaten mit der Verwaltung des Bistums betraut und bischöfliche Gerichtsbarkeiten an sie delegiert.[16] Sie konnten daher geistliche Zensuren aussprechen.

Der Brief Hildegards an die Mainzer Prälaten verrät, dass das Interdikt (*ligatura*) über Rupertsberg verhängt wurde. Eine Vision habe Hildegard dazu gedrängt, sich hierzu zu äußern. Der Sachverhalt sei folgender gewesen: Der Leichnam eines Menschen, der im Leben einmal exkommuniziert gewesen war, sei von seinem Priester zur Bestattung auf den Rupertsberg gebracht worden, und zwar *sine calumnia*. Nach wenigen Tagen aber hätten die Oberen befohlen, den Toten vom Friedhof zu entfernen. Darüber sei Hildegard sehr erschrocken. Sie habe vorausgesehen, dass dem Konvent große Gefahr drohe, sollten sie den Leichnam exhumieren. Daher würden sie es sich nicht anmaßen, den Körper des Toten fortzuschaffen, zumal er vor seinem Tod noch gebeichtet, die letzte Ölung und die Kommunion empfangen habe und *sine contradictione* bestattet worden sei. Zwar würden sie den Rat guter Menschen oder den Befehl ihrer Prälaten schätzen (*non consilium proborum hominum aut preceptum prelatorum nostrorum omnino paruipendentes*), aber sie wollten

---

Handschrift Berlin, Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz, Cod. lat. 4° 674 wiedergegeben. Siehe ebd., XXIX ff.

[14] Die Kanonisationsakten vermerken, dass, als ein *iniuste excommunicatus* im Kloster bestattet wurde und die Mainzer Kirche ihn entfernen lassen wollte, Hildegard das Grab mit einem Kreuz bezeichnete, damit man es nie mehr wiederfand. Canonizatio sanctae Hildegardis, c. 12.1, 260 ff. Das Protokoll wurde 1233 wohl in Rupertsberg erstellt und 1243 durch Mainzer Domkleriker überarbeitet, siehe die Einleitung von Monika Klaes ebd., 73.

[15] Zur Einbindung des Konvents in das Mainzer Erzbistum siehe *Holbach*, Hildegard von Bingen, 74–82, 87 f.

[16] *Schöntag*, Untersuchungen, 45, 52 f., 64 ff.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

nicht den Sakramenten Unrecht tun. Um aber nicht gänzlich ungehorsam zu sein, hätten sie – wie es das über sie verhängte Interdikt vorschreibe – mit dem Gesang aufgehört und würden sich der sonst monatlich genommenen Kommunion enthalten.[17] Dies hätte ihr und ihren Schwestern allerdings große Bitterkeit und Traurigkeit bereitet. Unter dieser Last habe Hildegard in einer Vision vernommen, dass es nichts nütze, wegen menschlicher Worte (*uerba humana*) auf die Sakramente des Wortes Gottes (*verbi Dei*) zu verzichten, weswegen sie bei ihren Prälaten um Erlaubnis bitten solle, das Sakrament empfangen zu dürfen. Der Ausschluss vom Gottesdienst sei zwar eine legitime Maßnahme, wenn Sünder zur Buße bewegt werden sollen. Wer aber wisse, dass er diese Zensur weder bewusst noch willentlich herbeigeführt habe, der solle die Eucharistie empfangen. Hildegard sei außerdem offenbart worden, dass sie durch die unwidersprochene Hinnahme des Interdikts sogar Schuld auf sich geladen habe, weil die Aufnahme des Toten, der ja als Christ durch seinen Priester und im Rahmen einer Prozession der Bevölkerung von Bingen zum Kloster gebracht und dort ohne Einwände bestattet worden war, keine Schuld bedeute.[18] Auch über den Gesang, den sie aufgrund der Prälaten eingestellt und nur noch in leiser Rezitation betrieben hätten, habe Hildegard eine Vision empfangen. Nun wisse sie, dass man sein Inneres durch das gesungene Gotteslob ganz auf Gott ausrichten und sich darauf besinnen könne, die Stimme des lebendigen Geistes zu erforschen. Gott riet, möglichst vielen Herzen den Geist einzugießen, weshalb auch die Psalmen gedichtet worden seien.[19] Aber der Teufel würde versuchen, den Gesang und das Musizieren zu unterbrechen. Zu diesem Zweck missbrauche er sogar die Kirche, durch deren Mund er in Form von Zwietracht, Ärgernissen und ungerechter Unterdrückung den Gesang zu unterbinden strebe. Daher müssten die Mainzer und alle anderen Prälaten vorsichtig sein, immer hinterfragen, ob sie nicht aus einer ungerechten Regung des Herzens handelten und ob nicht Satan am Werke sei, bevor sie das Interdikt verhängten. Aufgrund des heiligen Ziels des Gesangs werde derjenige, der ohne sicheren Grund das Singen unterbinde, aus der himmlischen Gemeinschaft ausgeschlossen, also von Gott selbst exkommuniziert. Deshalb sollten diejenigen, die die Schlüssel zum Himmel innehätten, sorgsam darauf achten, das Richtige zu verschließen und das Richtige zu öffnen, also Exkommunikation und Interdikt gerecht anzuwenden. Hildegard sei nämlich durch eine Stimme

[17] Hildegardis Bingensis Epistolarium, Ps. 1, epist. XXIII, 61.

[18] Hildegardis Bingensis Epistolarium, Ps. 1, epist. XXIII, 62.

[19] Hildegardis Bingensis Epistolarium, Ps. 1, epist. XXIII, 63. Zur Rolle des Gesangs in diesem Brief siehe *Ranff*, Mystik, 48 ff.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

offenbart worden, dass Gott den Himmel erschaffen habe und Gott den Himmel verschließe, und niemand sei wie Gott.[20]

In dem Brief zeichnet sich zunächst ein gängiges Verfahrenselement ab: Das Interdikt wurde häufig deswegen ausgesprochen, weil Korporationen und die Bewohner bestimmter Gebiete mit exkommunizierten Einzelpersonen in Zusammenhang standen.[21] Clarke zufolge war der Zweck des Interdikts besonders und insbesondere seit Papst Innozenz III., „to turn the innocent against the guilty, compelling the latter to make amends".[22] Das genannte Beispiel zeigt, dass das Interdikt auch das Gegenteil bezwecken konnte: die Korporationen traten für den gebannten Einzelnen ein. Hier ist es ein einzelner Adliger, dessen Tod ohnehin eine persönlich vorgenommene Satisfaktionsleistung ausschloss und dessen Absolution Hildegard vehement verteidigte.

Die Absolution des Verstorbenen brachte Hildegard nicht nur in dem Brief an die Mainzer Prälaten vor, sondern auch in einem Brief an den in Rom weilenden Mainzer Erzbischof. Die Formulierungen deuten an, dass Hildegard ihn zum wiederholten Male kontaktierte. Sie unterstrich nun, dass der in Rupertsberg bestattete Mann vor seinem Tod absolviert und mit allen Sakramenten versehen worden war. Gott habe ihr – so berichtet sie Christian – verboten, dem Gebot der Prälaten zu gehorchen und den Leichnam wieder auszugraben, da der Verstorbene durch Gott selbst bereits aus dem Schoß der Kirche in die Glorie des Heils aufgenommen worden wäre. Sollte sie Gottes Willen zuwiderhandeln, drohe ihrem Kon-

---

[20] Hildegardis Bingensis Epistolarium, Ps. 1, epist. XXIII, 64 f.

[21] Bekannter sind freilich solche Fälle, in denen ein Interdikt an die Exkommunikation eines König oder Kaisers gebunden war. Hinsichtlich des Reichs wurde dies für das alexandrinische Schisma beobachtet, siehe *Preiss*, Die politische Tätigkeit, 179. Für einen Fall aus Siena siehe *Sprenger*, Zwischen den Stühlen, 383. Im staufisch-welfischen Thronstreit wurden etwa die Münsteraner Bürger 1214 durch den Mainzer Erzbischof Siegfried exkommuniziert, unter anderem weil sie dem mittlerweile in Ungnade gefallenen Otto IV. anhingen, und die Stadt mit dem Interdikt belegt, Westfälisches Urkundenbuch, Bd. 3, Nr. 81, 42 f. Besonders im Zuge der Auseinandersetzungen zwischen Friedrich II. und den Päpsten sind nicht nur Exkommunikationen der Parteigänger der Staufer, sondern auch Interdiktssentenzen gegenüber Städten und (geistlichen) Korporationen häufig ausgesprochen worden; siehe beispielsweise zur Situation in den Prämonstratenserstiften im Reich *Petersen*, Prämonstratensische Wege, 220 f. Für das Interdikt im Zusammenhang mit der Exkommunikation Ludwigs des Bayern siehe etwa *Kaufhold*, Gladius spiritualis.

[22] *Clarke*, Innocent III, 78. Clarke legt seine Thesen am Beispiel des Interdikts dar, das Innozenz III. über Frankreich aussprach, weil König Philipp II. August seine Ehefrau verlassen hatte, und desjenigen, mit dem England belegt wurde, weil König John Stephen Langton nicht als Erzbischof von Canterbury akzeptiert hatte.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

vent großes Unheil. Wäre sie nicht gottesfürchtig, so hätte Hildegard den Geboten der Prälaten gehorcht; und wenn der junge Mann tatsächlich noch exkommuniziert gewesen wäre, hätte sie die entsprechenden kirchenrechtlichen Vorgaben beachtet. Aber dem sei nicht so gewesen, und so hätten die Nonnen sich eine Zeit lang ins Interdikt gefügt. Hildegard erzählt weiter, dass sie nach Mainz gegangen sei, um vor den Prälaten zu sprechen, und dass sie auch ein entsprechendes Schreiben verfasst habe. Die Mainzer hätten sich ihrer aufgrund ihrer Blindheit jedoch nicht erbarmen können, obwohl sogar der Kölner Erzbischof sich zunächst erfolgreich für sie eingesetzt habe. Ein Soldat habe zu diesem Zweck in Begleitung eines Ritters bezeugt, dass er gemeinsam mit dem Verstorbenen das fragliche Verbrechen begangen habe und gemeinsam mit ihm exkommuniziert, aber auch gleichzeitig am gleichen Ort und vom gleichen Priester absolviert worden sei. Auch dieser Priester sei anwesend gewesen.[23] (Schmitt nimmt an, dass es sich hierbei um eine Absolution *in articulo mortis* gehandelt habe. Dies beruht auf einer fragwürdigen Übersetzung des Satzteils *cum pariter in eodem excessu fuissent* mit „sich gleichermaßen in derselben Todesnot befunden hätten".[24] Die zeitgenössische kirchenrechtliche Terminologie legt allerdings die Übersetzung „sich ebenso im gleichen (Zustand des) Frevel(s) befunden hätten" nahe.[25] Zudem wäre es verwunderlich, dass der andere Missetäter noch lebendig genug war, eine Zeugenaussage zu tätigen, wenn er gemeinsam mit dem Verstorbenen *in articulo mortis* absolviert worden wäre. Es scheint sich also nicht um eine Lösung vom Bann im Angesicht des Todes, sondern um eine reguläre Absolution zu Lebzeiten gehandelt zu haben.) Als jedenfalls die Mainzer aus Rom zurückkamen – so erklärt Hildegard weiter –, hätten sie einen Brief mitgebracht, durch den Christian das Interdikt über den Rupertsberg verhängte. Hildegard nimmt an, er hätte dies nie getan, wenn ihm der wahre Sachverhalt bekannt gewesen sei.[26] Durch eine Schau sei ihr in die Seele gegeben worden, dass es richtiger sei, sich der Gewalt der Menschen auszusetzen (dies meint Prälaten, die ungerecht ein Interdikt verhängen), als die Anweisung Gottes zu missachten. Indem sie – wie sie sagt – zwar den Verstorbenen nicht exhu-

[23] Hildegardis Bingensis Epistolarium, Ps. 1, epist. XXIV, 66 f.

[24] *Schmitt*, Charisma, 137–141.

[25] So charakterisierte Eugen III. 1152 zum Beispiel eine exkommunikationswürdige Gewalttat gegen einen Kleriker als *excessus*; Eugenii III Romani pontificis epistolae et privilegia, Nr. 395, 1422: *De caetero autem Ottonem illum, qui, postposita Dei reverentia, nasum cujusdam clerici nefario ausu amputare minime formidavit, nisi satisfacturus de tam gravi excessu apostolico conspectui se representet, absolvendi ab excommunicatione consilium habere nequaquam potuimus*. Siehe auch das Zitat unten in Fußnote 76.

[26] Hildegardis Bingensis Epistolarium, Ps. 1, epist. XXIV, 67.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

mieren ließ, aber gemeinsam mit ihrem Konvent aus Gottesfurcht die *iniuste ligature* ertrage[27], handelte sie in vollkommener Übereinstimmung mit den kirchenrechtlichen Normen: einerseits ließ sie sich durch die Zensuren nicht zu einer Sünde zwingen, andererseits missachtete sie die Zensuren aber auch nicht gänzlich.[28]

In seiner Antwort an Hildegard erkannte der Erzbischof Hildegards mystische Begabung zwar an und bemitleidete sie und den Konvent wegen ihrer durch das Interdikt verursachten Qualen. Allerdings beharrte er darauf, das kirchenrechtliche Prozedere einzuhalten und den Fall nochmals sorgsam prüfen zu lassen. Bemerkenswert ist, dass er Hildegard außerdem hinterlistiges Verhalten unterstellte. Er tadelte sie nämlich, weil sie versucht habe den Vorfall zu verschweigen und so die Kritik durch die Kleriker zu umgehen (*clamorem cleri declinare et scandalum Ecclesie dissimulare*), die zu erwarten gewesen wäre, weil über die Absolution des Mannes noch Unklarheit bestanden habe.[29]

Holbach nimmt an, dass Hildegard in ihren Briefen die Autorität der Mainzer Prälaten nicht in Frage stellen würde, sie rekurriere vielmehr auf ihre eigene Gewissenslage.[30] Schon Berthe Widmer hat allerdings – nicht allein mit Bezug auf die hier diskutierten Briefe – darauf hingewiesen, dass Hildegard durchaus „Kritik am Klerus“ übte. Doch „als Frau und Laie (…) hatte sie es nötig, sich immer wieder auf die göttliche Inspiration zu berufen“.[31] In diesem konkreten Fall hat dies aber nicht ihre inferiore Position in den gesellschaftlichen Kategorien zu verantworten. Hildegard impliziert, dass sie nicht allen Geboten von geistlichen Oberen gehorchen könne, sondern nur gerechten Geboten. Welches Gebot gerecht war, sagte ihr ihr Gewissen. Im Hinblick auf die kirchliche Zensur priorisierte sie dabei Gottes Gebot vor den Geboten der Menschen,[32] was – wie gesagt – im kirchenrechtlichen Normkanon begründet ist. Diese Positionierung setzt allerdings voraus, dass sich Hildegard in der Lage sah, Gottes Gebote besser zu verstehen als die Mainzer Prälaten.

---

[27] Hildegardis Bingensis Epistolarium, Ps. 1, epist. XXIV, 68.

[28] Siehe etwa die entsprechenden Passagen über die Exkommunikation im *Decretum Gratiani*, C. 11 q. 3 c. 53 ff.

[29] Hildegardis Bingensis Epistolarium, Ps. 1, epist. XXIVr, 68 f., Zitat 69. Siehe hierzu auch *Engen*, Letters, 391.

[30] *Holbach*, Hildegard von Bingen, 92. Zur Rolle des Gewissens siehe auch den Beitrag von Kerstin Hitzbleck in diesem Band.

[31] *Widmer*, Heilsordnung, 263.

[32] Margaretha Ebner argumentierte fast zwei Jahrhunderte später ganz ähnlich, als sie sich mit dem wegen Ludwig IV. über das Reich verhängten Interdikt beschäftigte, siehe *Mersch,* Eigensinn.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Wie dargelegt, diskutieren die Briefe über den konkreten Anlass hinaus auch die Frage, wer überhaupt über die Angelegenheit richten und wer dementsprechend legitim ein Interdikt verhängen könne. Damit ist die Beziehung einzelner Klöster zur Strafgewalt ihres Diözesans angesprochen, die für Klöster (nicht nur) des 12. Jahrhunderts auch im Hinblick auf das Interdikt ein zentrales Problem darstellte. Dies gilt es im Folgenden zu erläutern, auch um zu prüfen, ob Hildegards Vorgehen und ihre Haltung als außergewöhnlich zu bezeichnen sind und ob ihr und ihren Nachfolgerinnen andere Möglichkeiten zur Verfügung gestanden hätten, das Interdikt zu verhindern und solche Vorkommnisse in Zukunft zu vermeiden.

II. Das Interdikt umgehen

Das Problem der Strafgewalt des Diözesans lässt sich zunächst in Sonderregelungen greifen. Das Sonderrecht, während eines generellen Interdikts die Messe zu lesen und zu hören, wurde oft und zunächst vor allem exemten Klöstern, Stifts- und Klosterverbänden sowie Orden gewährt,[33] während es Laien ab dem 13. Jahrhundert erhielten.[34] In seiner Studie zum päpstlichen Schutz zählt Alfred Blumenstock dieses Privileg zu denjenigen, die die Rechte des zuständigen Ordinarius beschnitten, was nicht häufig in den päpstlichen Schutzurkunden begegne.[35] Diesem Befund gegenüber ist die Gewährung entsprechender Sonderrechte, wenn man sich etwa die Reformverbände oder die zeitlich nah an Hildegards Fall liegende Situation im Reich anschaut, häufig belegt:

Cluny erhielt dieses Recht zuerst durch Papst Urban II., wobei die Mönche zu Zeiten des Interdikts auch Bestattungen vornehmen durften. Die Messe sollten aber nur sie *et famuli eorum* hören dürfen, andere Mitglieder der interdizierten Diözese sollten sie nicht zum Gottesdienst einlassen und die Türen verschlossen halten. Dieses Recht wurde auch von Urbans Nachfolgern bestätigt[36], und auch weitere Klöster cluniazensischer Prägung erhielten es, so Peterlingen im Jahr 1183.[37] Für die Zisterzienser markiert ein Gnadenerweis Eugens III. vom 1. August 1152 eine entscheidende Stufe der Entwicklung ihrer Privilegierung, insofern er die Kirchen der Zisterzienser „von den Wirkungen und Folgen allgemeiner Interdikte“

[33] Siehe grundlegend *Schreiber*, Kurie und Kloster, 207 ff., *Falkenstein*, Papauté, 180–184, 200.

[34] *Clarke*, Interdict, 175.

[35] *Blumenstock*, Der päpstliche Schutz, 97.

[36] B. *Urbani II* Pontificis Romani Epistolae, Diplomata, Sermones, Nr. 220, 493 f. Siehe hierzu *Constable*, The Interdict- and Excommunication-privilege, 74 f.

[37] Fontes rerum Bernensium I, Nr. 78, 472 ff., RI IV,4,4,1, Nr. 531.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

befreite.[38] Stefan Petersen hält für den Prämonstratenserorden fest, dass die Erlaubnis, zu Zeiten des Interdikts die Messe zu halten, seit 1156 zum Grundbestand der den einzelnen Konventen gewährten Sonderrechte gehörte.[39] Auch andere einzelne Konvente erhielten diese Erlaubnis im Rahmen umfassenderer päpstlicher Privilegierungen. Für das letzte Drittel des 12. Jahrhunderts finden sich eine Reihe von Begünstigten im Reich, so zum Beispiel das Benediktinerkloster St. Maria in Reichenbach (1182)[40], das Chorherrenstift St. Laurentius in Schöningen (1180 und 1182)[41], die Nonnen von St. Theodor in Bamberg (1182)[42], die nach der Augustinerregel lebenden Brüder von St. Jakob in Arolsen (1182)[43], das Kollegiatstift St. Moritz in Augsburg (1183)[44], das Kanonikerstift St. Paulin vor Trier (1183)[45], die Benediktinerinnen in Willebadessen (1183)[46], die Benediktiner von St. Peter in Oberaltaich (1184)[47], die des Johannesklosters in Erlach (1185)[48], das Domkapitel von Eichstätt (1186)[49], die Benediktiner von Sinsheim (1186, möglicherweise gefälscht)[50], das Domkapitel von Salzburg (1186)[51] und die Benediktiner von St. Salvator in Millstatt (1187).[52] In den Jahren um und kurz nach dem Streit zwischen Hildegard von Bingen und den Mainzer Prälaten bemühten sich also zahlreiche geistliche

---

[38] *Kéry*, Klosterfreiheit, 139. Eugenii III Romani pontificis epistolae et privilegia, Nr. 521, 1541 ff. Siehe auch *Mahn*, L'ordre cistercien, 94; *Pfurtscheller*, Privilegierung, 106 sowie zur Entwicklung hin zur Exemtion der Zisterzienser *Falkenstein*, Papauté, 204–215.

[39] *Petersen*, Prämonstratensische Wege, 331. Petersen bezieht sich hier auf ein Privileg Hadrians IV. für das Stift Steingaden vom 31. Mai 1156, Orderici Vitalis Angligenae coenobii Uticensis monachi historia ecclesiastica: accedunt Anastasii IV, Adriani IV Romanorum pontificum epistolae et privilegia, Nr. 97, 1463. Für weitere Privilegien dieser Art siehe *Petersen*, Prämonstratensische Wege, 45, 293, 333 ff.

[40] Monumenta Boica XXVII, Nr. 40, 28–31, überliefert in einem Kopialbuch von 1402, RI IV,4,4,1, Nr. 204.

[41] *Lerche*, Studien, Nr. 4 f., 64; RI IV,4,4,1, Nr. 218.

[42] Urkunden der Päpste I, Nr. 343, 304 ff.; RI IV,4,4,1, Nr. 219.

[43] Westfälisches Urkundenbuch, Teilbd. 5, Nr. 136, 52 f.; RI IV,4,4,1, Nr. 398.

[44] Wirtembergisches Urkundenbuch II, Nr. 436, 228 ff.; RI IV,4,4,1, Nr. 492.

[45] Mittelrheinische Regesten, Nr. 489, 139; RI IV,4,4,1, Nr. 497.

[46] Westfälisches Urkundenbuch, Teilbd. 5, Nr. 142, 55 f.; RI IV,4,4,1, Nr. 502.

[47] Monumenta Oberaltacensia, Nr. 15, 112–116; RI IV,4,4,2, Nr. 1188.

[48] Urkunden für die Geschichte der Stadt Bern, Nr. 72, 129 ff.; RI IV,4,4,2, Nr. 1810.

[49] Urkunden der Päpste II, Nr. 447, 393 ff.; RI IV,4,4,3, Nr. 272.

[50] Wirtembergisches Urkundenbuch XI, Nr. 5560, 456–459; RI IV,4,4,3, Nr. †48.

[51] Salzburger Urkundenbuch II, Nr. 446, 607 ff.; RI IV,4,4,3, Nr. 100.

[52] Monumenta historica ducatus Carinthiae III, Nr. 1340, 502 ff.; RI IV,4,4,3, Nr. 495.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Gemeinschaften im Reich um Ausnahmen vom Interdikt und erhielten sie; von einer flächendeckenden und vorbehaltslosen Akzeptanz der generellen Wirkung des Interdikts kann also nicht die Rede sein.

Dies zeigt sich auch dann, wenn solche Ausnahmeregelungen nicht auf legitimen Wegen erreicht wurden. Auch das Kloster St. Alban vor Mainz nämlich nahm für sich vielleicht in Anspruch, kraft eines päpstlichen Privilegs zu Zeiten des Interdikts den Gottesdienst feiern zu dürfen. Der entsprechende, auf den 21. November 1184 datierte Text gibt sich als ein Schutzprivileg Lucius' III. aus, in dem außerdem die Befolgung der Benediktsregel im Kloster, verschiedene Vorrechte innerhalb der Mainzer Geistlichkeit, Zehntbefreiungen und Regelungen für den Umgang mit dem Klosteraustritt firmiert werden und das freie Begräbnisrecht gewährt wird.[53] Das Privileg ist in zwei Fassungen überliefert, aber nur eine – in einem „undatierten" Vidimus überliefert – enthält die Interdiktsklausel, und bei dieser Fassung handelt es sich Peter Acht zufolge um eine Fälschung. Im Vergleich zur echten Fassung und einem päpstlichen Privileg für St. Alban aus dem Jahr 1144[54] fallen ihm einige verdächtige Neuerungen und Abweichungen auf. Das Formular sei fehlerhaft, die sonst übliche Nennung von Eigenkirchen fehlt, die Ausführungen über die Ehrenrechte des Klosters sind stark verkürzt, es kommen neue Befreiungen von Zehnten hinzu genauso wie eben die Erlaubnis, bei einem generellen Interdikt im Stillen den Gottesdienst feiern zu dürfen.[55] Da in der Zeugenliste des „Vidimus" auch Abt Gerlach von Bleidenstadt begegnet, verglich Acht den Text mit einem entsprechenden Privileg Lucius' III. für Bleidenstadt vom 22. Februar 1184.[56] Es beinhaltet nahezu die gleichen Rechte wie diejenigen, die im Vidimus festgehalten sind, und müsse den Mönchen von St. Alban als Vorlage gedient haben.[57] Konrad Schrod möchte die Fälschung durch den Einzug der Franziskaner in Mainz erklären, deren Orden am 10. März 1233 allgemein das Recht erhielt, bei Interdikt den Gottesdienst zu feiern; die Mönche hätten mit der Fälschung ihr Einkommen in Form von Stiftungen gegenüber der

[53] Ediert in: *Acht*, Probleme, Nr. 2b, 93–96.

[54] Gedruckt in: *Acht*, Probleme, 92 f., Nr. 1. Siehe auch *Schmid*, Abtei St. Alban, 78 f., zur Fälschung ebd., 80 ff. Er nimmt an, dass die Zeugen des „Vidimus" wussten, dass sie eine Fälschung vidimierten. Neuere diplomatische Untersuchungen gelangen jedoch zu einem anderen Ergebnis (für den Hinweis danke ich PD Dr. Otfried Krafft). Demnach handelt es sich bei der Urkunde nicht um eine Fälschung, sondern um ein nicht fertiggestelltes Privileg, siehe Krafft, Bene Valete, 114, Fn. 619. Die Interdiktsklausel würde in dieser Lesart weniger suspekt wirken.

[55] *Acht*, Probleme, 85.

[56] *Acht*, Probleme, 87.

[57] Gedruckt in *Acht*, Probleme, Nr. 2a, 93–96. Siehe zudem ebd., 88 und RI IV,4,4,1, Nr. 964.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

neuen Konkurrenz sichern wollen.[58] Demgegenüber weist Acht zu Recht darauf hin, dass die Zisterzienser und Prämonstratenser ja schon im 12. Jahrhundert bei Interdikt den Gottesdienst feiern durften und dass zu dieser Zeit einzelne Benediktinerklöster solche „Rechte auf normalen Wege von der Kurie“ erlangten[59], während dies St. Alban erst Ende des 13. Jahrhunderts gelang.[60] Daher müsse die Motivation auch an anderer Stelle zu suchen sein, nämlich in der „Nachricht, daß das benachbarte Bleidenstadt, das dem gleichen Orden und derselben Diözese angehörte, dieses Recht erhalten hatte“[61], der Datierung des Privilegs zufolge übrigens bereits im Jahr 1184. Zu irgendeinem Zeitpunkt danach maßten sich die Mönche von St. Alban dieses Vorrecht ebenfalls an; inwiefern sie zu Zeiten eines Interdikts dann von ihrem gefälschten Privileg Gebrauch machten, lässt sich freilich nicht mehr prüfen. Doch hielt man das Privileg im Kloster über Jahrhunderte hinweg in Ehren und glaubte in späterer Zeit möglicherweise sogar an seine Echtheit, denn es wurde 1410 in ein Kopialbuch von St. Alban aufgenommen und als Bestätigung und Erweiterung der älteren, originalen Urkunde bezeichnet.[62]

Die Ausnahme von einem generellen Interdikt scheint derart attraktiv gewesen zu sein, dass sich auch einzelne geistliche Gemeinschaften um entsprechende päpstliche Bestätigungen bemühten oder diese fälschten. Nicht so das junge Kloster Rupertsberg: es ist zwar ein päpstliches Schutzprivileg vom 22. November 1184 überliefert, Sonderregelungen zum Gottesdienst zu Zeiten des Interdikts sind darin jedoch nicht festgehalten.[63] Auch in den späteren Papsturkunden für das Kloster und in den in Hildegards Briefwechsel dokumentierten päpstlichen Schreiben fehlen entsprechende (oder überhaupt mit dem Interdikt in Zusammenhang stehende) Bevorrechtigungen.[64] In dem Fall, der in Hildegards Briefen be-

---

[58] *Schrod*, Fälschung (1938), 372 f. *Dobras*, Mainz, St. Alban, 450, spricht allgemeiner davon, dass St. Alban sich von den Mainzer Erzbischöfen zu distanzieren begann und versuchte, „die Strafgewalt des Bischofs über das Kloster zurückzudrängen“.

[59] *Acht*, Probleme, 88.

[60] *Acht*, Probleme, 89.

[61] *Acht*, Probleme, 89. Zu den Beziehungen zwischen St. Alban und Bleidenstadt siehe auch *Dobras*, Mainz, St. Alban, 451.

[62] *Schrod*, Fälschung (1939), 168, macht auf den Eintrag in Würzburg, Staatsarchiv, Mainzer Bücher verschiedenen Inhalts, Nr. 9, fol. 135v, aufmerksam. Die Überschrift besagt: *Confirmacio priuilegii suprascripti et quod recipiant contra fas tempore quo interdicti celebrent clausis tamen ianuis etc. etc.*

[63] Urkundenbuch zur Geschichte der jetzt die Preussischen Regierungsbezirke Coblenz und Trier bildenden mittelrheinischen Territorien II, 116.

[64] Zu den päpstlichen Schreiben im Briefwechsel siehe Regesta pontificum Romanorum: Germania pontificia, IV 4, 244 f.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

schrieben wird, hätten sie aber ohnehin nichts genützt, denn für Rupertsberg galt kein generelles Interdikt, sondern eines, das wegen eines expliziten Vergehens durch die Delegierten des Erzbischofs speziell über die Gemeinschaft ausgesprochen worden war.[65] (Und dennoch wurde das *officium* auf dem Rupertsberg nicht ganz eingestellt, sondern nur nicht laut gesungen, auf welcher rechtlichen Basis auch immer.)

Auch in diesem speziellen Fall hätte ein päpstliches Privileg helfen können. Einigen Gemeinschaften – und auch Laien – war das Recht eingeräumt worden, nicht ohne weiteres durch einen Bischof interdiziert zu werden, sondern nur auf besondere Weisung des apostolischen Stuhls hin.[66] Besonders die deutsche Forschung versucht solche und vergleichbare Privilegierungen mit Konflikten zwischen der weltlichen Gewalt und den Päpsten in Zusammenhang zu bringen und sie als Instrumente der päpstlichen Einflussnahme im Reich zu deuten.[67] Das Problem ist allerdings grundlegender und berührt grundsätzliche Fragen der klösterlichen Exemtion, mit der sich jüngst Lotte Kéry eingehender beschäftigt hat.[68] Für die hier verfolgte Fragestellung ist lediglich zu prüfen, wie verbreitet und wie attraktiv hierbei Ausnahmeregelungen für das Interdikt waren.

Cluny erhielt bereits 1024 ein päpstliches Privileg, das Bischöfen und Priestern untersagte, Anathema, Exkommunikation und Interdikt über die Gemeinschaft auszusprechen, wenn dies nicht auf ein päpstliches Mandat zurückgehe[69]; dies galt aber nicht automatisch auch für alle von Cluny abhängenden Konvente.[70] Allerdings sind Tendenzen zu beobachten, Sonderregelungen das Interdikt betreffend nicht nur den Reformverbänden und neuen Orden[71], sondern auch den einzelnen ihnen zugehörigen Klöstern und Stiften zuzusprechen.[72] Besonders weitreichende Vorrechte in Bezug auf Exkommunikation und Interdikt gewährten die Päpste den Zisterziensern. Unter Alexander III. nahm die Exemtion des

---

[65] Zu dieser Unterscheidung siehe allgemein *Falkenstein*, Papauté, 179 f.

[66] Zu den hierfür in den päpstlichen Urkunden seit dem Jahr 989 benutzten Formulierungen siehe *Blumenstock*, Der päpstliche Schutz, 103 f.

[67] Siehe zum Beispiel *Wiegand*, Kurie und Kloster, besonders 104–108.

[68] *Kéry*, Klosterfreiheit, 83–144, mit Diskussion der älteren Literatur. Siehe grundlegend auch die Ausführungen von *Schreiber*, Kurie und Kloster. Zum Zusammenhang von Exemtion und Jurisdiktionsgewalt ebd., 29 f.

[69] Papsturkunden 896–1046 II, Nr. 558, 1052 ff. Siehe hierzu *Constable*, Interdict- and Excommunication-privilege, 76, *Falkenstein*, Papauté, 52 f.

[70] *Kéry*, Klosterfreiheit, 128.

[71] Für entsprechende Rechte für die Camaldulenser und Templer siehe *Falkenstein*, Papauté, 193, 200.

[72] *Kéry*, Klosterfreiheit, 136.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Ordens konkretere Formen an; wahrscheinlich war zuerst er es, der den Ortsbischöfen untersagte, Suspensionen und Interdikte über die Klöster der Zisterzienser zu verhängen, zumindest deutet darauf die entsprechende Formulierung in einem umfassenderen Privileg Lucius' III. vom 21. November 1184 hin.[73] Zahlreiche einzelne Ausfertigungen dieses Privilegs Lucius' III. und eines vergleichbaren von Urban III. für den Zisterzienserorden, die an verschiedenen Orten überliefert sind, deuten auf die weite Verbreitung dieser Indulgenz hin.[74] Der Abt des Klosters Himmerod etwa erbat eine Schutzurkunde mit solchen Rechtsbestätigungen, die dezidiert auf sein Kloster zugeschnitten war, 1190 von Papst Clemens III.[75] Kéry zufolge bedingte hier die Existenz des Generalkapitels, das unabhängig vom Bischof Gerichtsbarkeit auszuüben in der Lage war, die umfassende Privilegierung. Die Prämonstratenser aber wurden, obwohl sie über ein Generalkapitel verfügten, nicht dauerhaft mit so weitreichenden Rechten ausgestattet. Ihre Kirchen sollten zwar laut einem Privileg Innozenz' II. vom 3. Mai 1134 nicht von Bischöfen interdiziert werden, weil ihr Generalkapitel für Strafsachen zuständig sei, aber keiner seiner Nachfolger bestätigte dieses Recht.[76]

Die Bedeutung der zentralen Organisation sollte schon deswegen nicht überschätzt werden, weil auch einzelne Klöster von der Diözesangewalt ausgenommen wurden; so auch in der hier relevanten Zeit. Lucius III. etwa bestätigte am 21. September 1184 dem Kloster St. Paul im Lavanttal nicht nur seine Besitzungen, sondern nahm es nach dem Vorbild seiner Vorgänger in den Schutz des apostolischen Stuhls, befreite es von verschiedenen Zehnten, gewährte ihm frei Brüder aufzunehmen, schränkte die Möglichkeit, das Kloster nach der Profess zu verlassen, ein, gewährte die freie Priesterwahl für abhängige Pfarren, die freie Wahl des Vogts und des Abts, die Sepultur und die Auswahl des Bischofs, der dem Kloster

---

[73] *Kéry*, Klosterfreiheit, 139, *Falkenstein*, Papauté, 213 ff. Siehe auch *Mahn*, Ordre cistercien, 138, *Pfurtscheller*, Privilegierung, 108 f.

[74] Für das 12. Jahrhundert siehe zum Beispiel RI IV,4,4,2, Nr. 1569, Nr. 1618, Nr. 1621; RI IV,4,4,3, Nr. 303, Nr. 458, Nr. 472, Nr. 479, Nr. 590, Nr. 628, Nr. 720, Nr. 737, Nr. 753, mit Nachweisen für die Überlieferung in England, Frankreich, Belgien, Italien, Deutschland, Spanien und Portugal.

[75] Urkundenbuch zur Geschichte der jetzt die Preussischen Regierungsbezirke Coblenz und Trier bildenden mittelrheinischen Territorien II, Nr. 105, 143–147; RI IV,4,4,4, Nr. 869.

[76] *Kéry*, Klosterfreiheit, 141 mit Bezug auf Willelmi Malmesburiensis Monachi opera omnia (…): accedunt Innocentii II (…) opuscula, diplomata, epistolae, Nr. 156, 204–206, hier 205: *Nulli archiepiscopi, episcopi aut alii praelati ponant sub interdicto ecclesias vestras, aut personas vestras excommunicent, cum vestri excessus per commune capitulum Praemonstratense possint et debeant emendari.* Siehe auch *Schreiber*, Kurie und Kloster, 104 f., *Falkenstein*, Papauté, 216.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

das konsekrierte Öl und Chrisma zur Verfügung stellen sollte. Er gewährte ihnen aber auch, zu Zeiten eines allgemeinen Interdikts *clausis ianuis exclusis excommunicatis et interdictis non pulsatis campanis suppressa voce* die Messe zu halten sowie *ut nullo episcopo liceat tibi fili abbas vel cuilibet successorum tuorum officium interdicere seu vestrum monasterium a divinis officiis prohibere*. Dies bedeutete allerdings keinen vollkommen freien Umgang mit Exkommunikation und Interdikt, denn hinsichtlich des Begräbnisrechts wies der Papst darauf hin, dass die, die *forte excommunicati vel interdicti sint*, nicht in St. Paul bestattet werden dürften.[77] (Selbst wenn solche weitreichenden Privilegierungen und Exemtionen vorlagen, dann hätte es also immer noch zu einem Interdikt kommen können, wenn sich Dinge ereignet hätten wie diejenigen, von denen in Hildegards von Bingen Briefen die Rede ist.) Die Ausnahme der *forte* Exkommunizierten und Interdizierten vom Begräbnis, aber auch das Recht, von keinem Bischof interdiziert zu werden, finden sich auch schon im entsprechenden Privileg Alexanders III. für St. Paul vom 6. April 1177[78], das wiederum auf eines von Innozenz II. vom 23. November 1140 zurückgreift. Innozenz II. erklärte – anders als später Lucius – die Interdizierung *pro rationabili causa et probata culpa* für erlaubt[79], was darauf hindeutet, dass das Kloster zu dieser Zeit noch nicht von der Gerichtsbarkeit des Bischofs befreit war.[80] Während die meisten der St. Paul gewährten Vorrechte zudem auf die Gründungszeit des benediktinischen und in Hirsauer Tradition stehenden Klosters und eine Urkunde Urbans II. vom 26. März 1099 zurückgehen,[81] gilt dies nicht für das

[77] Monumenta historica ducatus Carinthiae III, Nr. 1308, 493 ff., Zitate 494. Die Ausnahme der Exkommunizierten und Interdizierten findet sich regelmäßig in solchen Schreiben, siehe zum Beispiel die Rechtsbestätigungen von Lucius III. und Urban III. aus den Jahren 1185 und 1187 für das Kloster St. Blasien in Admont, Urkundenbuch des Herzogthums Steiermark I, Nr. 641, 611–617 und Nr. 684, 659–666 oder ein päpstliches Privileg für das Kloster St. Maria in Reichenbach von 1182, Monumenta Boica XXVII, Nr. 40, 28–31. Siehe hierzu auch *Schreiber*, Kurie und Kloster, 338.

[78] Monumenta historica ducatus Carinthiae III, Nr. 1217, 458 ff.

[79] Monumenta historica ducatus Carinthiae III, Nr. 732, 284 ff., Zitat 285 f.

[80] Siehe zu vergleichbaren Fällen *Kéry*, Klosterfreiheit, 100 f.: „Ist (…) die Rede davon, dass der Bischof seine Gerichtsbarkeit und speziell seine strafrechtlichen Befugnisse ‚nicht ohne manifesten und vernünftigen Grund' gegen ein Kloster ausüben dürfe, kann daraus keinesfalls auf die Exemtion des betreffenden Klosters geschlossen werden, eine solche Formulierung bestätigt sogar im Gegenteil, dass es der ordentlichen Gerichtsbarkeit des Diözesans unterstellt ist". Dies berücksichtigt *Grabmayer*, Gründung, 80 nicht, wenn er für 1140 für St. Paul von einer Exemtion spricht.

[81] Siehe zur Gründung auch *Faust*, St. Paul im Lavanttal, 74–83; *Grabmayer*, Gründung, 70 ff.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Recht, nicht interdiziert zu werden oder zu Zeiten des Interdikts den Gottesdienst zu feiern.[82] Diese Vorrechte kamen erst 1140 beziehungsweise 1184 hinzu, das Kloster erreichte im 12. Jahrhundert also schrittweise einen exemten Status.

Auch andere Benediktinerklöster wie St-Sépulcre in Cambrai erhielten in den 1180er Jahren entsprechende päpstliche Begünstigungen,[83] daneben Kollegiatstifte wie St. Ansgar in Bremen im Jahr 1188.[84] Sogar Kapellen[85] und schließlich auch Laien konnten das Recht erhalten, allein vom Papst mit geistlichen Zensuren belegt zu werden.[86] Jüngere Gründungen konnten solche Rechte teils bereits früh für sich in Anspruch nehmen, etwa das von Herzog Welf VI. von Zähringen gegründete Schottenkloster St. Nikolaus in Memmingen, das kaum zwanzig Jahre nach seiner Gründung am 30. Juli 1186 eine Urkunde von Urban III. erhielt, die das Interdikt ohne hinreichenden Grund verbot.[87] Traditionsreichere Gemeinschaften gewannen solche Vorrechte neu hinzu: Papst Urban III. rekurrierte am 3. April 1186 auf die karolingischen Wurzeln des Benediktinerklosters St. Quirin am Tegernsee, als er es nach dem Vorbild seines Vorgängers Alexander III. in den Schutz des apostolischen Stuhls nahm, die Benediktinerregel, Rechte, Freiheiten und Immunitäten bestätigte und schließlich nicht nur den Gottesdienst bei allgemeinen Interdikt gestattete, sondern auch verbot, über die Gemeinschaft ohne vernünftigen Grund das Interdikt zu verhängen oder seine Angehörigen zu exkommunizieren.[88] Mitunter wurden lediglich Besonderheiten festgeschrieben: Lucius III. gewährte dem Kloster St. Blasien in Admont am

[82] Monumenta historica ducatus Carinthiae III, Nr. 508, 204 ff. Zu diesem Privileg siehe knapp *Pascher*, Privilegierung, 685 sowie *Grabmayer*, Gründung, 78 f., beide mit Fokus auf Bestimmungen zur Vogtei.

[83] Papsturkunden in den Niederlanden, Nr. 247, 398 zum Jahr 1182–83; RI IV,4,4,1, Nr. 595.

[84] Bremisches Urkundenbuch I, Nr. 72, 82–84; RI IV,4,4,4, Nr. 350.

[85] In einem Mandat Alexanders III. aus dem Jahr 1171/1172 ist die Rede davon, dass er diese Exemtion auf Bitten des Grafen Heinrich von der Champagne hin der Kapelle von St-Etienne de Troyes gewährt habe, Urkunden der Päpste I, Nr. 271, 250 f. *Schreiber*, Kurie und Kloster, 29 spricht davon, dass das Vorrecht dem Grafen selbst gewährt worden sei, was nicht mit dem Text der Urkunde in Einklang gebracht werden kann.

[86] Im Reich ist dies seit 1191 und vor allem ab dem 13. Jahrhundert zu beobachten, siehe *Mersch*, Missachtung, Kap. IV 1.1, zum päpstlichen Schreiben von 1191 für Heinrich den Löwen zudem *Jordan*, Papst Cölestin III., 242–246. Vergleiche *Fried*, Der päpstliche Schutz, 194.

[87] Urkunden der Päpste II, Nr. 446, 392 f.

[88] Gedruckt in Origines Gvelficae, Tomvs 1, Nr. 8, 95 ff. Auch das auf das Jahr 1178 datierte Privileg enthielt bereits den Passus mit dem Verbot, die Gemeinschaft ohne vernünftigen Grund zu interdizieren beziehungsweise ihren Abt

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

22. Juli 1185, dass niemand die Gemeinschaft mit dem Interdikt belegen dürfe, wenn dem nicht die *prelat*(i) *Salzburgens*(es) *metropolitan*(es) und die Kanoniker des Salzburger Domkapitels zugestimmt hätten.[89] Nur zwei Jahre später, am 26. Mai 1187, wiederholte Papst Urban III. diese Sonderregelung und erlaubte den Mönchen darüber hinaus, bei einem allgemeinen Interdikt den Gottesdienst zu feiern.[90]

Die Rechte des Diözesans wurden auch mithilfe gefälschter Urkunden beschnitten. Das Stift St. Simon und Judas in Goslar erfand um die Mitte des 13. Jahrhunderts ein Recht, das jeglicher kirchenrechtlicher Norm widersprach, und setzte es ins Jahr 1188.[91] Man gab in der fraglichen Urkunde Friedrich Barbarossas nicht nur vor, dass der Kaiser dem Stift Rechte bestätigt und verliehen hatte, die ihre Besitzungen, Pflichten gegenüber dem König und ihre Freiheiten gegenüber den Vögten betrafen. Mehr noch ist in dieser Urkunde zu lesen, er wolle, *ut nullus episcoporum aliquem de canonicis ecclesie Goslariensis excommunicandi vel divina ibidem prohibendi sine consilio et coniventia nostra potestatem habeat*. Als erster in der Zeugenliste wird ausgerechnet der zeitgenössische Diözesan, Adelog von Hildesheim, genannt.[92] Als Vorlage dienten unter anderem drei echte Diplome Friedrichs I. für das Stift aus dem Jahr 1188[93], in denen über Exkommunikation und Interdikt freilich nichts zu lesen war. Dass man in Goslar ausgerechnet Friedrich I. als Urheber dieser gefälschten Rechte ausgab, mag an seiner besonderen Bedeutung für die Geschichte des Stifts liegen; Bernd Schneidmüller sprach von ihm „gleichsam als zweite(n) Gründer des Stifts".[94] Den Grund für die Fälschung sieht Hausmann darin, dass das Stift mittlerweile wenig Interesse seitens der Könige erhielt und der Hildesheimer Bischof Konrad 1225 auch mithilfe von Exkommunikationssentenzen versucht habe, das Stift „seiner Gewalt als Diözesanbischof zu unterwerfen" und es ihm auch gelang. Dass es aber erst um die Mitte des Jahrhunderts zur Fälschung kam, erklärt Hausmann dadurch, dass Innozenz IV. dem Stift 1249 tat-

---

und ihre Brüder zu exkommunizieren, und mit der Erlaubnis, bei generellem Interdikt den Gottesdienst zu feiern, siehe ebd., Nr. 7, 92 ff.

[89] Urkundenbuch des Herzogthums Steiermark I, Nr. 641, 611–617; RI IV,4,4,2, Nr. 1694.

[90] Urkundenbuch des Herzogthums Steiermark I, Nr. 684, 659–666; RI IV,4,4,3, Nr. 790.

[91] Siehe hierzu *Hausmann*, Das große Diplom.

[92] MGH DD F I., Nr. 1077, 420–423, Zitat 422 f.; RI IV,2,4, Nr. †3173.

[93] MGH DD F I., Nr. 975 ff., 255 ff. Zu den Vorlagen siehe ebd., Nr. 1077, 420–423 sowie *Schneidmüller*, Goslarer Pfalzstift, 42 f.

[94] *Schneidmüller*, Goslarer Pfalzstift, 41. Zu Friedrichs I. Bedeutung für das Stift siehe auch *Lohse*, Dauer, 73–95.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

sächlich gewährte, nur auf ein päpstliches Mandat hin mit geistlichen Zensuren belegt zu werden, und dass Alexander IV. am 11. Januar 1256 anordnete, dass die Goslarer unter bestimmten Umständen nicht ohne Einwilligung des Königs vor ein auswärtiges geistliches Gericht gezogen werden dürften.[95] Während es aus der Retrospektive nicht unbedingt sinnvoll erscheint, ausgerechnet zu diesem Zeitpunkt und nicht schon zuvor eine Ausnahme im Hinblick auf Exkommunikation und Interdikt zu fälschen, gereichte dies dem Stift auf lange Sicht dennoch zum Vorteil: Als Papst Sixtus IV. dem Stift 1483 die Exemtion gewährte, tat er dies „ausgerechnet unter Bezugnahme auf das gefälschte Barbarossa-Diplom von 1188".[96]

Die genannten Beispiele zeigen, dass geistliche Gemeinschaften im Reich im letzten Drittel des 12. Jahrhunderts durchaus versuchten, sich in den rechtlichen Hierarchien, innerhalb derer ein Interdikt ausgesprochen werden konnte, eine Sonderstellung zu verschaffen – oder sich auf diese Zeit bezogen, wenn sie Jahrzehnte später Urkunden mit entsprechenden Sonderrechtsverleihungen fälschten. Die auch von Hildegard behandelte Frage, wer legitim ein Interdikt verhängen könne, wurde hier implizit durch päpstliche Privilegierungen oder eben auch nachträgliche Fälschungen gelöst. Das in den Briefen Hildegards diskutierte strukturelle Grundproblem war also durchaus aktuell, wenn auch im Fall von Rupertsberg die Autorität der delegierten Richter und weniger die des Diözesans selbst diskutiert wurde.

III. Sich über ein Interdikt beschweren

Solche Rechtsbestände wurden freilich auch in Appellationen gegen Exkommunikation und Interdikt ins Feld geführt. Kéry hat hier auf einen Streitfall um die Exemtion der Benediktinerabtei Celanova in Galizien aufmerksam gemacht, dessen Entscheid durch Innozenz III. am 26. März 1198 Aufnahme in den *Liber Extra* fand. Im Rahmen von Auseinandersetzungen um die Pflicht, der Ladung zu einer Diözesansynode zu folgen, hatte Bischof Alfons von Orense den Abt suspendiert, später auch exkommuniziert und das Kloster mit dem Interdikt belegt. Der

[95] *Hausmann*, Das große Diplom, 54 f. Die Bulle Innozenz' IV. ist ediert in Urkundenbuch der Stadt Goslar, Theil 1, Nr. 634, 581 f. Das Privileg Alexanders IV. ist nur durch die Erwähnung in einem Mandat an den Abt von Riddagshausen belegt, Urkundenbuch der Stadt Goslar, Theil 2, Nr. 30, 128 f. Zu den Präzedenzstreitigkeiten zwischen dem Stift und Bischof Konrad siehe auch Das Bistum Hildesheim IV, bearb. v. *Kruppa/Wilke*, 67–71.

[96] Repertorium Germanicum X,1,2, Nr. 2976, 727; *Schneidmüller*, Goslarer Pfalzstift, 47.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Streit wurde nun an der Kurie geführt, der Abt des Klosters bestritt dabei die Gültigkeit der Zensuren, einerseits mit Verweis auf die Exemtion des Klosters, andererseits mit dem Hinweis darauf, dass er schon vor den Sentenzen an den apostolischen Stuhl appelliert hatte.[97]

Wurde das Appellationsrecht im Verlauf des 13. Jahrhunderts ausdifferenziert[98], so waren die Grundlagen hierfür doch schon lange gelegt. Die Appellation (nicht nur an den Papst) war auch schon im 12. Jahrhundert ein probates Mittel, gegen Exkommunikationen und Interdikte vorzugehen. So kamen im *Decretum Gratiani* bereits einige Verordnungen zur Appellation gegen ungerechte Exkommunikationen zusammen.[99] Die Berufung an den zuständigen und auch an den übergeordneten Richter war für den Fall vorgesehen, dass keine *certa et manifesta peccati causa* vorlag[100], wenn der geistliche Richter die Sentenz aus niederen Beweggründen ausgesprochen hatte, das Verfahren nicht ordnungsgemäß durchgeführt worden war oder der Verurteilte die Tat nicht begangen hatte.[101] Clarke hat darauf hingewiesen, dass Alexander III. zwischen 1174 und 1181 festlegte, Appellationen gegen unvernünftige Sentenzen an einen übergeordneten Richter seien sogar dann legitim, wenn der zuständige Richter dem widersprach.[102] Alexanders Dekretale ist im Zusammenhang mit den von Thomas Becket als Erzbischof von Canterbury verhängten Zensuren zu sehen, wobei Richard H. Helmholz auf die Appellation an den Papst, die die Bischöfe und der Klerus der Erzdiözese Canterbury gegen ihre Exkommunikation einlegten, aufmerksam gemacht hat. Sie verwiesen hierbei insbesondere auf Verfahrensfehler und konnten mit einschlägigen Stellen aus dem *Decretum Gratiani* argumentieren.[103] Parallel zur Exkommunikation legten sie aber auch gegen das Interdikt, das zu den von Thomas verhängten Zensuren gehörte, Berufung ein.[104]

---

[97] *Kéry*, Klosterfreiheit, 88 ff. mit Bezug auf Register Innocenz III., 1. Pontifikatsjahr, Nr. 60, 89 ff. = X 3.36.8.

[98] Mit explizitem Bezug auf das Interdikt führt dies *Clarke*, Interdict, 253–257, aus.

[99] Siehe zum Beispiel C. 11 q. 3 c. 36 f. Zu den rechtlichen Grundlagen allgemein siehe *Mersch*, Missachtung, Kap. III, für Appellationen von Laien gegen Exkommunikation und Interdikt im 13. Jahrhundert ebd., Kap. IV 2.

[100] C. 11 q. 3 c. 41.

[101] C. 11 q. 3 c. 65–86. Siehe hierzu zum Beispiel *Winroth*, Gratian's Decretum, 105–112.

[102] *Clarke*, Interdict, 249 mit Bezug auf X 2.28.25.

[103] *Helmholz*, Excommunication, 242 ff.

[104] Materials V, Nr. 204, 403–408, hier 406 ff.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Auch geistliche Gemeinschaften im Reich appellierten gegen Exkommunikationen und Interdikte (, wenn prinzipiell auch eher die übergeordneten Streitigkeiten als die geistlichen Zensuren diskutiert wurden). Ein Beispiel aus dem Augustiner-Chorherrenstift St. Georgen an der Traisen soll dies illustrieren. Wie in Rupertsberg, so war auch hier das Interdikt nicht durch den zuständigen Diözesan verhängt worden, die Frage der Zuständigkeit stellte sich hier aber noch einmal auf eine andere Weise: der Diözesan, Bischof Diepold von Passau, war aufgrund einer Jerusalemreise abwesend, stattdessen hatte Erzbischof Adalbert III. von Salzburg über die Chorherren geurteilt.[105] Dabei ging es um einen Zehntstreit mit dem Passauer Kanoniker Rüdiger, den eigentlich schon delegierte Richter des apostolischen Stuhls zugunsten der Chorherren entschieden hatten, deren Urteil der Salzburger Erzbischof aber überging.[106] Ein Schreiben Papst Clemens' III. vom 15. Februar 1190 fasst den Prozessverlauf kurz zusammen. Leider ist hier nicht eindeutig festgehalten, ob die Chorherren selbst Berufung gegen Exkommunikation und Interdikt einlegten (es ist von ihrer *conquestio* die Rede, die sich aber auch auf den Streitfall insgesamt beziehen könnte) oder die delegierten Richter. Immerhin wird kurz erläutert, was an den Zensuren nicht rechtens sei und weswegen sie zurückzunehmen seien: *a divinis officiis suspendit et sententiam excommunicationis nichilominus in fratres protulit pro sue arbitrio voluntatis contra debitum episcopalis auctoritatis improba instantia cogens eos iuri suo cedere et abrenuntiare his, que sibi per legitimam sententiam adiudicata noscuntur*.[107] Hier stand die *causa* des Verfahrens und der *ordo* im Mittelpunkt des Interesses.

Dabei lassen sich allgemeine Parallelen zu den durch Hildegard von Bingen geschilderten Maßnahmen ausmachen, in denen man den Akt und die Argumentation einer Appellation erkennen kann:[108] Schriftlich und persönlich legte Hildegard vor den Mainzer Prälaten eine Berufung ein, sogar mit Unterstützung des Kölner Erzbischofs.[109] Ausführlich und wiederholt legte sie dar, dass dem Interdikt der gerechte Grund fehlte: der auf dem Rupertsberg bestattete Mensch sei gar nicht mehr exkom-

[105] Hierzu *Hageneder*, Geistliche Gerichtsbarkeit, 12 f.

[106] Zu diesem Streit siehe *Katzler*, Welches Traisenburg?, 62–75.

[107] Ediert in *Katzler*, Urkunden, Nr. 21, 91–94, Zitat 93.

[108] Im Gegensatz zu der hier vertretenen Auffassung bringt *Ranff*, Mystik, 48 Hildegards Schreiben mit dem Gebot der Benediktsregel in Verbindung, nach dem ein durch die Weisung des Abts überforderter Mönch dies dem Abt vortragen solle. Es ist einzuwenden, dass der Konflikt über die Klostermauern und den Geltungsbereich der Benediktsregel hinaus weist und somit auf eine übergeordnete rechtliche Hierarchie.

[109] Hildegardis Bingensis Epistolarium, Ps. 1, epist. XXIV, 66 ff.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

muniziert gewesen, vielmehr gäbe es eine Reihe von Belegen für seine Absolution zu Lebzeiten.[110] Wie in St. Georgen, so standen auch hier Urteile zur Diskussion, die die einen Richter gefällt hatten, bevor andere Richter ohne Rücksicht auf diese Urteile das Interdikt verhängten. Ohnehin ist die für eine Berufung grundlegende Frage, ob die Richter gerecht oder (hier durch die Verführung des Teufels) ungerecht urteilten, ein zentraler Aspekt ihres Briefes an die Mainzer Prälaten.[111] Ausführungen über die spirituelle und heilsgeschichtliche Bedeutung des Psalmgesangs, wie Hildegard sie anbrachte, sind in Appellationen in der Regel allerdings nicht zu erwarten. Indem aber Hildegard von Bingen auf die spirituellen Gefahren aufmerksam machte, die das Aussetzen des Gesangs mit sich bringen konnte, greift sie einem Argument vor, das in späterer Zeit häufiger angebracht wurde, wollte man einer Interdiktssentenz widersprechen. Clarke hat unter anderem am Beispiel des über England von 1208 bis 1214 verhängten Interdikts gezeigt, dass Geistliche über die allgemeine Gefährdung des Seelenheils klagten, die ein derart lang andauerndes Aussetzen der Kommunion mit sich bringe, und dass sich iberische Bischöfe 1199 bei Innozenz III. beschwerten, dass das über das Königreich Léon verhängte Interdikt der Häresiebekämpfung und der Kreuzzugspredigt schade und damit Häretikern und Heiden in die Hände spiele.[112] Indem Hildegard gegen das Interdikt appellierte, befand sie sich also auf der Höhe ihrer Zeit; im Hinblick auf ihre Argumentation war sie ihr vielleicht auch ein bisschen voraus.

IV. Fazit

Durch die Ausweitung des Blicks auf die allgemeine Situation und andere Quellengattungen ließ sich das oft als singulär wahrgenommene Beispiel für den Umgang mit dem Interdikt in Hildegards von Bingen Briefen intensiver als es bislang geschehen ist in seinen historischen Kontext einbetten. Der Überblick über die verschiedenen Gemeinschaften, die sich mit päpstlichen Schreiben garantieren ließen, zu Zeiten eines generellen Interdikts den Gottesdienst halten zu können oder vom Diözesan gar nicht erst interdiziert zu werden, zeigt, dass es auch schon im 12. Jahrhundert zahlreiche Ausnahmen gab. Diesen Weg beschritten die Rupertsberger Nonnen zwar nicht, doch die Auflehnung gegen eine Zensur, die in den Briefen Hildegards zum Ausdruck kommt, erscheint vor diesem Hintergrund vielleicht eher erklärbar. Gleichzeitig war es zu

[110] Hildegardis Bingensis Epistolarium, Ps. 1, epist. XXIII, 61 f.

[111] Hildegardis Bingensis Epistolarium, Ps. 1, epist. XXIII, 64.

[112] *Clarke*, Interdict, 171 f., siehe auch ebd., 174.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

dieser Zeit durchaus üblich, neben Exkommunikationen auch Interdikte mithilfe von Appellationen anzufechten. Daneben kamen auch illegitime Mittel zum Einsatz; die hier beobachteten Maßnahmen unterscheiden sich graduell von denjenigen, die Clarke beschreibt. Er weist darauf hin, dass Heinrich II. von England im Zusammenhang mit der Becket-Affäre versuchte, die Verkündung des Interdikts zu unterbinden[113], dass es teils zu finanzieller Erpressung und Gewaltandrohungen durch weltliche Herrscher kam[114] oder dass das Interdikt schlicht ignoriert wurde.[115] Hildegard scheint demgegenüber eine unklare Rechtslage, die geistliche Zensuren hätte nach sich ziehen können, verschwiegen zu haben, um so einem Interdikt vorzubeugen. In den gesichteten Quellen stach daneben eine Maßnahme ins Auge, die den Akteuren erlaubt hätte, den Gottesdienst aufrechtzuerhalten, ohne eine direkte Konfrontation mit dem geistlichen Richter zu riskieren: man fälschte Sondergenehmigungen und Urkunden mit rechtlichen Begünstigungen und setzte sie in das privilegienreiche ausgehende 12. Jahrhundert. Dabei nahm man teilweise nicht einmal Rücksicht auf die rechtlichen Regularien. Nichtsdestotrotz blieben diese Urkunden im weiteren Verlauf des Mittelalters in Gebrauch, wurden vidimiert und dienten als Grundlage für weitere Privilegierungen.

Im Abgleich mit anderen zeitgenössischen Beispielen dafür, wie das Interdikt umgangen und angefochten wurde, mag das Beispiel Hildegards von Bingen also gegebenenfalls weniger abenteuerlich wirken als es auf den ersten Blick scheint. Sie setzte sich in einer Zeit kritisch mit dem Interdikt auseinander, in der sich Orden, Reformverbände und einzelne Klöster ohnehin auf einer breiteren Basis diesem Problem widmeten und in der zunehmend Sonderrechte sowie teilweise umfassende Exemtionen gewährt wurden; was im Übrigen den Umgang mit dem Interdikt in den anschließenden Jahrzehnten prägte. Hildegards Vorgehensweise war zudem legitim – sieht man vom Vorwurf des Mainzer Erzbischofs ab, sie habe den mit dem Interdikt geahndeten Vorfall zunächst verschwiegen; anders als andere Gemeinschaften suchten die Rupertsberger Nonnen keine Ausflüchte etwa in Urkundenfälschungen. Auch Hildegards Argumentation fügte sich generell den Vorgaben der Kanonistik. Aus dieser Perspektive steht somit der Authentizität der hierin geschilderten Vorgänge nichts entgegen. Eine besondere Prägung erhalten

[113] Ein solches Vorgehen sei ab dem 13. Jahrhundert auch für Städte zu beobachten, *Clarke*, Interdict, 175 ff.

[114] *Clarke*, The Interdict, 180.

[115] Hierfür bringt Clarke Beispiele vornehmlich aus dem 13. Jahrhundert, *Clarke*, Interdict, 196 ff.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Hildegards Briefe allerdings durch die der Mystikerin eigenen Betonung des Gesangs – und durch die scharfe Kritik an den Mainzer Kanonikern, die überaus schroff an ihre Verantwortung für die *salus animarum* der ihnen Anvertrauten erinnert wurden. Hier prallten aber nicht so sehr „Institution und Charisma" aufeinander, wie Schipperges meint[116], vielmehr spielte Hildegard nach den Regeln der ‚Institution' und auf der Höhe der Auseinandersetzungen um die strukturellen Bedingungen des Interdikts zu ihrer Zeit, ohne dabei ihr Charisma preiszugeben.

Bibliographie

Quellen und Regesten

Bremisches Urkundenbuch, Bd. 1: Urkunden bis 1300, hrsg. v. Dietrich Rudolf *Ehmck*, Bremen 1873.

Canonizatio sanctae Hildegardis, in: Vita sanctae Hildegardis/Leben der Heiligen Hildegard. Canonizatio sanctae Hildegardis/Kanonisation der Heiligen Hildegard, übers. und eingel. v. Monika *Klaes* (Fontes Christiani, 29), Freiburg u.a. 1998, 243–279.

Eugenii III Romani pontificis epistolae et privilegia: accedunt Ulgerii Andegavensis episcopi, Ogerii Lucedii abbatis, Guillelmi abbatis S. Theodorici prope Remos, Hermann abbatis S. Martini Tornacensis, Algeri canonici Leodiensis, Teulfi Mauriniacensis monachi, Joannis monachi S. Laurentii Leodiensis, Arnulfi de Boeriis, Henrici Salteriensis, scripta quae supersunt (Migne PL, 180), Paris 1855.

Fontes rerum Bernensium, Bd. 1: Umfassend die Zeit bis 1218, Bern 1883.

Hildegardis Bingensis Epistolarium, Ps. 1: I–XC, hrsg. v. Lieven van *Acker* (Corpus Christianorum Continuatio mediaevalis, 91), Turnhoult 1991.

Materials for the History of Thomas Becket, Archbishop of Canterbury (Canonized by Pope Alexander III., A. D. 1173.), Vol. 5: Epistles, I.–CCXXVI, hrsg. v. James Craigie *Robertson* (Rerum britannicarum medii aevi scriptores or Chronicles and Memorials of Great Britain and Ireland during the Middle Ages, 67,5), London 1881.

MGH DD F I. = Diplomata regum et imperatorum Germaniae, T. X, Ps. IV: Friderici I. diplomata inde ab a. MCLXXXI usque ad a. MCXC, bearb. v. Heinrich *Appelt*, Hannover 1990.

Mittelrheinische Regesten oder chronologische Zusammenstellung des Quellenmaterials für die Geschichte der Territorien der beiden Regierungsbezirke Koblenz und Trier in kurzen Auszügen, Bd. 2: Vom Jahre 1152 bis 1237, bearb. v. Adam *Goerz*, Koblenz 1879.

[116] *Schipperges*, Hildegard von Bingen, 32.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Monumenta Boica, Bd. 27, hrsg. v. der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München 1829.

Monumenta historica ducatus Carinthiae. Geschichtliche Denkmäler des Herzogthumes Kärnten, Bd. 3: Die Kärntner Geschichtsquellen 811–1202, hrsg. v. August *von Jaksch*, Klagenfurt 1904.

Monumenta Oberaltacensia, in: Monumenta Boica, Bd. 12, hrsg. v. der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München 1775, 1–302.

Orderici Vitalis Angligenae coenobii Uticensis monachi historia ecclesiastica: accedunt Anastasii IV, Adriani IV Romanorum pontificum epistolae et privilegia necnon Theobaldi Cantuariensis archiepiscopi; Attonis Pistoriensis, B. Amedei Lausannensis, Anselmi Havelbergensis; Gisleberti Porretani Pictaviensis, episcoporum; Guerrici Igniacensis, Odonis Morimundensis, Fastredi Claraevallensis, Joannis Ciritae Tharaucani in Hispania, Gaufridi Claraevallensis, abbatum; Hugonis Metelli, canonici regularis, Gilberti de Hoilandia Opuscula, diplomata, epistolae (Migne PL, 188), Paris 1890.

Origines Gvelficae. Opvs Praeevnte Dn. Godofredo Gvilielmo Leibnitio Stilo Dn Ioh. Georgii Eccardi Litteris Consignatvm, Postea A Dn. Ioh. Daniele Grvbero Novis Probationibvs Instrvctvm, Variisqve Pernecessariis Animadversionibvs Castigatvm, Iam Vero In Lvcem Emissvm A Christiano Lvdovico Scheidio, Tomvs 1, Hannover 1750.

Papsturkunden 896–1046, Bd. 2, bearb. v. Harald *Zimmermann* (Denkschriften. Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, 177/Veröffentlichungen der Historischen Kommission, 4), 2., rev. Aufl., Wien 1989.

Papsturkunden in den Niederlanden (Belgien, Luxemburg, Holland und Französisch-Flandern), bearb. v. Johannes *Ramackers* (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-Historische Klasse, 8), Göttingen 1933.

Regesta pontificum Romanorum: Germania pontificia sive repertorium privilegiorum et litterarum a Romanis pontificibus ante annum 1598 Germaniae ecclesiis monasteriis civitatibus singulisque personis concessorum, Vol. 4 = Provincia Maguntinensis, Ps. 4: S. Bonifatius, Archidioecesis Maguntinensis, Abbatia Fuldensis, hrsg. v. Hermann *Jakobs*/Heinrich *Büttner*, Göttingen 1978.

Die Register Innocenz' III., 1. Pontifikatsjahr, hrsg. v. Othmar *Hageneder*/Anton *Haidacher* (Publikationen des Österreichischen Kulturinstituts in Rom, 2/1,1), Graz/Köln 1964.

Repertorium Germanicum X = Repertorium Germanicum. Verzeichnis der in den päpstlichen Registern und Kameralakten vorkommenden Personen, Kirchen und Orte des Deutschen Reiches, seiner Diözesen und Territorien vom Beginn des Schismas bis zur Reformation, hrsg. durch das Deutsche Historische Institut in Rom, Bd. 10: Sixtus IV. (1471–1484), Teil 1: Text, bearb. v. Ulrich *Schwarz* u.a.; Teil 2: Indices, bearb. v. Sven *Mahmens* u.a., Berlin/Boston 2018.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

RI IV,2,4 = Regesta Imperii IV. Lothar III. und ältere Staufer 1125–1197, 2. Abt.: Die Regesten des Kaiserreichs unter Friedrich I. 1152 (1122)-1190, 4. Lief.: 1181–1190, bearb. v. Ferdinand *Opll*, Wien u.a. 2011.

RI IV,4,4,1–4 = Regesta Imperii IV. Lothar III. und ältere Staufer 1125–1197, 4. Abt.: Papstregesten 1124–1198, Tl. 4, Lfg. 1–4, bearb. v. Katrin *Baaken*/Ulrich *Schmidt*, Köln u.a. 2003/2006/2012/2014.

Salzburger Urkundenbuch, Bd. 2: Urkunden von Salzburg 790–1199, ges. und bearb. v. Willibald *Hauthaler*/Franz *Martin*, Salzburg 1916.

B. *Urbani II* Pontificis Romani Epistolae, Diplomata, Sermones, accedunt saeculi XI auctores incertae aetatis et anonymi; sequuntur ad saecula IX et X appendices amplissimae inter alia complectentes S. Mathildis reginae epistolam ineditam … necnon formularum veterum collectionem (Migne PL, 151), Paris 1881.

Urkunden der Päpste vom Jahre 748 bis zum Jahre 1198, Bd. 1, ges. und hrsg. v. Julius v*on Pflugk-Harttung*, Tübingen 1881.

Urkunden der Päpste vom Jahre c. 97 bis zum Jahre 1198, Bd. 2, ges. und hrsg. v. Julius *von Pflugk-Harttung*, Tübingen 1884.

Urkunden für die Geschichte der Stadt Bern und ihres frühesten Gebietes bis zum Schluß des 13. Jahrhunderts, Bd. 1, bearb. v. Karl *Zeerleder*, Bern 1853.

Urkundenbuch der Stadt Goslar und der in und bei Goslar belegenen geistlichen Stiftungen, Theil 1: 922–1250 und Theil 2: 1251–1300, bearb. v. Georg *Bode* (Geschichtsquellen der Provinz Sachsen und angrenzender Gebiete, 29), Halle u.a. 1893/1896.

Urkundenbuch des Herzogthums Steiermark, Bd. 1: 798–1192, bearb. v. Joseph *von Zahn* (Veröffentlichungen der Historischen Landeskommission für Steiermark, 33), Graz 1875.

Urkundenbuch zur Geschichte der jetzt die Preussischen Regierungsbezirke Coblenz und Trier bildenden mittelrheinischen Territorien, Bd. 2: Vom Jahre 1169 bis 1212, hrsg. v. Heinrich *Beyer*/Leopold *von Eltester*, Koblenz 1865.

Westfälisches Urkundenbuch, Bd. 3: Die Urkunden des Bistums Münster von 1201–1309, bearb. v. Roger *Wilmans*, Münster 1871.

Westfälisches Urkundenbuch, Teilbd. 5: Die Papsturkunden Westfalens bis zum Jahre 1378. Tl. 1 (bis 1304), bearb. v. Heinrich *Finke*, Münster 1888.

Willelmi Malmesburiensis Monachi opera omnia (…): accedunt Innocentii II, Coelestini II, Lucii II, Romanorum pontificum, Anacleti antipapae, Benedicti Ecclesiae S. Petri in urbe Roma canonici, Hugonis Farsiti, Frowini abbatis Montis Angelorum apud Helvetios, Arnulfi opuscula, diplomata, epistolae (Migne PL, 179), Paris 1855.

Wirtembergisches Urkundenbuch, Bd. 2: 1138–1212, hrsg. vom Königlichen Staatsarchiv in Stuttgart, Stuttgart 1858.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Literatur

Acht, Peter, Probleme der Mainzer Urkundenforschung. Überlieferung und Fälschung im Kloster St. Alban vor Mainz, in: Archivalische Zeitschrift 55 (1959), 51–116.

Altenburg, Tilo, Soziale Ordnungsvorstellungen bei Hildegard von Bingen (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, 54), Stuttgart 2007.

Das Bistum Hildesheim, 4: Die Hildesheimer Bischöfe von 1221 bis 1398, bearb. v. Nathalie *Kruppa*/Jürgen *Wilke* (Germania Sacra NF, 46), Berlin u.a. 2006.

Blumenstock, Alfred, Der päpstliche Schutz im Mittelalter, Innsbruck 1890.

Clarke, Peter D., Innocent III, the Interdict and Medieval Theories of Popular Resistance, in: Pope, Church and City: Essays in Honour of Brenda M. Bolton, hrsg. v. Frances Andrews (The Medieval Mediterranean, 56), Leiden u.a. 2004, 77–97.

Clarke, Peter D., The Interdict in the Thirteenth Century: a Question of Collective Guilt, Oxford 2007.

Constable, Giles, The Interdict- and Excommunication-privilege for Cluny in the Papal Bulls of 1097 and 1100, in: Ders.: Cluny from the Tenth to the Twelfth Centuries. Further Studies (Variorum Collected Studies Series, 678), Aldershot 2000, 74–79.

Dobras, Wolfgang, Mainz, St. Alban, in: Die Männer- und Frauenklöster der Benediktiner in Rheinland-Pfalz und Saarland, in Verbindung mit Regina Elisabeth *Schwerdtfeger* bearb. v. Friedhelm *Jürgensmeier* (Germania Benedictina, 9), St. Ottilien 1999, 445–469.

Engen, John H. van, Letters and the Public Persona of Hildegard, in: Hildegard von Bingen in ihrem historischen Umfeld. Internationaler wissenschaftlicher Kongreß zum 900jährigen Jubiläum, 13.–19. September 1998, Bingen am Rhein, hrsg. v. Alfred Haverkamp, Mainz 2000, 375–418.

Falkenstein, Ludwig, La papauté et les abbayes françaises aux XIe et XIIe siècles. Exemption et protection apostolique (Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes, 4. Section Sciences Historiques et Philologiques, 336), Paris 1997.

Faust, Ulrich, St. Paul im Lavanttal, in: Die Benediktinischen Mönchs- und Nonnenklöster in Österreich und Südtirol, bearb. v. Ulrich Faust/Waltraud Krassnig, Bd. 3 (Germania Benedictina, 3,3), St. Ottilien 2002, 74–141.

Felten, Franz J., „Noui esse uolunt … deserentes bene contritam uiam …" Hildegard von Bingen und Reformbewegungen im religiösen Leben ihrer Zeit, in: „Im Angesicht Gottes suche der Mensch sich selbst": Hildegard von Bingen (1098–1179), hrsg. v. Rainer Berndt (Erudiri sapientia, 2), Berlin 2001, 27–86.

Flanagan, Sabina, Hildegard of Bingen, 1098–1179. A Visionary Life, London/New York 1990.

Fried, Johannes, Der päpstliche Schutz für Laienfürsten. Die politische Geschichte des päpstlichen Schutzprivilegs für Laien (11.-13. Jh.) (Abhandlungen

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse 1980,1), Heidelberg 1980.

Führkötter, Adelgundis, ‚Nun höre und lerne, damit du errötest …' Briefwechsel – nach den ältesten Handschriften übersetzt und nach den Quellen erläutert (Herder Spektrum, 4556), Freiburg u.a. 1997.

Grabmayer, Johannes, Date, et dabitur vobis. Zur Gründung des Stifts St. Paul in Kärnten, in: Schatzhaus Kärntens. Landesausstellung St. Paul 1991, 900 Jahre Benediktinerstift, hrsg. vom Ausstellungskuratorium, Bd. 2: Beiträge, Klagenfurt 1991, 69–82.

Hageneder, Othmar, Die geistliche Gerichtsbarkeit in Ober- und Niederösterreich. Von den Anfängen bis zum Beginn des 15. Jahrhunderts (Forschungen zur Geschichte Oberösterreichs, 10), Graz u.a. 1967.

Hausmann, Friedrich, Das große Diplom Kaiser Friedrichs I. für das Domstift Goslar, in: Österreichische Akademie der Wissenschaften. Anzeiger phil.-hist. Klasse 5 (1951), 47–55.

Helmholz, Richard H., Excommunication in Twelfth Century England, in: Journal of Law and Religion 235 (1994), 235–253.

Holbach, Rudolf, Hildegard von Bingen und die kirchlichen Metropolen Mainz, Köln und Trier in: Hildegard von Bingen in ihrem historischen Umfeld. Internationaler wissenschaftlicher Kongreß zum 900jährigen Jubiläum, 13.–19. September 1998, Bingen am Rhein, hrsg. v. Alfred *Haverkamp*, Mainz 2000, 71–115.

Jordan, Karl, Papst Cölestin III. und die Welfen zu Beginn seines Pontifikats, in: Archiv für Diplomatik 23 (1977), 242–256.

Katzler, Günter, „Dedimus … item parrochiam Treisinpurhc". Welches Traisenburg? Zu einem langdauernden Streit um Pfarrrechte zwischen St. Georgen und Traismauer am Ende des 12. Jahrhunderts, in: 900 Jahre Stift Herzogenburg: Aufbrüche – Umbrüche – Kontinuität. Tagungsband zum wissenschaftlichen Symposium vom 22.–24. September 2011 Neunhundert Jahre Stift Herzogenburg, hrsg. v. Günter *Katzler*, Innsbruck u.a. 2013, 49–80.

Katzler, Günter, Die Urkunden des Augustiner-Chorherrenstifts St. Georgen an der Traisen, Magisterarbeit, Universität Wien 2009.

Kaufhold, Martin, Gladius spiritualis. Das päpstliche Interdikt über Deutschland in der Regierungszeit Ludwigs des Bayern (1324–1347) (Heidelberger Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte N.F., 6), Heidelberg 1994.

Kéry, Lotte, Klosterfreiheit und päpstliche Organisationsgewalt. Exemtion als Herrschaftsinstrument des Papsttums?, in: Rom und die Regionen. Studien zur Homogenisierung der lateinischen Kirche im Hochmittelalter, hrsg. v. Jochen Johrendt/Harald Müller (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-Historische Klasse NF, 19), Berlin u.a. 2012, 83–144.

Krafft, Otfried, Bene Valete. Entwicklung und Typologie des Monogramms in Urkunden der Päpste und anderer Aussteller seit 1049, Leipzig 2010.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Lerche, Otto, Studien zur Diplomatik und Rechtsgeschichte der älteren Papsturkunden Braunschweigerischer Klöster, in: Festschrift für Paul Zimmermann. Zur Vollendung seines 60. Lebensjahres von Freunden (Quellen und Forschungen zur braunschweigischen Geschichte, 6), Wolfenbüttel 1914.

Lohse, Tillmann, Die Dauer der Stiftung. Eine diachronisch vergleichende Geschichte des weltlichen Kollegiatstifts St. Simon und Judas in Goslar (Stiftungsgeschichten, 7), Berlin 2011.

Mahn, Jean-Berthold, L'ordre cistercien et son gouvernement: des origines au milieu du XIIIe siècle (1098–1265), 2. Aufl., Paris 1951.

Mersch, Katharina Ulrike, Göttlich legitimierter Eigensinn. Gewissensfreiheit als Option im Umgang mit dem exkommunizierten Ludwig dem Bayern und dem Interdikt, in: Frühmittelalterliche Studien 47 (2013), 209–238.

Mersch, Katharina Ulrike, Missachtung, Anerkennung und Kreativität. Exkommunizierte Laien im 13. Jahrhundert (Mittelalter-Forschungen 65), Ostfildern 2020.

Pascher, Peter Hans, Die Privilegierung des Stiftes St. Paul durch Papst Urban II., in: Studien zur Geschichte von Millstatt und Kärnten: Vorträge der Millstätter Symposien 1981–1995, hrsg. im Auftr. des Geschichtsvereines für Kärnten v. Franz Nikolasch (Archiv für vaterländische Geschichte und Topographie, 78), Klagenfurt 1997, 683–686.

Petersen, Stefan, Prämonstratensische Wege nach Rom: die Papsturkunden der fränkischen und schwäbischen Stifte bis 1378 (Studien und Vorarbeiten zur Germania pontificia, 10), Köln u.a. 2015.

Pfurtscheller, Friedrich, Die Privilegierung des Zisterzienserordens im Rahmen der allgemeinen Schutz- und Exemtionsgeschichte vom Anfang bis zur Bulle ‚Parvus Fons' (1265): ein Überblick unter besonderer Berücksichtigung von Schreibers ‚Kurie und Kloster im 12. Jahrhundert' (Europäische Hochschulschriften, 23,13), Bern 1972.

Preiss, Martin, Die politische Tätigkeit und Stellung der Cisterzienser im Schisma 1159–1177 (Historische Studien, 248), Berlin 1934.

Ranff, Viki, ‚Sie liebten das Blutgeld mehr als die schöne Königstochter, die Gerechtigkeit'. Mystik und Kirchenkritik bei Hildegard von Bingen, in: Die Kirchenkritik der Mystiker: Prophetie aus Gotteserfahrung, Bd. 1: Mittelalter, hrsg. v. Mariano Delgado und Gotthard Fuchs, unter Mitarbeit v. David Neuhold (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte, 2), Fribourg 2004, 39–52.

Schipperges, Heinrich, Hildegard von Bingen (Beck'sche Reihe, 2008), München 1995.

Schmid, Reinhard, Die Abtei St. Alban vor Mainz im hohen und späten Mittelalter. Geschichte, Verfassung und Besitz eines Klosters im Spannungsfeld zwischen Erzbischof, Stadt, Kurie und Reich (Beiträge zur Geschichte der Stadt Mainz, 30), Mainz 1996.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Schmitt, Wolfgang Felix, Charisma gegen Recht? Der Konflikt der Hildegard von Bingen mit dem Mainzer Domkapitel 1178/79 in kirchenrechtsgeschichtlicher Perspektive, in: Hildegard von Bingen, 1098–1998, bearb. v. Franz *Gerstl* (Binger Geschichtsblätter, 20), Bingen 1998, 124–159.

Schneidmüller, Bernd, Das Goslarer Pfalzstift St. Simon und Judas und das deutsche Königtum in staufischer Zeit, in: Geschichte in der Region. Zum 65. Geburtstag von Heinrich Schmidt, hrsg. v. Dieter *Brosius*/Christine van den Heuvel/Ernst Hinrichs/Hajo van Lengen (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Niedersachsen und Bremen, Sonderband), Hannover 1993, 29–53.

Schöntag, Wilfried, Untersuchungen zur Geschichte des Erzbistums Mainz unter den Erzbischöfen Arnold und Christian I. (1153–1183) (Quellen und Forschungen zur Hessischen Geschichte, 22), Darmstadt 1973.

Schreiber, Georg, Kurie und Kloster im 12. Jahrhundert: Studien zur Privilegierung, Verfassung und besonders zum Eigenkirchenwesen der vorfranziskanischen Orden; vornehmlich auf Grund der Papsturkunden von Paschalis II. bis auf Lucius III. (1099–1181) (Kirchenrechtliche Abhandlungen, 65), Bd. 1, Nachdr. d. Ausg. Stuttgart 1910, Amsterdam 1965.

Schrod, Konrad, Eine Fälschung für Kloster St. Alban in Mainz, in: Archiv für hessische Geschichte und Altertumskunde NF 20 (1938), 364–379.

Schrod, Konrad, Eine Fälschung für Kloster St. Alban bei Mainz, in: Beiträge zur Hessischen Kirchengeschichte 11 (1939), 167–183.

Sprenger, Kai-Michael: Zwischen den Stühlen. Studien zur Wahrnehmung des alexandrinischen Schismas in Reichsitalien (1159–1177) (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, 125), Berlin u.a. 2012.

Widmer, Berthe, Heilsordnung und Zeitgeschehen in der Mystik Hildegards von Bingen, Basel 1955.

Wiegand, Peter, Kurie und Kloster im welfisch-staufischen Thronstreit, in: Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 111 (2003), 104–145.

Winroth, Anders, The Making of Gratian's Decretum (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought Ser. 4, 49), Cambridge 2002.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

‘Sacrilegious Was the Thief’ or A Nonenforceable Interdict Because of an Arrest Inside a Church (Paolo da Castro in the Last of his *Consilia*)

By *Bernardo Pieri*

The *consilium sapientis* released by Paolo da Castro and his son, the lawyer Angelo (number 457[471] in the 2nd volume of the 1493 Venice print)[1], answers a question posed to the distinguished *iuris doctor* about a complaint made by the friars of an unidentified monastery near a likewise unnamed city, but arguably in Italy, soliciting for an interdict to be sentenced on the city. As a matter of fact, some men of the *podestà* (the Mayor of the town) had arrested, tried and then executed a thief, grasped from the church choir behind the altar, so violating the *privilegium asyli* and therefore committing sacrilege. The two jurists da Castro, however, deny that the penalty of an interdict on the city would be enforceable in this case (as well as the charge of impiousness over the men who took the thief), because the thief caught stealing – holy things, supposedly – in a holy place like a church, had to be deemed an impious one. For this reason it was right to arrest him even though he had taken refuge in the same church that he had just sacked shortly before.

This *consilium* is dated *Padue die v. Januarii. M.cccc.xli.*: therefore it possibly is the last response given by Paolo, who dies on July, 20th of the same year 1441. In my opinion, this response must be considered as Paolo da Castro’s genuine work, although the first subscriber was his son.[2]

---

[1] Consilia antiqua et nova *Pauli de Castro*, Venetiis (Iohannes & Gregorius de Gregoriis, de Forlivio) 1493, f. 546vb–547ra. This is a very complete and careful edition, except for the numbering of the *consilia*: the number printed at the head of each *consilium* is, possibly, borrowed from an early collection and not corrected, so that, often, it does not coincide with the actual position in the book. E.g., the *consilium* headed as 471, is actually number 457 = n. 258 in Consiliorum, siue Responsorum praestantissimi i.c. *Pauli Castrensis* volumen primum, Venetiis 1571, fol. 213va–214ra. For quotations in our paper we followed the ‘de Gregoriis’ edition.

[2] The attribution of this *consilium* to Paolo da Castro as principal author rests naturally also on the style and the content of the response itself.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

But, paying attention to the subscription –*Ita ut supra scriptum est, dico et consulo iuris esse ego Angelo de Castro utriusque iuris doctor legens in felici studio Paduano iura canonica. Et id ipsum videtur domino genitori meo, d. Paulo de Castro, c u i u s e t i a m m a n d a t o subscripsi et sigillavi* (my emphasis) – we can consider this *consilium* not as a subscription of the very eminent father to enforce a response of his son, but as Paolo's product. He probably was the first and direct recipient of the assignment: but, now eighty years old, he asked his son to take care of the definitive editing of the text, apparently written under his direct management.

Of course it does not mean to diminish the role played by Angelo, whose signature – as a canonist – effectively strengthened the credibility of the response facing a particularly skidding matter between the two spheres of the *utrumque ius*.

The *consilium* is certainly related to an actually debated case, several elements contributing to rule out that it may be a school case.[3] First of all, the *date* on which the response was issued and the *signatures* of the two jurists are already clear signs that the *consilium* had a different destination than the classroom, where they would have been really superfluous. But, above all, it is the way in which this *consilium* is written, not following the scholastic process of the *pro* and *contra* juxtaposition, with the indication, in the first instance, of the arguments favourable to the side that should be finally rejected[4] to reveal that we are dealing with a really occurred case. Indeed, as soon as the *primum dubium*[5] has been exposed, the *solutio* is immediately given: and, as mentioned above, it supports the acquittal of the Mayor's mandatories (*prefati nullam penam incurrerint*).

[3] The lack of the name of the city on which the interdict is threatened and of any other element that can identify this town, or the church in which the theft and the arrest took place, cannot be considered clues that it is a school case, because it's quite common for such elements to be missing in a *consilium*. In a ticklish case like this, perhaps, there was the intention to hide the name of the city as a sort of privacy protection *ante litteram*. It may well be an intervention of the editor who concealed them, not transcribing them from the original manuscript. Unfortunately, no manuscript (holograph or copy) of this *consilium* has survived (or is known today) to enable us to verify.

[4] See the usual form: *sed veriorem de iure esse puto*, which is absent here.

[5] *Consilia*, cit. f. 546va-vb: *[A]n isti de isto oppido aliquam penam incurrerint tanquam sacrilegii et violatores immunitatis ecclesiastice, eo quia hunc furem per vim abstraxerunt vel mandaverunt extrahi de choro Monasterii invitis monacis* (…) *et ad mortem damnaverunt*.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

On the contrary, the two jurists, as in a counter-attack strategy,[6] overturn the accusation claiming that the thief himself was sacrilegious, for stealing *in hospitali fundato superioris auctoritate*. This means that even if that place was not consecrated and *divina offitia* actually not celebrated within, it is still a *locus ecclesiasticus*, therefore enjoying ecclesiastical immunity: and if it enjoys that *quantum ad confugientes*, it likewise enjoys it for being the theft within it equated to stealing in a church (*unde* […] *furantes in eo dicantur furari in ecclesia, et per consequens dicantur sacrilegi*).[7] Consequently, impious ones cannot receive protection inside any church because they *delinquerint* within the church itself.[8] And if that was not enough, then the thief *contractavit et exposuit venales* in the cemetery of the monastery, which is equivalent to stealing a second time within a church, since cemetery is itself an enclosure belonging to the church. The thief therefore, even taking refuge within a church, is not safe there (*confugiendo ad ecclesiam, non est tutus*).

But that is not enough: the jurist adds that the thief is not safe putting on sale the stolen goods in a place close and next to the cemetery, which *de iure* is part of the land of the parish.[9] The Church, voted to charity by his original mission, must be protected from the malice of men, especially criminals (*quia malitiis hominum est obviandum maxime delinquentium*).[10] The malice in this case would be to steal believing to avoid the punishment, *gratia immunitatis ecclesiastice*. The case seems to foreshadow the one treated in the chapter *de immunitate ecclesiarum* (X 3.49.10) commented by Ioannes Andreae, who had already concluded that no sacrilegious one could benefit of the asylum privilege so-called 'right of sanctuary'.

---

[6] The *consilium* gives no indication, but I assumed from the character of the same that the jurists had taken on the defence of the citizens.

[7] Consilia … nova, cit., f. 546vb.

[8] Since because facts of blood or coitus committed in a church, the church itself, 'violated', could suffer what Peter *Clarke* (The Interdict in the Thirteenth Century, 59–75) calls a "local interdict", one might almost think it was the monastery itself to risk the interdict due to the theft and the repeated sacrilegious actions performed against that by the thief. But, perhaps the thief had been arrested without resistance, and the theft itself, though an impious act, did not contemplate the scandal of coitus or the horror of blood; and, above all, Paolo was not looking for a striking victory. The jurist was in fact known for his conscientiousness and the man for his honesty: this can also be a proof of that.

[9] Consilia … nova, cit., f. 546vb (ca. medio): *eodem modo non est tutus contractando rem furtivam in loco, ita proximo vicino, et adherente ipsi cymiterio, quia quod iure est de cimiterio et eius finibus est etiam de his que finibus adherent de parochiis*.

[10] Ibid.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

For this reason the arrest in church and the conviction of the thief do not prefigure a violation of the *Ecclesiastice libertates*.

Paolo and Angelo da Castro furthermore argue that – assuming that the monastery and its monks are in possession of the apostolic privileges of immunity (*concedentia quod confugientes ad ipsum sint immunes*) – there is no contrast with their previous statement, because this privilege has to be understood rather as a rescript, and therefore it should be interpreted according to the *ius commune*.[11] The admission that it also applies to the *delinquentes in ecclesia* should be against the *ius commune*: to avoid that, we should therefore conceive the privilege rather as a mere favour which is, by nature, renounceable.

So, we come to analyse this *consilium* in its essence. In my opinion, his interest lies mainly in two points. The first – so to speak – 'objective', is that the sentence of Paolo and Angelo da Castro is grounded almost exclusively on rules of canon law,[12] thus showing how the law of the Church itself had prepared correctives or limitations to the admissibility of the appeal to *privilegium asyli*. No sacrilegious one can get benefit from that privilege. It therefore prefigures – in the words of Margherita Isnardi Parente – the "esempio tipico di un caso in cui il diritto delle genti, che riconosce l'immunità del luogo sacro, cede di fronte alla violazione della legge della natura e di Dio, che vieta il furto e la violenza".[13]

The appropriateness of the canonical references testifies once again the confidence with which civil law professor Paolo da Castro mastered the canonistic side of the *utrumque ius*. How much it was a living and operative reality of medieval society and laws will never be repeated enough.[14]

On the other hand, when the cardinals in the Roman obedience had to solicit a juridical advice about the legitimacy of summoning a council without the support of the pontiff[15] in order to put an end to the shame of the schism that for almost forty years was to divide the Church (1378–1417), they turned not only to the masters of the theological faculties and to the canonists, but also to the legists: and Paolo da Castro was the first

---

[11] *est intelligendum secundum ius commune:* ibid., f. 546vb–547ra.

[12] There are only three exceptions: Bartolo commenting *l. si dominium, ff. De furtis* (D. 47.2.47) and, from the *Corpus iuris civilis*, the *l. Graccus, De adulteriis* (C. 9.9.4) and *l. iniuriarum, ff. de iniuriis* (D. 47.10.13).

[13] *Isnardi-Parente*, Introduzione, in: Jean Bodin, I sei libri dello stato, I 44.

[14] Cf. the works of Manlio *Bellomo* and of his school.

[15] But what Pope – "ma chi era il *verus Papa* nel 1408?" –, rightly asks himself Orazio *Condorelli* in his recent: Antonio da Budrio e le dottrine conciliari al tempo del concilio di Pisa, 154.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

jurist to reply with a very famous *consilium* (written in Siena in 1407),[16] which in the exceptional gravity of that situation soon became a leading response between the supporters of the conciliarist line to such a degree that the responses of other jurists, such as the canonists Antonio da Budrio and Matteo Matesillani, were shortly edited together with that of Paolo, not only in the early printed collections of his *consilia*, but in some manuscript codes as well.[17]

The second important point is the theme itself of the *consilium*, that is the question of the right of sanctuary, or privilege of asylum, in sacred places: an ancient ecclesiastical privilege that, during the centuries, had transformed its original nature of "consuetudine pia, dettata dalla venerazione del luogo consacrato", in an "imbarazzante intralcio per l'ordinato procedere della giustizia penale".[18]

Paolo here forecasts an issue that a century and a half later would have been among the central and most heated doctrinal debates, not only among the jurists, as some scholars identified the *immunitas loci sacri* more and more with the *libertas ecclesiae*: a new source, indeed, of conflict between opposed jurisdictions. The question that originated the *consilium* of both da Castro, father and son, arises, therefore, as a forerunner of the thousand disputes that would be ignited with the radical social changes of the Early Modern Age.

At that time, i.e. the end of the sixteenth century, the defence of the ecclesiastical privilege based itself on the necessity to defend the *libertas ecclesiae*, once the rise of absolutism had broken the tacit *pactum* with the secular jurisdiction: in order to equilibrate the imbalance created between the *potestates*, the ecclesiastical doctrine maintained that the *libertas ecclesiae* came directly from God. As noted by Giulio Vismara, the tenacious defence of the prerogative of the sanctuary right by the Church was due to the fact that this *privilegium* was "fonte a sua volta di altri privilegi, tra cui quello di porre il clero al riparo da un'eventuale azione

[16] Cf. *Padovani*, *Consilia* e *Tractatus* di giuristi italiani negli anni del grande scisma. This is the *Consilium antiquum* 416 (*recte* 417), ff. 236vb–237va in the 'de Gregoriis' edition (Venetiis 1493) = *consilium* 418, in the one edited by Nicolaus Michaelis, cit., Venetiis 1571, f. 213rb–214ra.

[17] See Nicolaus *Michaelis' notabilia* in: Consiliorum, siue Responsorum, cit., fol. 215va: *Haec facti species cum suo consil. in antiquo Codice reperitur post consil. 418. inter consil. praemitto quod hic est sub illo nu. et consil. Viso puncto.quod est hic in ordine 419.tamen quia materiae illorum consiliorum sunt connexae invicem, et pariter materia cons.420.ne fiat confusio, hoc loco relinquimus praemissa monitione. N. M.*

[18] *Latini*, Il privilegio dell'immunità, 1.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

delle autorità secolari compiuta contro il *privilegium canonis*".[19] That a godly man like Paolo da Castro – no less than a century and a half before – was one of the first to erode, from a juridical point of view, this *privilegium canonis*, is but a possible proof of the fact that the Italian jurist believed that the *libertas ecclesiae* could be defended better by reducing as much as possible the Church itself to its original, pure substance of ἐκκλησία as a *community*, to the detriment of the power wielded by the Church as an *institution* erected by the secular power of the popes as monarchs: power which in the course of time had been proved corruptive.

If, according to Paolo's opinion, the defence of the Church concerned above all the defence of its moral integrity, a goal made possible by bringing the Church itself as much as possible towards an *ecclesia spiritualis*,[20] contrasted (as in Joachinus de Fiore and Dante Alighieri as a theologian) to the 'carnal' Church; in the particular case of the lawfulness of the arrest of a criminal in a church by the secular judge, thus violating the privilege of asylum, the jurist da Castro found a precedent in Guillaume de Cunh, a high-ranking clergyman and a jurist well known by Paolo, both through the teaching of Baldo (among the few jurists to cite Guillaume for direct knowledge of his works), and for having almost breathed the same air in the eighteen years that he spent in Avignon – formerly city of the 'Roman' popes and ultimately, again seat of the schismatic pontiff – where the thought of the Toulousan jurist was still authoritative.

As observed by Paul Fournier in his beautiful biography of the Bishop of Bazas and Comminges, although Guillaume de Cunh in different parts of his *Lectura Codicis* defends ecclesiastical privileges,[21] he does not mean to "favoriser les abus dont ils (les privilèges de l'Église) peuvent être l'occasion. Après discussion, il conclut que le juge séculier peut, de sa propre autorité et sans le consentement du juge spirituel, se saisir du laïque qui, après avoir commis un crime, s'est réfugié dans l'église".[22]

---

[19] *Vismara*, Asilo (diritto intermedio) II, 201.

[20] As intended by Joachinus de Fiore, but that da Castro had borrowed, in my opinion, from Pierre de Janolieu, whose works he could have known in his Florentine years: Cf. *Pieri*, Usurai, ebrei e poteri della chiesa nei *consilia* di Paolo da Castro, 35–42.

[21] For instance in the case of a mortgage action, in which the cleric must apply to the bishop's court even when the action is on a real estate, for which, by law, the jurisdiction would be civil.

[22] *Fournier*, Guillaume de Cun, légiste, 382.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

It is in his repetition of the *l. Episcopale iudicium* (C. 1.4.8) in the first book of the Justinian *Code*, that Guillaume de Cunh, after telling how over time the bishop's jurisdiction – originally limited to *aliquas causas in causiis piis* – had grown to the point of practicing *universale in omnes clericos tam in civilibus quam in criminalibus*, puts the case of the layman who has committed a crime,[23] questioning if the civil court can *ipsum abstrahere propria auctoritate vel nunquid debeat requirere episcopum quia ipse habet in istis locis iurisdictionem*.

Grounding his argument on a law of the Digest (D. 18.1.24), Guillaume argues that the episcopal jurisdiction over churches concerns only spiritual causes and not also *quoad temporalia*, which instead pertains to the secular judge legitimated to exercise it *sine preiudicio et vituperio religionis*. Indeed, adds Guillaume, the secular judge *debet se intromittere*, otherwise it would follow the absurd case of irregularity.

This is not the place to insist on the fragility (regarding the actual legal supports) of Guillaume's side: it is more important to note how the French jurist – a highly regarded civil law doctor, but notoriously weak in the knowledge of the *ius canonicum* – founds his opinion only on Justinian allegations, while Paolo (a professor *in iure civili* like Guillaume but much better at easy in the canonistic field) and his son Angelo, a canonist *en titre*, reach the same solution referring themselves, almost exclusively to canon laws.

I conclude with a last observation: even another French jurist, Guillaume Durant – for example in the forty-fifth title of his *Tractatus de modo celebrandi concilia* –, "si ardent d'ordinaire à défendre les privilèges de l'Eglise, s'y montre assez peu favorable au droit d'asile" (observes Paul Fournier)[24], had proved himself far from favourable to the right of sanctuary.

Once again, we have to see how the first impulse towards a secularization of the society started in France.[25] It is certainly striking, in this case, that premises of this movement are due to two prelates such as Guillaume Durant and Guillaume de Cunh. But the *curia regis*, which was formed by clerks graduated in Orléans, teaches us many things about this particular position, far from being prone to the secular power of the Church, by French clerics (where the State is strong …). It is interesting

[23] Ranieri da Forlì, in one famous *additiones* to the *lectura* of the French master, specifies: *subaudi extra ecclesiam et postea confugit ad illam*, thus prefiguring exactly our case.

[24] *Fournier*, Guillaume Durant le Jeune, évêque de Mende, 93.

[25] Regarding the French beginnings of the *utrumque ius* in the (only for clergymen) Orléans' School of (Civil) Law, for instance, see *Pieri*, Usurai, 45–49.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

to note how on these themes the main Italian admirers and spreaders of Guillaume de Cunh's works – namely Cino da Pistoia who had studied at Orléans, his pupil Bartolo da Sassoferrato and, afterwards, the pupil of the latter, Baldo degli Ubaldi – did not side with the two French masters. The point of view of both the French masters are resumed, however, albeit with different, and, so to speak, more convincing arguments, by the more illustrious pupil of Baldo (to form a line of direct descent from Cino), Paolo da Castro. That is to say, a jurist who – although very pious observant in his Catholic faith – had trained inside a French and schismatic environment, where he could come into direct contact with the local masters and schools, matching himself with points of view, juridical and religious as well, less channelled along a single track than what happened in Italy. Paolo was deeply troubled by the scandal of the schism, but he allowed the harvest of different ideas to extend his own mind, re-elaborating them in theories and inferences intended for the courts, whose most hidden aim was to bring back the Church – even through some political renunciations – to an actuality that could restore herself in the ancient salvific light that had inspired its founder.

Bibliography

Sources

Guilelmus de Cugno, Lectura super Codice (...) cum additamentis Raynerii Foroliviensis (…), Lugduni (per Iacobum myt artis impressorie magistrum : pro honorabili viro Symone vincenti Lugdunensi calcographo cuius sumptibus est sculpta) 1513; anastatic reprint in: Opera Iuridica Rariora, selecta cura et studio Domenico Maffei et al., vol. VIII, Bologna 1968.

Paulus de Castro, Consilia antiqua et nova, Venetiis (Iohannes & Gregorius de Gregoriis, de Forlivio) I.III.1493.

Paulus de Castro, Consiliorum, siue Responsorum praestantissimi i.c. (…) volumen primum. Habet haec omnium postrema editio tum consuetas multorum adnotationes, & praesertim Nicolai Michaelis iurisconsul. Parisiensis, tum loca prope infinita (…) emendata (…). Praeterea et illud habet, quod maxime refert, tertium scilicet, eiusdem Pauli Castrensis Responsorum volumen a litteratis desideratum (…) Non absque summariis, et indice locupletissimo, Venetiis (apud Gasparem Bindonum, & Socios) 1571.

Secondary Works

Clarke, Peter D., The Interdict in the Thirteenth Century. A Question of Collective Guilt, Oxford 2007.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Condorelli, Orazio, Antonio da Budrio e le dottrine conciliari al tempo del concilio di Pisa, in: Rivista Internazionale di Diritto Comune 27 (2016), 79–157.

Fournier, Paul, Guillaume de Cun, légiste, in: Histoire litéraire de la France, vol. 35: Suite du 14. siècle, Paris 1921, 361–385.

Fournier, Paul, Guillaume Durant le Jeune, évêque de Mende, in: ibid., 1–139.

Isnardi-Parente, Margherita, Introduzione, in: Bodin, Jean, I sei libri dello stato, vol. I, a cura di Isnardi Parente, Margherita, Torino 1964.

Latini, Carlotta, Il privilegio dell’immunità. Diritto d’asilo e giurisdizione nell’ordine giuridico dell’età moderna, Milano 2002.

Padovani, Andrea, *Consilia* e *Tractatus* di giuristi italiani negli anni del grande scisma (1405–1409), in: Glossae. European Journal of Legal History 10 (2013), 430–456.

Pieri, Bernardo, Usurai, ebrei e poteri della chiesa nei *consilia* di Paolo da Castro. Le competenze canonistiche di un civilista, Bologna 2016.

Vismara, Giulio, Asilo (diritto di: 2. Diritto intermedio), in: Enciclopedia del diritto, vol. III, Milano 1958, 198–203.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Cusanus und das Interdikt. Norm und Praxis

Von *Thomas Woelki*

Jede Beschäftigung mit dem Interdikt muss den normativen, kanonistischen Referenzrahmen mitbedenken. Andererseits wird auch die kanonistische Forschung kaum isoliert die Diskussionen um die vielfältigen Probleme des Interdikts untersuchen können, ohne die zugrunde liegende Rechtspraxis mitzudenken. Rechtsfortbildung zum Interdikt geschah im Dialog mit der Praxis. Das berühmte Zitat des Johannes Andreae von den verlachten Priestern, die nach dreißig Jahren Interdikt zum Gottesdienst ansetzten[1], ist sinnbildlich für eine hochgradig praxisorientierte Dekretalengesetzgebung, denn es diente dem Kommentator zur Begründung von Abmilderungen des Interdikts im Liber Sextus. Die dort im Titel ‚de sententia excommunicationis, suspensionis *et interdicti*' (VI 5.11) enthaltene Serie von Interdiktsdekretalen machte vieles obsolet, was vorher geltende Norm war. Man denke nur an die allgemeine Erlaubnis zu klandestinen Klerusmessen in der Dekretale ‚Alma mater'[2], welche ihrerseits in den Clementinen fortentwickelt wurde, indem das Hineinlugen durch Löcher in der Tür verboten wurde – offenbar eine unmittelbare Reaktion auf die praktische Umsetzung der kanonistischen Normen. Selten ist im kanonischen Recht so deutlich spürbar, wie neues Recht das alte verdrängt oder präzisiert.[3] Das Ius commune erscheint hier keineswegs als selbstreferentielles, abstraktes System von Dogmen, sondern eher als nachfrageorientiertes Reservoir von Ressourcen zur Konfliktaushandlung. Bis zu welchem Grad die Lebenspraxis unter dem Interdikt

[1] Johannes *Andreae*, Glossa ordinaria ad VI 5.11.24 (Alma mater), f. 153ra: *Audivi de quodam loco in Marchia, quod tanto tempore steterat interdictum, quod facta relaxatione homines illius loci triginta et quadraginta annorum, qui nunquam audiverant missam, deridebant presbyteros celebrantes*. Vgl. den Beitrag von Kerstin Hitzbleck in diesem Band.

[2] VI 5.11.24, ed. *Friedberg* II, 1106 f. Vgl. dazu eingehend den Beitrag von Giovanni Chiodi in diesem Band. Zur pastoraltheologischen Motivation der Abmilderungen des Interdikts im Liber Sextus vgl. *Condorelli*, Cura pastorale, 692.

[3] Deutlich spürbar in den Kommentaren zu den Interdiktsdekretalen des Liber Extra; vgl. etwa *Tudeschi*, Lectura, ad X 4.1.11, mit einer ausführlichen und aktualisierten (*ut hodie habetur*) Darstellung der erlaubten Sakramente.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

von den Dekretalen und den subtilen Lehrmeinungen der Universitätsprofessoren bestimmt sein konnte und bis wohin die Gravitationskraft des Ius commune reichte, ist dennoch ein offenes Problem, das freilich nicht allgemein und theoretisch, sondern nur exemplarisch anhand von Quellen *in partibus* untersucht werden kann, wo Landesgeschichte und Rechtsgeschichte verschmelzen.

Der berühmte Kardinal und Bischof von Brixen Nikolaus von Kues ist hierfür in vielerlei Hinsicht ein gutes Studienobjekt. In seiner Person verschmolzen Norm und Praxis. Seine kanonistische Ausbildung in Padua machte ihn quasi zum Experten der juristischen Norm, deren praktische Umsetzung zu den Leitmotiven seines Lebens wurde.[4] Kirchenreform bedeutete bei ihm zum großen Teil Anwendung des Ius commune.[5] Außerdem: Selten ist die Handbibliothek eines praktisch wirkenden Kanonisten so umfassend erhalten wie bei Nikolaus von Kues, nämlich im St. Nikolaus-Hospital in Bernkastel-Kues.[6] Die normative Textbasis des Rechtspraktikers wird geradezu haptisch erfahrbar. Und mehr noch: Überlieferungslage und Grad der wissenschaftlichen Aufbereitung der Quellen zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues, durch die Acta Cusana, sind beinahe ideal.[7] Freilich befindet sich das Projekt erst auf halber Strecke, die Aussagen sind also vorläufig und umreißen skizzenhaft das Potential, das in diesem Quellencorpus für unsere Fragestellungen und die vergleichende Perspektive liegen könnte.

Daher sind hier in einem ersten Schritt die konkret zur Verfügung stehenden kanonistischen Schriften zum Interdikt und deren Stellenwert in der Handbibliothek des Nikolaus von Kues zu skizzieren, um dann in einem zweiten Schritt den praktischen Einsatz des Interdikts vorzustellen.

---

[4] Zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues s. im Überblick: *Meuthen*, Skizze; *Woelki*, Grundzüge. Eine moderne Biographie existiert bislang nicht, wohl aber diverse Handbücher zu Leben, Werk und Rezeption; s. *Bellito* u.a., Introducing; *Watanabe*, Companion; *Brösch* u.a., Handbuch; *Senger*, Leben.

[5] Dazu s. *Woelki*, Kirchenrecht.

[6] Unersetzt ist bislang der Handschriftenkatalog des St. Nikolaus–Hospitals von *Marx*, Verzeichnis. Ein moderner Katalog ist ein großes Desiderat. Zur Büchersammlung des Cusanus vgl. auch *Bianca*, Biblioteca romana. Nach dem Tod des Cusanus entfremdete Bücher sind zum Teil verzeichnet bei *Haubst* u.a., Kritisches Verzeichnis.

[7] *Meuthen* u.a., Acta Cusana; zur Konzeption des Werkes s. *Meuthen*, Gegenstand.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

I. Das Interdikt in der juristischen Handbibliothek des Cusanus

Wo informiert man sich im Mittelalter über die Rechtslage zu einem Problem? Am besten in den großen Kommentarwerken und den Glossen zu den einschlägigen Gesetzestexten, in unserem Fall zu einigen Dekretalen des Liber Extra, des Liber Sextus und der Clementinen. Cusanus besaß von allem eine stattliche Auswahl.[8] Die Recherche konnte sich jedoch mühsam und langwierig gestalten, da in den unübersichtlichen Werken stets nur ein Ausschnitt aus dem Spektrum der Fallkonstellationen und juristischen Diskussionen zu finden war. Man griff daher besser gleich zu speziellen Traktaten, die die besonders praxisrelevanten Materien systematisch aufbereiteten. Absoluter Rekordhalter unter den Interdiktstraktaten des Spätmittelalters war der ‚Tractatus de ecclesiastico interdicto' des Giovanni Calderini. Er ist in Dutzenden Handschriften überliefert und wurde mehrfach gedruckt, auch in der sehr einflussreichen monumentalen Sammlung ‚Tractatus Universi Iuris' von 1584.[9] Dieser Traktat durfte in keiner kanonistischen Handbibliothek fehlen. Aber der Katalog zum Büchernachlass des Cusanus von Jacob Marx verzeichnet ihn nicht. Dennoch wäre es merkwürdig, wenn Cusanus gerade diesen Standardtraktat nicht gekannt hätte; und in der Tat, er ist tatsächlich in der Büchersammlung vorhanden, nämlich in Cod. Cus. 256, einer Handschrift des 15. Jahrhunderts, die vor allem Traktate des Giovanni da Legnano enthält.[10] Der auf f. 115r–127v überlieferte Text steht ohne den Namen des Verfassers und setzt erst im dritten Kapitel ein.[11] Marx vermutete daher, dass es sich um den ‚Tractatus de ecclesiastico interdicto' des Giovanni da Legnano handeln müsste. Es ist aber Calderini.

---

[8] Vgl. im Überblick zu den einschlägigen Cod. Cus. 223–277: *Marx*, Verzeichnis, 220–268. Die bei *Haubst* u.a., Kritisches Verzeichnis, beschriebenen Londoner Handschriften enthalten keine hier relevanten Texte.

[9] Erstdruck: [Rom (Theobaldus Schencbecher?) ca. 1472–1474] (ISTC ic000 50000); Tractatus universi iuris (künftig: TUI) XIV, f. 325ra–333rb. Die bislang gültige Datierung (vor Januar 1358) geht auf die Erwähnung in der Disputatio des Giovanni da Legnano zurück; s.u. Anm. 12. Zum Werk vgl. *Clarke*, Interdict, 12. Zu Giovanni Calderini († 1365) s. *Bartocci*, Giovanni Calderini; *Condorelli*, Calderini.

[10] Zur Hs. bislang *Marx*, Verzeichnis, 247–249. Zu Giovanni da Legnano s. *Girgensohn*, Giovanni Oldrendi; Pio, Giovanni da Legnano.

[11] Bernkastel–Kues, St. Nikolaus–Hospital, Cod. Cus. 256, f. 115r–127r: *Sequitur hic, vide de secundo membro, videlicet quod sunt species interdicti ecclesiastici sive divinorum etc. Quod species ecclesiastici interdicti sive divinorum potest sumi uno modo respectu pacientis* (…) (= TUI XIV, ab f. 325va Nr. 9) (…) f. 127v: *Michi non est dubium quod possit ingredi ecclesiam et ibi stare et orare tempore, quo divina in ea non celebrantur; arg. de sen. ex. c. fin., quia ille et li. vi.*

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Der besagte Text des Giovanni da Legnano findet sich aber an anderer Stelle in der Bibliothek des Cusanus, und zwar gleich zweimal, nämlich in Cod. Cus. 257 und 264, beides Handschriften aus dem späten 14. Jahrhundert. Marx hatte ihn nicht als eigenständigen Text erkannt, weil er beide Male zusammen mit Leganos ‚Tractatus de censura ecclesiastica' überliefert ist, der zum größten Teil die Exkommunikation betrifft.[12]

Beide Traktate des Giovanni da Legnano, ‚de censura ecclesiastica' und ‚de ecclesiastico interdicto', sind im Sammelwerk ‚Tractatus universi iuris' gedruckt, der Interdiktstraktat allerdings nur als kleiner Auszug, etwa zwei von 14 Folia.[13] Erst die handschriftliche Überlieferung zeigt, worum es sich wirklich handelt, nämlich um eine Disputatio des Giovanni da Legnano, gehalten am Samstag, den 13. Januar 1358, außerhalb des Borgo San Mamolo vor Bologna zu einer Zeit, als Bologna unter dem Interdikt lag und deswegen auch die Universität geschlossen war.[14] Es geht um die Auswirkungen des Interdikts auf den Lehrbetrieb der Universität, um die Wirkung einer zeitweiligen Suspension des Interdikts und einer Appellation gegen das Interdikt. Der zum größten Teil unbekannte Text des Giovanni da Legnano und die Umstände seiner Entstehung wären eine eigene Studie wert – überhaupt sind die *Disputationes* des späten Mittelalters eine längst nicht ausgeschöpfte Fundgrube für Fragen der Rechtsfortbildung. Die Grundlagenforschung Manlio Bellomos und seiner Schüler sind ja auf das 13. und frühe 14. Jahrhundert konzentriert.[15]

---

[12] Bernkastel–Kues, St. Nikolaus–Hospital, Cod. Cus. 257, f. 1ra–31va: Giovanni da Legnano, ‚Tractatus de censura ecclesiastica' (dat. 1361); f. 31va–43vb: ders., ‚Disputatio de ecclesiastico interdicto' (dat. 1358 Januar 13), inc.: *Sequitur videre de ecclesiastico interdicto. Verum, quia nuperrime compilatus fuit* (…); f. 43vb–48va: ders., ‚Tabula remissoria'. – Cod. Cus. 264, f. 65r–105r: gleiche Sequenz wie in Cod. Cus. 257, f. 1ra–48va. – Weitere Überlieferungen verzeichnen *McCall*, Writings, 420; *Bartocci*, Giovanni da Legano, 93.

[13] TUI XIV f. 307vb–325ra: Giovanni da Legnano, ‚Tractatus de censura ecclesiastica'; ebd., f. 335ra–336ra: Giovanni da Legnano, ‚Tractatus de ecclesiastico interdicto' (= Auszug aus der ‚Disputatio' von 1358, s. Anm. 12).

[14] Vgl. das Kolophon in Bernkastel–Kues, St. Nikolaus–Hospital, Cod. Cus. 257, f. 43vb: *Explicit questio disputata per dominum Johannem de Lingnano de Mediolano utriusque iuris eximium doctorem anno domini m° ccc° lviii die sabbati xiii januarii extra tercula sancti Mamme civitatis Bononiensis*. Die Disputatio wurde also außerhalb des Borgo San Mamolo südlich vor Bologna gehalten; vgl. *Negrelli*, Strutture medievali. Zum Hintergrund des Interdikts über Bologna 1357–1359 s. *De Matteis*, Profilo, 158.

[15] Die Literatur ist zusammengestellt bei *Woelki*, Politikberatung, 230 Anm. 6. Zur Gattung vgl. jüngst *de Boer*, Disputation.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Cod. Cus. 257 enthält außerdem eine Sequenz von Disputationen, die in den 1350er und 1360er Jahren an der Universität Padua gehalten wurden.[16] Der Katalog nennt weder die Autoren noch die Themen. Eine der Disputationen ist für unser Thema von Interesse: Sie stammt von dem weitgehend unbekannten Paduaner Professor Angelo da Castiglione Aretino und datiert vom Februar 1369.[17] Es geht um die wirtschaftlichen Folgen eines Interdikts für eine nicht namentlich genannte Hafenstadt. Ein päpstlicher Legat hat das Interdikt zeitweilig suspendiert. Gleichzeitig haben die Einwohner der Stadt an den Papst appelliert. Zu diskutieren war, ob die Einwohner nun wieder wie gewohnt Handel treiben dürfen.

Als Anhang zu der *Disputatio* des Giovanni da Legnano finden wir ein weiteres Werk zum Interdikt: eine sogenannte *Tabula remissoria*, eine skizzenhafte systematische Zusammenstellung von Fundstellen zum Interdikt.[18] Derartige Sammelregister zum praktischen Umgang mit dem Interdikt scheinen geradezu typisch für die kanonistische Interdiktsliteratur des 14. und 15. Jahrhunderts. Im Grunde war der Traktat Calderinis auch nichts anderes, ging er doch auf einen ähnlichen Traktat seines Lehrers und Schwiegervaters Johannes Andrae zurück, dem der Charakter einer Materialsammlung für den praktischen Hausgebrauch noch deutlicher anzusehen war.[19] In der Bibliothek des Nikolaus von Kues finden sich noch deutlichere Beispiele für diese Technik der übersichtlichen Synthese der juristischen Interdiktsliteratur für den praktischen Gebrauch: Am Ende von Cod. Cus. 256 notiert eine Hand des 15. Jahrhunderts, vielleicht ein Vorbesitzer oder ein Familiar des Cusanus, zwei Listen von Fundstellen, fein säuberlich getrennt, zum Umgang mit Exkommunikation und Interdikt.[20] Was darf ein Exkommunizierter (heiraten,

---

[16] Bernkastel–Kues, St. Nikolaus–Hospital, Cod. Cus. 257, f. 190r–205r: Sequenz von zwölf Disputationen, teilweise datiert: Padua, 1357–1369.

[17] Ebd., Cod. Cus. 257, f. 193vb–195va: *In nomine domini* (…). *Questio que de facto occurrit disputata per dominum Angelum de Castellione Aretino utriusque iuris doctorem archipresbiterum Paduanum et canonicum Aretinum actu legentem decretales ordinario in studio Paduano currentibus annis domini millesimo trecentesimo sexagesimo nono in terminis qui sequuntur. Quidam legatus de latere in provincia sibi decreta quasdam terras et loca ex causis legitimis interdicto supposuit* (…). Zum Autor s. *Gloria*, Monumenti I, 318 f. sowie den kurzen Eintrag von *Maffei*, Angelo da Castiglione Aretino.

[18] S. o. Anm. 12. Druck: TUI XIV, f. 336ra–338ra.

[19] Johannes *Andreae*, De modo observandi interdictum, Druck: Magdeburg: Albrecht Ravenstein und Joachim Westphal, 1483 (GW 1728; ISTC ia00629000). Zum Autor s. *Bartocci*, Giovanni d'Andrea.

[20] Bernkastel–Kues, St. Nikolaus–Hospital, Cod. Cus. 257, f. 162rv: *Est sciendum, quod excommunicatus maiori excommunicacione non potest impetrare*

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Verträge schließen, Testament machen usw.), und welche Sakramente und kirchlichen Handlungen sind während des Interdikts erlaubt (Taufe, Buße, Viaticum usw.)? Der Bedarf nach solchen listenartigen Repertorien war so groß, dass mehrere Brixner Diözesansynoden anordneten, solche Listen in den Gemeinden und Konventen zu verbreiten.[21] Kanonistik für den Hausgebrauch.

In diesen Bereich gehört auch das weite Feld der Sakramentenlehren und Beichtspiegel, von denen auch Nikolaus von Kues einige Exemplare besaß. Systematische und einflussreiche Aussagen zum Interdikt enthielt vor allem das Sacramentale des ansonsten vor allem als Clementinen-Kommentators bekannten Juristen Guillaume de Montlauzun (Cod. Cus. 251).[22] Cusanus besaß außerdem ein anonym überliefertes *Regimen conscientie* aus der Mitte des 14. Jahrhunderts (Cod. Cus. 271).[23] Es handelt sich um ein alphabetisch geordnetes Nachschlagewerk zu allen Fragen rund um das Gewissen. Darin enthalten ist ein immerhin drei Folia starker Abschnitt zum Interdikt. In derselben Handschrift Cod. Cus. 271 schließt sich eine Abschrift der Clementinen an.[24] Am ausgiebigsten glossiert ist darin der Titel *De sententia excommunicationis et interdicti* (Clem. 5.10).[25] Und hinten an die Handschrift angeheftet sind zwei Folia mit Ausführungen zum Interdikt, die wohl von der gleichen Hand stam-

---

rescriptum (…) (f. 162v:) *Que sacramenta possint conferri tempore interdicti: Sacramenta baptismatis et penitencie morientibus* (…). Der Text stammt von einer Hand des 15. Jahrhunderts, die auch Randnotizen zu den voranstehenden Texten hinterlassen hat, aber nicht von der Hand des Nikolaus von Kues, wie *Marx*, Verzeichnis, 249 annimmt.

[21] Vgl. *Bickell*, Synodi Brixinenses, 14, 27, 62 (Brixner Diözesansynoden von 1438 und 1449 mit Regelungen zum Interdikt). Dazu auch *Trenkwalder*, Seelsorgeklerus, 123. Die Einschärfung der Regeln zum Interdikt gehörte auch zum Visitationsformular, das Nikolaus von Kues 1455 für die Pfarrkirchen der Diözese Brixen herausgab; s. Acta Cusana (= künftig AC) II 4, Nr. 4416 Z. 50–52, hier mit einer besonderen Hervorhebung von der Hand des Vorbesitzers Paulus Helmslaher (Kanoniker und Pfarrer in Innichen): *Nota hoc de interdicto*. Einen Überblick zur Rezeption der Interdiktsdekretalen in Synodalstatuten gibt *Bo*, Storia della parrochia III, 256–259.

[22] Bernkastel–Kues, St. Nikolaus–Hospital, Cod. Cus. 251, f. 271r–303v: *Guillaume de Monlauzun*, Sacramentale. Auf dieses Werk verweist Francesco Zabarella an zentraler Stelle; *Zabarella*, Commentaria in Clementinas, ad. Clem. 5.10.1, f. 155rb: *Quot autem sunt species interdictorum et de aliis circa hoc, remittit Lau*(densis) *ad suum sacramentale in ti*(tulo) *de interdictis*. Der Autor des Sacramentale ist vor allem durch seinen Clementinenkommentar bekannt; vgl. *Bertram*, Clementinenkommentare, 153. Zur Person s. *Hitzbleck*, Exekutoren, 95–112.

[23] Bernkastel–Kues, St. Nikolaus–Hospital, Cod. Cus. 271, f. 1r–76v, hier f. 32vb–35ra zum Lemma *Interdictum*.

[24] Ebd., f. 78r–105v.

[25] Ebd., f. 104rb–105rb.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

men wie die Randnotizen zu den Clementinen.[26] Da der Text am Rand beschnitten und unvollständig ist, ist nur schwer zu sagen, worum es sich da konkret handelte. Es geht offenbar um einen Streit, der im 1362/1363 in Basel ausgetragen wurde.[27] Der Bischof von Basel hatte das Interdikt über die Stadt verhängt, gleichzeitig aber den Franziskanern erlaubt, an ihre Ordensmitglieder die Kommunion auszuteilen. Der ungenannte Verfasser bemühte sich offenbar nachzuweisen, dass dies unzulässig war. Ob dieser Text das Interesse des Nikolaus von Kues weckte oder doch eher der *Vocabularius* zum Gewissen bleibt offen – jedenfalls bildeten praxisorientierte Synthesen der kanonistischen Literatur zum Interdikt einen Schwerpunkt in der juristischen Handbibliothek des Cusanus und lassen auf ein spezifisches Praxisinteresse ihres Besitzers schließen, wobei vor allem Texte aus der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts vertreten sind, dem goldenen Zeitalter der Interdikts-Literatur.

II. Das Interdikt in der Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues

Die gesamte Karriere des Nikolaus von Kues, vom jungen Juristen auf dem Basler Konzil, über die große Legationsreise durch Deutschland, dann die Zeit als Bischof von Brixen und schließlich als alternder Kurienkardinal, jede Phase dieses Lebensweges war förmlich von Interdikten gesäumt. Der exzessive Einsatz von Kirchenstrafen wird als geradezu typisch für Cusanus angesehen.[28]

---

[26] Ebd., f. 106r–107r: *In tempore interdicti* (ü. d. Z.: *preceptum est*) *ex parte sedis apostolice sanis sacramentum eukaristie conferri non licet* (…).

[27] Vgl. ebd., f. 106v: *Anno domini m° ccc° lxiii in crastino octave Christi nativitatis* (30. Dezember 1362) *in domo illius de Ysenach magister Benedictus advocatus in iudicio domini episcopi dixit, quod episcopus Basiliensis bene posset* (…). Unter dem Text von anderer Hand: *Anno domini m° ccc lxiii in die Clementis* (23. November 1363) *ob hoc ad relacionem videmus clerici* (…). Zur Herrschaftszeit des Basler Bischofs Johann Senn von Münsingen s. *Wackernagel*, Geschichte I, 249–275; *Innocenti*, Johann Senn. Zur Positionierung der Mendikanten bei Interdikten über Basel s. *Neidinger*, Mendikanten, 212.

[28] So deutlich in der ersten Appellation Hz. Sigismunds (Mitte Dezember 1457); Bozen, StA, Cod. 5672 (Regestum Cusanum) p. 15; ed. AC II 6, Nr. 5419 Z. 28–31: (…) *attento quod idem dominus cardinalis multipliciter interdictum, censuras et penas preter iuris ordinem et sine cause cognicione, eciam contra decreta sacrorum conciliorum et canonum, pro levissimis eciam causis fulminavit et eisdem censuris abusus est,* (…). Vgl. auch die zeitgenössischen Klagen in Anm. 127. Das zeitgenössische Urteil übernimmt *Pavlac*, Curse of Cusanus, 109.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

1. Basler Konzil

Gleich am Beginn seiner Karriere war Cusanus als junger Jurist mit einem großen Interdikt beschäftigt, in diesem Fall allerdings als Gegner und Betroffener. Er war als Anwalt im Trierer Bistumsstreit zum Basler Konzil gekommen, um den Trierer Elekten Ulrich von Manderscheid gegen den vom Papst unterstützen Kandidaten Raban von Helmstadt zu verteidigen.[29] Dieser hatte über das Bistum Trier das Interdikt verhängt; Cusanus appellierte dagegen.[30] Er selbst gehörte zu den persönlich Interdizierten[31]; seine Gegner warfen ihm vor, dass er selbst das Interdikt nicht einhielt und zur Missachtung anstiftete.[32] Ganz abwegig war dieser Vorwurf wohl nicht, denn Cusanus erklärte, der Trierer Klerus sei aufgrund neuer Anweisungen (*ex novis instruccionibus*) von der Aufhebung des Interdikts ausgegangen.[33] Bei diesen Instruktionen dürfte es sich um die von Nikolaus von Kues veranlasste Mitteilung über die vorübergehende Suspension des Interdikts handeln, über deren Fristablauf aber dem Klerus nichts mitgeteilt worden war.[34] Cusanus selbst war die Wirk-

---

[29] Grundlegend und detailliert zu diesem Konflikt: *Meuthen*, Trierer Schisma, hier bes. 107–109 zu den Wirkungen des Interdikts. Zum Einsatz von Bann und Interdikt im Trierer Schisma vgl. auch *Pavlac*, Curse of Cusanus, 202–204. Eine umfangreiche Darstellung des Konflikts aus der Sicht Job Veners, der als Anwalt für die Gegenseite auftrat, liefert *Heimpel*, Vener von Gmünd I, 455–610. Aus der Perspektive des Johann von Lieser: *Daniels*, Diplomatie, 57–65, 419–423. Für einen zusammenfassenden Überblick siehe auch *Watanabe*, Episcopal election; *Sudmann*, Basler Konzil, 60–76; *Woelki*, Nikolaus von Kues und das Basler Konzil, 9–17.

[30] AC I 1, Nr. 123 (Appellation des Nikolaus von Kues als Prokurator des Trierer Klerus; 1432 Juli 1), hier Z. 19 f. und 29 f. zum Interdikt. Zur Appellation auch AC I 1, Nr. 128 f.

[31] S. AC I 1, Nr. 135 (Verteidigungsschrift Job Veners für Raban von Helmstadt; 1432 Juli/Oktober), hier bes. Z. 45 f.: (…) *magistrum N. excommunicatum, interdictum, privatum et inhabilitatum* (…).

[32] AC I 1, Nr. 181 (Klagen Job Veners gegen NvK; 1433 Juni/Juli), hier bes. Z. 55 f.: (…) *et non obstante interdicto ad eiusdem Nicolai instanciam multi presbyteri violarunt interdictum et prophanarunt divina officia.*

[33] AC I 1, Nr. 128 Z. 32–44: *Tamen non obstante appellacione servatum est, licet cum magno detrimento rerum et personarum periculo, generale interdictum, quousque eius relaxacio sub reintrusionis forma extat concessa.* (…) *Quoniam ex novis instruccionibus nullitas processuum manifesta extitit, et sic premittendo protestacionem nullitatis et ex causis racionabilibus ante reintrusionis diem procurator cleri iterum appellavit, protestando se sepe iudices petivisse et quod de nullitate instructus esset clerus et eciam periculum corporum et rerum eum stimularet et artaret ad amplius non servare interdictum* (…) *se divinis cum dei timore immiscebit.* Vgl. *Meuthen*, Trierer Schisma, 133 f.

[34] *Meuthen*, Trierer Schisma, 134.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

samkeit des Interdikts sehr wohl bewusst. So vermerkt er über seinen Koblenzer Predigten vom Ostersonntag (20. April) und zum Fest Mariä Himmelfahrt (15. August 1432), dass sie *tempore interdicti* gehalten wurden.[35]

Vor dem Basler Konzil brachte er ein beliebtes Argument in Stellung: die Gefahr von Häresien, hier eine drohende Ausbreitung der Hussiten.[36] Interdikte untergraben die Rechtgläubigkeit. Außerdem sei dieses Interdikt über Trier ein völlig abwegiger und unerhörter Vorgang, vor allem weil es an allen Orten in- und außerhalb der Trierer Diözese gelten solle, an denen sich Trierer Untertanen aufhalten, und zwar noch bis zu neun Tage nach deren Abreise.[37] Sein Gegner Job Vener hielt dagegen: Derartige Interdikte sind in Deutschland völlig alltäglich (*cottidie usitatum et practicatum*).[38] Wirksam war diese Form des Interdikts jedenfalls: Als Trierer Kaufleute zur Frankfurter Herbstmesse reisten, wurden sie gemieden, die Gottesdienste bis zu ihrer erzwungenen Abreise eingestellt.[39]

Eine solche Mischform aus Lokal- und Personalinterdikt, meist ambulatorisches Interdikt (*interdictum ambulatorium*) genannt, war tatsächlich in der Praxis sehr verbreitet und gehörte sogar wie selbstverständ-

---

[35] *Nikolaus von Kues*, Sermones XVI 3, 229–251 Nr. XII (1432 April 20); vgl. AC I 1, Nr. 119 (Ostersonntag, 1432 April 20). *Nikolaus von Kues*, Sermones XVI 3, 252–260 Nr. XIII–XV (1432 August 15); vgl. AC I 1, Nr. 132.

[36] AC I 1, Nr. 128 Z. 19–21: (…) *ne vicina heresis nephanda, proch dolor, latenter diffusa cum vilipendio censurarum ecclesiasticique status contemptu in dies ad internicionem usque crescat.* Vgl. *Meuthen*, Trierer Schisma, 133.

[37] AC I 1, Nr. 128 (Supplik des Nikolaus von Kues für den Trierer Klerus; 1432 Juli 1/14), hier Z. 11–16: (…) *declarando utriusque sexus homines excommunicacionem, interdictum speciale et generale cum aliis multis penis incidisse, mandans nichilominus, licet ad hoc minime mandatum se extenderet, ubilibet servari interdictum usque ad nonum diem, ubi quisquam Treuerensis eciam extra diocesim videretur.*

[38] AC I 1, Nr. 141 (Klagen des Job Vener gegen eine Supplik des Nikolaus von Kues; 1432 Oktober 6), hier Z. 206–212: *Nec moveat v*(estras) *r*(everendissimas) *p*(aternitates)*, quod dictus Nicolaus suggerit, licet falso, de scandalo, quod propter observacionem interdicti, quod usque ad novem dies post recessum Treuerensium servari mandatur, quam quandam exorbitanciam nominat et quam exorbitanciam tolli desiderat atque petit etc., cum non sit istud, quod talia interdicta ponantur, sed longissimis temporibus a sede apostolica et suis delegatis introductum in odium rebellium et mandata apostolica contempnencium, et propterea non nequissimum, ut ipse asserit, sed valde equum nec in Alamania inauditum, ut eciam asserit, sed cottidie usitatum et practicatum.* Vgl. *Meuthen*, Trierer Schisma, 138. Vgl. auch die Erwiderungen des Nikolaus von Kues; AC I 1, Nr. 143 und die Anmerkungen Job Veners dazu; ebd., Nr. 145.

[39] *Meuthen*, Trierer Schisma, 108.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

lich zum Standardrepertoire bischöflicher Briefformulare[40]; sie wurde aber in der Kanonistik kaum thematisiert. Normative Grundlage war die Dekretale ‚Non est vobis' (X 4.1.11), in der das Interdikt über die Orte verhängt wurde, an denen der englische König Heinrich II. die Ehefrauen seiner Söhne gefangen hielt.[41] In ähnlicher Weise verhängte auch die Clementine ‚Si quis suadente diabolo' (Clem. 5.8.1) das Interdikt über Orte, an denen ein gekidnappter Bischof gefangen gehalten wurde.[42] In beiden Fällen kam es also auf die Anwesenheit des Opfers, nicht des Täters, an. Im Fall des *Interdictum ambulatorium* schien also die Rechtsfortbildung in der Rechtspraxis selbst stattzufinden, ohne dass eine gelehrte Reflexion und Absicherung notwendig schien.

Im Trierer Bistumsstreit sind viele typische Gegenmittel gegen das Interdikt zu beobachten, neben den gehäuften Appellationen, Suppliken und Protestationen mit ihren immer wiederkehrenden Argumenten (Gefahr von Häresien, Gewissensqualen der Unschuldigen usw.) vor allem die Abwehrmaßnahmen des Landesherrn (gefangene Boten, landesherrliche Befehle zur Abhaltung von Gottesdiensten, Zwangsmaßnahmen gegen den Klerus, Import von fremden Klerikern usw.).[43] Cusanus war in dieser Phase seiner Karriere als führender Anwalt und gelehrter Rat des Manderscheiders maßgeblich am Widerstand gegen das Interdikt beteiligt. Auf dem Basler Konzil gehörte er zu denjenigen, die eine Eindämmung der Interdiktspraxis forderten. Möglicherweise trug er dazu bei, dass das Konzil im Januar 1435 per Konzilsdekret die Bedingungen für die Verhängung von Interdikten verschärfte.[44]

2. *Legationsreise (1451/52)*

Als Nikolaus von Kues nach dem Ende des Basler Konzil seine berühmte Legationsreise durch das deutsche Reich unternahm, befand er sich selbst in der Verantwortung, die Anwendung des Interdikts zu regu-

---

[40] Vgl. nur das Formularbuch des Bistums Chur aus dem 15. Jahrhundert, ed. *Clavadetscher*, Formularbuch, 24–26 Nr. 64–67: Interdikt über Pfarrei, in der sich ein Übeltäter aufhält bzw. in der ein unerlaubtes Begräbnis stattfand als fünfte Aggravationsstufe, hier insbesondere 25 f., Nr. 66, wo das Interdikt für einen Tag nach dem Weggang des Übeltäters aus der Pfarrei nachwirkt.

[41] X 4.1.11, ed. *Friedberg* II, 665. Zum ambulatorischen Interdikt vgl. *May*, Interdikt, 224; *Kéry*, Gottesfurcht, 174; *Clarke*, Interdict, 82–85.

[42] Clem. 5.8.1, ed. *Friedberg* II, 1187 f.

[43] S. *Meuthen*, Trierer Schisma, 108 f.

[44] Basler Konzil, Dekret der 20. Sessio vom 22. Januar 1435 (*De interdictis non leviter puniendis*); COD, 488; COGD II 2, 953 f.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

lieren, durch spezielle Privilegien und allgemeine Dekrete.[45] Die Verteilung von Interdiktsprivilegien gehörte zur Grundausstattung eines apostolischen Legaten, ebenso wie Ablassprivilegien und Pfründenprovisionen.[46] Nach einem stereotypen Formular sicherte er verschiedenen Kirchen und Klöstern im Prinzip genau die Rechte zu, die sie nach der Dekretale ‚Alma mater' eigentlich sowieso hatten (klandestine Messen bei geschlossenen Türen usw.).[47] Dem Aussteller war das sicher vollkommen klar, aber er hatte eine besondere Nachfrage zu bedienen. Um solche Privilegien zu erhalten, musste man ja supplizieren und im Regelfall auch Gebühren bezahlen. Dennoch versprach das konkrete und aktuelle Privileg eines päpstlichen Legaten einen Mehrwert gegenüber der gemeinrechtlichen Norm.

Ein besonderes Interdiktsprivileg gewährte Cusanus dem vorbildhaften Benediktinerkloster Bursfelde: Sollten Leute, die sich an den Besitztümern dieser Abtei vergriffen hatten, in einer Kirche bestattet sein, dann liege diese Kirche solange unter dem Interdikt, bis die Körper der Übeltäter entfernt wurden.[48] Rechtssystematisch handelt es sich hier wieder um den Fall, dass ein lokales Interdikt durch die Anwesenheit von Personen ausgelöst wird, also die typische Kombination von Lokal- und Personalinterdikt, auch wenn die Bezeichnung *interdictum ambulatorium* in diesem Fall eher unpassend scheint.[49]

---

[45] Zur Legationsreise s. *Meuthen*, Legationsreise; *Schneider*, Der lange Arm. Zu den Nachwirkungen s. *Woelki*, Legato scomodo. Die Quellen sind umfassend aufgearbeitet in AC I 3a und 3b.

[46] Aufschlussreich für die Ausstattung eines apostolischen Legaten ist die erhaltene Serie von Legationsprivilegien für Kardinal Juan de Carvajal, der im September 1455 nach Ungarn und ins Reich entsandt wurde; aufgelistet bei: *Pitz*, Supplikenregistratur, 227–230, hier 229 Nr. 18 f. die Interdiktsprivilegien. Die eigentlichen Legationsbullen enthielten üblicherweise Vollmachten zur Verhängung, Suspension oder Aufhebung von Interdikten; s. für die große Legationsreise des Nikolaus von Kues: AC I 2, Nr. 952 Z. 32–34. Ähnliche Vollmachten für die (nicht angetretenen) Legationen zum Deutschen Orden: AC II 3, Nr. 4095 Z. 18, 40 f. (1454 September 1), und nach England (1451): AC I 3b, Nr. 1777–1796 (1451 September 23); sowie nochmals nach England (1455): AC II 4, Nr. 4512 Z. 34 (1455 September 6), Nr. 4516 Z. 19–22 (1455 September 8). Ähnliche Privilegien erhielt auch Enea Silvio Piccolomini im Oktober 1452; s. AC II 1, Nr. 2889 Z. 13–15.

[47] S. AC I 3a, Nr. 1453 (Augustinerinnenkloster St. Marienberg bei Helmstedt; 1451 Juli 4); Nr. 1526 (Dom zu Hildesheim; 1451 Juli 26); AC I 3b Nr. 2003 (Benediktinerkloster St. Jakob bei Mainz; 1451 November 19), Nr. 2032 (Benediktinerkloster Breitenau; 1451 November 25). Ähnlich auch AC I 3b, Nr. 2121 (Reklusenschwestern St. Gertrud zu Bockum; 1451 Dezember 26) und Nr. 2314 (verschiedene Klöster der Regularkanoniker; 1452 März 3). Vgl. VI 5.10.24, ed. *Friedberg* II, 1106 f.

[48] AC I 3b, Nr. 2297 Z. 6 f.

[49] Zu diesem Typus s. o. Anm. 40–42 sowie unten bei Anm. 79.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Cusanus publizierte auf dieser Legationsreise auch eine ganze Serie von Reformdekreten, die oft – aber nicht immer – routinemäßig mit Bann und Interdikt sanktioniert waren, meist in der besonders peniblen Form des ambulatorischen Interdikts.[50] Konkret interdiktauslösend waren also: Konkubinat von Klerikern[51], Wucher der Juden[52], Verehrung blutiger Hostien[53], außerhalb ihres Klosters wandelnde Nonnen[54], Widerstand gegen Klostervisitatoren und anmaßende Absolution in Reservatfällen.[55] Nicht vom Interdikt bedroht waren: unanständiges Verhalten beim Gottesdienst (also lautes Rufen, Lachen, Herumlaufen in der Kirche)[56], das unverhüllte Zeigen des Altarssakraments bei Prozessionen (nur Suspension der Kleriker)[57] und der allgemeine Befehl, für Papst, Bischof und Kirche zu beten.[58] Letzterer war positiv durch einen besonderen Ablass sanktioniert, ebenso wie später in Brixen der Befehl zur Beachtung der kirchlichen Eheschließung und das Verbot von Tänzen bei der Hochzeitsfeier.[59] Cusanus setzte die stereotypen Sanktionsformeln, die ipso facto Bann und Interdikt verhängten, zwar häufig und systematisch, aber durchaus differenziert ein. Dies wird in einem Fall besonders deutlich: Als Nikolaus von Kues im März 1452 das Frankfurter Heiliggeist-Spital mit einem Privileg für außerordentliche Gottesdienstfeiern ausstattete,

---

[50] Überblick über die Reformdekrete bei *Meuthen*, Legationsreise, 452–487, sowie die Liste in AC I 3a, Umschlagseite, mit Verweis auf die Editionstexte.

[51] AC I 3a, Nr. 1414 und 1584 (zwei Fassungen); weitere Verkündigungen: Nr. 1845, 1880, 1965, 2132. Vgl. AC I 3b, Nr. 2027 und 2348 (jeweils Aufhebung der Irregularität für Kleriker, die trotz Interdikt Gottesdienst gefeiert haben, sich aber künftig des Konkubinats enthalten wollen). Vgl. auch AC II 1, Nr. 3058 (Publikation des Konkubinarierdekrets in Brixen) sowie Nr. 3059 Z. 12–14, 95 f. (Zensuren für Konkubinarier in der Diözese Brixen).

[52] AC I 3a, Nr. 1251 (Text). S. auch AC I 3a, Nr. 1332 (Publikation in Würzburg mit besonderem Nachdruck auf der Rechtsfolge des Interdikts). Weitere Publikationen: AC I 3a, Nr. 1417 (Magdeburg), 1563 (Minden). Vgl. auch die massiven Proteste aus Nürnberg, deren Gegenstand vor allem die Rechtsfolge des Interdikts war; AC I 3a, Nr. 1346, 1404, 1531 f.

[53] AC I 3a, Nr. 1454 Z. 28–36. Zum daraufhin über die Pfarrei Wilsnack verhängten Interdikt s. AC I 3b, Nr. 2172; AC II 1, Nr. 3209.

[54] AC I 3a, Nr. 937 Z. 22–24 (Text), Nr. 1585 (Abwandlung). Zu Widerständen vgl. AC I 3b, Nr. 1930 und 1933. Zur Publikation und Anwendung des Dekrets in Brixen s. u. Anm. 81.

[55] AC I 3a, Nr. 1054 Z. 50 f. (Zisterzienser), Nr. 1352 (Augustinerchorherren), 1428 (Benediktiner im Ebm. Magdeburg). Vgl. auch den Bericht des Visitators Johannes Busch; AC I 3b, Nr. 1944.

[56] S. AC I 3a, Nr. 1409.

[57] AC I 3a, Nr. 1264.

[58] AC I 3a, Nr. 1008.

[59] AC II 4, Nr. 4417.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

nahm er Zeiten des Interdikts über der Stadt ausdrücklich aus.[60] Da dieser Passus nicht in der entsprechenden Supplik enthalten war, dürfte er vom Kardinal selbst ergänzt worden sein.[61]

Eines der Reformdekrete des Legaten Nikolaus von Kues thematisiert den inflationären Einsatz des Interdikts sogar ganz konkret, indem es das Interdikt in Schuldsachen verbietet.[62] Ein solches Interdikt war, anders als die bis ins 16. Jahrhundert weithin übliche und kaum kritisierte Exkommunikation in Schuldsachen, längst verboten, nämlich bereits durch die Extravagante ‚Provide attendentes' Bonifaz' VIII.[63] Dass Interdikte in Schuldsachen dennoch üblich gewesen sein müssen, illustriert ein entsprechendes Briefmuster im Formularbuch der Churer Kurie.[64] Sogar Cusanus selbst sicherte seine Stiftung für das Kueser St. Nikolaus-Hospital dergestalt ab, dass die Stadt Boppard im Zahlungsverzug mit dem Interdikt belegt werden sollte.[65] Da er beim Papst eine Bestätigung dieses Rentenkaufs erwirkte, war der Vorgang juristisch nicht zu beanstanden.[66]

Zu ergänzen sind verschiedene Einzelverfügungen und Befehle des Legaten, die durch das Interdikt sanktioniert waren, so etwa die Parteinahme im Utrechter Bistumsstreit.[67] Interdiktsbewehrt waren außerdem der Rückkehrbefehl eines verbotenerweise zu den Karmelitern übergetretenen Mitglieds des Deutschen Ordens, die Aufnahme einer adligen Dame in einen Nonnenkonvent und auch die Ablieferung der Gelder aus dem Jubiläumsablass.[68] Dieser Ablass wurde in Gebieten, die derzeit unter

---

60 S. AC I 3b, Nr. 2412 Z. 4 f.

61 S. AC I 3b, Nr. 2398.

62 AC I 3a, Nr. 1415 (Text und Verkündigung in Magdeburg); weitere Verkündigungen: AC I 3b, Nr. 2064 (Mainz), 2343 (Köln).

63 Extrav. comm. 5.10.2, ed. *Friedberg* II, 1310–1312. Zur Exkommunikation in Schuldsachen s. jetzt *Lange*, Excommunication for Debt, hier 220–270 zu der im 16. Jahrhundert aufkommenden Kritik. Allerdings versuchte auch Nikolaus von Kues als Legat, die Exkommunikation in Schuldsachen einzuschränken, indem säumige Schuldner nicht mehr mit der (großen) Exkommunikation, sondern mit dem Personalinterdikt belegt werden sollten; s. AC I 3a, Nr. 1000 Z. 568–571 (Statuten der Salzburger Provinzialsynode vom Februar 1451).

64 *Clavadetscher*, Formularbuch, 26 f. Nr. 68.

65 AC II 1, Nr. 2507 Z. 14–16 (Rentenkauf zugunsten des Hospitals, auszuzahlen aus dem Zoll von Boppard). Im März 1456 ließ Nikolaus von Kues eine Bürgschaft zur Absicherung des Kaufs von Burg und Gericht Taufers ebenfalls mit dem Interdikt sanktionieren; s. AC II 4, Nr. 4705 Z. 45.

66 AC II 2, Nr. 3899.

67 S. AC I 3b, Nr. 2059.

68 S. AC I 3a, Nr. 1688 Z. 40 (unerlaubter Ordensübertritt); I 3b, Nr. 1985 Z. 8 (Aufnahme einer Nonne), Nr. 2095 Z. 20 und Nr. 2374 Z. 8 (Ablassgelder).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

dem Interdikt standen, nicht verkündet, um die der Kardinal ohnehin einen Bogen machte.[69]

3. *Bischof von Brixen (1452–1460)*

Als Bischof von Brixen versuchte Nikolaus von Kues in vielem, die Reformziele der Legationsreise nun im Kleinen zu verwirklichen. Der Einstand war freilich eher unglücklich, denn er bescherte seinem neuen Bistum gleich ein Interdikt, weil man sich vor Ort weigerte, Cusanus als Bischof anzuerkennen.[70] Die päpstliche Interdiktsbulle wurde allerdings nie publiziert, und Cusanus erwirkte, gewissermaßen als Einstandsgeschenk, ein Privileg, wonach die Brixner Kirche nie unter das Interdikt fallen sollte, solange Cusanus Bischof war.[71] Es kam letztlich anders.

Das Interdikt, bzw. die Drohung damit, war eines der zentralen Machtinstrumente des Bischofs. Cusanus nutze es zunächst als Mittel der Selbstverteidigung des Klerus gegen weltliche Eingriffe. Mitunter erklärten Tiroler Bauern ihren Pfarrern die Fehde, was stets das Interdikt über die Pfarrei nach sich zog.[72] Als es 1455 zum Streit mit dem mächtigen Herzog Sigismund von Österreich um die Patronatsrechte in der Pfarrei Fügen kam, besetzten herzogliche Söldner den Pfarrhof. Cusanus drohte daraufhin mit dem Interdikt über ganz Tirol.[73] Ein kurzer Vorgeschmack

---

[69] So um das Gebiet von Münster, das wegen der Stiftsfehde unter dem Interdikt lag; s. AC I 3a, Nr. 1599 Anm. 1.

[70] AC I 3a, Nr. 940 Z. 22–25, 35–39.

[71] AC II 1, Nr. 3419 (1453 Mai 12). Das Privileg immunisierte gegen Interdikte, die v.a. in Exekutionsurkunden routinemäßig verhängt wurden; vgl. etwa AC II 4, Nr. 4389 Z. 11–14. Die Urkunde gehört in eine ganze Serie von Privilegien, die Nikolaus V. dem Kardinal nach Beendigung der Legationsreise gewährte; s. AC II 1, Nr. 3417–3424.

[72] So im Fall des Pfarrvikars Jörg von Flaurling, in dem Nikolaus von Kues das ambulatorische Interdikt gegen zwei Fehdegegner androhte; s. AC II 2, Nr. 3598 (1453 August 30). Vgl. auch den Fall des Pfarrers von Feldthurns, Heinrich Scherl; Brixen, Diözesanarchiv (künftig: DA), HRR I, f. 308rv Nr. 922 (1456 Oktober 3); Druck: *Hausmann*, Brixner Briefbuch, 129 f. Nr. 161. Zum Problem allgemeiner *Kolb*, Ehrgefühl; *Lentze*, Bäuerliche Fehdeansage, hier 128 f. zum genannten Fall; *Grass*, Cusanus als Rechtshistoriker, 181 f.

[73] S. AC II 3, Nr. 4228 (Nikolaus von Kues an Bf. Georg Hack von Trient; 1455, nach Februar 6): *Et mandant nobis Salczburgenses constituciones apostolica auctoritate firmate, quod in hoc casu procedere debemus et interdictum ponere in omni loco dominii illius, qui talia attemptat, et deo teste in consciencia gravamur, quia hactenus constitucionem non sumus executi*. Zu den angesprochenen Salzburger Konstitutionen s. ebd., Anm. 8. Zum Streit um die Pfarrei Fügen s. auch AC II 3, Nr. 4052, 4076, 4201, 4215 f., 4227, 4262, 4265 f., 4269.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

für die spätere Zeit. In dieser Situation kam es jedoch bald zu einer Einigung zwischen Bischof und Herzog. Cusanus löste die Beteiligten von den Kirchenstrafen; mehr noch, er interpretierte das zuvor verhängte Interdikt über die Pfarrei in die mildere *Cessatio a divinis* um, bei der zuwiderhandelnde Priester nicht unmittelbar mit der Irregularität bedroht waren.[74]

Häufig fungierte das Interdikt als Disziplinierungsmittel für den eigenen Klerus. Praktisch jede vom Bischof angeordnete Klosterreform war von Bann und Interdikt begleitet; so etwa im Fall der Brixner Klarissen, wo Maria von Wolkenstein, die Tochter des berühmten Dichters, sich bitterlich beklagte, dass der Kardinal ihr mit dem Interdikt die schöne Osterzeit verdorben hatte[75], und auch im berühmtesten und bestdokumentierten Fall einer spätmittelalterlichen Nonnenreform überhaupt – dem Streit mit dem Benediktinerinnenkloster Sonnenburg im Pustertal.[76] Bann und Interdikt traten in den bedrohlichen Sanktionsformeln immer paarweise auf, das Interdikt bildete aber stets eine eigene Eskalationsstufe im Crescendo der Kirchenstrafen, welches aber wohlgemerkt niemals am Ende steht, sondern immer von anderen Zensuren überboten werden konnte. Die theatralische *Aggravatio* und *Reaggravatio* der Exkommunikation der widerspenstigen Äbtissin ordnete Cusanus an, als

---

[74] Die Rechtsfolge des Interdikts ergab sich bereits aus X 3.38.1 (Perlatum), ed. *Friedberg* II, 609 und war auch von den angeführten Synodalstatuten vorgesehen. Cusanus ging in seinem bereits zitierten Brief an den Bf. von Trient auch von einem rechtlich zwingend vorgeschriebenen Interdikt aus: s. AC II 3, Nr. 4228 Z. 15–18: (…) *deinde dominacio sua* (sc. Hz. Sigismund) *in causa est, quod divinus cultus ibi interdicitur, et hoc in maximum gravamen anime sue; neque in potestate nostra est sue dominacioni complacere, nam non possumus supra iura et synodales constituciones quidquam.* Als der Kardinal am 18. März 1455 den herzoglichen Kandidaten vorläufig mit der Pfarrseelsorge in Fügen betraute, ermächtigte er ihn mit der Aufhebung der *Cessatio a divinis*; AC II 3, Nr. 4266 Z. 10–15.

[75] S. AC II 3, Nr. 4302 Z. 10–12 (Maria von Wolkenstein an ihren Bruder Friedrich von Wolkenstein; 1455 April 11): *Hab wir der heiligen czeit nit mugen geniessen. Und wan er nit predigt, so mussen es seine pfaffen tun, und hat die heilige czeit die leut, reych und arme, umb getriben, und hat sey nit wollen absolfieren, die mit uns geret haben oder die zu uns geen etc.* Zum Streit eingehend *Hallauer*, Klarissenkloster, hier 84 f. zum zitierten Brief; *Cescutti*, Et clausa.

[76] S. vor allem AC II 3, Nr. 4039 (Androhung von Bann und Interdikt), 4041 (mit Begründung für die Verhängung des Interdikts; Z. 9 f.: *Und darumb haben wir solch intterdict legen mussen, wen ir ew dez gottesdienst unwirdig gemacht habt.*), Nr. 4093 (Appellation gegen das Interdikt, allerdings erst nach Verhängung; zu diesem Problem s. unten bei Anm. 99); AC II 4, Nr. 4508 (nochmalige Verhängung des Interdikts), Nr. 4523 (abermalige Appellation dagegen). Zum Konflikt mit dem Kloster Sonnenburg s. *Hallauer*, Eine Visitation; *ders.*, Visitation der Abtei; *Baum*, Cusanus in Tirol, 164–212.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

die Abtei längst unter dem Interdikt stand.[77] Überboten wurde das Interdikt auch durch die gewaltsame Entfernung des Altarssakraments aus der Klosterkirche und durch die Androhung, alle weltlichen Privilegien der Abtei zu kassieren.[78]

Auch im Sonnenburger Fall kam das *Interdictum ambulatorium* zum Einsatz. Durch das ambulatorische Interdikt gelang es dem Bischof, den Sonnenburger Richter Jörg Ragant, der bis dahin der wichtigste Berater der Nonnen gewesen war, aus seinem Bistum zu vertreiben.[79] Und als die Äbtissin Verena von Stuben zu Verhandlungen nach Innsbruck aufbrach, schickte Cusanus einen Notar los, der in allen Pfarreien entlang des Weges nach Innbruck das Interdikt verkünden sollte, sobald Verena dort eintraf.[80] Diese Sanktion war bereits durch das Reformdekret zur Einhaltung der Nonnenklausur bestimmt, das Cusanus kurz nach seinem Einzug in Brixen an die Klosterpforte von Sonnenburg anheften

---

[77] S. AC II 4, Nr. 4588 (1455 November 12). Zum Interdikt über Sonnenburg s. ebd., Nr. 4508.

[78] S. AC II 4, Nr. 4712 f.; Trient, Archivio di Stato (künftig: ASt), Sezione tedesca, Caps. XXXIV, Litt. C, Nr. 19 (Memorandum der Äbtissin Verena von Sonnenburg; Anfang Oktober 1456): *Wider das verlassen etc. twett der cardinal, er wolt das gotshaus uberfallen und das heylig sacrament hin auß nemen und legt auch pen pey verlyesung alles das gotshaus hett, wolt man ims nit hin auß geben. Da ist dem gotshaus groß aufgangen mit sŏldner, ee das man ims ließ.*

[79] AC II 5, Nr. 4911 (Brunecker Amtsraitung): *Dez samcztags vor sand Pertelmes* (Bartholomäus, 21. August 1456) *schikcht ich* (= Jörg Purenpeck, Amtmann zu Bruneck) *ain poten mit dem interdicht von wegen dez Ragants gen Inching* (= Innichen). Von der Wirksamkeit dieser Maßnahme zeugen die späteren Klagen der Äbtissin Verena; s. Innsbruck, Tiroler Landesarchiv (künftig: TLA), Sigm. IX 62, f. 286 (kurz vor 1456 Oktober 4), ed. AC II 5, Nr. 4943 Z. 10 f.: *Dann unser amptman, der Raganndt, ist mit dem pann von dem lannd getriben*; Trient, ASt, Sezione tedesca, Caps. XXXIV, Litt. C, Nr. 19 (kurz vor 1456 Oktober 4), ed. AC II 5, Nr. 4945 Z. 26 f: *Wider das verlassen* (= die Position des abwesenden Hz. Sigismund) *etc. hat er* (= Nikolaus von Kues) *den Ragand mit pann und inter*(dikt) *vom land getriben, des das gotzhaus teglich bed*(arf). – Die geschilderten Folgen des Interdikts reichen bis zur Notwendigkeit der Bestattung in ungeweihter Erde und der Verweigerung des Bußsakraments; s. Innsbruck, TLA, Sigm. IX 62 f. 255 Nr. 163 (nach 1457 Mai 7), ed. AC II 5, Nr. 5277 Z. 2–5: *Wir armen betrwbten frawen chlagen ewren fŭrstlichen gnaden unser gross verderben, das wir tŭglich leyden. Durich das, das man uns pŏnnig halt, hat man yetcz der unsern ŏin auffs feld gelegt und geendt ŭber drew hundert menschen an peicht und an pŭess und an alle ire gotczrecht von der sach wegen.*

[80] AC II 4, Nr. 4697 (1456 März 16): NvK verkündet das Interdikt für alle Pfarreien zwischen Sonnenburg und Innsbruck, in denen sich die Verena von Stuben aufhält. S. auch Nr. 4698 (Raitbucheintrag) und 4699 (NvK an seinen Notar Georg Sewml): *Et vade Yspruckam et ponas per litteram meam undique interdictum, quocumque ierit Verena et revertere ante ipsam me de singulis avisando.*

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

ließ[81], aber seine aktuelle Verkündigung wurde als eine unerhörte Provokation verstanden. Sigismund ließ den Notar kurzerhand einsperren, ließ ihn aber gleich wieder frei und bemühte sich an der Kurie um Absolution von den ipso facto eingetretenen Kirchenstrafen.[82] Auch ein Priester, der zur Zeit der Anwesenheit Verenas in Innsbruck die Messe gelesen hatte, wandte sich an die apostolische Poenitentiarie.[83] Das Interdikt wirkte.

Am Sonnenburger Streit entzündete sich das ohnehin komplizierte Verhältnis zwischen Cusanus und Herzog Sigismund. Das Interdikt hatte hier einen ganz zentralen Platz, weil es den Bischof in die Lage versetzte, dosiert Druck auf den Herzog auszuüben und wieder zurückzunehmen, und zwar durch einen kreativen aber gleichzeitig demonstrativen Einsatz des Dekretalenrechts.

Wie man sich das ungefähr in der Praxis vorstellen kann, zeigt ein überlieferter Originalzettel, der an die Tür des Bozner Amtmanns genagelt wurde.[84] Nach der Art eines juristischen *Consilium sapientis* wird klargestellt: Herzog Sigismund hat kein Recht, die Vogtei über das Kloster Sonnenburg zu beanspruchen. Falls er es doch tut: Interdikt! Als Beleg reicht hier eine einzige Dekretale.[85]

Als Cusanus im Mai 1457 dann selbst zu Verhandlungen nach Innsbruck kommen sollte, lehnte er zunächst mit der kuriosen Begründung ab, dass sich Jörg Ragant und andere Sonnenburger Dienstleute dort aufhielten und er deswegen in Innsbruck nicht ohne Gewissensqualen und Gefahr für das eigene Seelenheil die tägliche Messe lesen könnte.[86]

---

[81] S. AC II 1, Nr. 2535 Z. 17–22, 30–34. Hier wurde allerdings nur die *Cessatio a divinis* über die betroffenen Pfarreien verhängt.

[82] Zur Inhaftierung des Georg Sewml s. AC II 4, Nr. 4700 f. Zur Bitte um Absolution s. *Schmugge* (Bearb.), Repertorium poenitentiariae Germanicum III, 65, 80 (1456 Juni 28 und Dezember 12); AC II 6, Nr. 5863, 5045.

[83] *Schmugge* (Bearb.), Repertorium poenitentiariae Germanicum III, 65 (1456 Juli 12); AC II 5, Nr. 4865.

[84] Or.: Innsbruck, TLA, Sigm. IX 62, f. 254 (1458 Mai 31); ähnlich: Nürnberg, Germanisches Nationalmuseum, Wolkenstein–Archiv, Akten, Fasz. 30a, Nr. 33 (ohne Datum). S. AC II 6, Nr. 5649.

[85] Ebd.: *Auch mag ein abbtissinn und convent zu Sunnemburg an sunderlichen willenund geschefft des babsts in zu einem vogt nit nehmen, sunder wann er ermant wirt von dem babstt oder bischove, sich des zu můssigen, tůt ers nit, so velt er in des pabsts pann und mag interdicte gelegt werden ein seine landt, als das in dem rechten geschriben ist; de rebus ecclesie non alienandis capitulo, Hoc consultissimo, libro Sexto* (VI 3.9.2, ed. *Friedberg* II, 1042 f.).

[86] Bernkastel-Kues, St. Nikolaus-Hospital, Cod. Cus. 221, p. 495 (Nikolaus von Kues an Hz. Sigismund, 1457 Mai 17), ed. AC II 5, Nr. 5241 Z. 8–16: *Dann als ir uns yecz geschriben habt und begert, uns hinaus zu ewer lieb zufůgen, soll die-*

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Das war eigentlich Unsinn, denn Cusanus wohnte, wenn er nach Innsbruck kam, normalerweise im nahe gelegenen Prämonstratenserkloster Wilten. Dieses außerhalb der Stadtmauern Innsbrucks gelegene Kloster fiel offenbar nicht unter die *Suburbia*-Regelung der Dekretale ‚Si civitas'[87], so dass die Herzogin Eleonore hier die Messe hören konnte, als Innsbruck unter dem Interdikt lag, ohne auf Widerspruch zu stoßen.[88] Cusanus hätte also selbst bei strenger Auslegung der Dekretalen die Messe bequem in Wilten lesen können. Der Herzog rächte sich für die Provokationen schon einige Wochen später. Als Cusanus dann nämlich wirklich nach Innsbruck reiste und eben im Kloster Wilten wohnte, veranstalteten die Dienstleute des Herzogs in der Nacht vor dem Kloster einen riesigen Tumult, wohl um dem Kardinal einen Schrecken einzujagen.[89] Hinzu kamen Gerüchte über Mordanschläge. Cusanus floh in den hintersten Winkel seines Bistums in die Dolomitenfestung Buchenstein. Von dort berichtete er dem Papst, der am 12. November 1457 schließlich das Interdikt über ganz Tirol verhängte.[90] Die Bulle war jedoch so for-

---

selbe wer lieb wissen, daz wir des willig gewesen sein und uns gancz darczu geschickt hetten. In dem uns aber fůrwar ankomen ist, wie Geůrg Ragandt und ander, die pennig verkundt und mit urtail erkannt und erklert sindt, gen Inspruck komen und da sein, auch noch dahin komen werden, solh ursach uns yěcz verhalten haben und noch verhindern, wann wir uns furgenomen haben, těglich messen zuhallten, darinn wir nach unser gewissen wann wir davor und solhe pe ennige personen da wern, geirret wurden, das uns sicher grosse beswerung brěcht.

[87] VI 5.11.17, ed. *Friedberg* II, 1104. Zur juristischen Problematik der Suburbia s. umfassend *Chiodi*, Tra la civitas, hier bes. 237–245, 273–276 zur Dekretale ‚Si civitas' und den entsprechenden Kommentaren.

[88] S. Bozen, Staatsarchiv (künftig: StA), Cod. 5911 (Codex Handlung), f. 23r–24r (Theobald von Wolkenstein, Michael von Natz und Konrad Tegmayr an Nikolaus von Kues; Innsbruck, 1458 Februar 6), hier 23r; ed. AC II 6, Nr. 5488 Z. 7–9: *Audivimus enim maximum clamorem et murmur de eo, quod v(estra) r(everendissima) p(aternitas) denegavit animarum curam concedere. Dicitur, quod domina ducissa eciam valde male de hoc contentetur. Nam ipsa illis diebus cottidie ivit in Wiltinam pro cultu divino.* Vgl. *Baum*, Cusanus in Tirol, 370. – Die im Folgenden häufig zu zitierenden Bozner Handschriften Cod. 5911 (Codex Handlung) und 5672 (Regestum Cusanum) befanden sich bis zu ihrer Restitution 2012 im Tiroler Landesarchiv Innsbruck. Da bislang keine Neusignierung erfolgte, werden sie mit den Innsbrucker Signaturen zitiert.

[89] Zu dieser „Wiltener Affäre" s. *Baum*, Cusanus in Tirol, 359–362; AC II 6.

[90] Calixt III., Bulle ‚Gregis dominici' (Rom, 1457 November 12); gleichzeitige Kopien: Rom, Archivio Apostolico Vaticano, Reg. Vat. 461, f. 171r–172v; Bernkastel–Kues, St. Nikolaus–Hospital, Cod. Cus. 221, p. 265–267 (mit Randnotizen von der Hand des NvK); Bozen, StA, BA, Cod. 3 (Acta Concordiae), p. 9 f.; Bozen, StA, BA, Cod. 5672 (Regestum Cusanum, ehemals: Innsbruck, TLA; s. Anm. 88), p. 22 f.; ebd., Cod. 5911 (Codex Handlung), f. 9r–12v; Innsbruck, TLA, U I 9066. Druck und deutsche Übersetzung: *Nikolaus von Kues*, Briefe und Dokumente II, 312–321

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

muliert, dass erst ihre Publikation das Interdikt auslöste, falls dem Kardinal nicht innerhalb von acht Tagen zufriedenstellende Sicherheitsgarantien gegeben wurden.[91] Damit stellte der Papst dem Kardinal ein politisches Instrument zur Herstellung eines Drohszenarios zur Verfügung, eröffnete aber Raum für Gegenmaßnahmen. Der Bote mit der päpstlichen Bulle wurde nämlich in Bozen abgefangen, das Interdikt erst einmal nicht verkündet.[92] Dass der Herzog hinter der Festnahme steckte, erscheint wahrscheinlich, gehört ein solches Szenario doch zu den typischen Gegenmaßnahmen gegen ein drohendes Interdikt.[93] Allerdings handelte es sich bei dem Boten um den umstrittenen Straßburger Franziskaner Heinrich Collis, dessen Agitation im Mendikantenstreit massiven Widerspruch auslöste und dessen provokante Thesen bereits 1455 verurteilt worden waren.[94] 1457/58 löste er zudem einen handfesten Skandal aus, weil er mit gefälschten bzw. erschlichenen päpstlichen Urkunden als Generalkommissar und Ordensprovinzial auftrat und Guardiane einsetzte.[95] Seine Inhaftierung beruhte also auf einer gut vertretbaren Grundlage und schien vordergründig nichts mit dem drohenden Interdikt zu tun zu haben, zumal er von seinen Ordensbrüdern in Bozen festgesetzt wurde, nicht von herzoglichen Dienern wie zuvor der bischöfliche Notar.[96] Allerdings trat gerade der Bozner Guardian Michael von Wien als herzoglicher Kaplan auf und war dem Herzog besonders ver-

---

Nr. 3 (mit Datum: 11. November); AC II 6, Nr. 5397. Zur Bulle vgl. auch *Pavlac*, Curse of Cusanus, 209.

[91] Bernkastel–Kues, St. Nikolaus–Hospital, Cod. Cus. 221, p. 266: (…) *mandamus, quatinus infra octo dierum spacium proxime sequencium a present*(i)*um execucione prefatum cardinalem et episcopum ipsiusque persona et suos omnimodo libertate et securitate et talibus, de quibus ipse cardinalis et episcopus contentus sit, gaudere faciant* (…). *Alioquin lapso octo dierum spacio huiusmodi terras et loca predicta ipsorum duci*(s) *et aliorum predictorum* (…) *absque alia declaracione quacumque strictissimo supponimus interdicto*.

[92] S. eine Notiz in Bozen, StA, BA, Cod. 5911 (Codex Handlung), f. 13r (im Anschluss an die undatierte Kopie der Bulle ‚Gregis dominici', mit Streichungen und Korrekturen im Text); ed. AC II 6, Nr. 5386: *Item data istius bulle debet esse de mense octobris, sed tarde fuit presentata d*(omino) *cardinali, puta circa principium novembris, quia d*(ominus) *Hainricus Collis monachus, qui eam attulerat, fuit captus per istos de ordine suo in Bolsano*.

[93] Vgl. bereits oben bei Anm. 43.

[94] Zu Heinrich Collis und zum Straßburger Mendikantenstreit s. *Oliger*, Apologie, 173–175; *Rapp*, Réformes et Réformation, 288 Anm. 48, 333–336; AC II 3, Nr. 4268 Anm. 1. Zur Verurteilung seiner Lehrsätze in Aschaffenburg im Juni 1455 gefeierten Mainzer Provinzialsynode s. AC II 4, Nr. 4391 Z. 9–16.

[95] Dazu *Nothegger*, Franziskaner in Deutschtirol, 150; *Mieth*, Franziskanerkloster, 165; *Hallauer*, Rechtshistoriker 124. S. auch *Piana*, Sillogi di documenti, 42–48 (Selbstanklage vor dem Bozner Konvent, 1458 Februar 13).

[96] S.o. bei Anm. 82.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

pflichtet, der ihn nach zwischenzeitlicher Absetzung durch den Ordensgeneral im Juli 1456 wieder ins Amt einsetzen ließ, und zwar nun auf Lebenszeit.[97]

Der Herzog beließ es nicht bei der vorläufigen Verhinderung der Publikation, sondern ergriff weitere Gegenmaßnahmen gegen das heraufziehende Interdikt. Frühzeitig, vielleicht sogar vor Eintreffen der Bulle in Bozen, appellierte er gegen das drohende Interdikt.[98] Das war juristisch überaus sinnvoll, denn eine Appellation gegen ein bereits verkündetes Interdikt würde die Wirksamkeit der Zensur nicht hemmen, die Appellation gegen ein unmittelbar bevorstehendes Interdikt aber durchaus. Und obwohl nach römischem Recht eine Appellation vor Urteilsverkündigung unzulässig war, war eine solche vorsorgliche Appellation gegen ein künftiges Interdikt im Dekretalenrecht explizit vorgesehen (X 2.28.37 und 55).[99] In der Praxis kam es also auf das richtige Timing an. Wenn nach erfolgter Appellation dennoch eine Interdiktssentenz publiziert wurde, waren Unsicherheiten der Betroffenen vorprogrammiert. Die Clementine ‚Ex frequentibus' versuchte diesem offenbar als unhaltbar erkannten Zustand zumindest teilweise Abhilfe zu verschaffen, indem sie die Ordens-

---

[97] Dazu s. *Mieth*, Franziskanerkloster, 163.

[98] Kopie der Appellation: Bozen, StA, BA, Cod. 5672 (Regestum Cusanum) p. 15 ed. AC II 6, Nr. 5419. Die Kopie ist undatiert. Das in der Literatur durchgehend angegebene Datum 1457 November 1 (s. *Jäger*, Streit I, 257, 259; *Vansteenberghe*, Cardinal, 182 Anm. 2; *Baum*, Cusanus in Tirol, 370 f.; *Becker*, Appellation vom Papst, 166) basiert auf der Notiz in Bozen, StA, BA, Cod. 5911 (Codex Handlung) f. 13r (zit. unten in Anm. 103), wo aber nur vom Geleitbrief die Rede ist. Im Text der Appellation ist zudem von einer bereits ausgefertigten päpstlichen Bulle die Rede: (…) *et desuper bullas, interdictum et alias penas ecclesiasticas in se continentes et ob has causas a sanctissimo domino nostro, domino Calisto papa tercio emanaverunt*. Die päpstliche Bulle kann frühestens Anfang Dezember 1457 nach Bozen gelangt sein, da Heinrich Collis noch am 17. November 1457 in Rom nachgewiesen ist; s. sein Geleitbrief von diesem Datum Bullarium Franciscanum N.S. II, 202 Nr. 400. – Eine zweite Appellation folgte am 6. Februar 1458; Kopie: Bozen, StA, BA, Cod. 5911 (Codex Handlung), f. 25v–28v; ebd. Cod. 5672 (Regestum Cusanum), p. 18 f.; ed. AC II 6, Nr. 5489.

[99] Zur Wirkung der Appellation gegen ein Interdikt s. *Zabarella*, Commentaria in Clementinas, ad Clem. 5.10.1, f. 155ra: *Decimonono nota, quod servandum est interdictum non obstantibus appellationibus*; ebd., f. 155rb: *Quarto op*(pone) *in eo, quod dixi in xix no*(ta)*, quod observari debet interdictum non obstantibus appellationibus: nam appellatio precedens vitiat interdictum; de appell*(ationibus) *Ad hec quoniam* (X 2.28.37, ed. *Friedberg* II, 422) *et c. Dilectis* (X 2.28.55, ed. *Friedberg* II, 433–435). *Glo*(ssa) (sc. Johannis Andreae) *non dicit. Sol*(utio)*, quod hic non dicitur, quod appellatio non viciet interdictum, sed solum ex quo matrix ecclesia servat interdictum etiam nullum, religiosi volentes sunt excommunicati.* Umfassend zur kanonistischen Diskussion: *Becker*, Entwicklung der Appellation, hier 13 zur Unzulässigkeit einer vorsorglichen Appellation im Zivilrecht. Zum Interdikt bei Francesco Zabarella s. jetzt *Woelki*, Interdetto ecclesiastico.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

kirchen zur Beachtung auch eines (etwa aufgrund einer Appellation) unwirksamen Interdikts zwang, solange die *ecclesia matrix*, also im Regelfall die Bischofskirche, das Interdikt beachtete.[100]

Im Text der Appellation tauchen wohlbekannte Elemente des Anti-Interdikt-Diskurses auf, die seinerzeit auch Cusanus selbst in Spiel gebracht hatte: Kirchenstrafen geraten in Verruf, der Ungehorsam gegen den apostolischen Stuhl wird provoziert, die Gläubigen schwer belastet usw.[101] Und gerade weil der Kardinal in der Vergangenheit die Anwendung des Interdikts zum Exzess getrieben und im Widerspruch zu Konzilsdekreten und Kanones selbst bei geringsten Anlässen Kirchenstrafen verhängt habe, werde das nun drohende Interdikt kaum Beachtung finden.[102]

Gleichzeitig setzte der Herzog auf eine Verhandlungslösung. Um dem Kardinal jeden Anlass zur Verkündigung des Interdikts zu nehmen, stellte er ihm mit demonstrativ vorauseilendem Gehorsam schon Anfang November 1457 einen Geleitbrief aus, der die persönliche Sicherheit des Kardinals garantieren sollte.[103] Cusanus reichte dies aber nicht, denn solange die Hochstiftsbesitzungen um die Bischofsstadt Brixen nur inselartige Enklaven in einem von feindlich gesinnten Adligen dominierten Territorium waren, fühlte er sich nur auf seiner Felsenburg Buchenstein sicher. Er forderte also die Übergabe der Burgen und Gerichte Rodeneck, Feldthurns und Gufidaun.[104] Alte Restitutionsforderungen zugunsten des Hochstifts bekamen nun durch das drohende Interdikt neues Gewicht.[105]

---

[100] Clem. 5.10.1. ed. *Friedberg* II, 1191.

[101] Bozen, StA, BA, Cod. 5672 (Regestum Cusanum) p. 15; ed. AC II 6, Nr. 5419 Z. 14–16. *Hoc posset in censurarum vilipendium cedere et Romane sedi inobedientiam parere, etiam nobis et nostris dominiis et hominibus preiudicium et gravamen tendere.*

[102] Ebd., Z. 26–31: *Quia verisimiliter timemus, quod huiusmodi interdictum, censure et pene, que, si per dictum dominum cardinalem contingeret publicari, magis, quam si per alium publicarentur contempni contingeret, attento quod idem dominus cardinalis multipliciter interdictum, censuras et penas preter iuris ordinem et sine cause cognicione etiam contra decreta sacrorum conciliorum et canonum pro levissimis eciam causis fulminavit et eisdem censuris abusus est, uti temporibus et locis producere sciemus*. Angesprochen ist hier vor allem das Interdiktsdekret des Basler Konzils; s.o. bei Anm. 44.

[103] Gleichzeitige Notiz in: Bozen, StA, BA, Cod. 5911 (Codex Handlung), f. 13r; ed. AC II 6 Nr. 5386: *Item dominus dux, senciens ex fama aliquid de ista bulla, misit d(omino) cardinali prima novembris securitatem per N. Neydegker.* (…) *Et d*(ominus) *cardinalis recusavit recipere* (…).

[104] Vgl. *Baum*, Cusanus in Tirol, 367.

[105] Zur Restitutionsstrategie des Kardinal s. im Überblick: *Hallauer*, Rechtshistoriker.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Verschiedene Vermittler schalteten sich ein. Ein für Mitte Januar 1458 angesetzter Tag brachte keine Ergebnisse. Anfang Februar 1458 verhandelten dann Vertreter des Domkapitels im Namen des Kardinals in Innsbruck. Sie meldeten den Stand der Verhandlungen nach Buchenstein und flehten Cusanus an, das päpstliche Interdikt nicht zu verkünden.[106] Warnungen vor dem Volkszorn, vor Übergriffen auf den Klerus, die Gefahr von Häresien, sogar eine drohende Beliebtheit der hussitischen Häresie wurden beschworen.[107] Der Kardinal aber in seiner Felsenburg fühlte sich vom Herzog vertrieben, quasi als Gefangener im eigenen Bistum. Und wenn der Bischof vertrieben wird, dann kann doch nicht einfach das kirchliche Leben weitergehen, denn der Bischof selbst verkörpert die Kirche.[108] Und auch das Standardargument der Förderung von Häresien durch das Interdikt lässt der Kardinal im Angesicht der drohenden Unterjochung der Kirche durch die weltliche Gewalt nicht gelten. Das ganze Wehklagen um das Interdikt sei überhaupt nur möglich, weil man den Herzog mehr fürchte als Gott.[109]

---

[106] Bozen, StA, BA, Cod. 5911 (Codex Handlung), f. 23r–24r; ed. AC II 6, Nr. 5488 (Theobald von Wolkenstein, Michael von Natz und Konrad Tegmayr an Nikolaus von Kues; Innsbruck, 1458 Februar 6). S. bereits oben Anm. 88.

[107] Ebd. f. 23rv, Z. 9–16: *Dicitur etiam in populo, qualiter in favorem v*(estre) *r*(everendissime) *p*(aternitatis) *sit interdictum ponendum pre manibus, ex quibus populus mirum in modum incipit incendi contra v*(estram) *r*(everendissimam) *p*(aternitatem)*, clerum et ecclesiam valde facta nostra detestantes, dicentes, qualiter talia ducant ad infidelitatem et fomentum sapiant Hussitarum et alia multa turpia etc. Ymmo et multi amici v*(estre) *r*(everendissime) *p*(aternitatis) *illa detestantur et declinare videntur. Avisamur etiam, qualiter d*(ominus) *dux nec populus ex hiis flectantur, sed magis indurentur, et intenditur valde populus in destructionem ecclesie, ita quod cessante divino cultu avizati sumus, quod etiam si dominus dux vellet, non posset prohibere, quin irruerent in ecclesiam et clerum.*

[108] Bozen, StA, Cod. 5911 (Codex Handlung), f. 24r–25r (Nikolaus von Kues an Theobald von Wolkenstein, Michael von Natz und Konrad Tegmayr; Buchenstein, 1458 Februar 10), hier 24v; ed. AC II 6, Nr. 5500 Z. 8–12: *Episcopo capto ab omnibus interdictum servandum. Quid iuris de me, qui licet evaserim captivitatem hac vice sew turpissimam necem, tamen notorie impeditus sum etc.? Papa wlt omnem cessare auctoritatem pontificalem me expulso. Quomodo possum contra iura et intencionem pape complacere et decipere? Quid est ecclesia? Nonne, ecclesia, ut dicit textus, est in episcopo? Quo expulso, ubi manet?* – Die zitierte Stelle ist C. 7 q. 1 c. 7, ed. *Friedberg* II, 568 f.

[109] Ebd., f. 24v, Z. 13–20: *Dicunt de Hussitis: Ego arbitror hanc opinionem plus quam hussitanam, quod episcopo iniurioso expulso ipse teneatur complacere in concedendo curam aut subdelegando. Nullus pontifex securus esset. Tyranni dicerent: Expellamus illum, qui est contrarius nobis; sufficiant nobis sacerdotes.* (…) *Sed quia dux plus timetur quam deus, ideo quisque sua querens non curat consulere michi, ut cum expulsione etiam deum offendam.*

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Dennoch zögerte er, das päpstliche Interdikt zu verkünden und damit sein Pulver zu verschießen. Cusanus hatte eine andere Idee: Auch ohne offizielle Verkündigung der päpstlichen Bulle sei bereits durch die Vertreibung des Bischofs das Interdikt verhängt worden, nämlich ganz automatisch und von Rechts wegen.[110] Was genau dahinter steckte, erklärte sein Generalvikar Gebhard von Bulach am 22. Februar 1458 auf einer eigens dafür einberufenen Versammlung des Pfarrklerus in Brixen: Durch die Vertreibung des Bischofs sei der Fall der Dekretalen ‚Felicis' (VI 5.9.5) und ‚Si quis suadente' (Clem. 5.8.1) eingetreten.[111] Dadurch sei *ipso iure* das Interdikt verhängt, ohne dass es der päpstlichen Bulle überhaupt bedürfe. Der Kardinal gestatte aber gnädigerweise, dass ausgewählte würdige Priester vorerst weiter Gottesdienste halten können, aber nur bis zum Sonntag Laetare in drei Wochen. Wer vor Ostern noch die Beichte ablegen und die Kommunion empfangen wollte, der solle es schnell tun, denn zu Ostern selbst werde die Seelsorge eingestellt sein.[112]

---

[110] S. Innsbruck, TLA, Sigm. IX 62, f. 95; ed. AC II 6, Nr. 5498 (Nikolaus von Kues an die Stadt Innsbruck; Buchenstein, 1458 Februar 9): *Wanne ich also vertriben werde, so sye geschriben geistlich gesecz und recht, das alle pristerschafft irs ampts mußig gan sullen, want das billich ist, ist der oberste, da von die macht außgeit, smehlich vertriben, sagl half syns lebens syne ampte nit getun mag, das die anderen, die ir ampt von yeme haben, auch interdikt halten.* (…) *Und abe ichs nyt tete, so synt die priester das selbs schuldig czu toen; und abe sy es nyt toen, so duent sye wider got und recht und werden irregulares.* Zu der Stelle vgl. *Baum*, Cusanus in Tirol, 369.

[111] Bozen, StA, BA, Cod. 5911 (Codex Handlung), f. 42r–43r (Bericht über die Brixner Klerusversammlung vom 22. Februar 1458), hier 42rv; ed. AC II 6, Nr. 5517 Z. 5–7: *Item isto mandato lecto* (sc. die Vollmacht für Gebhard Bulach vom 19. Februar 1458, die in der Handschrift unmittelbar voransteht), *proposuit magister Gebhardus vicarius d*(omini) *cardinalis, quomodo propter insecuritatem domini cardinalis deberet servari interdictum et c. Felicis* (VI 5.9.5, ed. *Friedberg* II, 1091 f.) *et Cle*(mentine) *Si quis suadente de penis* (Clem. 5.8.1, ed. *Friedberg* II, 1187 f.) *haberent locum, ita quod deberet servare interdictum per ambo capitula* (…) Vgl. *Jäger*, Streit II, 280 f.; Baum, Nikolaus Cusanus in Tirol 370 f. (jeweils mit falschem Datum 23. Februar 1458, das aus einer widersprüchlichen und korrupten Angabe in Codex Handlung, f. 42r, herrührt). Die außerordentliche Praxisrelevanz der Clementine ‚Si quis suadente' demonstriert auch der bei *Girgensohn*, Vom Widerstandsrecht, analysierte Fall (Interdikt über Trient 1407).

[112] Ebd. f. 42v, Z. 17–23: *Item magister Gebhardus dixit etiam in congregacione plebanis et sacerdotibus, quod undique deberent publicare in singulis plebibus, quod esset interdictum iuris; tamen ex benignitate dominus cardinalis permitteret fieri celebracionem usque ad dominicam Letare* (12. März 1458) *et deberent ita dicere populo, quod volentes confiteri et communicare, deberent recipere sacramentum in dominica Letare, quia in festo Pasce nulli daretur sacramentum, sed omnes deberent servare interdictum proxima die post Letare et sic deinceps, et nullus deberet ex post aliquam curam animarum exercere nisi servaret illud interdictum iuris. Et ita multi plebani dixerunt populo omnia ista.*

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Zunächst blieb unklar, wer als „würdiger Priester“ gelten durfte. Da unmittelbar vor der soeben erwähnten Brixner Klerusversammlung vom 22. Februar 1458 gegen das drohende Interdikt appelliert worden war, lag bereits eine Namensliste rebellischer Kleriker vor.[113] Der Cusanus-Getreue Michael von Natz wurde später beauftragt, auf dieser Basis eine Obödienzliste zu erstellen.[114] Und als der Termin heranrückte, schickte der Generalvikar Bulach ein Rundschreiben an verschiedene Pfarrer mit der ultimativen Aufforderung zur Einhaltung des Interdikts.[115] Nur war er wie selbstverständlich davon ausgegangen, das gesamte Bistum Brixen stehe unter dem Interdikt, also auch die Gebiete, die zum Hochstift Brixen und zur Grafschaft Görz gehören.[116] Nach dem Wortlaut der Clementine ‚Si quis suadente‘ war das auch vollkommen richtig.[117] Trotzdem stellte Cusanus richtig, dass nur die Gebiete Herzog Sigismunds betroffen sein sollen.[118] Das machte die Sache kompliziert, bestand das Hochstift doch im Wesentlichen aus verstreuten Gerichten inmitten des Tiroler Herrschaftsraums. Die Grenzen liefen teilweise mitten durch die Pfarreien.[119]

---

[113] Bozen, StA, BA, Cod. 5672 (Regestum Cusanum), p. 23 f.; ebd. Cod. 5911, f. 39r–41v; ed. AC II 6, Nr. 5515 (Brixen, 1458 Februar 21). Vgl. *Jäger*, Streit II, 279.

[114] Bozen, StA, BA, Cod. 5672 (Regestum Cusanum), p. 12; ed. AC II 6, Nr. 5564. (Nikolaus von Kues an Michael von Natz; 1458 März 20). Zu ähnlichen Listen im Trierer Schisma s. *Meuthen*, Obödienz und Absolutionslisten; *ders*., Trierer Schisma, 16 f.

[115] Brixen, DA, HA 7323, p. 2; Bozen, StA, BA, Cod. 5911 (Codex Handlung), f. 52v–54r; ed. AC II 6, Nr. 5553 (Gebhard Bulach an verschiedene Pfarrer; 1458 März 14).

[116] In der Weise hatte sich auch Nikolaus von Kues selbst am 3. Februar 1458 gegenüber dem Bf. von Chur Leonhard Wiesmair geäußert; Or.: Innsbruck, TLA, Sigm. IX 62, f. 178; ed. AC II 6, Nr. 5480 Z. 69–71: *Und wann wir nu also vertriben unser bischofflich ambt nit tun mů̊gen, so ist auch billich und recht, daz alle briesterschafft in unnserm bistumb dhain briesterlich ambt tůn̊.*

[117] S. Clem. 5.8.1, ed. *Friedberg* II, 1187 f.: *Quodsi terra eiusdem* (sc. des Delinquenten) *duas dioeceses vel ultra contineat: dioecesis domicilii principalis ipsius, et illa etiam, in qua fuerit delictum commissum, si sua sit, et duae aliae, quae sub ipso sint eidem loco magis vicinae, interdicto subiaceant supra dicto.*

[118] Bozen, StA, BA, Cod. 5911 (Codex Handlung), f. 54v; ed. AC II 6, Nr. 5555 Z. 15–19: *Item d. cardinalis intelligens interdictum servari in dominiis comitis* (sc. von Görz) *et in Brawnegka* (Bruneck) *propter Cle*(mentinam) *Si quis suadente, fuit male contentus de magistro Gebhardo et misit ad eum magistrum Symonem de Welen* (Simon von Wehlen, Neffe des Kardinals) *ad dicendum sibi, quod Cle*(mentina) *non haberet locum nisi dumtaxat in dominiis d*(omini) *ducis et non in dominiis comitis Goricie vel ecclesie Brixinensi, et ita magister Gebhardus indulsit, ut celebraretur.*

[119] Bezeichnend eine Rechtsauskunft des Nikolaus von Kues an den Pfarrer von Völs am Schlern vom 21. März 1458; Brixen, DA, HRR VI, f. 155r; ed. AC II 6,

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Jetzt liefen eine ganze Reihe konkreter Fragen beim Bischof ein, die einerseits die Unsicherheit der Betroffenen zeigten und andererseits den Kardinal dazu brachten offenzulegen, wie er sich sein Interdikt konkret vorstellte. Nur ein Beispiel: Der Küster von Meransen im Gebiet Herzog Sigismunds hatte seinen verstorbenen zweijährigen Sohn ohne Erlaubnis auf dem Friedhof von Mühlbach begraben, das im Hochstift liegt. Der zuständige Pfarrer von Rodeneck, Konrad Bossinger, ging unter präziser Zitation der entsprechenden Dekretale davon aus, dass der Küster exkommuniziert sei und erbat eine Vollmacht zur Absolution des armen Mannes.[120] Cusanus genehmigte und schickte das Gregoriuswasser als Konzentrat mit genauer Anleitung zur Entsühnung des entweihten Friedhofs.[121] Die Sonderregelung für die Seelsorge durch handverlesene, würdige Priester suspendierte also nicht das Interdikt an sich. Kirchliche Begräbnisse waren weiterhin verboten und zogen die kanonischen Konsequenzen nach sich.

Ein späterer Bericht von Seiten des Brixner Domkapitels gibt weiteren Aufschluss über die Beachtung des Interdikts. Einige Prälaten und Pfarrgeistliche hätten auf die Wirkung ihrer Appellation vom 21. Februar 1458 vertraut und das Interdikt deswegen nicht beachtet.[122] Andere wiederum

---

Nr. 5568: Da der Ort Tiers zum Hochstift gehöre, sei er nicht vom Interdikt betroffen. Die St. Georgs-Kapelle in Tiers besaß ohnehin ein besonderes Interdiktprivileg; s. AC II 1, Nr. 2462.

[120] Innsbruck, TLA, Sigm. IX 62; ed. AC II 6, Nr. 5616, f. 85 (Konrad Bossinger, Pfarrer zu Rodeneck, an NvK; Brixen, <1458> April 20: *Ipse autem lator* (sc. der Küster von Meransen, der selbst zu NvK nach Buchenstein ging) *incidit in excommunicacionis sentenciam ipso facto nec venit absolvendum, nisi prius ad arbitrium v*(estre) *r*(everendissime) *p*(aternitatis), *cui per premissa fuerit in curia irrogata, satisfactionem conpetentem* (!) *exhibuerint iuxta Cle*(mentinam) *i de sepulturis* (Clem. 3.7.1, ed. *Friedberg* II, 1161). *Vestra autem dominacio reverendissima sit sibi graciosa, quia pauper est et simplex*. Im gleichen Brief folgt ein ähnlicher Fall eines Bauern aus Albeins namens *Coperger* bzw. *Kůberger*, *qui eciam quendam suum puerum sepelivit in ecclesia tempore interdicti*.

[121] Ebd. (autographe Antwort des NvK auf demselben Blatt); ed. AC II 6, Nr. 5617: *Mitto vobis aquam Gregorianam, quam de flasculo in aliquod novum, mundum vas fundatis et augeatis et <ipse> met cum solempnitate spargite super locum sepulture primo, deinde per cimiterium, dicendo septem psalmos* (sc. die Bußpsalmen) *cum letania. Eciam committimus vobis absolucionem illius rustici et Kůberger*. Zum Gregoriuswasser (mit Salz und Asche vermischtes Weihwasser) s. *Kunzler*, Gregoriuswasser.

[122] Brixen, DA, HA 7323 (Rechtfertigungsschrift des Brixner Domkapitels zur Nichtbeachtung des Interdikts; <nach 1460 August 2>), p. 2; ed. AC II 6, Nr. 5554: Nach einem Bericht über die Ereignisse vom Februar/März 1458 heißt es: *Item audito illo mandato nonnulli prelati et alii curati sub dominio prefati domini ducis constituti ad sedem apostolicam appellarunt. De qua confidentes animarum curam et divinam egerunt ut prius*. Vom kanonistischen Standpunkt aus war diese

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

hätten aus Angst vor dem Kardinal das Interdikt anfangs beachtet, hätten sich aber dadurch massiven Anfeindungen und Gewaltausbrüchen ausgesetzt.[123] Aus Angst, die Osterkommunion zu verpassen, hätten sich viele Gläubige, nicht nur aus dem herzoglichen Gebiet, sondern aus der gesamten Diözese, zu dem für Mittfasten angesetzten „vorgezogenen Osterfest“ eingefunden.[124] Andere wiederum hätten gleich ganz auf die Sakramente verzichtet und die kirchliche Disziplin missachtet.[125]

Die Klagen über das Interdikt häuften sich.[126] Zu den üblichen Verweisen auf den Zorn der Bevölkerung und das Risiko von Häresie und sakramentaler Indifferenz kamen jetzt vermehrt auch juristische Einwände. Die Dekretale ‚Felicis‘ betraf eigentlich den Fall einer rebellierenden Bischofsstadt, und die Stadt Brixen hatte sich ja nichts zu Schulden kommen lassen. Die Clementine ‚Si quis suadente‘ hingegen nannte

---

Position freilich abwegig, denn allenfalls eine Appellation gegen eine (noch nicht ergangene) Interdiktssentenz hätte suspendierende Wirkung entfalten können. S.o. bei Anm. 99. Zur Appellation vom 21. Februar 1458 s.o. bei Anm. 113.

[123] Ebd., p. 2: *Aliqui prelibati reverendissimi domini cardinalis duriciam timentes inceperunt observare interdictum. Et nisi per magnos labores aliquorum missorum a capitulo Brixine treuge fuissent procurate et ab interdicto cessatum, paratus erat populus insurgere contra monasteria, ecclesias et clerum, ymmo et contra ecclesiam Brixinensem.*

[124] Ebd., p. 2: *Et quia dominus cardinalis pluries de hiis avisatus fuit, ne daret occasionem tantorum malorum, ipse tamen flecti a suo proposito non potuit, ymmo multi ex populo timentes subtrahi sacramenta post dominicam Letare tamquam in die Pasce anticipato ad communionem nedum in terris domini ducis, sed eciam in tota diocesi ad communionem accesserunt.*

[125] Ebd., p. 2: *Alii vero videntes levitatem predictorum mandatorum, eciam disciplinam ecclesie parvipendentes, se a participacione sacramentorum omnino subtraxerunt.*

[126] Vgl. Innsbruck, TLA, Sigm. IX 62, f. 139 (Herzogin Eleonore von Österreich an Nikolaus von Kues, 1458 April 20); ed. AC II 6, Nr. 5618 Z. 14–16: (…) *darumb aber die gannczen gemain und pfarlewt des lannds nicht klain můrmel und beswårung haben, die sich auch teglich meren und uns darumb anlanngen und ersuchen*. Ähnlich auch ein Bericht Gesandten des Brixner Domkapitels und der Städte Brixen und Bruneck an Nikolaus von Kues über Verhandlungen mit den herzoglichen Räten in Innsbruck am 6. Februar 1458; Bozen, StA, BA, Cod. 5672 (Regestum Cusanum), p. 4–7; ebd., Cod. 5911 (Codex Handlung), f. 30r–35r, hier 34r; ed. AC II 6, Nr. 5492 Z. 72–78: *Nach dem und gross geschray in dem gemainen popel von so̊lher peen und niderlegung seelsorgen an manigen enden in ewrem bistumb beschehen, auferstannden ist, als wir das an etlichen enden vernomen haben. Wolde der von O̊sterreich nicht darczue tuen, damit so̊lh irrung des gotsdinsts aufgehebt wurde, so wurde der pofel selbs darczu tuen, damit das gotshaus und die lewt̊, so darczu geho̊ren, verderblich sche̊den empfiengen und vielleicht dy briesterschaft ewrs bistumbs vertriben, dadurch ungelauben und ketzerey aufersteen mo̊chten, das alles noch wol undercho̊men mag werden, wann das gotshaus weder zw werer noch widerstand mit lewt̊en noch guet darnach gericht ist.*

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

nur den Fall, dass ein Bischof getötet, verbannt oder gefangen wird. Das alles traf hier aber nicht zu.[127] Und dass ein Bischof ein *de iure* verhängtes Interdikt nach seinen Bedürfnissen zurechtschneiden konnte, war in der kanonistischen Literatur eigentlich auch nicht vorgesehen. Cusanus legitimierte seine Eingriffe recht lapidar als milde Auslegung (*mitis interpretatio*), die angebracht sei, weil er ja nur ein bisschen vertrieben wurde (*non plene expulsus*) und vor allem, weil er weiterverhandeln wollte.[128] Vielleicht war ihm die Idee beim Blättern in der erwähnten Clementinenhandschrift Cod. Cus. 271 gekommen; das dort angehängte Protokoll schildert ja einen Fall, in dem der Basler Bischof ein Interdikt in ähnlicher Weise eingeschränkt hatte.[129]

Cusanus verlängerte diesen eigentlich bis Mitte März befristeten Schwebezustand noch mehrmals bis Mitte September 1458, dann verließ er seine Diözese, ohne eine klare Regelung zum Interdikt zu hinterlassen. Als er im Frühjahr 1460 wiederkam, hatte sich der Konflikt mit Herzog Sigismund wieder zugespitzt. Cusanus verkündete nun – kurz vor Ostern! – die Interdiktsbulle Calixts III. vom November 1457.[130] Einige Tage später griff der Herzog ihn dann wirklich an und nahm ihn für einige Tage gefangen. Der Kardinal floh endgültig nach Rom. Das nun folgende Donnerwetter der päpstlichen Bannbullen wuchs sich zu einer europaweit geführten Schlacht aus Appellationen und öffentlich verbreiteten Traktaten aus.[131] Das nach wie vor geltende, aber auf Druck des Herzogs vielfach missachtete Interdikt führte zu Gewissensfragen, etwa bei den

---

[127] Vgl. Brixen, DA, HA 7323 (s.o. Anm. 122), p. 2 f.; ed. AC II 6, Nr. 5554 Z. 15–21: *Considerata fuit eciam magna levitas in dictis mandatis, cum prelibatus reverendissimus dominus cardinalis non fuerit captus, percussus vel bannitus, quare nequaquam locum habere potuit dicta Cle*(mentina) *Si quis suadente, de penis, que solum in dictis tribus casibus interdictum ponit. Nec c. Felicis, de penis in VI, locum habuit, cum in eodem c. non ponatur interdictum in insecutiones, nisi quando civitas deluserit. Tunc enim carebit dignitate pontificali et manebit interdicta. Sed notorium est, quod civitas Brixinensis non deliquerit eo, quia semper prelibato reverendissimo d*(omino) *cardinali uti suo episcopo obedientissima fuerit.* Vgl. *Jäger*, Streit II, 287.

[128] Bozen, StA, BA, Cod. 5672 (Regestum Cusanum), p. 12; ed. AC II 6, Nr. 5564 Z. 14–16 (Nikolaus von Kues an Michael von Natz; 1458 März 20): *Et quia michi spes data est per dominum decanum etc. de eo, quod componi debeat differencia infra visitacionis Marie, ideo facio mitem interpretationem iuris, quasi non sim plene expulsus, interim.*

[129] Vgl. oben bei Anm. 26 f.

[130] S.o. Anm. 90. Zu den Ereignissen vgl. umfassend *Hallauer*, Bruneck, 1460.

[131] S. vorerst den Überblick bei *Becker*, Streit der Juristen. S. auch *Zimmermann*, Cancer Cusa; *Baum*, Cusanus in Tirol 392–420. Künftig umfassend in AC III.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Kartäusern von Schnals.[132] In der öffentlichen Debatte spielte es aber eine untergeordnete Rolle; es gab auch keine neue Interdiktsbulle, sondern lediglich verschiedene Erneuerungen und Suspendierungen der besagten Bulle Calixts III. Wir können die Erzählung also hier abbrechen und ein kurzes Fazit ziehen.

Schluss

Der Umgang des Nikolaus von Kues mit den kanonistischen Normen offenbart massive Auslegungsspielräume, die so nicht unbedingt von der Schulkanonistik vorgegeben waren. Cusanus griff dabei, je nach Gelegenheit, verschärfend oder mildernd in Regeln der konkreten Umsetzung des Interdikts ein. Das Interdikt musste, um sein politisches Drohpotential entfalten zu können, in kleinen Quanten eingesetzt werden. Eine päpstliche Interdiktsbulle war eigentlich viel zu unflexibel: Einmal verkündet konnte sie ja nur noch suspendiert oder aufgehoben werden; eine Verschärfung war schwer möglich. Wohl deshalb stand das Interdikt nie am Ende der Eskalationskette der Kirchenstrafen. Ein *ipso iure* verhängtes Interdikt war allerdings flexibler einsetzbar, konnte doch seine konkrete Wirkung, jedenfalls in der Rechtsaufassung des Cusanus, durch die Gnade des Bischofs abgemildert werden. Das kanonische Recht war, wenn auch in sehr reduzierter und mitunter recht rustikal verzerrter Form, jedenfalls sogar in der Praxis der Tiroler Bergwelt ein wichtiges Reservoir für politische Verhandlungen. Besonders in der Fastenzeit vor Ostern, wenn ein Interdikt die kanonisch vorgeschriebene und in der Gewohnheit der Gläubigen fest etablierte Kommunion bedrohte, fühlte der Bischof seine politische Macht so stark erblühen, dass er sogar eine offene Konfrontation mit dem Landesfürsten wagte.

[132] Wien, Österreichische Nationalbibliothek, lat. 5497 (Provenienz: Benediktinerkloster St. Paul im Lavanttal) f. 1r–4v: Brief eines Kartäusers aus Schnals (nicht des Priors Albert, der in der dritten Person als derzeit erkrankt bezeichnet wird) von ca. Ende 1460 an einen Unbekannten mit Bitte um Auskunft über die Rechtsfolgen der Nichtbeachtung des Interdikts, das aus Angst vor dem Herzog ohnehin niemand einhalte (f. 1v: *Propter metum et potentiam ipsius et insecuritatem accessus in eius terris et dominio prefatis nemo hactenus exequi ausus fuerit.*) Zu diesem Text vgl. auch den Beitrag von Johannes Helmrath in diesem Band.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Bibliographie

Quellen

Ungedruckte Quellen

Bernkastel-Kues, St. Nikolaus-Hospital
Cod. Cus. 221
Cod. Cus. 223
Cod. Cus. 251
Cod. Cus. 256
Cod. Cus. 257
Cod. Cus. 264
Cod. Cus. 271

Bozen, Staatsarchiv, Bischöfliches Archiv (= StA, BA)
Cod. 3 (Acta Concordiae)
Cod. 5672 (Regestum Cusanum)
Cod. 5911 (Codex Handlung),

Brixen, Diözesanarchiv (= DA)
HA 7323
HRR I
HRR VI

Innsbruck, Tiroler Landesarchiv (= TLA)
Sigm. IX 62
U I 9066

Nürnberg, Germanisches Nationalmuseum, Wolkenstein-Archiv, Akten, Fasz. 30a

Rom, Archivio Apostolico Vaticano, Reg. Vat. 461

Trient, Archivio di Stato (= ASt), Sezione tedesca, Caps. XXXIV, Litt. C

Wien, Österreichische Nationalbibliothek, lat. 5497

Gedruckte Quellen

Acta Cusana, Quellen zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues, Bd. I, hrsg. v. Erich *Meuthen*; Bd. II 1, hrsg. v. Erich *Meuthen* und Hermann *Hallauer*; Bd. II 2–7, hrsg. v. Johannes *Helmrath* und Thomas *Woelki*, Hamburg 1976–2020.

Bullarium Franciscanum. Romanorum pontificum constitutiones, epistolas AC diplomata continens tribus ordinibus Minorum, Clarissarum et Poenitentium (…), hrsg. v. Joannis Hyacinthi *Sbaralea*, Rom 1939.

Conciliorum Oecumenicorum Decreta, hrsg. v. Giuseppe *Alberigo* u.a., Bologna 31973. (= COD).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta, vol. II: The general councils of Latin Christendom, 2: From Basel to Lateran V (1431–1517), hrsg. v. Giuseppe *Alberigo* u.a., Turnhout 2013. (= COGD)

Corpus Iuris Canonici, 2 Bde., hrsg. v. Emil Ludwig *Friedberg*, Leipzig 1879–1881.

Formularbuch der bischöflichen Kurie von Chur aus dem 15. Jahrhundert (Quellen und Forschungen zur Bündner Geschichte 11), hrsg. v. Otto P. *Clavadetscher*, Chur 2003.

Johannes *Andreae*, Glossa ordinaria, in: Sextus decretalium liber a Bonifacio VIII. in concilio Lugdunensi editus, Basileae 1511 (VD16 C 5185).

Nikolaus von Kues, Briefe und Dokumente zum Brixner Streit, Bd. 2: Nikolaus von Kues als Seelsorger. Briefe. Denkschriften (1453–1458), hrsg. von Wilhelm Baum und Raimund Senoner, Klagenfurt 2000.

Nikolaus von Kues, Nicolai de Cusa Opera omnia, Bd. XVI: Sermones I (1430–1441), Fasz. 3: Sermones XI–XXI, hrsg. v. Rudolf Haubst und Martin Bodewig, Hamburg 1977.

Schmugge, Ludwig (Bearb.), Repertorium poenitentiariae Germanicum. Verzeichnis der in den Supplikenregistern der Pönitentiarie vorkommenden Personen, Kirchen und Orte des Deutschen Reiches, Bd. 3: Calixt III. 1455–1458, Tübingen 2001.

Synodi Brixinensis saeculi XV, hrsg. v. Gustav *Bickell*, Saarbrücken 1880.

Tractatus universi iuris, t. XIV, Venetiis 1584.

Tudeschi, Niccolò, Lectura super quinque libros decretalium, Bd. IV–V, Basileae [ca. 1477] (GW M47806).

Zabarella, Francesco, Commentaria in Clementinas, Lyon 1513.

Literatur

Bartocci, Andrea, Giovanni Calderini, in: Autographa, Bd. I 1: Giuristi, giudici e notai (sec. XII–XVI med.), hrsg. v. Giovanna Murano und Giovanna Morelli, Bologna 2012, 72–81.

Bartocci, Andrea, Giovanni da Legnano († 1383), in: ebd., 87–100.

Bartocci, Andrea, Giovanni d'Andrea (Johannes Andreae de Bononia) (Bologna?, 1271 ca.–ivi, 7 luglio 1348), in: Dizionario biografico dei giuristi Italiani (XII–XX secolo), 2 Bde., hrsg. v. Birocchi, Italo u.a., Bologna 2013, Bd. I, 1008–1012.

Baum, Wilhelm, Nikolaus Cusanus in Tirol. Das Wirken des Philosophen und Reformators als Fürstbischof von Brixen (Schriftenreihe des Südtiroler Kulturinstitutes 10), Bozen 1983.

Becker, Hans-Jürgen, Appellation vom Papst an ein allgemeines Konzil. Historische Entwicklung und kanonistische Diskussion im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit, Köln u.a. 1988.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Becker, Hans-Jürgen, Der Streit der Juristen. Nikolaus von Kues in der Auseinandersetzung mit Herzog Sigismund 1460–1464, in: Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 24 (1998), 81–102.

Becker, Hans-Jürgen, Die Entwicklung der Appellation im kanonischen Recht. Von der klassischen Periode bis zur nachtridentinischen Epoche, in: Appellation und Revision im Europa des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit, hrsg. v. Leopold Auer und Eva Ortlieb (Beiträge zur Rechtsgeschichte Österreichs 3,1), Wien 2013, 11–25.

Bellito, Christopher M. u.a. (Hrsg.), Introducing Nicholas of Cusa. A guide to a Renaissance man, New York u.a. 2004.

Bertram, Martin: Clementinenkommentare des 14. Jahrhunderts, in: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 77 (1997), 144–175; wieder in: ders., Kanonisten und ihre Texte (1234 bis Mitte 14. Jh.). 18 Aufsätze und 14 Exkurse (Education and society in the Middle Ages and Renaissance 43), Leiden u.a. 2013, 91–108.

Bianca, Concetta, La biblioteca romana di Niccolò Cusano, in: Scrittura biblioteche e stampa a Roma nel Quattrocento. Atti del 2° Seminario, 6–8 maggio 1982, hrsg. v. Massimo Miglio u.a. (Littera antiqua 3), Città del Vaticano 1983, 669–708.

Bo, Vincenzo, Storia della Parrocchia, Bd. III. Il travaglio della crescita (sec. XII–XIV), Roma 1992.

Brösch, Marco u.a. (Hrsg.), Handbuch Nikolaus von Kues. Leben und Werk, Darmstadt 2014.

Cescutti, Eva, ‚Et clausa est janua'. Maria von Wolkenstein, Nicolaus Cusanus und das „richtige" Klosterleben, in: Geschichte und Region 12 (2003), 114–140.

Chiodi, Giovanni, Tra la civitas e il comitatus. I suburbi nei giuristi medievali, in: Dal suburbium al faubourg. Evoluzione di una realtà urbana, hrsg. v. Antico Gallina/Maria Vittoria (Collana del Centro studi beni culturali e ambientali. Itinera 2–3), Milano 2000, 225–320.

Clarke, Peter D.: The interdict in the thirteenth century. A question of collective guilt, Oxford u.a. 2007.

Condorelli, Orazio, Cura pastorale in tempo di interdetto. Un consilium ferrarese di Liberto da Cesena, Superanzio da Cingoli e Giovanni d'Andrea, in: Proceedings of the eleventh International Congress of Medieval Canon Law. Catania, 30 July–6 August 2000, hrsg. v. Manlio Bellomo (Monumenta Iuris Canonici, Ser. C: Subsidia, 12), Città del Vaticano 2006, 683–698.

Condorelli, Orazio, Calderini, Giovanni (Bologna, XIV sec. ineunte–ivi, 1365), in: Dizionario biografico dei giuristi Italiani (XII–XX secolo), 2 Bde., hrsg. v. Birocchi, Italo u.a., Bologna 2013, Bd. I, 386–388.

Daniels, Tobias, Diplomatie, politische Rede und juristische Praxis im 15. Jahrhundert. Der gelehrte Rat Johannes Hofmann von Lieser (Schriften zur politischen Kommunikation, 11), Göttingen 2013.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

de Boer, Jan-Henryk: Disputation, quaestio disputata, in: Universitäre Gelehrtenkultur vom 13. –16. Jahrhundert. Ein interdisziplinäres Quellen- und Methodenhandbuch, hrsg. v. Jan-Hendryk de Boer, Marian Füssel und Maximilian Schuh, Stuttgart 2018, 221–254.

De Matteis, Maria Consiglia: Profilo di Giovanni da Legnano, in: L'Università di Bologna. Personaggi, momenti et luoghi dalle origini al XVI secolo, hrsg. v. Ovidio Capitani, Bologna 1987, 157–171.

Girgensohn, Dieter, Vom Widerstandsrecht gegen den bischöflichen Stadtherrn. Ein Consilium Francesco Zabarellas für die Bürger von Trient (1407), in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung 87 (2001), 306–385.

Girgensohn, Dieter: Giovanni Oldrendi da Legnano (Legnano?, 1325 ca.–Bologna, 16 febbraio 1383), in: Dizionario biografico dei giuristi Italiani (XII–XX secolo), 2 Bde., hrsg. v. Birocchi, Italo u.a., Bologna 2013, Bd. I, 1018–1021.

Gloria, Andrea, Monumenti della Università di Padova (1318–1405), 2 Bde., Padua 1888.

Grass, Nikolaus, Cusanus als Rechtshistoriker, Quellenkritiker und Jurist. Skizzen und Fragmente, in: ders. (Hrsg.), Cusanus Gedächtnisschrift, Innsbruck/München 1970, 101–210.

Hallauer, Hermann Josef, Nikolaus von Kues und das Brixener Klarissenkloster, in: Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 6 (1967), 75–123 (wieder in: *ders*., Nikolaus von Kues. Bischof von Brixen. 1450–1464, Bozen 2002, 257–311).

Hallauer, Hermann Josef, Eine Visitation des Nikolaus von Kues im Benediktinerinnenkloster Sonneburg, in: Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 4 (1964), 104–125 (wieder in: *ders*., Nikolaus von Kues. Bischof von Brixen. 1450–1464, Bozen 2002, 215–236).

Hallauer, Hermann Josef, Nikolaus von Kues und die Visitation der Abtei Sonnenburg im Jahre 1455, in: En kai plethos. Einheit und Vielheit. Festschrift für Karl Bormann, hrsg. v. Ludwig Hagemann, Würzburg/Altenberge 1993, 77–99 (wieder in: *ders*., Nikolaus von Kues. Bischof von Brixen. 1450–1464, Bozen 2002, 237–256).

Hallauer, Hermann Josef, Bruneck 1460. Nikolaus von Kues, der Bischof scheitert an der weltlichen Macht, in: Studien zum 15. Jahrhundert. Festschrift für Erich Meuthen, Bd. 1, hrsg. v. Johannes Helmrath/Heribert Müller, München 1994, 381–412 (wieder in: *ders*., Nikolaus von Kues. Bischof von Brixen. 1450–1464, Bozen 2002, 155–195).

Hallauer, Hermann Josef, Nikolaus von Kues als Rechtshistoriker. Sein Kampf um die Bewahrung der Brixener Kirche, in: Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 24 (1998), 103–170 (wieder in: *ders*., Nikolaus von Kues. Bischof von Brixen. 1450–1464, Bozen 2002, 39–104).

Haubst, Rudolf u.a., Kritisches Verzeichnis der Londoner Handschriften aus dem Besitz des Nikolaus von Kues, in: Mitteilungen und Forschungsbeiträge der

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Cusanus-Gesellschaft 3 (1963) 16–100; 5 (1965) 137–161; 8 (1970) 199–237; 10 (1973) 58–104; 15 (1982) 43–56; 17 (1986) 21–56.

Heimpel, Hermann, Die Vener von Gmünd und Straßburg 1162–1447, 3 Bde. (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 52), Göttingen 1982, 455–610.

Hitzbleck, Kerstin, Exekutoren. Die außerordentliche Kollatur von Benefizien im Pontifikat Johannes' XXII. (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 48), Tübingen 2009.

Innocenti, Marco, Art. Johann Senn von Münsingen († 1365), in: Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon 17 (2000), 698–703.

Jäger, Albert: Der Streit Cardinals Nicolaus von Cusa mit dem Herzoge Sigmund von Österreich als Grafen von Tirol. Ein Bruchstück aus den Kämpfen der weltlichen und kirchlichen Gewalt nach dem Concilium von Basel, 2 Bde., Innsbruck 1861.

Kéry, Lotte: Gottesfurcht und irdische Strafe: Der Beitrag des mittelalterlichen Kirchenrechts zur Entstehung des öffentlichen Strafrechts (Konflikt, Verbrechen und Sanktion in der Gesellschaft Alteuropas. Fallstudien 10), Köln u.a. 2006.

Kolb, Franz: Ehrgefühl, Fehde und Gerichtsfriede unter den Tiroler Bauern, in: Tiroler Heimat NF 12 (1946/47, erschienen 1949), 47–77.

Kunzler, Michael: Art. Gregoriuswasser, in: Lexikon für Theologie und Kirche 4 (31995), 1038.

Lange, Tyler: Excommunication for Debt in Later Medieval France. The Bussiness of Salvation, Cambridge 2016.

Lentze, Hans: Eine bäuerliche Fehdeansage aus dem 15. Jahrhundert, in: Der Schlern 25 (1951), 127–129.

May, Georg, Art. Interdikt, in: Theologische Realenzyklopädie 16 (1987), 221–226.

McCall, John P., The Writings of John of Legnano with a List of Manuscripts, in: Traditio 23 (1967), 415–437.

Meuthen, Erich, Obödienz- und Absolutionslisten aus dem Trierer Bistumsstreit 1430–1435, in: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 40 (1960), 43–64.

Meuthen, Erich, Die deutsche Legationsreise des Nikolaus von Kues 1451/1452, in: Lebenslehren und Weltentwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. Politik, Bildung, Naturkunde, Theologie. Bericht über Kolloquien der Kommission zur Erforschung der Kultur des Spätmittelalters 1983 bis 1987, hrsg. v. Bernd Moeller u.a. (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse. Folge 3, 179), Göttingen 1989, 421–499.

Meuthen, Erich, Nikolaus von Kues 1401–1464. Skizze einer Biographie (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft), Münster 71992.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Meuthen, Erich, Die Acta Cusana. Gegenstand, Gestaltung und Ertrag einer Edition (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse 1994, 5; Cusanus-Studien, 10), Heidelberg 1994.

Negrelli, Claudio, Le strutture medievali nel borgo di San Mamolo, in: Alla ricerca di Bologna antica e medievale. Da Felsina a Bononia negli scavi di via D'Azeglio, hrsg. v. Renata Curina u.a. (Quaderni di Archeologia dell'Emilia Romagna 25), Firenze 2010, 79–82.

Neidinger, Bernhard, Mendikanten zwischen Ordensideal und städtischer Realität. Untersuchungen zum wirtschaftlichen Verhalten der Bettelorden in Basel (Berliner historische Studien 5), Berlin 1981.

Nothegger, Florentin, Das religiöse und kulturelle Wirken der Franziskaner in Deutsch-Tirol vom 13. bis zum 17. Jahrhundert, in: Franziskanische Studien 2/3 (1972), 111–168.

Oliger, Livarius, Die Apologie des Minoriten Heinrich Collis. Ein Beitrag zum Straßburger Mendikantenstreit 1455, in: Archiv für elsässische Kirchengeschichte 5 (1930), 161–191.

Pavlac, Brian A., The curse of Cusanus. Excommunication in fifteenth century Germany, in: Nicholas of Cusa and his age. Intellect and spirituality. Essays dedicated to the memory of F. Edward Cranz, Thomas P. McTighe and Charles Trinkaus, hrsg. v. Thomas M. Izbicki/Christopher M. Bellitto (Studies in the history of Christian thought 105), Leiden 2002, 199–213.

Piana, Celestino, Sillogi di documenti dall'antico archivio di S. Francesco di Bologna, in: Archivum Franciscanum Historicum 50 (1958), 27–74.

Pio, Berardo, Giovanni da Legnano. Un intellettuale nell'Europa del Trecento (Studi e memorie per la storia dell'Università di Bologna. Nuova serie 15), Bologna 2018.

Rapp, Francis, Réformes et Réformation à Strasbourg. Eglise et société dans le diocèse de Strasbourg 1450–1525 (Collection de l'Institut des Hautes Etudes Alsaciennes 23), Paris 1974.

Schneider, Herbert, Der ‚lange Arm' des Vatikan. Anmerkungen zur Legationsreise des Cusanus nach Deutschland 1451, in: Kirchlicher und religiöser Alltag im Spätmittelalter. Akten der internationalen Tagung in Weingarten, 4.–7. Oktober 2007, hrsg. v. Andreas Meyer u.a. (Schriften zur südwestdeutschen Landeskunde 69), Ostfildern 2010, 33–46.

Senger, Hans Gerhard, Nikolaus von Kues. Leben – Lehre – Wirkungsgeschichte (Cusanus-Studien 12), Heidelberg 2017.

Sudmann, Stefan, Das Basler Konzil. Synodale Praxis zwischen Routine und Revolution (Tradition – Reform – Innovation. Studien zur Modernität des Mittelalters 8), Frankfurt am Main 2005.

Trenkwalder, Alois, Der Seelsorgeklerus der Diözese Brixen im Spätmittelalter, Bozen 2000.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Vansteenberghe, Edmond, Le cardinal Nicolas de Cues (1401–1464). L'action – la pensée, Paris 1920.

Wackernagel, Rudolf, Geschichte der Stadt Basel im Mittelalter, 3 Bde., Basel 1907–1924.

Watanabe, Morimichi, Nicholas of Cusa. A companion to his life and his times, hrsg. v. Gerald Christianson und Thomas M. Izbicki, Farnham 2011.

Watanabe, Morimichi: The episcopal election of 1430 in Trier and Nicholas of Cusa, in: Church History 39 (1970), 299–316.

Woelki, Thomas, Nikolaus von Kues (1401–1464). Grundzüge seiner Lebensgeschichte, in: Nikolaus von Kues, hrsg. v. Isabelle Mandrella (Das Mittelalter, 19,1), Berlin 2014, 15–33.

Woelki, Thomas, Kirchenrecht als Mittel der Reform: Nikolaus von Kues und die Seelsorgeprivilegien der Mendikantenorden, in: Renovatio et unitas – Nikolaus von Kues als Reformer. Theorie und Praxis der ‚reformatio' im 15. Jahrhundert, hrsg. v. Thomas Frank und Norbert Winkler (Berliner Mittelalter- und Frühneuzeitforschung, 13), Göttingen 2012, 117–135.

Woelki, Thomas, Nikolaus von Kues und das Basler Konzil, in: Cusanus-Jahrbuch 5 (2013), 3–33.

Woelki, Thomas, Politikberatung aus dem Hörsaal? Die Disputationen des Angelo degli Ubaldi (1385–1394), in: Zwischen Konflikt und Kooperation. Praktiken der europäischen Gelehrtenkultur (12.–17. Jahrhundert), hrsg. v. Jan-Hendryk de Boer, Marian Füssel und Jana Madlen Schütte (Historische Forschungen, 114), Berlin 2016, 229–257.

Woelki, Thomas, Il legato scomodo. Azioni di Niccolò Cusano come legato apostolico e reazioni papali, in: Niccolò Cusano. L'uomo, i libri, l'opera. Atti del LII Convegno storico internazionale, Todi, 11–14 ottobre 2015 (Atti dei convegni del Centro Italiano di Studi sul Basso Medioevo. Accademia Tudertina e del Centro di Studi sulla Spiritualità. NS, 29), Spoleto 2016, 71–94.

Woelki, Thomas, L'interdetto ecclesiastico nella dottrina di Francesco Zabarella, in: Diritto, chiesa e cultura nell'opera di Francesco Zabarella. 1360–1417, hrsg. v. Chiara Maria Valsecchi und Francesco Piovan (Contributi alla storia dell'Università di Padova. Nuova serie 54), Mailand 2020, 89–106.

Zimmermann, Harald, Der Cancer Cusa und sein Gegner Gregor-Errorius. Der Streit des Nikolaus Cusanus mit Gregor Heimburg bei Thomas Ebendorfer, in: Österreichisches Archiv für Kirchenrecht 34 (1983/84), 10–28 (wieder in: *ders.*, Im Bann des Mittelalters. Ausgewählte Beiträge zur Kirchen- und Rechtsgeschichte. Festgabe zu seinem 60. Geburtstag, hrsg. v. Immo Eberl und Hans-Henning Kortüm, Sigmaringen 1986, 133–151).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

L'interdetto al crocevia della modernità: il commento di Diego de Covarrubias al c. 'Alma mater'

Di *Giovanni Chiodi*

I. Introduzione

Studiato intensamente dalla canonistica medievale, come ben dimostrato dalla fondamentale ricerca di Peter D. Clarke[1], che offre il quadro storiografico più esaustivo dei problemi affrontati nei dibattiti scolastici, l'interdetto, nella sua qualità di censura distinta dalla scomunica, che priva i fedeli della possibilità di accedere ai sacramenti e alla celebrazione degli uffici divini, conserva le sue funzioni anche nell'età moderna, continuando di conseguenza ad attirare canonisti e teologi. Tra le opere pubblicate nel Cinquecento, proprio per la sua funzione paradigmatica nella rielaborazione delle dottrine giuridiche medievali al tornante della prima età moderna, emerge il commentario di Diego de Covarrubias (1512–1577) alla costituzione 'Alma Mater' di Bonifacio VIII, stampato nel 1554 a Salamanca, per i tipi di Andrea de Portonariis.[2] Il testo del giurista di Toledo, ricavato dalle sue *relectiones* universitarie, nell'economia delle riflessioni sviluppate in questo seminario, rappresenta un'ulteriore testimonianza del circuito tra dottrina giuridica e prassi nella soluzione dei numerosi problemi applicativi dell'interdetto, e perciò è sembrato opportuno esaminarne più da vicino i contenuti.

Il personaggio di cui ci occupiamo è noto per la vastità delle sue competenze e l'orizzonte dei suoi interessi: docente a Salamanca dal 1538 (già prima della licenza *in utroque iure*) al 1548, collegiale e rettore del Colegio Mayor San Salvador de Oviedo, Covarrubias lasciò l'insegnamento per diventare giudice uditore della Real Chancillería di Granada. Nel 1560 divenne vescovo di Ciudad Rodrigo e nel 1564 di Segovia. Partecipò ai lavori dell'ultima fase del Concilio di Trento e dal 1572 fino al-

[1] *Clarke*, Interdict in the Thirteenth Century.

[2] *Covarruvias a Leyva*, In Bonifacii octavi constitutionem ultimam. Cfr. Iberian Books, n. 4114, 155.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

la morte, che lo colse nel 1577, fu presidente del Consejo Real de Castilla.[3]

Il più influente canonista spagnolo del *siglo de oro* è un maestro del *ius commune* e conoscitore esperto di tutta la vasta produzione canonistica sulla materia, ma è anche un giurista che mal si presta ad essere rigidamente classificato entro un determinato steccato disciplinare: evidenti sono i tratti umanistici della sua dottrina e il suo riferimento al pensiero tomista, che lo rendono partecipe dei fermenti della scolastica moderna. Questa prospettiva culturale arricchisce il suo discorso anche quando è dedicato al commento di uno specifico testo canonistico con taglio casistico e pratico. La scelta della costituzione di Bonifacio VIII non è casuale. Questo testo, infatti, consente all'autore non soltanto di realizzare una sistemazione pratica della materia, che tocca svariati problemi con approccio rigoroso e critico nei confronti della dottrina medievale, sempre con precisione accertata, ma non passivamente accettata, perché discussa secondo i dettami della ragione più che della mera autorità. In realtà, la decretale di Bonifacio VIII fornisce il pretesto anche per digressioni sulla natura delle leggi positive, sull'interpretazione dei termini dell'interdetto e sui sacramenti, che rompono lo schema altrimenti uniforme del trattato esclusivamente pratico.

La sintesi chiara e sistematica delle principali questioni della materia, ma anche le sue varianti rispetto al modello dei trattati esclusivamente pratici, assicureranno a questo commentario una posizione rilevante nell'ambito della produzione scientifica dedicata a questa tipica sanzione collettiva canonica.

---

[3] Tra i profili biografici, cfr. specialmente *Alvarado*, Diego de Covarrubias y Leyva; *Alvarado*, Covarrubias Leyva; *Pereña Vicente*, Covarrubias y Leyva; *Belda Plans*, Diego de Covarrubias. La più recente messa a punto si deve a Helmholz, *Diego de Covarrubias y Leyva*, 174–190. Esemplare e utile è il catalogo della mostra salmantina Diego de Covarrubias y Leyva. El humanista y sus libros (e qui, tra gli altri, il saggio di *Andrés Santos*, La contribución). Sulla carriera accademica (e sulla revisione degli statuti universitari del 1561) v. ora il saggio di Rodríguez-San Pedro Bezares, *Canonista Diego de Covarrubias y Leyva*, che si avvale di fonti d'archivio. Sulle edizioni delle opere sono sempre validi i contributi di *García y García*, El Derecho Canónico en Salamanca, n. 28, 421 s.; *García y García*, Juristas salmantinos, siglos XVI–XVII, n. 26, 147 s. Ulteriori riferimenti (anche sulle fonti manoscritte) si leggono nel bel saggio di de Dios de Dios, *Disputas de Diego de Covarrubias* (il cui contributo storiografico è ora rivisitato da *Serna Vallejo*, Margarita, Salustiano de Dios), e in *Condorelli*, Diego de Covarrubias e *Id.*, Norma giuridica. Si segnala, da ultimo, il volume di *García Sánchez, García Fueyo*, Diego de Covarrubias y Leyva.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

II. La questione della mutabilità delle leggi umane

La costituzione 'Alma mater' di Bonifacio VIII (VI 5.11.24), del 1° giugno 1298[4], ebbe com'è noto la duplice funzione di estendere il campo dei sacramenti impartibili durante il periodo dell'interdetto, comprendendo, oltre alle eccezioni già stabilite, la penitenza, alla quale potevano accedere tutti e non solo i morenti, e inoltre di precisare le condizioni alle quali negli interdetti locali il clero poteva celebrare e assistere agli uffici divini, in limitate occasioni anche alla presenza dei laici.

In via preliminare, c'è una questione che a Covarrubias interessa in particolar modo approfondire, tanto da dedicarvi l'ampia premessa del suo commento.[5] Essa riguarda la legittimità del mutamento delle leggi umane, dato che la costituzione 'Alma mater' era stata emanata proprio per porre rimedio agli effetti controproducenti dell'interdetto, richiamati dallo stesso pontefice nel preambolo del testo costituzione.[6] Nulla è lasciato al caso in questa formula. La legge umana ha una dimensione oggettiva, che è segnalata dall'impiego dell'avverbio *rationabiliter*; la correzione di una legge preesistente (*lex vetus*) risponde quindi alla medesima esigenza di razionalità della legge originaria, che viene riformata per renderla ancora più razionale e conforme all'*utilitas subiectorum*.

La modificabilità delle leggi umane è una questione variamente discussa dagli autori antichi e medievali, ed è un *topos* del pensiero politico, teologico e giuridico.

Covarrubias struttura la discussione partendo da tre opposizioni. Può una legge, che deve essere giusta per definizione, secondo il paradigma agostiniano-tomista[7], essere modificata? Data la premessa, una legge nuova che modifichi una legge anteriore dovrebbe considerarsi iniqua e quindi nulla. In secondo luogo, si può opporre che, se la legge antica è giusta, allora non dovrebbe essere permesso modificarla. Terza obiezione: se ogni legge, giusta per definizione, trova il suo fondamento nella *ratio naturalis* e questa è immutabile, ne deriva che una legge giusta, una vol-

---

[4] *Schmidt*, Frühe Anwendungen, 123.

[5] *Covarruvias y Leyva*, In Bonifacii octavi constitutionem, pars II, initium, De mutatione legum, 379 s.

[6] VI 5.11.24, de sententia excommunicationis, c. Alma mater (Bonifacius VIII): *Alma mater ecclesia plerumque nonnulla rationabiliter ordinat et consulte, quae suadente subiectorum utilitate postmodum consultius ac rationabilius revocat in meliusve commutat*. (…) *Quia vero ex districtione huiusmodi statutorum excrescit indevotio populi, pullulant haereses, et infinita pericula animarum insurgunt, ac ecclesiis sine culpa earum debita obsequia subtrahuntur* (…).

[7] *Augustinus*, De libero arbitrio libri tres, lib. 1, cap. 5.11: *Nam mihi lex esse non videtur, quae iusta non fuerit*.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

ta emanata, non può essere cambiata. A questi dubbi Covarrubias replica avvalendosi della sua profonda conoscenza classica e filosofica, riferendosi all'autorità di Aristotele, Sant'Agostino, Platone e infine di San Tommaso, nella cui linea, comunque, si svolge l'intero ragionamento.

Di conseguenza, egli si propone di ricavare argomenti per sostenere che in un'ottima repubblica la modifica delle leggi (umane) non solo è permessa, ma anche utile, giusta e necessaria, anche se non facile da realizzare. Il primo argomento a favore dell'utilità del mutamento viene, oltre che dai canoni, dalla 'Politica' di Aristotele e si basa sull'impossibilità per ogni disciplina di scrivere regole dettagliate e sulla mancanza di competenza, sulla rozzezza e l'inesperienza dei primi legislatori.[8] Il secondo argomento (di origine tomista) sostiene che la modifica delle leggi è giusta, perché la razionalità umana di una legge è un obiettivo che non si consegue una volta per tutte, ma al quale ci si avvicina per gradi, passando dall'imperfezione alla perfezione.[9] Dal 'De libero arbitrio' di Sant'Agostino Covarrubias trae ispirazione per costruire un terzo argomento: una legge giusta al momento della sua emanazione può essere giustamente modificata quando si rende necessaria una correzione che adegui la normativa alle mutate condizioni dei tempi, dei luoghi e dei costumi: in questo caso l'adeguamento è non solo giusto, ma anche necessario.[10] Covarrubias propone infine un quarto argomento, prendendo ispirazione da Platone e dalla sua concezione del legislatore, simile al medico o al nocchiero che deve prescrivere la cura o la direzione alla nave secondo lo stato della malattia e i pericoli dei venti, dei luoghi e delle stelle, non senza aver prima ribadito la teoria, non solo platonica, ma anche aristotelica, dell'impossibilità di legiferare sulle azioni umane in maniera completa e in ogni dettaglio particolare.[11] Questi argomenti sono provati anche da specifici testi canonistici, dal commento di Baldo degli Ubaldi alla l. Ex nomen, de ca-

---

[8] *Aristoteles*, Politica II.8, 1269a. Nella traduzione usata da Covarrubias: *In civili ratione non posse omnia accurate scribi, sicut nec in alia quaelibet disciplina*.

[9] *Thomas de Aquino*, Summa theologica I–II, q. 97, art. 1.

[10] *Augustinus*, De libero arbitrio libri tres I.6.14 (PL 32): *Appellemus ergo istam legem, si placet, temporalem, quae quamquam iusta sit, commutari tamen per tempora iuste potest*.

[11] *Plato*, De legibus VI 15, 772b, 291 s.: *Quae quidem omnia curent, ornentque chori principes, et cum legum custodibus conditores, ut a nobis relicta suppleant. Necesse namque, ut diximus, in his praesertim, quae multa parvaque sint, nonnulla in prima positione legum praetermitti, quae magistratus sequentes, usu rerum commoniti, quotannis movebunt et corrigent, donec tempus illud advenerit, quo instituta haec discussa et approbata sufficienter fuisse videantur*. Per Aristotele: *supra* nt. 8.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

ducis tollendis del Codice[12], dal lemma *Lex* della 'Summa Sylvestrina'[13], da due luoghi della 'Summa' di Tommaso[14] e dalle *rationes* addotte dall'umanista senese Francesco Patrizi nel trattato 'De institutione reipublicae'.[15]

Nella replica alle tre opposizioni iniziali, Covarrubias moltiplica i riferimenti alla dottrina tomista della 'Summa' (Ia IIae q. 97). Quanto alla prima opposizione, egli ammette che, poiché una legge per essere tale deve essere giusta, di conseguenza è da ritenersi giusta anche la legge antica che viene modificata; ciò nonostante nega che la legge nuova sia da considerarsi per ciò stesso ingiusta. Secondo la tesi di San Tommaso, le leggi umane possono cambiare come cambiano le condizioni degli uomini, perché la giustizia in sé è sempre tale, ma la giustizia particolare di una legge è mutevole e si adegua a ciò che è di comune utilità e la comune utilità varia a seconda dei tempi.[16]

Quanto alla seconda opposizione, essa viene superata sostenendo che una legge può essere giusta nel tempo in cui è stata fatta, ma diventare iniqua e dannosa per la comunità in un tempo successivo.

La terza opposizione è risolta riferendosi in maniera ancora più diretta a San Tommaso: corrisponde ad un principio di diritto naturale, universale ed immutabile, che ogni legge deve essere giusta, ma una legge specifica, conveniente e giusta al tempo della sua produzione, che non sia più conveniente e diventi ingiusta in una fase successiva, può essere revocata. La legge umana non può essere modificata in ciò che concerne la

---

[12] *Baldus Ubaldi*, Comm. C. 6.51.1, n. 9, f. 178ra: *Querit saepe Papiensis Antistes, cur leges una die statuunt unum, alio die statuunt aliud oppositum. Sed huic quaestioni respondet haec lex, quod sicut aliquid est iustum tempore guerrae, quod est iniustum tempore pacis, ita illud est iustum, quod cuilibet tempore suo expedit: nam sicut medicus observat tempora, ita iurisperitus, secundum Cy.*

[13] *Sylvester Prieratis*, Summa, v. *Lex*, § 25, 145: questa breve sistemazione offre, di tutta l'ampia letteratura sui casi di coscienza, il modello più vicino al pensiero di Covarrubias (con citazioni tratte da Agostino e San Tommaso).

[14] *Thomas de Aquino*, Summa theologica I–II, q. 97, art. 1; q. 104, art. 3.

[15] *Franciscus Patricius*, De institutione rei publicae, lib. I, tit. 5, 25–31. Cfr. *Rossi*, L'umanista senese Francesco Patrizi e la lezione etico-politica degli antichi: il trattato 'De institutione reipublicae' (ante 1471)

[16] Per condivisibili riflessioni sulla derivazione della legge umana da quella naturale in San Tommaso (con riferimento particolare a I–II, q. 96): *Parotto*, Iustus Ordo, 81–96. *Quaglioni*, La giustizia, 73, scrive che "la grandezza del pensiero tomista sta tutta qui: nella restaurata relazione tra i due sembianti del diritto, quello immutabile e fermo dei princìpi e quello mobile e plastico delle regole legali". Per un primo approccio al "giusto naturale mutevole" di Tommaso: *Villey*, Formation de la pensée juridique moderne, 163–164; *Villey*, Formazione del pensiero giuridico moderno, 119–120; *Alves/Moreira*, The Salamanca School, 27–30.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

sua conformità al diritto naturale, e quindi la sua conformità a giustizia, ma in concreto la giustizia varia secondo i tempi, i luoghi e i costumi. Ogni legge umana ha quindi una parte per cui è immodificabile e una parte per cui è variabile.

Ne deriva inoltre che non sempre una legge conveniente per un popolo è adatta ad un altro popolo o ad un'altra città: a questo riguardo fonte di ispirazione per Covarrubias è ancora l'autorità di Aristotele, cioè la tesi espressa nell'Etica Nicomachea secondo cui le leggi umane non sono ovunque le medesime.[17]

Ciò non significa, precisa Covarrubias, che le leggi antiche debbano essere mutate alla leggera e che le nuove debbano essere emanate "passim et absque delectu", cioè senza riflessione: anche questo è un insegnamento antico, del pensiero greco in particolare, poi ripreso da storici come Polibio e Diodoro Siculo, e nell'Antologion di Giovanni Stobeo. Covarrubias ricorda infatti la legge del laccio di Zaleuco di Locri, imitata anche da altri primi legislatori come Caronda[18], che imponeva una singolare procedura per cambiare una legge: proporla all'assemblea con un laccio al collo, con esito letale per il proponente qualora il popolo l'avesse giudicata inutile.[19]

L'importanza di questa premessa all'analisi dei contenuti della costituzione 'Alma mater' è evidente e peculiare al momento storico in cui Covarrubias opera. Al di là dei problemi ermeneutici posti dalla disposizione, essa assurge al rango di legge correttiva e di conseguenza viene attratta nell'ambito della teoria delle leggi elaborata dai pensatori della Scolastica moderna e ancor prima dagli autori dei manuali per i confessori.[20] Il risultato è quello di applicare la dottrina tomista, e prima anco-

---

[17] *Aristoteles*, Etica Nicomachea V.10, 1135a. Nella traduzione del Liber Ethicorum usata da Covarrubias: *<simili> modo <et ea quae> non naturalia <sunt>, sed humana iura, non eadem ubique sunt. Nam neque respublicae apud omnes est eadem, sed una tantum ubique, ea est secundum naturam, quae optima est*. Cfr. *Villey*, Formation de la pensée juridique moderne, 92; *Villey*, Formazione del pensiero giuridico moderno, 48 s.

[18] *Diodorus Siculus*, Bibliotheca historica XII.17.

[19] *Demosthenes*, Adversus Timocratem, 139; *Polybius*, Historiae XII; *Ioannes Stobaeus*, Anthologii III, 39.36, 733 s. Cfr. *Ghezzi*, Locresi e la legge del laccio.

[20] Come dimostrato in maniera persuasiva da *Turrini*, Coscienza e le leggi, 248–255, con riferimento ad Antonino da Firenze, Angelo da Chivasso, Silvestro da Prierio. Sul problema della mutevolezza delle leggi umane, prima della citata 'Summa Sylvestrina', interviene *ex professo Antoninus Archiepiscopus Florentinus*, Summae sacrae theologiae, t. 17, De lege canonica, §§ 8–9, f. 171v–172r (con rinvìo ad Agostino, Tommaso ed altri padri della Chiesa). Per il pensiero di Covarrubias sull'obbligatorietà in coscienza della *lex humana* giusta: *Condorelli*, Norma giuridica e norma morale, 179–186.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

ra i postulati aristotelici, platonici e agostiniani, per giustificare il mutamento delle leggi e corroborare inoltre la razionalità, l'utilità e la necessità della costituzione di Bonifacio VIII. I dati della tradizione, inseriti nel nuovo contesto, assumono pertanto diversa visibilità e diversa connotazione.

III. L'interdetto come pena temporale

Quanto ai profili interpretativi della disposizione in esame, il punto di partenza è costituito dalla definizione dell'interdetto ecclesiatico, che ricalca quella più corrente in dottrina: *suspensio a divinorum officiorum, sacramentorumque activa et passiva celebratione, respectu alicuius loci vel personarum facta, ecclesiastica etiam prohibens sepultura*.[21] Gli effetti dell'interdetto ecclesiastico sono dunque il divieto di ascoltare e celebrare gli uffici divini, di ricevere i sacramenti e la proibizione della sepoltura ecclesiastica. *Effectus et natura interdicti est trina prohibitio: scilicet divinis interesse, et certa suscipere sacramenta, et in loco sacro sepeliri*: sono queste le parole con cui anche Domingo de Soto avrebbe introdotto il problema.[22]

Preliminare rispetto alla classificazione degli interdetti e ai problemi interpretativi del loro testo è la questione se l'interdetto ecclesiastico possa essere disposto contro soggetti innocenti, a loro danno e pregiudizio per una colpa commessa da altri. La risposta al problema è certa per il giurista salmantino: l'interdetto, benché sia una censura ecclesiastica, non deve considerarsi propriamente una pena spirituale, poiché non intacca l'anima, né priva della comunione e dei suffragi della Chiesa, a differenza della scomunica, ma semplicemente sospende la celebrazione degli uffici divini e la celebrazione dei sacramenti. Questa sospensione, continua Covarrubias, non lega direttamente l'anima, né la colpisce. Ne deriva che l'interdetto, contrariamente a quanto affermato dalla Glossa

[21] *Covarruvias*, In Bonifacii VIII constitutionem, pars II, § I, De interdicto, n. 2, 381. Dalla definizione risulta la differenza tra interdetto e semplice divieto di ingresso in una chiesa, che non impedisce di celebrare gli uffici divini in altro luogo sacro, di entrare a pregare nel tempo in cui non si celebrano funzioni, di essere seppelliti. Analoga l'interpretazione di *Azpilcueta*, Enchiridion, cap. XXVII, De censuris Ecclesiae, Quis, cur, et quomodo potest interdicere, et interdici, n. 170, 928, secondo cui il divieto di ingresso in chiesa impedisce solo di eseguire o udire gli uffici divini, e quindi non di transitare mentre essi sono in corso (*transire non est audire*). La precisazione rende conto bene delle distinzioni minute e del nominalismo che caratterizzava questa materia che, in quanto penale, era ritenuta odiosa e quindi soggetta a interpretazione stretta.

[22] *Sotus*, In quartum Sententiarum, dist. XXII, q. III, De interdicto, et cessatione a divinis, art. I, 4: *conclusio*, 967b.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

ordinaria al c. *Si sententia*[23], non è una pena spirituale e di conseguenza può essere inflitto anche a persone innocenti per una colpa altrui.[24] Covarrubias specifica che può trattarsi di una colpa commessa dal signore temporale di un luogo oppure da chi detiene la giurisdizione spirituale ed ecclesiastica, come un vescovo. La trattazione è succinta, benché ruoti intorno ad un punto che invece era della massima importanza. La risposta di Covarrubias rafforza la tesi tradizionale, già accolta da San Tommaso e in seguito da Francisco de Vitoria.[25] Domingo de Soto, del resto, si era sbarazzato del problema in modo assai più brusco, appellandosi semplicemente all'uso della chiesa cattolica.[26]

Il rifiuto di qualificare l'interdetto come pena spirituale, tuttavia, farà ancora discutere. Francisco Suárez, ad esempio, criticando Covarrubias, difenderà la Glossa ordinaria e riterrà effettivamente corretto definire l'interdetto come una pena spirituale che può colpire anche degli innocenti, in deroga al principio generale di personalità della pena.[27] Nel suo discorso, la risposta varia a seconda che si tratti di interdetto emanato per costringere una comunità o il suo capo a tenere un determinato comportamento (*ut recedatur a contumacia*) oppure come sanzione per un delitto commesso. Nel primo caso, l'interdetto si configura come un mezzo efficace per punire coloro che non obbediscono all'autorità e al potere della Chiesa. Il fatto che esso riguardi anche persone innocenti non rileva, perché si tratta di *incommoda accidentalia* e non *substantalia*, che possono essere ammessi *propter maius bonum*: non esiste del resto alcuna pena medicinale dalla quale non derivi un danno, che deve essere tollerato per l'utilità del rimedio. Risulta più difficile, viceversa, giustificare

---

[23] *Ioannes Andreae*, App. VI 5.11.16, de sent. excomm., c. Si sententia, v. *interdicti*: *aliud ergo est interdicere solum civitatem, aliud civitatem et cives, aliud cives tantum. Et not. quod pena spirituali, s. interdicti, bene punitur unus pro delicto alterius* (…).

[24] *Covarruvias*, In Bonifacii VIII constitutionem, pars II, § I, De interdicto, n. 4, 381; n. 10, 384b. Cfr. già *Covarruvias*, Variarum ex iure pontificio, regio et caesareo resolutionum libri quatuor, lib. II, cap. VIII, An poenam unius alterum ferre iustum sit, n. 1, v. *Quinta*, 148b; n. 10, 153–154. Sulle deroghe al principio della personalità della pena nel pensiero di Covarrubias: *Galea*, 198–202; *Maihold*, Strafe für fremde Schuld, 210–225; 341–45 (interdetto).

[25] Sull'interdetto come pena temporale nella canonistica medievale: *Clarke*, Interdict, 17–19. Sulle posizioni di Tommaso, Vitoria e Covarrubias: *Maihold*, Strafe für fremde Schuld, 343 s.

[26] *Sotus*, In quartum Sententiarum, dist. XXII, q. III, De interdicto, et cessatione a divinis, art. I, p. 965a.

[27] *Suàrez*, Disputationes de censura in communi, excommunicatione, suspensione, interdicto et irregularitate, Disp. XXXVI, De causis interdicti, sectio III, Quam ob causam ferri possit interdictum, nn. 10–12, 261 s.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

l'interdetto *pro delicto commisso*. L'idea tradizionale che non si tratti di una pena spirituale non convince Suárez: ogni censura ecclesiastica in realtà è una pena spirituale, e nel caso dell'interdetto ciò è reso evidente dal fatto che esso incide sull'amministrazione dei sacramenti, dell'eucaristia e sulla partecipazione agli uffici divini. Ecco perché Suárez ritiene più corretta la posizione della Glossa ordinaria di Giovanni d'Andrea, che riteneva l'interdetto una pena spirituale suscettibile di essere emanata anche per punire i delitti di un'altra persona. Il teologo di Coimbra, da parte sua, considera questa tesi giustificabile anche razionalmente, in base a due argomenti: si tratta di una censura che propriamente colpisce chi ha peccato e non gli altri soggetti innocenti e inoltre essa priva i soggetti di beni spirituali *non tamen simpliciter necessaria*, la cui mancanza può essere compensata in altri modi.

L'esposizione di Suárez è più dettagliata anche riguardo al fatto che, in quanto pena collettiva, per essere proporzionato l'interdetto è giustificato solo se sussiste la colpa (omissiva o commissiva) del signore di un determinato luogo oppure una delibera collettiva di un organo della comunità interessata.[28] Un delitto, insegna Suárez, per essere qualificato comune deve aver trovato causa o nel signore di un determinato popolo, e questo è il primo grado, o procedere da una comunità, come un capitolo o un collegio, e questo è il secondo grado.[29] Il principio, comunque, è considerato *receptum* anche da Covarrubias: l'interdetto può essere ordinato contro soggetti innocenti per colpa del *dominus loci* temporale o del vescovo, senza necessità che questi abbia anche giurisdizione temporale. Suárez prevede anche un terzo grado di delitti collettivi, che si ha quando un delitto viene commesso dalla maggior parte di una comunità, ma non a nome della stessa: in tal caso, per essere qualificato come comune, il delitto deve essere stato approvato espressamente o quanto meno tacitamente da un principe o da una comunità, non facendo resistenza o evitando di fare tutto il possibile per impedirlo.

Di regola, invece, una città o un popolo non possono essere interdetti per la colpa di un soggetto privato senza una speciale commissione del pontefice, che suole concedersi raramente e secondo una rituale sequenza di atti. Particolare avversione è dimostrata da Covarrubias nei confronti dell'interdetto per debito pecuniario, originato dall'inadempimento di signori o vescovi, quando non di soggetti privati, in osservanza del resto

[28] Sulla giustificazione e sui presupposti della responsabilità collettiva delle *universitates* nella civilistica e nella canonistica medievale: *Chiodi*, "Delinquere ut universi", 91–199. V. anche *Clarke*, Interdict, 56–58.

[29] *Suàrez*, Disputationes de censura in communi, Disp. XXXVI, De causis interdicti, sectio III, Quam ob causam ferri possit interdictum, n. 5, 259 s.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

della costituzione extravagante 'Provide' di Bonifacio VIII del 1302[30], che tale divieto aveva stabilito. La proibizione in Spagna era stata reiterata dal re e per Covarrubias essa si doveva applicare non solo agli interdetti generali, ma anche a quelli speciali, secondo l'interpretazione ritenuta preferibile dall'autore.[31]

Con accenti ancora più severi Domingo de Soto avrebbe disapprovato la pratica spagnola degli interdetti per debiti pecuniari anche per somme esigue e avrebbe ribadito la regola fondamentale, secondo cui per emanare un interdetto contro una città o un popolo occorreva una gravissima causa, trattandosi di una censura che poteva colpire degli innocenti *citra eius culpam*.[32]

Covarrubias conclude il discorso ricordando un decreto del Concilio di Basilea del 1435, approvato da Nicolò V, che incisivamente aveva ribadito i presupposti dell'interdetto ([…] *nulla civitas, oppidum, castrum, villa, aut locus ecclesiastico supponi possit interdicto, nisi ex causa seu culpa ipsorum locorum, aut domini, seu rectoris, vel officialium* […]), invitando i giudici ecclesiastici a tenerlo sempre davanti agli occhi, per rammentare che un interdetto doveva essere emanato solo con ponderazione (*cum maturitate consilii*).[33]

---

[30] Extr. comm. 5.10.2, de sententia excommunicationis, c. Provide (Bonifacius VIII), il cui preambolo è una *summa* delle ragioni per cui l'interdetto deve considerarsi una sanzione da disporsi con la massima cautela e solo per colpe collettive della massima gravità: *Provide attendentes, quod, ut frequentius, quamvis non sine causa, sine culpa tamen multorum, interdicti sententiae proferuntur, quodque sunt nonnulli iudices nimis prompti ad proferendas easdem, etiam in negotiis sive causis, quae interdum plus ex cupiditatis, quam caritatis radice perspicuis iudiciis procedere arguuntur, quodque interdicti tempore divina organa suspenduntur et laudes, nec ecclesiastica sacramenta ministrantur, ut solent, tolluntur mortuis seu minuuntur suffragia, praesertim per oblationem frequentem hostiae salutaris, adolescentes et parvuli, participantes rarius sacramenta, minus inflammantur et solidantur in fide, fidelium tepescit devotio, haereses pullulant, et multiplicantur pericula animarum* (…). Su questo provvedimento, originato dalla protesta dei cittadini di Ascoli contro il vescovo di Osimo, che aveva disposto l'interdetto a causa del debito pecuniario di un mercante ascolano verso un fiorentino, v. *Clarke*, Interdict, 120 s.

[31] *Covarruvias*, In Bonifacii VIII constitutionem, pars II, § I, n. 5, 381 s.

[32] *Sotus*, In quartum Sententiarum, dist. XXII, q. III, De interdicto, et cessatione a divinis, art. I, 3, conclusio, 966b. Sulla scomunica per debiti pecuniari rimando al recente studio di *Lange*, Excommunication for Debt.

[33] *Covarruvias*, In Bonifacii VIII constitutionem, pars II, § I, n. 5, 382. Cfr. *Concilium Basileense*, Sessio XX, 22 ian. 1435, (*De interdictis non leviter ponendis*): *Quoniam ex indiscreta interdictorum promulgatione multa consueverunt scandala evenire statuit hæc sancta Synodus quod nulla civitas oppidum castrum villa aut locus Ecclesiastico supponi possint interdicto nisi ex causa seu culpa ipsorum locorum aut domini seu rectorum vel officialium. Propter culpam autem seu causam*

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

IV. I tipi di interdetto e le questioni semantiche

L'interdetto può essere di due tipi, locale o personale. Si tratta di una distinzione da gran tempo emersa in dottrina e sottoscritta anche da Covarrubias[34], che omette tuttavia di menzionare l'interdetto *ambulatorium*, che sarà ricordato invece da Martín de Azpilcueta, quale tipologia di interdetto locale e personale nello stesso tempo, di uso quotidiano nella prassi.[35] L'interdetto inoltre può essere generale o speciale: generale se riguarda un intero regno, una provincia, una città, un villaggio, un castello; speciale se riguarda una specifica chiesa o parrocchia di un determinato territorio oppure una determinata persona e non un intero popolo o tutti i cittadini di una determinata città.[36]

La prima distinzione assume un importante rilievo pratico. Se infatti l'interdetto colpisce un luogo, fuori da esso gli abitanti che non siano colpevoli possono ascoltare gli uffici divini e ricevere i sacramenti, come consente espressamente il cap. 'Si sententia' del Liber Sextus (una decretale di Bonifacio VIII[37]) e, per identità di *ratio*, come sostenuto da Fede-

---

alterius cuiuscumque privatæ personæ huiusmodi loca interdici nequaquam possint auctoritate quacumque ordinaria vel delegata nisi talis persona prius fuerit excommunicata ac denuntiata seu in Ecclesia publicata ac domini seu rectores vel officiales ipsorum locorum auctoritate iudicis requisiti huiusmodi personam excommunicatam infra biduum inde cum effectu non eiecerint aut ad satisfaciendum compulerint qua etiam post biduum eiecta recedente vel satisfaciente mox divina resumi possint. Quod etiam in pendentibus locum habeat (*Concilium Basileense*, a. 1431–1437, Romae 2007, p. 39, www.documentacatholicaomnia.eu/03d 1431-1431,_Concilium_Basileense,_Documenta_Omnia,_LT.pdf.

[34] *Clarke*, Interdict, 75 s. Conforme *Sotus*, In quartum Sententiarum, dist. XXII, q. III, De interdicto, et cessatione a divinis, art. I, 1, conclusio, 966a.

[35] *Azpilcueta*, Enchiridion, cap. XXVII, De censuris Ecclesiae, Interdictum quid, et quotuplex, n. 166, 925: *Interdictum est triplex* (…). *Interdictum locale et personale simul est, quod interdicit locum et personas simul* (…) *exemplum quotidianum est in interdicto, quod appellant ambulatorium, quo interdicitur aliqua persona, et locus ubi est, vel fuerit, quamdiu ibi fuerit, aut etiam certo tempore postquam recesserit* (…). L'interdetto locale e personale è tuttavia menzionato dalla 'Summa Sylvestrina', abituale modello di Covarrubias: p. II, De interdicto quid et quotuplex sit, 48b, n. 6.

[36] Anche questa classificazione corrisponde a quella proposta dalla 'Sylvestrina', *ibidem*, 48b, nn. 7 s.

[37] VI 5.11.16, de sententia excommunicationis, c. Si sententia (Bonifacius VIII): *Si sententia interdicti proferatur in clerum: non intelligitur, nisi aliud sit expressum in ea, interdictus populus, nec etiam e converso. Unde uno interdicto ipsorum alius licite admittirur ad divina. Ceterum quum propter delictum domini vel rectoris est civitas interdicta, cives eiusdem, qui culpabiles non exsistunt, (dummodo et ipsi propter dominum vel rectorem puniendum in eis non fuerint interdicti,) possunt extra ipsam licite interesse divinis. Quum vero, alicuius terrae populus*

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

rico Petrucci nel *cons.* 121, i cittadini innocenti possono anche essere seppelliti fuori dai confini del luogo interdetto.[38]

Se invece sono sottoposte a interdetto le persone, ad esempio i cittadini di una determinata città, benché il luogo non risulti interdetto, essi non potranno ascoltare gli uffici divini, né ricevere i sacramenti in alcun luogo, a meno che non siano innocenti e non trasferiscano il domicilio in un'altra città: da qui la regola solennemente affermata anche da Covarrubias, *civis interdictus, qui culpae particeps non est, si seipsum ad aliam civitatem, causa mutandi domicilium transtulerit, immunis est ab ipso interdicto*.[39] L'interdetto, inoltre, riguarda sia i cittadini esistenti al momento della sua emanazione sia quelli futuri fino alla sua revoca, come precisato dalla Glossa ordinaria al c. 'Si sententia', da tutti i giuristi approvata.[40]

Dopo queste distinzioni, l'analisi si fa più dettagliata. Occorre infatti esaminare attentamente il modo in cui l'interdetto è formulato per assegnarlo all'uno o all'altro tipo, e ciò comporta un'attività interpretativa sottile e minuziosa, come puntualmente esemplificato da Covarrubias. La semantica delle formule degli interdetti, a cui il nostro canonista è ampiamente interessato, non è mero nominalismo, ma ha enormi ripercussioni pratiche sulla portata degli stessi.

Alcune questioni interpretative si possono facilmente risolvere in base alle indicazioni normative contenute nelle decretali; molte altre sono controverse. Così è, ad esempio, per l'interdetto del clero di una chiesa, che non colpisce la stessa chiesa e il luogo, ma solo il suo clero, come già sostenuto dalla Glossa ordinaria al cap. 'Si sententia'.[41]

Più controversa è l'interpretazione dell'interdetto di un comune, di un collegio, di una *universitas* locale. Apparentemente sembrerebbe trattarsi di un interdetto personale, come quello di singoli cittadini, e non locale, secondo una possibile e plausibile argomentazione. Di conseguenza, co-

---

interdicto notatur: singulares ex eo personae, quas interdictas esse constat, ne sententia effectu careat, quum divinorum auditio et sacramentorum perceptio populo ut universis non competant, non debent alicubi, (casibus expressis a iure duntaxat exceptis,) audire divina vel ecclesiastica recipere sacramenta. Cfr. *Clarke*, Interdict, 78 s.

[38] *Covarruvias*, In Bonifacii VIII constitutionem, pars II, § I, n. 6, 382. Cfr. *Federicus Petrucius*, Consilia sive responsa, cons. 121, f. 61r.

[39] *Covarruvias*, In Bonifacii VIII constitutionem, pars II, § I, n. 6, 382.

[40] *Covarruvias*, In Bonifacii VIII constitutionem, pars II, § I, n. 7, 382. Cfr. *Ioannes Andreae*, App. VI 5.11.16, de sent. excomm., c. Si sententia, v. *non competant*: (…) *populus autem est idem hodie, qui fuit ante centum annos: unde nunc interdicto populo et nondum relaxato, qui nunc est dicitur interdictus* (…).

[41] *Ioannes Andreae*, App. VI 5.11.24, de sent. exc., c. Alma mater v. *in clerum*.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

me osservato da Federico Petrucci, nel luogo non interdetto la messa potrebbe essere celebrata pubblicamente, *communiter* e, come affermato da Silvestro Mazzolini, i chierici potrebbero celebrare come prima le funzioni ad alta voce e *pulsata campana*, esclusi i cittadini interdetti, ammessi invece tutti quelli che non sono cittadini e non sono interdetti.[42] In realtà, secondo Covarrubias, ha ragione Petrucci nel ritenere che quando viene sottoposto ad interdetto un comune – come Urbino nella fattispecie esaminata dal canonista senese – si devono intendere interdetti non solo i cittadini (presenti e futuri, esclusi i banditi, gli espulsi e i ribelli), ma anche il luogo, soprattutto quando ad essere interdetta è una comunità secolare, per la difficoltà che si incontrerebbe nel far osservare il provvedimento.[43] La tesi era stata avanzata in questi termini già da Calderini e poi da altri giuristi.[44]

Interdetto un popolo o i suoi cittadini, viceversa, si devono sicuramente intendere interdetti i singoli cittadini in qualunque luogo si trovino, come disposto dal citato cap. 'Si sententia'. A questo riguardo, Covarrubias coglie l'occasione per ribadire un'altra dottrina tradizionale. Qui il dubbio può nascere dal fatto che il termine *populus*, propriamente, designa una *persona ficta* (*persona inanimata* secondo Giovanni d'Andrea), cioè l'insieme dei *cives* come *universitas* (i *cives* come *universi*) e non i singoli. Tuttavia in questo caso si deve realizzare un'interpretazione diversa, per evitare che l'interdetto rimanga lettera morta e quindi senza effetto, come stabilisce la decretale 'Si sententia' (*ne sententia effectu careat*), da cui la dottrina aveva già dedotto il principio che, in materia penale, le parole dovevano essere interpretate impropriamente qualora in base al significato letterale non comportassero alcun effetto.[45]

Se l'interdetto riguarda una città, un villaggio, un castello, l'interdetto è sicuramente locale e non personale. A questo proposito però cade un'altra questione interpretativa che aveva causato un importante intervento pontificio. L'interdetto di una città, infatti, per la decretale *Si civitas* di Bonifacio VIII[46], si intende riferito anche ai suburbi e non solo al luogo abitato incluso entro le mura cittadine. Per comprendere il senso di que-

---

[42] *Sylvester Prieratis*, Summa, Interdictum II, q. 8, 50.

[43] *Federicus Petrucius*, Consilia, cons. 188, f. 87va.

[44] *Covarruvias*, In Bonifacii VIII constitutionem, pars II, § I, n. 7, 382.

[45] *Covarruvias*, In Bonifacii VIII constitutionem, pars II, § I, n. 7, 382.

[46] VI 5.11.17, de sententia excommunicationis: *Si civitas castrum aut villa subiiciantur ecclesiastico interdicto: illorum suburbia et continentia aedificia eo ipso intelligi volumus interdicta. Nam, licet praedicta videantur alias murorum ambitu terminari: hoc tamen casu, ne vilipendi valeat sententia interdicti, (quod fieret, si posset in ipsorum suburbiis vel continentibus aedificiis licite celebrari ut prius,) expedit interpretationem fieri latiorem. Ratione quoque simili, si sit ecclesia inter-*

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

sta decretale, Covarrubias sintetizza in modo informato il dibattito dottrinale. Egli riferisce di conseguenza che, per comune opinione, è importante verificare il modo in cui la città viene denominata nell'interdetto: con il nome appellativo (*civitas*, *urbs*); con il nome proprio (Roma, Toledo) oppure con il nome appellativo e con l'aggettivo (*urbs Toletana*).

Nel primo caso (*civitas*, *urbs*), Covarrubias ha cura di spiegare prima di tutto che il termine più appropriato per significare un luogo è *urbs*, ma che il termine *civitas*, oltre che i cittadini, può denotare anche un luogo e i suoi edifici.[47] La decretale *Si civitas* del resto era il testo di diritto comune più importante per asseverare questo significato bivalente del termine *civitas*, non più solo personale come nel lessico antico testimoniato da Isidoro di Siviglia, ma anche territoriale.[48] In ogni caso, i termini *urbs* e *civitas*, usati da soli, significano solo la città murata e non il territorio situato oltre le mura come i suburbi: da qui la necessità dell'intervento ermeneutico di Bonifacio VIII. Per la semantica del termine *urbs* Covarrubias aggiunge come autorità di riferimento i 'Commentarii de honesta disciplina' (1506) dell'umanista Pietro Crinito (Piero Del Riccio-Baldi).[49]

Il nome proprio (*Roma*, *Toletum, Pintia, Hispalis*), invece, ha già di per sé grammaticalmente e linguisticamente un referente più esteso e l'interdetto è quindi riferibile anche ai suburbi[50], anche se che si aggiunga il sostantivo *urbs*.[51]

Il problema sorge se si usa (terza ipotesi) il nome appellativo seguito dall'aggettivo (*urbs Romana*, *urbs Toletana*), perché in questo caso, propriamente, l'espressione è ristretta e non comprende anche i suburbi adiacenti alla città.[52]

Tutto quanto appena esposto corrisponde alla *communis opinio*, che Covarrubias approva. Nel suo discorso, tuttavia, egli apporta due corret-

---

dicto supposita vel subiecta, nec in capella eius celebrari, nec in coemeterio ipsius eidem ecclesiae contiguis poterit sepeliri; secus, si ei contigua non exsistant.

[47] *Covarruvias*, In Bonifacii VIII constitutionem, pars II, § I, n. 8, 383b, v. *secundo* e v. *tertium deducitur*.

[48] Per l'intera questione mi permetto di rimandare a *Chiodi*, Tra la civitas e il comitatus, 291–302.

[49] *Petrus Crinitus*, De honesta disciplina, lib. IV, cap. IX, 70. Cfr. *Celenza*, Petrus Crinitus and Ancient Latin Poetry, 36–52.

[50] *Covarruvias*, In Bonifacii VIII constitutionem, pars II, § I, n. 8, 383a, v. *septimo patet*; 383b, v. *tertium* (per Roma e *urbs Romae*); v. *quintum* (per le altre città).

[51] *Covarruvias*, In Bonifacii VIII constitutionem, pars II, § I, n. 8, 383b, v. *sextum deducitur* (per ogni città).

[52] *Covarruvias*, In Bonifacii VIII constitutionem, pars II, § I, n. 8, 383a, v. *septimo patet*.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

tivi importanti. I giuristi sono soliti ritenere che il termine *urbs Romana*, contrariamente a ciò che vale per tutte le altre città, si riferisca anche ai suburbi, ragionando in base ad alcuni testi di *ius civile*, e che tale eccezione valga solo per la città di Roma. Ma questa interpretazione, fa notare Covarrubias, non è accolta da Andrea Alciato e la sua è la posizione più corretta.[53]

La seconda variazione riguarda l'uso del nome appellativo e dell'aggettivo: secondo Covarrubias contro la comune opinione già criticata da Andrea Alciato, non ha alcun rilievo la posizione (*ordo*) dell'aggettivo: sia che preceda sia che segua il nome appellativo, il significato è il medesimo ed è quello di restringere al solo territorio infra-murario il significato del sostantivo[54]. Le distinzioni del diritto comune si impongono anche all'autorità regia: perciò il maestro iberico non crede che si possa osservare quella legge delle 'Siete Partidas' che estende sempre il significato del nome appellativo *civitas* anche ai suburbi, perché vorrebbe dire porre nel nulla tutti i responsi dei giuristi romani in vigore a titolo di diritto comune.[55]

V. Gli effetti dell'interdetto e le innovazioni del c. 'Alma mater'

Altre questioni impegnano Covarrubias prima di giungere ad esaminare il contenuto della costituzione 'Alma mater': la differenza tra interdetto ecclesiastico e *cessatio a divinis*[56]; la pena dovuta ai chierici trasgressori dell'interdetto (l'irregolarità) e della *cessatio a divinis*; la sospensione dell'interdetto; la competenza ad emanare un interdetto.[57] Un esempio dell'indipendenza di pensiero che connota l'autore rispetto alle opinioni dottrinali in materia può essere considerato il problema della sospensione dell'interdetto. È principio ormai *receptum* che l'interdetto locale pos-

---

[53] *Covarruvias*, In Bonifacii VIII constitutionem, pars II, § I, n. 8, 383b, v. *quintum*.

[54] *Covarruvias*, In Bonifacii VIII constitutionem, pars II, § I, n. 8, 383b–384a, v. *octavo*.

[55] *Covarruvias*, In Bonifacii VIII constitutionem, pars II, § I, n. 8, 384a, v. *decimo*. La legge in questione è Part. 7, tit. 33, De la significación de las palabras y cosas dudosas, l. 6, De la inteligencia y significación de las palabras oscuras: (…) *Cuando usamos de la palabra ciudad, se entiende de todo lugar cercado de murallas con los arrabales* (Las Siete Partidas, 667).

[56] Su questo "kind of clerical strike" nella canonistica: *Clarke*, Interdict, 73 s. *Cessatio a divinis est quaedam desistentia a divinis officiis et ab administratione sacramentorum*, secondo la definizione di *Azpilcueta*, Enchiridion, cap. XXVII, De censuris Ecclesiae, Quae prohibeantur interdicto, et tempore interdicti, n. 188, 936.

[57] *Covarruvias*, In Bonifacii VIII constitutionem, pars II, § II, nn. 1–5, 384–386.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

sa essere temporaneamente sospeso e la *communis opinio* sembra a Covarrubias da osservare non perché sia tale, ma perché è razionalmente giustificata, poiché le censure ecclesiastiche di regola vincolano *ad nutum et voluntatem* del giudice che le ha pronunciate.[58]

Per poter meglio comprendere le innovazioni della decretale 'Alma mater', Covarrubias si diffonde sugli effetti dell'interdetto, con piena cognizione dei testi canonistici e dei dibattiti dottrinali sui sacramenti ammessi durante il tempo dell'interdetto nel diritto canonico.[59]

Battesimo degli infanti e penitenza dei morenti erano le due eccezioni stabilite dal diritto canonico.[60] Si discuteva sull'uso del sacro crisma: ammesso dall'Ostiense e da Innocenzo III (interdetto di Ferrara 1209)[61], il diritto canonico ne riconobbe la liceità in via definitiva con Bonifacio VIII (nel giorno di giovedì Santo), al quale risale anche il permesso di battezzare gli adulti.[62] Il nostro giurista si addentra quindi nella disputa teologica sulla rilevanza del *votum parentum* per i bambini morti senza essere stati battezzati. Il tema è spinoso e Covarrubias si pronuncia risolutamente per la negativa, contro la tesi di Wycliffe e Gerson, ripresa, in ambito cattolico, da Tommaso de Vio, respinta in quanto erronea e pericolosa.[63] Non mette conto di approfondire la questione, che Covarrubias

---

[58] *Covarruvias*, In Bonifacii VIII constitutionem, pars II, § II, n. 4.

[59] *Covarruvias*, In Bonifacii VIII constitutionem, pars II, § II, n. 7, 386–388.

[60] *Covarruvias*, In Bonifacii VIII constitutionem, pars II, § II, n. 7, 386b–387a. Cfr. X 4.1.11, *de sponsalibus et matrimoniis*, c. *Non est vobis* (Alexander III): (…) *Et, si iuxta mandatum et commonitionem vestram filiis suis uxores suas infra certum terminum non restituerit, ex tunc, in quacunque provinciarum vestrarum detinentur vel [ad quas] transferuntur, donec ibi fuerint, nulla divina officia praeter baptismum parvulorum et poenitentias morientium celebretis vel permittatis aliquatenus celebrari* (…). Sull'esperienza medievale e sugli interventi pontifici in materia v. *Clarke*, Interdict, 145–147.

[61] X 5.39.43, *de sententia excommunicationis*, c. *Responso nostro* (Innocentius III): (…) *Praeterea quaesivisti, quum Ferrariensis civitas sit interdicto et excommunicationi supposita, et ideo sint ibidem, praeter baptisma parvulorum et poenitentias morientium, universa sacramenta ecclesiastica interdicta, an liceat tibi baptizatos pueros in frontibus consignare. Super quo tibi taliter respondemus, quod, sicut baptizari possunt pueri, sic et baptizati ad confirmationem in frontibus a te possunt sacro chrismate deliniri*. Cfr. *Clarke*, Interdict, 160.

[62] VI 5.11.19, *de sententia excommunicationis*, c. *Quoniam*: *Quoniam in baptismo et confirmatione, quae nedum pueris, sed et adultis propter morae periculum exhiberi possunt licite tempore interdicti, chrismatis utimur unctione: posse, licet terra interdicta exsistat, chrisma die coenae Domini confici, dubium non exsistit*. *Clarke*, Interdict, 147.

[63] *Thomas de Vio Caietanus*, Comm. ad *Thomas de Aquino*, Summa theologiae III, q. 68, art. 1, 93 s. (*in casu necessitatis*) e art. 11, 104 (*parvuli in maternis uteris*).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

scioglie nel senso più conforme alla dottrina tradizionale, avvalorata dall'autorità di Agostino e Tommaso, con il sussidio degli scritti più recenti, come le note del senese Ambrogio Catarino (Lancellotto Politi) ai commentari del Caietano, il 'De natura et gratia' di Domingo de Soto (1547) e il 'De iustitificatione doctrina universa' di Andrea Vega (1548).[64] In Covarrubias , peraltro, la digressione non ha la sola finalità di riaffermare un dogma della Chiesa cattolica, ma serve anche a chiarire che il battesimo degli adulti viene ammesso non soltanto per rendere possibile la salvezza dell'anima (a tale scopo, infatti, sarebbe sufficiente il *votum baptismi*, che per gli adulti è equivalente al battesimo), quanto per l'utilità che arreca l'amministrazione effettiva del sacramento ai fini dell'adesione alla fede cristiana.[65]

La penitenza, che come premesso si poteva amministrare solo in punto di morte, comprendeva anche il viatico, come disposto da una decretale di Innocenzo III[66], mentre negli altri casi l'eucaristia era un sacramento che non si poteva celebrare durante l'interdetto. Per la penitenza si faceva eccezione solo per i crociati e i pellegrini, come stabilito da Innocenzo III (interdetto di Francia 1200).[67]

---

[64] *Catharinus Politus*, Annotationes, lib. V, De his quae circa sacramenta digna visa sunt annotatione, et primum de baptismo, 381–402, in part. 390–393 (sull'autore v. da ultimo *Caravale*, Sulle tracce dell'eresia); *Sotus*, De natura et gratia, lib. II, cap. X, De iustificatione infantis ante usum rationis, 142–148; *Vega*, De iustificatione doctrina universa, lib. V, cap. XVI, Mortuos in aetate infantile, salvari non posse sine baptismo aut martyrio, 69–73.

[65] Per l'intero ragionamento: *Covarruvias*, In Bonifacii VIII constitutionem, pars II, § II, n. 7, 387°.

[66] X 5.38.11, de poenitentiis et remissionibus, c. Quod in te (Innocentius III): (…) *In illo enim verbo, per quod poenitentiam morientibus non negamus, viaticum etiam, quod vere poenitentibus exhibetur, intelligi volumus, ut nec ipsum etiam decedentibus denegetur.* La decretale si riferisce all'interdetto di Francia (1200). La questione tuttavia rimase incerta fino alla pronuncia di Gregorio IX, che permetteva di celebrare messe per il viatico una volta alla settimana durante l'interdetto (*Clarke*, Interdict, 149–150). Cfr. X 5.39.57, de sententia excommunicationis, c. Permittimus: *Permittimus ecclesiarum ministris semel in hebdomada tempore interdicti, non pulsatis campanis, voce submissa, ianuis clausis, excommunicatis et interdictis exclusis, missarum solennia celebrare causa conficiendi corpus Domini, quod decedentibus in poenitentia non negatur*. La minuziosa attività interpretativa dei canonisti si esercitò anche su questa decretale: per l'Ostiense si poteva celebrare anche più di una messa in caso di necessità, come ricordato adesivamente da *Martinus ab Azpilcueta*, Enchiridion, cit., cap. XXVII, De censuris Ecclesiae, Quae prohibeantur interdicto, et tempore interdicti, n. 179, 929. Cfr. *Covarruvias*, In Bonifacii VIII constitutionem, pars II, § II, n. 7, 387b, v. *prater haec olim*.

[67] X 5.38.11, de poenitentiis et remissionibus, c. Quod in te (Innocentius III): (…) *Recipientibus autem signum crucis non negamus, quo minus eis ob reverentiam*

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

L'estrema unzione, la cui natura sacramentale derivante dal diritto divino era vigorosamente sostenuta da Covarrubias contro l'opinione di Francesco Zabarella, che egli non esitava a definire eretica, era invece rigorosamente proibita, eccetto che ai frati predicatori e ai frati minori.[68]

Quanto al matrimonio, inserendosi in un consistente dibattito dottrinale, anche Covarrubias afferma che esso non era proibito, in quanto sacramento, e come tale poteva essere contratto dagli sposi: solo la sua benedizione era vietata, trattandosi di un ufficio divino, benché a suo avviso potesse ritenersi lecita la benedizione in chiesa, a porte chiuse, esclusi gli interdetti e gli scomunati, senza timore di incorrere nella pena dell'irregolarità per il clero.[69]

Per quanto concerne il divieto degli uffici divini[70], esso, prima della costituzione 'Alma mater', era considerato assoluto per la celebrazione delle messe.[71] I parroci, come già ricordato, potevano però celebrare una messa alla settimana per dare il viatico.

---

crucifixi poenitentia, quum postulaverint, iniungatur, quod et aliis peregrinis potest misericorditer indulgeri. Sull'interpretazione di questa decretale: *Clarke*, Interdict, 157 s.

[68] *Covarruvias*, In Bonifacii VIII constitutionem, pars II, § II, n. 7, 387a, v. *unctionis sacramentum*. Cfr. X 5.33.30, de privilegiis, c. In his (Honorius III): *In his, quae ad cultum divinum facere dignoscuntur, non maligna, sed benigna esset potius interpretatio facienda. Unde mirari compellimur, quod, quum fratribus Praedicatoribus et Minoribus duximus indulgendum, ut, ubicunque fuerint, sine parochialis iuris praeiudicio cum altari valeant viatico celebrare* (…) [*Dat. Reate V. Kal. Sept. Ao. XX.* 1225.] Sul divieto: *Clarke*, Interdict, 159.

[69] *Covarruvias*, In Bonifacii VIII constitutionem, pars II, § II, n. 7, 387b, v. *matrimonii autem*, con rinvìo alla 'Summa Sylvestrina'. Sul dibattito medievale: *Clarke*, Interdict, 152 s. Covarrubias, confermando la sua attitudine a risolvere in modo fermo le questioni dogmatiche, riprova come eretica la Glossa ordinaria al c. Alma mater, v. *sacramentis*, in quanto dichiara che il matrimonio, benché sia un sacramento, non conferisce la grazia come gli altri sacramenti. Cfr. anche *Id*., Epitome ad quartum decretalium, part. 2, c. 6, n. 6.

[70] Precisa la definizione di *Azpilcueta*, Enchiridion, cap. XXVII, De censuris Ecclesiae, Quae prohibeantur interdicto, et tempore interdicti, n. 178, 929: *officia ordinata in dictis tribus libris* [messale, breviario, pontificale], *aut in aliis legitime ad usum ordinum et aliorum sacramentorum, vel sacramentalium, aut ad horas canonicas*. Lo stesso giurista (n. 176, 932) specifica che non è proibito recitare l'*Ave Maria*, benedire la mensa, leggere i salmi o il Vangelo, predicare, pregare privatamente in chiesa: anche questa casistica evidenzia la minuzia con la quale si passavano al setaccio tutti gli atti di devozione per decidere se fossero inclusi nei divieti canonici.

[71] *Covarruvias*, In Bonifacii VIII constitutionem, pars II, § II, n. 7, 387b, v. *sed et olim tempore interdicti*. Cfr. X 5.39.43, de sententia excommunicationis, c. Responso nostro (Innocentius III): *Responso nostro postulas edoceri, an, quum Ferrarienses cives excommunicationis et interdicti sententiis sint ligati, liceat tibi vi-*

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Per quanto riguarda invece le ore canoniche, Peter Clarke ricorda che già per Alano Anglico ogni chierico era libero di recitare le ore canoniche. Innocenzo III, inoltre, aveva concesso ai chierici di recitarle senza cantare, anche in due o in tre, esclusi gli interdetti e gli scomunati, entro le mura delle chiese conventuali a porte chiuse.[72] In dottrina, come ricordato da Covarrubias, secondo alcuni le ore canoniche si potevano recitare anche fuori dalla chiesa, *in domo* o *in agro*, purché in modo da non poter essere uditi dai laici esclusi da tale privilegio.[73] Secondo altri, le ore canoniche potevano essere recitate in chiesa anche a porte aperte, purché a bassa in modo da non poter essere uditi da alcun laico. Azpilcueta è un ottimo rappresentante di questa linea di pensiero meno severa, favorevole alla facoltà di recitare le ore canoniche anche in luoghi aperti e a casa, in camera, in una chiesa, in un sacello anche a porte non chiuse, purché in modo da non poter essere uditi.[74]

Del pari rigoroso era il divieto di sepoltura ecclesiastica in tempo di interdetto. Ai chierici, tuttavia, Innocenzo III, nella decretale sull'interdetto di Francia (1200), aveva garantito il privilegio di poter essere seppelliti nei cimiteri, in silenzio e senza essere accompagnati dal suono delle campane.[75]

---

ros et mulieres semel in hebdomada vel in mense apud aliquam ecclesiam convocare, quibus praedices verbum Dei, et eosdem ad correctionem inducas. Super quo fraternitati tuae taliter respondemus, quod sine scrupulo conscientiae hoc facere poteris, quum videris expedire, dummodo contra formam interdicti nullum eis divinum officium celebretur.

[72] X 5.38.11, de poenitentiis et remissionibus, c. Quod in te (Innocentius III): (…) *Et in conventualibus ecclesiis bini et bini, vel simul tres, horas canonicas valeant legere, non cantare, ianuis clausis, interdictis et excommunicatis exclusis, et voce ita demissa, quod exterius audiri non possint; quum et regularibus secundum privilegium sedis apostolicae sit indultum, ut, quum generale interdictum terrae fuerit, liceat eis, ianuis clausis, excommunicatis et interdictis exclusis, non pulsatis campanis, suppressa voce celebrare divina*. Cfr. *Clarke*, Interdict, 141. Per la dottrina di Covarrubias: In Bonifacii VIII constitutionem, pars II, § II, n. 7, 387b, v. *sed et olim tempore interdicti*.

[73] *Covarruvias*, In Bonifacii VIII constitutionem, pars II, § II, n. 7, 387b, v. *sed et olim tempore interdicti* (con riferimenti all'Ostiense; a Nicolaus Plovius; alla 'Summa Sylvestrina').

[74] Cfr. la casistica esaminata, sulla base di un responso reso a Salamanca, da *Azpilcueta*, Enchiridion, cap. XXVII, De censuris Ecclesiae, Quae prohibeantur interdicto, et tempore interdicti, n. 175, 930.

[75] X 5.38.11, de poenitentiis et remissionibus, c. Quod in te (Innocentius III): (…) *Licet autem per generale interdictum denegetur omnibus tam unctio quam ecclesiastica sepultura, concedimus tamen ex gratia, ut clerici decedentes, qui tamen servaverint interdictum, in coemeterio ecclesiae sine campanarum pulsatione, cessantibus solennitatibus omnibus, cum silentio tumulentur.* Sul tema, con delu-

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Tutti i sacramenti che era lecito amministrare nel periodo dell'interdetto avrebbero potuto essere impartiti anche in una chiesa specificamente interdetta, per comune opinione, benché, sottolinea Covarrubias, sarebbe più opportuno che essi fossero celebrati in altro luogo sacro.[76]

Fatta questa necessaria premessa, è possibile comprendere il contenuto innovativo della costituzione 'Alma mater'. In primo luogo, essa concede espressamente ai chierici di amministrare il sacramento della penitenza a tutti i fedeli: non solo agli infermi in punto di morte, ma anche ai sani. Il testo della costituzione esclude dal privilegio solo gli scomunicati (meno quelli in punto di morte) e i soggetti alla cui colpa è dovuto l'interdetto, nonché i loro compartecipi. Una concessione fatta a chi non era colpevole; una riforma necessaria per evitare danni spirituali peggiori, evocati anche da Covarrubias.[77]

Egli fa osservare, tuttavia, citando la Glossa ordinaria, che la costituzione non permette di dare anche l'eucaristia: tale sacramento, come in passato, può essere amministrato solo a chi si trova in punto di morte; l'eucaristia, per giunta, non può essere data neanche ai chierici ammessi a celebrare le funzioni religiose dalla medesima costituzione, secondo un'interpretazione già da altri avanzata, che Covarrubias condivide: sono esclusi solo i religiosi e le religiose degli ordini mendicanti, per apposito privilegio.[78]

Il maestro castigliano risolve anche due questioni collegate al tema.

In primo luogo, malgrado l'opinione contraria di autorità come Giovanni d'Andrea, Pietro d'Ancarano e Francesco Zabarella, si può dare l'eucaristia anche alle donne incinte, tutte le volte che un rischio di morte sia concretamente accertabile: in tal caso Covarrubias, come già il Panormitano e Silvestro da Prierio, ritiene verificata l'identità di *ratio* richiesta per l'estensione.[79]

---

cidazioni anche sulla prassi: *Clarke*, Interdict, 160–168. Cfr. *Covarruvias*, In Bonifacii VIII constitutionem, pars II, § II, n. 7, 387b, v. *clericis etiam decedentibus*.

[76] *Covarruvias*, In Bonifacii VIII constitutionem, pars II, § II, n. 7, 387b, v. *haec vero sacramenta*.

[77] Bonifacio VIII, con la sua costituzione, dà forza normativa ad una tesi del canonista bolognese Tancredi, come appurato da *Clarke*, Interdict, 158 s.

[78] *Covarruvias*, In Bonifacii VIII constitutionem, pars II, § III, n. 1, 388b, con riferimento a *Ioannes Andreae*, App. VI 5.11.24, de sent. exc., c. Alma mater, v. *admittantur*. Cfr. *Clarke*, Interdict, 151.

[79] *Covarruvias*, In Bonifacii VIII constitutionem, pars II, § III, n. 2, 388b.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

In secondo luogo, l'eucaristia non può essere negata ai condannati a morte, secondo una linea di pensiero già accreditata in dottrina.[80] Covarrubias aggiunge il caso di coloro che intraprendono una navigazione pericolosa o che si accingono ad andare in battaglia: un'estensione ammessa da altri autori.

Durante l'interdetto non può essere assolutamente amministrato il sacramento dell'ordine: non sussistono dubbi al riguardo e la comune opinione dottrinale è in tal senso.[81]

Da questa regola inflessibile derivano numerosi corollari: il vescovo che la trasgredisse, ad esempio, incorrerebbe senza dubbio nella sanzione dell'irregolarità. Né gli ordini possono essere celebrati durante le feste indicate nella stessa costituzione, poiché questa concessione riguarda solo gli uffici divini e non i sacramenti. Per la stessa ragione, è vano celebrare il sacramento dell'ordine a porte chiuse, senza gli interdetti e gli scomunicati. Un dubbio potrebbe sorgere qualora si presentassero circostanze eccezionali tali da configurare un vero e proprio stato di necessità. Contro l'opinione del Panormitano, tuttavia, Covarrubias nega che sia possibile procedere a ordinare presbiteri, diaconi o suddiaconi pur versandosi in questa situazione. Si tratta di un rigore dal quale non è escluso nemmeno il vescovo dal quale promani l'interdetto ecclesiastico.[82]

La seconda innovazione della costituzione 'Alma mater' consiste nell'autorizzare il clero a celebrare gli uffici divini *submissa voce, ianuis clausis, excommunicatis ac interdictis exclusis, et campanis etiam non pulsatis*. Con queste quattro limitazioni o *moderationes* Bonifacio VIII, intervenendo su una prassi variamente orientata, ammette che nei luoghi colpiti da interdetto locale (*in terris seu locis ecclesiastico suppositis interdicto*) gli uffici divini possano celebrarsi nelle chiese e nei monasteri. Tali limiti, tranne l'esclusione degli scomunicati e delle persone colpevoli e causa dell'interdetto, erano superabili solo nelle quattro feste di Natale, Pasqua, Pentecoste e Assunzione, perché in queste ricorrenze l'interdetto era sospeso e tutti i laici potevano assistere alle funzioni religiose nelle forme usuali.[83]

Una volta individuati i precetti della costituzione di Bonifacio VIII, Covarrubias passa a risolvere le più importanti questioni interpretative

---

[80] E da Covarrubias già nelle Variae ex iure pontificio regio et caesareo resolutiones, lib. II, cap. 1, n. 11, 115r.

[81] *Covarruvias*, In Bonifacii VIII constitutionem, n. 4, 388b. Cfr. *Clarke*, Interdict, 153–156.

[82] *Covarruvias*, In Bonifacii VIII constitutionem, n. 4, 389a, in particolare per la necessità v. *quinto*.

[83] *Clarke*, Interdict, 139 s.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

che la norma aveva sollevato, malgrado la sua apparente semplicità. Quanto ai luoghi sacri nei quali gli uffici divini si possono celebrare, egli esclude innanzitutto che il permesso riguardi le chiese specificamente interdette, secondo un'interpretazione risalente già alla Glossa ordinaria e ampiamente condivisa in dottrina.[84] La costituzione deve dunque essere riferita agli interdetti locali generali e non a quelli speciali. Gli uffici divini, inoltre, si possono celebrare solo all'interno delle chiese e dei monasteri e non fuori da esse, anche se a porte chiuse, ugualmente secondo una lettura consolidata (tramandata da Calderini, Pietro d'Ancarano, Filippo Franchi) e accettata dall'autore.[85]

Secondo Covarrubias, la costituzione, benché sia letteralmente riferita alle chiese e ai monasteri, si può estendere anche agli ospedali, purché essi siano stati eretti per ordine di un vescovo: un'operazione di estensione per identità di *ratio* che egli ritiene del tutto ammissibile.[86] La stessa cosa vale per i monasteri femminili.

Quanto alle persone ammesse ad assistere alle funzioni, egli non ha dubbi: sono del tutto esclusi i laici di ogni qualità, tanto gli interdetti quanto i non interdetti (come i semplici abitanti), come era stato fatto esplicitamente rilevare dalla Glossa ordinaria, comunemente seguita in dottrina; con la conseguenza che il chierico che permetta ai laici, anche non interdetti, o ai semplici abitanti del luogo interdetto di assistere alle funzioni incorre nella sanzione dell'irregolarità.[87] Covarrubias fa però un'eccezione per i laici *familiares* che solevano servire messa prima dell'interdetto, purché non siano interdetti.[88]

Quanto al problema degli infanti e dei fanciulli, Covarrubias parte dalla posizione di chiusura della 'Summa Sylvestrina', che esclude categoricamente dagli uffici divini i fanciulli *nondum doli capaces*, per proporre poi una personale distinzione: gli infanti possono assistere agli uffici divini, dato che sicuramente non sono in grado di percepirne e di intenderne il significato, mentre la stessa cosa non può valere per i fanciulli che hanno

---

[84] *Covarruvias*, In Bonifacii VIII constitutionem, pars II, § IV, n. 1, 389b, v. *primum*; *Ioannes Andreae*, App. VI 5.11.24, de sent. exc., c. Alma mater, v. *ecclesiis*.

[85] *Covarruvias*, In Bonifacii VIII constitutionem, pars II, § IV, n. 1, v. *secundo*, 389b.

[86] *Covarruvias*, In Bonifacii VIII constitutionem, pars II, § IV, n. 2, v. *quarto* e *quinto*, 390a.

[87] *Covarruvias*, In Bonifacii VIII constitutionem, pars II, § IV, n. 4, v. *octavo*, 390a. Cfr. *Ioannes Andreae*, App. VI 5.11.24, de sent. exc., c. Alma mater, v. *interdictis*. Si riscontra anche in questo caso il richiamo di un argomentato *consilium* di Federico Petrucci (cons. 70, in: Consilia, 39rv).

[88] *Covarruvias*, In Bonifacii VIII constitutionem, pars II, § IV, n. 5, 390b, v. *undecimo*.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

compiuto il settimo anno di età anche se *nondum doli capaces*, qualora percepiscano e abbiano cognizione almeno in parte degli uffici divini.[89]

Resta stabilito invece che neanche gli infanti possono essere seppelliti in tempo di interdetto. Tutto ciò discende dalla *ratio* dei rispettivi divieti: nel primo caso, alla chiesa viene proibito di accogliere i corpi dei fedeli in tempo di interdetto; nel secondo caso, gli uffici divini sono vietati, affinché nessun laico li ascolti o li celebri.[90]

Quanto ai chierici ammessi a celebrare e ad assistere agli uffici divini, Covarrubias si chiede se questi possano essere solo quelli dello stesso luogo in cui si trova la chiesa oppure possano essere anche chierici estranei. Malgrado la contraria interpretazione sostenuta da Guido da Baisio, egli ritiene con sicurezza di poter accedere all'opinione comune assai più permissiva (affermata da molti, tra cui Giovanni d'Andrea, Calderini e Federico Petrucci), rilevando in particolare che il testo della costituzione concede di celebrare gli uffici divini nello stesso modo in cui potevano celebrarsi prima dell'interdetto.[91] Martín de Azpilcueta sarà della stessa opinione, assicurando che tale era la pratica osservata ai suoi tempi in Castiglia, *ubi feruntur infinita interdicta, et etiam in Lusitania, ubi feruntur pauciora, etsi plura, quam in Gallia*.[92] Sono da escludersi tuttavia da questo privilegio i chierici coniugati, che sono da ritenersi laici a questo riguardo.[93]

Altra questione che Covarrubias ritiene utile risolvere è quella delle messe autorizzate: non c'è alcuna ragione giuridica di limitare la concessione della costituzione *Alma mater* ai soli uffici divini propri dello specifico giorno in cui essi vengono celebrati. È il testo della costituzione che agevolmente permette di giungere a questa interpretazione estesa, sconfessando così Jean de Monchy, che aveva ingiustificatamente sostenuto l'opinione restrittiva.[94] Allo stesso modo il divieto di suonare cimbali e campane si deve intendere riferito alle messe (ad esempio l'uso del cimbalo nell'elevazione dell'eucaristia) e alle ore canoniche e non ad altri atti,

---

[89] *Covarruvias*, In Bonifacii VIII constitutionem, pars II, § IV, n. 5, v. *duodecimo*, 390b.

[90] *Covarruvias*, In Bonifacii VIII constitutionem, pars II, § IV, v. *duodecimo*, 390b.

[91] *Covarruvias*, In Bonifacii VIII constitutionem, v. *nono*, 390b. Cfr. *Federicus Petrucius*, Consilia, cons. 92, f. 47va.

[92] *Azpilcueta*, Enchiridion, cap. XXVII, De censuris Ecclesiae, Quae prohibeantur interdicto, et tempore interdicti, n. 174, 929.

[93] *Covarruvias*, In Bonifacii VIII constitutionem, pars II, § IV, v. *decimo*, 390b.

[94] *Covarruvias*, In Bonifacii VIII constitutionem, pars II, § IV, n. 3, v. *sexto*, 390a. Cfr. già *Ioannes Andreae*, App. VI. 5.11.24, de sent. exc., c. Alma mater.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

come la predicazione della parola di Dio.[95] Azpilcueta evocherà la consuetudine salmantina di suonare le campane ad ore determinate per notificare lo stesso interdetto.[96] Occorreva essere cauti al riguardo, poiché la sanzione dell'irregolarità stabilita contro chi violava un interdetto, secondo alcuni giuristi, non colpiva solo i diretti celebranti, ma anche chi suonasse le campane o aprisse le porte della chiesa ai laici interdetti o scomunicati; anche le formalità previste dalla costituzione 'Alma mater' dovevano essere scrupolosamente osservate per evitare la pena.[97] A tal proposito, comunque, Covarrubias fa una precisazione: la sanzione deve colpire solo i chierici che compiono atti riservati al clero e non chi partecipa alla celebrazione, suona le campane o apre le porte, trattandosi di atti non peculiari e tipici dell'ordine ecclesiastico, ma permessi anche ai laici.[98]

Il commento si chiude con alcune considerazioni sulle feste nelle quali, per espressa disposizione del c. 'Alma mater' e di altri pontefici, l'interdetto locale viene sospeso e gli uffici divini possono celebrarsi pubblicamente alla presenza dei laici, esclusi gli scomunicati e le persone che avevano dato luogo all'interdetto. Covarrubias ricorda che tale concessione non si applica alle chiese che siano specificamente interdette.[99] Rammenta poi che la lista delle feste è nel frattempo aumentata, per ulteriori concessioni papali, che hanno aggiunto la festività del *Corpus Domini* (o festa dell'Eucaristia e del *Corpus Christi*) e il giorno dell'Immacolata Concezione per gli spagnoli.[100] Si era anche ammesso nella pratica che l'interdetto venisse sospeso il giorno dell'arrivo del re in qualche città interdetta, anche se non per l'intera durata del soggiorno del monarca.[101]

I dubbi maggiori erano sorti riguardo alla possibilità di seppellire i defunti nelle festività indicate e di celebrare il relativo ufficio. A rigore, la risposta dovrebbe essere negativa in base alla *communis opinio*, ma per alcuni giuristi (Calderini) si può ragionevolmente sostenere il contrario, cioè che la sepoltura in senso lato sia definibile come un ufficio divino: un'opinione più benigna che Covarrubias reputa sostenibile *iure et ae-*

---

[95] *Covarruvias*, In Bonifacii VIII constitutionem, pars II, § IV, n. 5, v. *decimo tertio*, 390b.

[96] *Azpilcueta*, *Enchiridion,* cap. XXVII, De censuris Ecclesiae, Quae prohibeantur interdicto, et tempore interdicti, n. 177, 932.

[97] *Covarruvias*, In Bonifacii VIII constitutionem, pars II, § IV, v. *decimo quarto*, 390b (come già sostenuto da Calderini).

[98] *Covarruvias*, In Bonifacii VIII constitutionem, pars II, § IV, v. *decimo quinto*, 391a.

[99] *Covarruvias*, In Bonifacii VIII constitutionem, pars II, § IV, n. 2, v. *tertio*, 392b.

[100] *Covarruvias*, In Bonifacii VIII constitutionem, pars II, § IV, nn. 1–2, 392b.

[101] *Covarruvias*, In Bonifacii VIII constitutionem, pars II, § IV, n. 4, v. *quinto*, 393a.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

quitate.[102] Non sussistono invece problemi per la benedizione pubblica delle nozze.[103]

VI. Conclusioni: fonti e metodo

La cultura di Covarrubias, capace di spaziare oltre i confini del *mos italicus*, trova conferma anche nell'analisi del commento al cap. 'Alma mater'.

Il giurista di Toledo conosce e impiega innanzitutto tutte le opere della tradizione canonistica sull'interdetto. Tra le altre, sono molto sfruttate le interpretazioni di Giovanni d'Andrea e dell'allievo Giovanni Calderini, il cui trattato (1359 ca.) figura ancora tra le massime autorità di riferimento nel campo.[104] Molto apprezzati da Covarrubias sono anche i *consilia* di Federico Petrucci, canonista senese allievo di Giovanni d'Andrea e professore di diritto canonico a Siena e a Perugia.[105] I materiali scolastici recuperati, comunque, spaziano dalle autorità più risalenti come Tancredi, Innocenzo IV, Enrico da Susa, Bernardo Compostellano iun., Guido da Baisio, ai giuristi trecenteschi e quattrocenteschi come Jean Le Moine (Johannes Monachus), Henri Bohic, Pietro d'Ancarano, Francesco Zabarella, Antonio da Budrio, Giovanni da Imola, Domenico da San Gimignano, Giovanni Antonio Sangiorgi, Niccolò dei Tedeschi, Filippo Decio, Filippo Franchi, Felino Sandei, Antonio Barbazza. Covarrubias sfrutta anche il 'Tractatus de ecclesiastico interdicto' di Nicolaus Plovius (de Plowe)[106] e cita la Glossa di Cosme Guymier alla 'Pragmatique Sanction' di Bourges del 1438, con le aggiunte di Philippe Proudhomme (Philippus Probus).[107] Cita inoltre passi dal 'Tractatus de gratiis expectativis et litteris gratiae et iustitiae' di Giovanni Stafileo, uditore di Rota e vescovo di Sebenico[108]; di Ludovico Lusitano e, isolatamente, un'opinione della 'Practica criminalis canonica' di Juan Bernardo Díaz de Lugo, vescovo di Calahorra. Tra i civilisti sono citati Oldrado da Ponte, Baldo degli Ubaldi, Bartolomeo Cipolla. Tra gli umanisti Francesco Patrizi, Pierre Rebuffi,

---

[102] *Covarruvias*, In Bonifacii VIII constitutionem, pars II, § IV, n. 4, v. *octavo*, 393 (con numerose citazioni dell'opinione contraria, difesa tra gli altri da *Federicus Petrucius*, Consilia, cons. 111, n. 6, f. 57rb).

[103] *Covarruvias*, In Bonifacii VIII constitutionem, n. 6, v. *undecimo*, 393b.

[104] *Calderinus*, Tractatus insignis et aureus de interdicto ecclesiastico, 325r–333v.

[105] *Bianchin*, Petrucci (di Petruccio), Federico, 1566.

[106] *Nicolaus Plovius*, Tractatus de ecclesiastico interdicto, 333r–334v.

[107] *Lange*, Gallicanisme et Réforme, 293–313; French Books III & IV, n. 63489, 503.

[108] *Tolomeo*, Stafileo, Giovanni, 835–837.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Andrea Alciato. Tra i teologi sono menzionati Pierre de la Palud, Tommaso de Vio, Ambrogio Catarino Politi, Andrea Vega e Domingo de Soto. Il pensiero antico è rappresentato da citazioni di Aristotele e Platone, Demostene, Giovanni Stobeo, degli storici Polibio e Diodoro Siculo, di Cicerone e Lattanzio. Rileva anche la patristica, soprattutto il pensiero di Agostino.

Delle 'summae confessorum' e degli altri testi sui casi di coscienza, che si occupavano anch'essi della materia, disponendola in una griglia di articolate tassonomie e facendo ampio ricorso alle autorità canonistiche, Covarrubias cita espressamente, salvo un caso[109], quelle della prima età moderna: la 'Summa sacrae theologiae, iuris pontificii et caesarei' del domenicano Antonino Pierozzi di Firenze (1440–1459), più raramente la 'Summa de casibus conscientiae' di Angelo Carletti da Chivasso (1486), più frequentemente la 'Summa Sylvestrina' del domenicano Silvestro Mazzolini da Priero (1514–15).[110] Ma occorrerà ricordare che a breve sarebbe apparso il fortunatissimo 'Enchiridion sive Manuale confessariorum et poenitentium' di Martín de Azpilcueta, edito in latino a Roma nel 1573.[111] Del dottor Navarro, suo maestro a Salamanca, Covarrubias menziona solo le *Relectiones* al cap. 'Si quando' e al cap. 'Cum contingat, de rescriptis'.[112]

L'interdetto era analizzato anche all'interno dei trattati sulle censure ecclesiastiche, tra i quali si deve menzionare, in quanto citato espressamente da Covarrubias, il 'Tractatus de irregularitate, suspensione et interdicto ecclesiastico' di Gonzalo García de Villadiego, professore salmantino di diritto canonico e uditore rotale.[113]

---

[109] Si tratta della 'Summa confessorum' di Giovanni Rumsik di Friburgo, la cui rubrica De sententia interdicti, lib. III, tit. 33, q. 220 (cfr. *Ioannes de Friburgo*, Summa, 178) è menzionata da *Covarruvias*, In Bonifacii VIII constitutionem, pars. II, § I, n. 10, 384b.

[110] *Antoninus Archiepiscopus Florentinus*, Summa, pars III, tit. 26, De interdicto, 463–470; *Angelus de Clavasio*, Summa Angelica, Interdictum I–VIII, 227–233; *Sylvester Prieratis*, Summa, Interdictum I–VI, 47–61. Per un vasto censimento delle edizioni, fornito di adeguata riflessione critica, è fondamentale la monografia di *Turrini*, Coscienza e le leggi, e in particolare: 71 nt. 20 ('Summa theologica' di Antonino), 76 nt. 37 ('Summa Angelica'), 85 ('Summa Sylvestrina'). Cfr. anche *Tavuzzi*, Prierias; *Decock/Birr*, Recht und Moral,19. Ulteriore bibliografia in *di Renzo Villata*, Dall'amore coniugale 'proibito' all'infedeltà.

[111] Per ulteriori ragguagli sui contenuti e sulla storia editoriale dell'opera: *Lavenia*, Martín de Azpilcueta, 75–80; *Decock*, Martín de Azpilcueta, 116–132, 121.

[112] *Azpilcueta*, Praelectiones in cap. Si quando et cap. Cum contingat, de rescript., Coimbra 1543 (Iberian Books, n. 1458, 54).

[113] *García y García*, El Derecho Canónico en Salamanca, 411–413, n. 17; *García y García*, Juristas salmantinos, siglos XIV–XV, 132–136, per le edizioni 1519 e

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

L'elenco è solo indicativo e non esaustivo: sufficiente però a testimoniare come in questa materia siano ancora decisive, se non preponderanti, le categorie tardo medievali e la dimensione giurisprudenziale.

Se ne riceve conferma anche scorrendo le opere di teologi importanti come il domenicano Domingo de Soto, che offrirà una breve trattazione dell'interdetto nel primo tomo dei suoi 'Commentarii in quartum Sententiarum', editi a Salamanca nel 1557. Una brevità che intende rappresentare anche una reazione alla mole delle opere dei summisti: *non quod totam rerum sylvam, quae de interdicto cumulatur, explicare proponamus: est enim prolixa et summistis propria, sed ut nonnullam eius dipingamus effigiem.*[114] In questa produzione emergono le ambiziose ed elaborate 'Disputationes de censuris in communi' del gesuita Francisco Suárez (1548–1617), pubblicate a Coimbra nel 1603, che dedicano all'interdetto sette *disputationes* (XXXII–XXXVIII), per più di cento pagine.[115]

Il filone principale nel quale si colloca il pensiero di Covarrubias è quello della tradizione giuridica medievale, che si rivela indispensabile per sciogliere i numerosi punti controversi della normativa ecclesiastica.[116] Da questo punto di vista, l'opera del giurista salmantino s'inserisce pienamente nelle linee metodologiche della scolastica moderna.[117] Egli contribuisce infatti a conservare in modo critico il patrimonio ermeneutico del passato, adattandolo alla temperie della prima età moderna, nella quale l'interdetto si presenta come una sanzione legittima e giusta al fine di punire la disobbedienza o l'inadempimento di una comunità o dei suoi capi. Il fatto che l'interdetto sia un istituto legittimo dal punto di vista giuridico non impedisce a Covarrubias di avvertire i pericoli di un uso poco moderato di tale rimedio. Spetta ai giuristi delimitare lo spazio entro il quale è lecito ricorrere a questa sanzione, mantenendo in equilibrio i tradizionali campi di tensione dell'interdetto, pena che serve a colpire la colpa di pochi sacrificando gli interessi di molti soggetti innocenti, e quindi capace di sortire esiti negativi, che l'autorità ha il dovere di moderare, emendando le disposizioni antiche. La costituzione di Bonifacio VIII, in una prospettiva che riflette il clima della Controriforma catto-

---

1589 che includono il trattato 'De interdicto' (con ulteriore bibliografia); Iberian Books, 386.

114 *Sotus*, In quartum Sententiarum tomus primus, Salmanticae, excudebat Ioannes a Canova, 1557. Cfr. *Lanza/Toste*, Sentences, 451.

115 *Suárez*, Disputationum de censuris in communi, excommunicatione, suspensione, et interdicto, itemque de irregularitate tomus quintus, Coimbra 1603 (*Iberian Books,* n. 61218, 2240). Cfr. *Larrainzar*, Francisco Suarez, 281.

116 Ad analoghe conclusioni è giunto *Condorelli*, Diego de Covarrubias, 266.

117 Sul primato dell'interpretazione giurisprudenziale nella scolastica moderna: *Meccarelli*, Nuova dimensione geopolitica, 58 s.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

lica[118], assurge ad emblema della mutevolezza del diritto umano nel quadro di una confermata dimensione oggettiva della *lex humana*, che deve corrispondere ai parametri della *communis utilitas* e della *iustitia*.[119] Il commento di Covarrubias, in quest'ottica di continuità, realizza sia un'epitome delle garanzie affermate dalla tradizione, sia un rafforzamento dell'efficacia della sanzione. Ne derivano la maggiore enfasi posta sulla verbalizzazione dei termini dell'interdetto, attraverso scelte lessicali che comportano sottili distinzioni semantiche; il richiamo alla tassatività del testo delle disposizioni canonistiche, in funzione di limite rispetto ad interpretazioni rigoristiche, ma anche di orientamento per l'applicazione dell'interdetto nei suoi giusti confini; non da ultimo, il rigore nella difesa dell'ortodossia cattolica nelle questioni dogmatiche.

Bibliografia

Fonti

Angelus de Clavasio, Summa Angelica, Lugduni 1534.

Antoninus Archiepiscopus Florentinus, Summa sacrae theologiae, iuris pontificii et caesarei, Venetiis 1571.

Azpilcueta, Martinus ab, Enchiridion, sive manuale confessariorum et poenitentium, Romae 1584.

Azpilcueta, Martinus de, Praelectiones in cap. Si quando et cap. Cum contingat, de rescript., Coimbra 1543.

Baldus Ubaldi, In Sextum Codicis librum Commentaria, Venetiis 1599.

Calderinus, Ioannes, Tractatus insignis et aureus de interdicto ecclesiastico, in: Tractatus illustrium in utraque tum pontificii, tum caesarei iuris facultate iurisconsultorum, De censuris ecclesiasticis, tomus XIIII, Venetiis 1584.

Catharinus Politus, Ambrosius, Annotationes in Commentaria Caietani, Lugduni 1542.

[118] *Prodi*, Una storia della giustizia, a proposito della legislazione conciliare tridentina, scrive che "non si legifera più per la *respublica christiana* ma per una Chiesa che (…) assume essa stessa la connotazione di *respublica* nel senso specificamente aristotelico del termine. La immodificabilità riguarda la parte dogmatica mentre la parte disciplinare assume sempre di più il carattere positivo della legge in senso moderno come atto modificabile da parte della suprema autorità ecclesiastica nella misura in cui non contraddice l'immutabile diritto divino" (277); "ciò che viene accettato e seguito praticamente è il principio della variazione storica delle leggi umane ecclesiastiche" (278).

[119] Una visione, quella dell'ancoraggio della legge alla giustizia, efficacemente sottolineata da *Meccarelli*, Nuova dimensione geopolitica, 55–57.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Covarruvias a Leyva, Didacus, In Bonifacii octavi constitutionem ultimam, quae incipit, Alma mater. Sub titu. de senten. excom. admodum breves Commentarii, Salmanticae 1554.

Covarruvias y Leyva, Didacus, In Bonifacii VIII constitutionem, quae incipit, Alma mater. Sub titul. de sentent. excommunicat. Lib. VI commentarii, in: Opera omnia, Lugduni 1661.

Covarruvias y Leyva, Didacus, Variarum ex iure pontificio, regio et caesareo resolutionum libri quatuor, in: id., Operum, tomus secundus, Lugduni 1661.

Crinitus, Petrus, De honesta disciplina libri XXV, Basileae 1532.

Las Siete Partidas del sabio rey D. Alonso, Madrid 1843.

Patricius, Franciscus, De institutione rei publicae libri IX. ad Senatum Populumque Senensem scripti, Argentorati 1608.

Petrucius, Federicus, Consilia sive responsa, quaestiones, et placita, Venetiis 1580.

Plato, De legibus sive de legum institutione, in: Platonis philosophi quae extant graece ad editionem Henrici Stephani accurate expressa cum Marsilii Ficini interpretation (…), vol. VIII, Biponti 1785.

Plovius, Nicolaus, Tractatus de ecclesiastico interdicto, in: Tractatus illustrium in utraque tum pontificii, tum caesarei iuris facultate iurisconsultorum, De censuris ecclesiasticis, tomus XIIII, Venetiis 1584, 333r–334v.

Sotus, Dominicus, De natura et gratia, libri tres, Venetiis 1584.

Sotus, Dominicus, In quartum Sententiarum tomus primus, Salmanticae 1557.

Sotus, Dominicus, In quartum Sententiarum, Salmanticae 1569.

Stobaeus, Ioannes, Anthologii libri duo posteriores, recensuit Otto Hense, vol. I, Berolini 1894.

Suàrez, Franciscus, Disputationes de censura in communi, excommunicatione, suspensione, interdicto et irregularitate, in: Id., Opera omnia, tomus vigesimus tertius bis, Parisiis 1861.

Suárez, Franciscus, Disputationum de censuris in communi, excommunicatione, suspensione, et interdicto, itemque de irregularitate tomus quintus, Coimbra 1603.

Sylvester Prieratis, Sylvestrinae Summae, nitori suo restitutae, pars secunda, Lugduni 1554.

Thomas de Aquino, Opera omnia, t. XII, Tertia pars Summae theologiae a quaestione LX ad quaestionem XC ad codices manuscriptos Vaticanos exacta cum commentariis Thomae de Vio Caietani ordinis praedicatorum, Romae 1906.

Vega, Andrea, De iustificatione doctrina universa, libris XV. absolute tradita, Coloniae 1572.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Letteratura

Alvarado, Javier, Covarrubias Leyva, Diego de, in: Manuel J. Peláez (editor y coordinador), Diccionario crítico de juristas españoles, portugueses y latino americanos (hispánicos, brasileños, quebequenses y restantes francófonos), vol. I (A–L), Zaragoza/Barcelona 2005, 255–257.

Alvarado, Javier, Diego de Covarrubias y Leyva, in: Rafael Domingo (ed.), Juristas universales, vol. II: Juristas modernos. Siglos XVI al XVIII: de Zasio a Savigny, Madrid/Barcelona 2004, 202–206.

Alves, André A./*Moreira*, José M., The Salamanca School, New York/London 2010.

Andrés Santos, Francisco Javier, La contribución de Diego de Covarrubias a los estudios jurídicos, in: Becedas González, Margarita/Pérez Martin, Immaculada (coord.), Diego de Covarrubias y Leyva. El humanista y sus libros, Salamanca 2012, 93–110.

Belda Plans, Juan, Diego de Covarrubias y Leyva (1512–1577). Estudio crítico, Madrid 2016.

Bianchin, Lucia, Petrucci (di Petruccio), Federico, in: Dizionario biografico dei giuristi italiani (XII–XX secolo), vol. II, Bologna 2013, 1566.

Caravale, Giorgio, Sulle tracce dell'eresia. Ambrogio Catarino Politi (1481–1553), Firenze 2007.

Celenza, Christopher S., Petrus Crinitus and Ancient Latin Poetry, in: Essays in Renaissance Thought and Letters. In Honor of John Monfasani, ed. by Alison K. Frazier and Patrick Nold, Leiden/Boston 2015, 36–52.

Chiodi, Giovanni, "Delinquere ut universi". Scienza giuridica e responsabilità penale delle universitates tra XII e XIII secolo, in: Studi di storia del diritto, vol. III, Milano 2001, 91–199.

Chiodi, Giovanni, Tra la *civitas* e il *comitatus*: I suburbi nella dottrina di diritto comune, in: Dal *suburbium* al *faubourg*: Evoluzione di una realtà urbana, a cura di Mariavittoria Antico Gallina, Milano 2000, 225–312.

Clarke, Peter D., The Interdict in the Thirteenth Century. A Question of Collective Guilt, Oxford 2007.

Condorelli, Orazio, Diego de Covarrubias e i diritti degli Indiani, in: Rivista Internazionale di Diritto Comune 25 (2014), 207–267.

Condorelli, Orazio, Norma giuridica e norma morale, giustizia e salus animarum secondo Diego de Covarrubias. Riflessioni a margine della relectio super regula "Peccatum", in: Rivista Internazionale di Diritto Comune 19 (2008), 163–202.

de Dios de Dios, Salustiano, Disputas de Diego de Covarrubias en torno al derecho de pastos, in: Llamas Pombo, Eugenio (coord.), Estudios de Derecho de obligaciones. Homenaje al professor Mariano Alonso Pérez, Madrid 2006, vol. I, 469–500, anche in: *de Dios de Dios*, Salustiano, Seis Estudios sobre Historia de la propriedad, Salamanca 2015, 289–324.

Decock, Wim/*Birr*, Christiane, Recht und Moral in der Scholastik der Frühen Neuzeit 1500–1750, Berlin/Boston 2016.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Decock, Wim, Martin de Azpilcueta, in: Great Christian Jurists in Spanish History, ed. by Rafael Domingo/Javier Martínez-Torron, Cambridge 2018, 116–132.

Diego de Covarrubias y Leyva. El humanista y sus libros, coord. Margarita Becedas *González*/Immaculada Pérez *Martin*, Salamanca 2012.

di Renzo Villata, Gigliola, Dall'amore coniugale 'proibito' all'infedeltà. L'adulterio nelle summae confessorum italiane (XIV–XVI secolo), in: Italian Review of Legal History 1,2 (2015), 1–41.

French Books III & IV. Books published in France before 1601 in Latin and Languages other than French, vol. I: A–G, ed. by Andrew *Pettegre*/Malcolm *Walsby*, Leiden/Boston 2012.

Galea, Daniel Ferdinandus, De personalitate poenae in doctrina D. Covarruviae ("Utrumque ius". Collectio Pontificiae Universitatis Lateranensis, 2), Romae 1971.

García Sánchez, Justo/*García Fueyo*, Beatriz, Diego de Covarrubias y Leyva. Summa de delictis et eorum poenis. Año 1540 (Primer tratado de Derecho Penal, parte especial, de Europa), Oviedo 2018.

García y García, Antonio, El Derecho Canónico en Salamanca en los siglos XV–XVII, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung 87 (2001), 386–441.

García y García, Antonio, Juristas salmantinos, siglos XIV–XV. Manuscritos e impresos, in: Historia de la Universidad de Salamanca, vol. III.1: Saberes y confluencias, coord. Luis E. Rodríguez/San Pedro Bezares, Salamanca 2006, 121–137.

García y García, Antonio, Juristas salmantinos. Siglos XVI–XVII. Manuscritos e impresos, in: Historia de la Universidad de Salamanca, vol. III.1: Saberes y confluencias, coord. Luis E. Rodríguez/San Pedro Bezares, Salamanca 2006, 139–167.

Ghezzi, Vania, I Locresi e la legge del laccio, in: Dike 8 (2006), 101–113.

Helmholz, Richard, Diego de Covarrubias y Leyva, in: Great Christian Jurists in Spanish History, ed. by Rafael Domingo/Javier Martínez-Torron, Cambridge 2018, 174–190.

Iberian Books. Books Published in Spanish or Portuguese or on the Iberian Península before 1601. Libros ibéricos. Libros publicados en español o portugués en la Península Ibérica antes de 1601, ed. by Alexander S. *Wilkinson*, Leiden/Boston 2010.

Lange, Tyler, Excommunication for Debt in Late Medieval France. The Business of Salvation, Cambridge 2016.

Lange, Tyler, Gallicanisme et Réforme: le constitutionnalisme de Cosme Guymier (1486), in: Revue de l'histoire des religions 226,3 (2009), 293–313.

Lanza, Lidia/*Toste*, Marco, The Sentences in Sixteenth-Century Iberian Scholasticism, in: Mediaeval Commentaries on the *Sentences* of Peter Lombard, vol. III, ed. by Philipp W. Rosemann, Leiden/Boston 2015.

Larrainzar, Carlos, Francisco Suarez, in: Juristas universales, vol. II: Juristas modernos. Siglos XVI al XVIII. De Zasio a Savigny, ed. Rafael Domingo, Madrid/Barcelona 2004, 279–284.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Lavenia, Vincenzo, Martín de Azpilcueta (1492–1586). Un profilo, in: Archivio italiano per la storia della pietà 16 (2003), 15–148.

Maihold, Harald, Strafe für fremde Schuld? Die Systematisierung des Strafbegriffs in der Spanischen Spätscholastik und Naturrechtslehre, Köln/Weimar/Wien 2005.

Meccarelli, Massimo, La nuova dimensione geopolitica e gli strumenti giuridici della tradizione. Approcci al tema del ius belli e del ius communicationis nella seconda Scolastica, in: "Ius gentium, ius communicationis, ius belli". Alberico Gentili e gli orizzonti della modernità. Atti del Convegno di Macerata in occasione delle celebrazioni del quarto centenario della morte di Alberico Gentili (1552–1608). Macerata, 6–7 dicembre 2007, a cura di Luigi Lacché, Milano 2009, 51–72.

Parotto, Giuliana, Iustus ordo. Secolarizzazione della ragione e sacralizzazione del principe nella Seconda Scolastica, Napoli 1993.

Pereña Vicente, Luciano, Covarrubias y Leyva, Diego de, in: Diccionario Biografico Español, 15 (2009), 106–112.

Prodi, Paolo, Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto, Bologna 2000.

Rodríguez-San Pedro Bezares, Luis Enrique, El canonista Diego de Covarrubias y Leyva (1512–1577) y la Universidad de Salamanca, in: Revista española de derecho canónico 70 (2013), 41–65.

Rossi, Giovanni, L'umanista senese Francesco Patrizi e la lezione etico-politica degli antichi: Il trattato "De institutione reipublicae" (ante 1471), in: Acta Conventus Neo-Latini Monasteriensis. Proceedings of the Fifteenth International Congress of Neo-Latin Studies (Münster 2012), ed. by Astrid Steiner-Weber/Karl A.E. Enenkel, Leiden 2015, 440–449.

Schmidt, Tillmann, Frühe Anwendungen des Liber Sextus Papst Bonifaz' VIII, in: Proceedings of the Ninth International Congress of Medieval Canon Law. Munich, 13–18 July 1992, ed. by Peter Landau, Città del Vaticano 1997, 117–134.

Serna Vallejo, Margarita, Salustiano de Dios y la doctrina castellana clásica, una larga y fructifera relación, in: De nuevo sobre juristas salmanticenses. Estudios en Homenaje al professor Salustiano de Dios, coord. Javier Infante/Eugenia Torijano, Salamanca 2015, 255–278.

Tavuzzi, Michael, Prierias. The Life and Works of Sylvestro Mazzolini da Prierio, 1465–1527, Durham 1997.

Tolomeo, Rita, Stafileo, Giovanni, in: Dizionario biografico degli italiani 93 (2018), 835–837.

Turrini, Miriam, La coscienza e le leggi. Morale e diritto nei testi per la confessione della prima Età moderna, Bologna 1991.

Villey, Michel, La formation de la pensée juridique moderne. Texte établi, révisé et présenté par S. Rials. Notes revues par É. Desmons, Paris 2003.

Villey, Michel, La formazione del pensiero giuridico moderno, Milano 1986, rist. 2007.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

III. Städtische Interdikte zwischen Observanz und Widerstand

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

The Urban Interdict in the Church Province of Reims (c. 1090–c. 1140): Causes and Consequences

By *Frederik Keygnaert*

The interdict and the town are often thought of as two sides of the same coin. Late medieval urban interdicts are certainly among the penalty's best documented cases, so much so that Richard C. Trexler was able to devote a book-length study to a single interdict (Florence, 1376).[1] The historiography on the interdict has, by and large, added to its image of a predominately urban, late medieval novelty.[2] Despite this image, it remains important to recognise that the interdict came in all shapes and forms – churches, monasteries, castles, a ruler's lands, towns, dioceses – and that townspeople were only one of several categories of victims made by the penalty. The interdict's roots were, moreover, firmly planted in the early Middle Ages and collective religious exclusion occurred long before the Latin term *interdictum* was coined in post-Gratian legal practice. However, the interdict did flourish in an urban context early on in its existence. As early as 1100, the rise of towns in northern France and Flanders coincided with a sudden increase in the number of penalties. Up until then, interdicts on a territory (as opposed to interdicts on a particular church or monastery) had been an infrequent occurrence. But as urban development entered an exciting new phase in the region under discussion, towns provided a new context for the interdict to prosper. In what follows, I will analyse the connection between towns and the interdict's rise in the first decades of the 12th century (c. 1090-c. 1140), as well as the penalty's impact on the lives of townspeople.

Causes

To understand why towns provided a fertile backdrop to the interdict, we must first delve into the penalty's mechanism and its roots in theology and legal thought. The interdict relied on the concept of collective guilt: the notion that a community can be punished collectively for the sins of

[1] *Trexler*, Spiritual Power.

[2] *Clarke*, Interdict; *Krehbiel*, Interdict; *Anker*, Bann und Interdikt.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

its individual members. This view stemmed from the medieval maxim that those who consented to a crime – explicitly or tacitly – were liable to punishment along with the actual culprit. The origins of this idea were rooted in biblical and patristic texts. The apostle Paul, for example, desired the most serious form of punishment of those condoning the incestuous behaviour of the Corinthians.[3] Commenting on Paul, Ambrose of Milan explained that to stay silent in the face of sin was to consent to that sin: *consentire est tacere cum possis arguere*.[4] Similarly, St Augustine rebuked the Jewish people for facilitating Christ's crucifixion: *qui non resistit, cum potest, consentit*.[5] Canon law eventually caught up with the Church Fathers, as exemplified by a capitulary issued in Charlemagne's name that stated in clear terms that "not only they who commit the crime are deemed guilty, but also they who approve".[6] The capitulary of Pîtres (862) repeated this, with reference to Paul.[7] Meanwhile, practice had been following suit. In 586, the bishops of the Church Province of Rouen closed all churches in the episcopal town for as long as the archbishop's murderer was not given up.[8] And in 869, Bishop Hincmar of Laon famously prohibited all church services in his entire diocese in the midst of a power conflict with the archbishop of Reims and King Charles the Bald. Defending his penalty, Hincmar cited the above-mentioned capitulary of Pîtres on guilt through consent.[9]

Thus the interdict's apology was put to practice long before the collective withholding of church services was called *interdictum*. But while its seeds had been sown, the interdict's bloom was not before the end of the 11th century. The rise of towns and their outward collective identity did much to alter this. Their number rapidly increased near the numerous seigniorial fortifications that had sprung up over the course of the 11th century, drawing merchants and craftsmen by the promise of pro-

---

[3] Romans 1.32: *qui talia agunt digni sunt morte non solum ea faciunt sed et consentiunt facientibus*.

[4] Biblia latina cum glossa ordinaria,f. 277ra.

[5] *Augustinus*, Enarrationes in Psalmos, 1138.

[6] Additamenta ad Pippini et Karoli M. capitularia, No. 121, 238 s.: *non solum enim qui faciunt rei sunt, sed qui consentiunt faciendi*.

[7] Capitularia regum Franciae occidentalis, No. 272, cap. 4, 308: *quia dicente apostolo: non solum, qui faciunt, sed qui consentiunt facientibus, digni sunt morte; non est liber a consensu, qui, quod emendare potest, emendare neglegit: quapropter sine dubio peccati se participem facit*.

[8] *Gregory of Tours*, Historiarum libri X, Lib. VIII, cap. 31, 399; cap. 41, 407 s.: *Post haec Leudovaldus episcopus epistolas per omnes sacerdotes direxit, et accepto consilio, ecclesias Rothomagenses clausit, ut in his populus solemnia divina non expectaret, donec indagatione communi repperiretur huius auctor sceleris*.

[9] *Keygnaert*, Excommunication collective, 59–85.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

tection.[10] Meanwhile, at the heart of episcopal towns lay a religious and commercial market that attracted wealthy clerics, knights, pilgrims and clerks. In return for rents and taxes on traded goods, the town lords offered protection and land to settle. The lord's own military and administrative centre or *castrum* soon received a commercial, walled extension in the *suburbium*, known as the *burgus*. Here, an amalgam of merchant and artisan guilds emerged – each with its own collective identity, bonds of solidarity, and representative body among the ruling elite. Individual groups though they were, they would act as one to defend the town's economic and political rights and privileges, or for military protection. In sum, the town created opportunities for group action that were new on different levels.[11] And if people acted in a group, they could be punished in a group.

A case in point is the county of Flanders, one of the earliest models for western European urbanisation, where fierce rivalry between individual towns was outdone only by a shared aversion to commercial restrictions imposed by the count, or his overlord, the king of France. Little annoyed the Flemish more than the recurrent wars between France and England, when Flanders would be cut off from the English wool trade. Early in 1128, several Flemish towns rose up against their count, William Clito, for precisely this reason. Clito had been recently installed by King Louis VI in the aftermath of the famous murder of Count Charles the Good. Clito's father, Robert Curthose, had been ousted from Normandy by King Henry I of England, and his desperate bid to recover the duchy proved detrimental to the Flemish-English relations. In February 1128, the people of Ghent broke their oath of fidelity sworn to Clito upon his instalment, and proclaimed Thierry of Alsace, a cousin of the murdered Charles the Good, as their new count.[12] As the uprising gained momentum, Bruges and Lille joined the rebellion. Clito sought the help of his overlord, Louis VI, who remembered his recent fruitful collaboration with the bishops of his kingdom in quelling the excesses of, among others, the 'wolf' Thomas of Marle. He advised Clito to do the same and call on the authority of Bishop Simon of Noyon-Tournai. Simon duly made use of his privilege to impose religious penalties in Flanders, and, not satisfied with the mere excommunication of Thierry of Alsace, he looked for an-

[10] *Keene*, Towns and the Growth of Trade, 47–85; *Reynolds*, Government and Community, 86–112; *Verhulst*, Rise of Cities, 68–156.

[11] *Reynolds*, Government and Community, 94; *Ead.*, Kingdoms and Communities.

[12] *Galbert of Bruges,* De multro, cap. 95, 142 s.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

other weapon in his spiritual arsenal: the interdict. Three urban communities, three acts of collective disobedience, three interdicts.[13]

The bishop did not explain the canonical grounds on which he based these interdicts. He did not have to; it was plain enough that the penalty was politically motivated and instigated by the French king and his pawn, Count William Clito. However, while Thierry of Alsace was elected by the urban elites, the common people could still be accused of having *consented* to Thierry's usurpation of power, explicitly or tacitly. Their affiliation to the broader whole – the town – turned them into a target for collective punishment, along the lines of scriptural, patristic, and legal thought, discussed above. In addition, Bruges and Ghent had recently formed an urban commune. A *communia* or *coniuratio* united all the townspeople based on an oath of mutual solidarity, support and protection, in order to safeguard the town's prosperity and safety.[14] This oath of solidarity allowed the bishop to reason that the decision to rise up against Clito was taken as one. It comes as no surprise, then, that four out of a total of six towns hit by the interdict in our region under discussion were urban communes. Apart from Bruges and Ghent, these were Tournai and Cambrai.

Both Tournai and Cambrai were episcopal towns whose newly appointed bishops were met with closed town gates upon their arrival. Tournai was placed under interdict for this reason some years before the episode with Count William Clito. Not much information is known apart from the fact that the town was interdicted in 1114 when the commune endeavoured to split up the diocese of Noyon-Tournai and elect their own bishop. The cathedral chapter refused to accept the newly-appointed bishop for the double diocese, whereupon the Archbishop of Reims proclaimed an interdict on the town.[15] A more detailed account is provided for two interdicts on Cambrai, issued in the midst of the Investiture Controversy. Cambrai formed a problematic, volatile geopolitical situation. It was part of the German empire bordering Flanders, but lay within the Archdiocese of Reims, its archbishop very much under influence of the king of France. The town endured a particularly long and

[13] The interdict on Ghent: *Galbert of Bruges,* De multro, cap. 107, 152: *Hoc ergo pacto episcopus misit litteras in Gandavum et suspendit inibi ecclesias a divino officio*. The interdict on Lille: *Herman of Tournai*, Liber de restauratione, cap. 36, 73: *Theodericus* (…) *cum omnibus fautoribus suis publice excommunicatur, et Insule, ubi tunc morabatur, divinum officium interdicitur.* See further on for Galbert's comments on the Bruges interdict.

[14] *Vermeesch*, Essai sur les origines; *Desportes*, Mouvement communal; *Saint-Denis*, Apparition d'une identité urbaine.

[15] *Herman of Tournai*, Liber de restauratione, cap. 98, 165.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

drawn out episcopal election after its separation from the double diocese Arras-Cambrai in 1093. The German Emperor Henry IV refused to accept the loss of Arras (now no longer attached to the diocese of Cambrai, and entirely on French soil), and balked even more at the idea that the Archbishop of Reims would appoint a new bishop in Cambrai (Manasses). Henry placed his own man Walcher on the episcopal seat, and refused entry to the canonically elected Manasses. The latter asked the Archbishop of Reims to intervene, who reacted by excommunicating Walcher and placing an interdict on Cambrai, late 1095.[16] Walcher was eventually forced to leave Cambrai, but only after June 1097 – nearly a year and a half after the interdict was proclaimed. To make things worse for the beleaguered Manasses, his rival managed to return in 1101, with the support of Henry IV. Walcher was promptly excommunicated again, and the people of Cambrai had to endure a second interdict for accepting him in their midst.[17] Walcher's permission to form a commune appeared as the townspeople's sole condition for their continued support. By means of the communal charter, they had it recorded never to abandon their bishop, not even to avoid the religious penalties issued from Reims.[18] This time, the interdict remained in place for nearly two years. Ultimately, Walcher abandoned his seat for good in September 1103. Much like the interdicts on Ghent, Bruges, and Lille, the purpose of the interdicts on Cambrai was politically motivated: to end the German influence on the diocese, enforce the archbishop's religious authority, and support the pope's case during the Investiture Controversy. In denying daily church services to the people of Cambrai, the archbishop aimed to turn them against Walcher. Seemingly disinclined to do so, they appeared to *consent* to Walcher's presence, thereby rendering themselves liable to collective punishment. But once more, the fact that Cambrai was a commune (at least at the time of the second interdict) surely facilitated the interdict's use. Moreover, in supporting the excommunicated Walcher, the commune committed a canonical offence. Indeed, for centuries, he who remained in contact with an excommunicate was liable to the same penalty.[19] As such, despite its obvious political motivation, the interdict was not without legal grounds, and obviously arose from the particular need to build pressure on an entire community.

---

[16] *Herman of Tournai*, Liber de restauratione, cap. 11, 195: (…) *in banno est aecclesia et omnis ista patria pro Galcheri infamia*. The word *patria* means the episcopal town here.

[17] Registre de Lambert, E. 57, 404–407, discussed in *Keygnaert*, Prohibition, 250 s.

[18] Gesta Galcheri, cap. 18, 200.

[19] *Vodola*, Sovereignty and Tabu.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Urban growth ignited the interdict's development in more than one way. As merchants and artisans grew in numbers, their group consciousness threatened to upend traditional power relationships. Their demands for economic growth through commercial freedom and lower taxes and rents brought them into conflict with traditional authorities such as landlords, castellans, bishops, and wealthy monasteries. This conflict was exacerbated in several episcopal towns in northern France, where the bishop also acted as lord of the town, and used spiritual penalties to enforce his secular agenda. The interdict soon became such a penalty to keep the rise of new urban elites in check. Still in Cambrai, nearly 40 years later, this competition for power was especially hard-fought because of its communal character. An urban commune in practice often took on a revolutionary character, eating away at the prerogatives of the lord of the town and jeopardising ecclesiastical immunities. The bishop of Cambrai, in practice still the emperor's man, was such a town lord, and in 1138, his use of religious penalties in secular matters fuelled an already explosive relationship between Church and commune. The bishop of Cambrai had had comital rights in the town and its surrounding area since 948.[20] He was assisted by a castellan to organise military defence, enforce justice, and collect taxes. When Bishop Nicholas acceded to the episcopal throne, he appointed his cousin, Simon of Oisy, to this castellanship. Trouble started in 1138 when Nicholas handed over the castle of St Aubert, 16 kilometres north-east of Cambrai, to Simon. Simon, at this point, was already lord of the castles of Inchy, Palvels, Havrincourt, Marcoing, Cantain, Oisy, and Crèvecœur. St Aubert would close this chain of fortifications, effectively encircling Cambrai. The commune, fearful that St Aubert was the final piece of the jigsaw, allowing Simon to gain complete control over whom and what entered and left the town – and at what financial cost – pleaded with Nicholas to reverse his decision.[21] Their plea was to no avail, but the bishop's refusal backfired, as the commune brokered a deal with Count Baldwin IV of Hainaut. Together they captured St Aubert[22], entered Cambrai, and forced Nicholas to flee.[23] From the safety of one of Simon's other castles, the bishop then issued an interdict on both Cambrai and Baldwin's lands. The bishop allowed canons and monks to go on celebrating Mass in silence and behind closed doors, and – in line with canon law as discussed below – he allowed baptism and the last sacraments (confession and viaticum). This

[20] Urkunden der Deutschen Könige und Kaiser, No. 39, 124–126.

[21] *Gesta Nicholai*, cap. 21, 237.

[22] Ibid., cap. 24, 238.

[23] Ibid., cap. 25 s., 239 s.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

sentence was confirmed by the archbishop of Reims.[24] Interestingly, Bishop Nicholas later explained his interdict at a peace meeting in Cologne convened by his lord, the German Emperor Konrad III.[25] Nicholas argued that the commune, in pledging fidelity to Baldwin IV, had perjured themselves of their previous oath of obedience to their bishop and count.[26] Knowing that perjury was punishable by religious exclusion ever since the late antique and early medieval councils,[27] Nicholas implied that all he had done was to apply the rules on perjury to the entire commune, which acted as one. The urban competition for power, the collective identity of the commune, and the bishop's joint secular and religious authority, had created a precise and novel context for the interdict. Novel, indeed, for as a chronicler from Bishop Nicholas' own circle observed: "it is unheard of in our entire empire that the people (*cives*) should rule the town."[28]

The final example comes from the town of Reims. While not a commune, Reims was another episcopal town whose bishop combined his religious office with that of count. In 1111, Archbishop Radolph of Reims used the interdict in order to subjugate insurgent *burgenses* to his authority in a case regarding his town's territorial immunities.[29] The archbishop had had comital powers in the *burgus* and the surrounding *suburbium* since 1023, which made him one of the most important men in Reims, but not the only one. Several chapters and abbeys each had their own territory in which they enjoyed immunity from the bishop-count.[30] Within their immunity, the provost or abbot received all land rents and commercial taxes, and presided over his own court of justice. The most important immunity in Reims was that of the Abbey of St Remigius, which had its own walls in the eastern part of the burg.[31] The

---

[24] Ibid., cap. 34, 243: *episcopus* (…) *civitatem Cameraci totam in banno posuit auctoritate Domini, favente archipresule atque bannum confirmante, excepta confessione, viatico, baptismate. Canonicis et monachis laudat divina fieri portis clausis pro laicis silentibusque classicis.*

[25] *Gesta Nicholai*, cap. 38, 245.

[26] Ibid.

[27] See for example the long list of *capitula* in the canonical collection (c. 1094) by *Ivo of Chartres*, Decretum, Pars XIV, cap. 23–29, 31, 34, 40, 75–79, 96, 98 s., 102–104, 108, 111 s., 117, 119 s., 125 (*Ivo of Chartres*, Work in Progress).

[28] *Gesta Nicholai*, cap. 33, 243: *Hoc est incognitum per totum hoc imperium ut sit nec urbs nec oppidum in potestate civium.*

[29] *Demouy*, Genèse d'une cathédrale, 301 s.; Desportes, *Reims et les Rémois*, 50–55, 62.

[30] *Schmugge*, Ministerialität und Bürgertum; Desportes, *Reims et les Rémois*, 47–73.

[31] *Poirier-Coutansais*, Abbayes bénédictines, 4–13, 23–31.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

abbey received its immunity first from Louis IV in 940,[32] but since the time of Hugh Capet it had covered nearly the entire burg.[33] The archbishop's limited say in secular matters within St Remigius' immunity was hard to reconcile with his spiritual authority over the abbey, particularly given that it was an early medieval episcopal foundation. Another, much smaller immunity on the burg was that of the Abbey of St Nicetius. When the abbot of St Nicetius laid claim on the parish of St Sixtus and all its income, hoping to bring it within his immunity, the monks of St Remigius protested. Archbishop Radolph first acted as mediator and suggested that the disputed parish continue to reside under the immunity of the Abbey of St Remigius in return for an annual rent to the Abbey of St Nicetius. The monks of St Remigius disagreed and the townspeople within their remit (most of the people in the burg) threatened to violently safeguard the rights and financial income that came with the parish of St Sixtus. Archbishop Radolph, with the situation getting out of hand, hardened his stance and decided to award the parish unconditionally to St Nicetius. He added that, immunity or no immunity, he would excommunicate the *burgenses* of St Remigius if they did not obey him.[34] The conflict reached its zenith, with St Remigius' men openly scoffing at the archbishop's threat of excommunication[35], before storming the Abbey of St Nicetius, nearly starting a fire.[36] Once calmed, they were called to the archbishop's court of justice. They failed to appear and demanded a fairer trial, attended by the abbots of the church province of Reims. Archbishop Radolph, his authority thwarted at every step, had one more card up his sleeve: the interdict. With the exception of the parish of St Nicetius, he suspended religious services in the entire burg.[37] Not for the first time, we notice how the

[32] *Flodoardus*, Historia ecclesiae Remensis, t. IV, cap. 27, 419; Recueil des actes de Louis IV, No. 14, 38; Recueil des actes de Lothaire et Louis V, No. 4, 8–10.

[33] Archives administratives de la ville de Reims, t. 1, 176–168.

[34] This according to two polemical writings, one by St Remigius, the other by St Nicetius: Libelli de discordia, (I), cap. 27–29, 280 (*homines B. Remigii, nisi sibi obedientes forent, interdixit*)/(II), cap. 8, 290 (*mansionarios burgi, nisi ei obedirent, excommunicationis vinculo innodavit*).

[35] Libelli de discordia, (I), cap. 29, 281/(II), 9, 290.

[36] Ibid., cap. 30, 282/(II), cap. 11, 291.

[37] Ibid., cap. 34, 284: *Archiepiscopus vero videns quod nec inducias juxta quod volebat obtineret, nec homines S. Remigii ad placitum suum Remis deduceret, sub interminatione omne divinum officium in ecclesia Beati Remigii prohibuit et in totius villae parochiis haec similiter mandavit, nisi in sola ecclesia Sancti Nicasii.* Cf. ibid. (II), cap. 14, 291–292: *Illi subterfugia querentes non invenissent, omne divinum officium in ecclesia Sancti Remigii interdixit atque in omnibus parochiis totius suburbii, excepta ecclesia sancti Nicasii.*

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

interdict had as much to do with the archbishop's lost authority as with enforcing justice. Nevertheless, the penalty seemed ideal to exert collective pressure within this new context of competing urban communities. But did the interdict have the desired outcome?

Consequences

One of the questions surrounding the interdict is whether canon law impelled its use in practice, or its increasing use required better canonical framing. Presumably, it was both. By the end of the 11th century, canon law needed to catch up with practice, while better legal justification paved the way for faster development. What is clear, though, is that the interdict's first canonical legislation in the Church Province of Reims coincided with a surge in the number of interdicts. This legislation, shaped by the bishops in their provincial and diocesan councils, is particularly useful to reconstruct how the interdict was meant to impact on a conflict.

The first canonical texts on the interdict date from the provincial Council of Soissons (c. 1093/4). Led by Archbishop Rainaldus I (1083–1096), the bishops of the Church Province explained that during an interdict no Mass would be held, the sick would not be visited, the dead would not be buried in hallowed ground, and no divine offices – which included the liturgy of Hours celebrated by monks and canons[38] – would be permitted. Baptism, it was added, would be the sole sacrament allowed. The severity of this legislation jumps out. Even though newborns were admitted to the Church community thanks to the sacrament of baptism, the interdict's terms regarding a person's final moments and death were harsher than standard canonical procedure, according to which no contrite sinner was to be excluded from the last sacraments and a Christian burial.[39] Moreover, the Soissons legislation did not provide for the possibility to receive the sacraments outside the interdicted territory. Such an omission is difficult to interpret as mere imprecision on the bishops' part. Given that each parishioner required explicit permission to join Church services in another parish[40], the consequences of not in-

[38] *Oury*, Office divin.

[39] Council of Nicea (325) (ed. in: Decrees of the Ecumenical Councils, 1990).

[40] This (Carolingian) rule is cited in the *Collectio X Partium* (c. 4.42.02.01), the origin of which is usually situated within the Archdiocese of Reims (possibly the diocese of Thérouanne) during the first half of the 12th century. See Clavis Canonum online: www.mgh.de/ext/clavis/index.html (accessed 28 January 2018): *Ut nullus presbiter alterius plebesanum eo nolente, nisi in itinere fuerit, vel placitum ibi habuerit, ad missam recipiat*.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

cluding this permission within the council decrees were significant. The omission would likely have been deliberate, in order to have the interdict resemble a collective excommunication of all the people involved. These stipulations were almost literally repeated during the Council of St Omer in 1100.[41] On July 14 the Peace regulations were signed by the Flemish elite under the leadership of the archbishop of Reims and his suffragan bishops of Arras, Thérouanne, and Tournai. The text with regard to the interdict is identical to that of the Council of Soissons, with one important addition. In an attempt to clarify (or to tighten up) the Soissons legislation, the bishops explained that baptism was to be allowed only to newborns in peril of death. This additional comment was an indication of the seriousness of the interdict, for it involved the risk of a child dying before the priest could administer baptism to assure its salvation.

Further details on how to apply the interdict were given by Pope Calixtus II during the general Council of Reims in 1119. Calixtus made sure not only to allow baptism (without the restriction added during the Council of St Omer), but also the last sacraments. The pope repeated the interdict's mitigations concerning baptism and the last sacraments during the first ecumenical Lateran Council in 1123.[42] This way he gave the interdict its main characteristics for the centuries to come. In fact, post-Gratian decretists and decretalists would construe an apology for the interdict based on the very mitigations made by Calixtus.[43] Their legal strategy would be to portray the interdict as a milder penalty than the personal excommunication or anathema which the actual culprits received. Nonetheless, the interdict was not without spiritual danger, especially prior to the Council of Reims in 1119. First, it is likely that no one was allowed to attend Divine Offices outside their own parish church. There was, then, no possibility to escape the interdict. Second, Christian burial remained forbidden during an interdict, even after the Council of Reims in 1119. Being buried in unconsecrated ground was nothing less than a symbol of ejection from God's kingdom. Third, even if baptism forged a bond between God and man, the soul's salvation still depended on the renewal of this bond through the Eucharist[44], which the interdict precluded. It is, therefore, doubtful that the people living on interdicted lands in the early 12th century could understand the difference between their own ecclesiastical exclusion and the excommunication of their lord.

[41] Council of St Omer (1100), c. 5 (ed. in: Registre de Lambert, 224–226).

[42] Council of Lateran (1123), c. 10 (ed. in: Decrees of the Ecumenical Councils, 192): (…) *in omnibus terris eorum divina officia praeter infantium baptisma et morientium poenitentias interdicimus*.

[43] *Clarke*, Interdict.

[44] *Hein*, Eucharist and Excommunication.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

This conclusion is crucial to understand the popular reactions to the interdict. The bishops' estimation that the people would not dare to jeopardise their salvation for a prolonged period of time – as if excommunicated – was right. Ironically though, the urban faithful feared the interdict's consequences so much, that they chose to ignore the sanction altogether. Rather than giving in to the Church's demands, they deliberately neglected to implement the penalty. This was entirely possible because the (arch)bishops who devised the interdict failed to take into account the importance of circumstance: who was ultimately responsible for proclaiming and enforcing the interdict, what was his authority, and where exactly did his loyalties and those of the targeted community lie? Let us take a look at the response of the interdict's victims in the cases above.

In Bruges and Ghent, after the uprising against Count William Clito, any religious penalty imposed by the bishop of Noyon-Tournai was ignored. The priests in Bruges went as far as excommunicating Count William Clito in response to the excommunication of Thierry of Alsace. Galbert of Bruges, an eyewitness to the events, further recounts: "The Archbishop and his bishops believed that, since our town had been put under interdict, all divine services in Bruges had been suspended, and our dead were buried in unhallowed ground. We, however, against the wishes of our metropolitan and our bishop, continued Church services and buried our victims of the battle (against William) in sacred ground."[45] Galbert clearly knew the terms of the interdict, but if the sanction was announced at all (according to Galbert, no one "dared" to[46]), it was disregarded. In excommunicating Count William and flouting the interdict, the clergy of Bruges publicly disrespected the authority of Bishop Simon of Noyon-Tournai. This is where circumstance comes into play. Simon was a French bishop ruling from faraway Noyon, the main episcopal seat of the double diocese. The Flemish clergy within the diocese of Tournai, meanwhile, were in an ongoing quest to end their alliance with Noyon – a quest that had led to an interdict on the town of Tournai only 14 years earlier (as seen above).[47] Simon's authority in Flanders was, therefore, not strong to begin with. He was also seen as a pawn of the French king and his ally, Count Clito. Their political manoeuvring will have made Simon's canon-

[45] *Galbert of Bruges,* De multro, cap. 114, 161: (…) *archiepiscopus et episcopi ejus crederent locum Brugensem in banno a divino suspensum fuisse officio et nostros quoque mortuos sine atrio sancto humatos, nos quidem, contra praeceptum metropolitani nostri et episcopi nostri, divinum officium peragebamus mortuos que in bello tumulabamus in sanctis atriis et Willelmum et fautores ejus ex nomine anathemate percussimus*.

[46] *Galbert of Bruges,* De multro, cap. 116, 163.

[47] *Warichez*, Clergé tournaisien.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

ical penalties look pragmatic at best, unjust at worst. In the end, William Clito died in battle in July 1128, and his successor, Thierry of Alsace, was accepted by all Flemish towns and by Louis VI. Thierry's excommunication, and the interdicts on the rebellious Flemish towns, had led to nothing.

In Cambrai, similarly, the interdicts in the context of the Investiture Controversy proved hapless. As the excommunicated Bishop Walcher remained lord of the town, he was able to diffuse the penalty's consequences. According to the *Gesta Galcheri*, an eye-witness account compiled soon after the events by an anonymous clerk, Walcher forced his clergy to ignore the interdict and continue serving the churches *in urbe*.[48] A letter of the much maligned Bishop Manasses to the regular Chapter of St Aubert of Cambrai adds that Walcher banned his clerical opponents from the town.[49] He then divided the prebends of the departed clergy, endowed favours on those who remained, and made himself available to compensate for the shortage of clergy and to ensure church services took place. The monastic chronicle by Herman of Tournai confirms that Walcher was able to secure his position at the head of the diocese for years after his first excommunication in 1095, and that he ordered the continuation of church services *in urbe Cameracensi*.[50] Walcher's personal excommunication was also ignored by many of his peers. Indeed, a record of a benefaction to the Abbey of Ename in 1096 indicates that the bishop retained his authority even outside of the episcopal town.[51] The monks of Ename, and with them the three archdeacons and almost 20 other canons, priests, and deacons who signed the record as witnesses, evidently did not question the bishop's authority. Walcher was eventually forced to abandon his seat, but not due to the interdict, which technically was in place for a year and half.[52] After Walcher regained the episcopal seat in 1101, a second interdict had similarly little immediate impact. Walcher again held his ground for nearly two years, until the commune drove him out in the summer of 1103. They did so not on religious grounds, but because the unstable political situation was attracting interest from powerful lords such as the count of Flanders, whose military threat the commune hoped to avoid by severing their ties to Walcher. This may indicate that the interdict did have some long-term, indirect impact, in that it gave canonical ammunition to all who were ill-disposed towards Walcher. The al-

[48] Gesta Galcheri, cap. 12, 196 s.

[49] Thesaurus Diplomaticus, W3843/D4149.

[50] *Herman of Tournai*, Liber de restauratione, cap. 83, 314.

[51] Cartulaire de l'abbaye d'Eename, No. 7, 10.

[52] Gesta Galcheri, cap. 12, 195 s.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

leged desire to restore the relationship with Reims then suddenly became an excuse to get rid of the bishop.[53] Yet in itself, the sanction proved powerless if not enforced locally. With Walcher ruling the town as both bishop and count, this was never feasible. As for the faithful, what mattered most was that sufficient clerics remained to administer the necessary sacraments. The opinion of a far-off pope or archbishop was of less importance so long as their own bishop was visibly unshaken. Finally, Walcher, a former canon of the cathedral chapter, was the more popular figure in Cambrai, compared to Manasses, the French outsider (*francigena*[54]). All these particular circumstances contributed to the interdict's failure, at the very least in the short-term.

If, on the other hand, the bishop issuing the interdict was also the one enforcing it, the sanction's success rate improved drastically. This was the case in Reims (1111) and in Cambrai (1138). When the archbishop interdicted his own burg of Reims, the monks of St Remigius initially voiced their outrage to their abbot: why had he allowed the archbishop to take charge thus of their abbey? And why were people of their burg treated hardly any better than excommunicates?[55] The monks' servants also refused to accept the sanction. They had sworn obedience to the abbot and felt entitled to go where they pleased, including the abbey church. Some one hundred cooks, bakers, and other servants of the abbey's guest house, hospital, and stables, announced that they would leave if the interdict was enforced. Finally, the merchants and craftsmen decided they would stop selling food, wine, and clothes to the abbey.[56] In light of these protests, the monks did not dare to lock the church doors, but neither could they further provoke the archbishop by allowing the laity to attend their services. In such a dilemma, a quick solution was deemed necessary by all parties. When the bishops of the Church Province convened to discuss the situation, one month into the interdict, the Abbot of St Remigius had no choice but to accept the archbishop's ruling in return for the interdict

[53] Gesta Galcheri, cap. 23, 202 s.

[54] Gesta Galcheri, 187, 191 s., 195. Two later sources written in Cambrai testify in the same way as the Gesta Galcheri of hostility towards the French Manasses. We refer here to the Gesta Manassis et Galcheri, 500 (written around 1180) and the Gesta pontificum abbreviata, 504 (from 1191).

[55] Libelli de discordia, (I), cap. 37, 285.

[56] Ibid., cap. 36, 284: *Homines autem castri et burgi iuraverunt, quod si eis quasi excommunicatis ecclesia clauderetur, nec panem nec vinum, insuper nullum omnino victum vel vestimentum eis venderent* (…). *Haec omnia audiens archiepiscopus non curavit, nec sententiam suam mutare voluit, sicque nec ostia monasterii clausa sunt a servientibus, nec nos divinum officium celebravimus.*

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

being lifted.[57] Henceforth, the Abbey of St Nicetius received a yearly rent for St Remigius' possession of the parish of St Sixtus.

In Cambrai, the townspeople likewise lost no time in asking for absolution when their commune was placed under interdict in 1138 by their own bishop.[58] Their request to quickly commence negotiations was met by Bishop Nicholas, but they could not accept his main condition for lifting the interdict: disbanding the commune. Nicholas then reaffirmed the interdict, at which point violence erupted. Frustrated at being excluded from their own churches, the townspeople stormed several holy places in Cambrai's surroundings,[59] before attacking the castle of Crèvecœur, one of castellan Simon's strongholds.[60] However, they soon suffered heavy losses and were forced to admit defeat. When the commune was subsequently disbanded by Emperor Konrad III, the interdict was no longer required. It had brought matters to a violent conclusion, but as the commune was now in the past, the penalty had lived up to its promise – at least for Bishop Nicholas, who regained full control in his town.

In conclusion, the rise of towns brought about a new phase in the interdict's development, coinciding with the first known codification of its legal terms, c. 1100. Urban growth fostered group action, new rivalries, and an increased competition for power. The interdict's ability to pressurise a community into obedience with its threat of spiritual damnation fitted within this new context. Its efficiency depended largely on precise circumstances, in particular the spiritual and secular authority of the one who issued and enforced the penalty. Without this clear and present authority, interdicts could linger for several years without being implemented or respected.

Bibliography

Sources

Additamenta ad Pippini et Karoli M. capitularia, ed. by Alfred *Boretius* (Monumenta Germaniae Historica. Legum Sectio 2: Capitularia Regum Francorum, 1), Hannover 1883, 221–259.

[57] Ibid., cap. 37, and 42, 286: *ut divinum officium celebraremus praecepit* (…) *solummodo mandasse nos de nostris hominibus excommunicatis cavere.*

[58] Gesta Nicholai, cap. 34, 243: *Post hec mandat imbannita episcopo communia, quod iniuste catholica tolluntur sibi debita* (…).

[59] Ibid., cap. 35 s., 243 s.

[60] Ibid., cap. 37, 244 s.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Archives administratives de la ville de Reims. Collection de pièces inédites pouvant servir à l'histoire des institutions dans l'intérieur de la cité, 4 vols., ed. by Pierre *Varin*, Paris 1839–1852.

Augustinus, Enarrationes in Psalmos, ed. by Eligius Dekkers/Johannes Fraipont (Corpus Christianorum. Series Latina, 38–40), Turnhout 1956.

Biblia latina cum glossa ordinaria, t. 4, ed. by Adolph *Rusch*/Karlfried *Froehlich*, Strasbourg 1480–1481, repr. Turnhout 1992.

Capitularia regum Franciae occidentalis, ed. by Alfred *Boretius*/Victor *Krause* (Monumenta Germaniae Historica. Legum Sectio 2: Capitularia Regum Francorum, 2), Hannover 1960, 253–328.

Cartulaire de l'abbaye d'Eename, ed. by Charles *Piot*, Bruges 1881.

Decrees of the Ecumenical Councils, ed. by Giuseppe *Alberigo*/Norman *Tanner*, London 1990.

Die Urkunden der Deutschen Könige und Kaiser, ed. by Theodor *Sickel* (Monumenta Germaniae Historica. Diplomata, 1), Hannover 1879–1884.

Flodoardus Remensis, Historia ecclesiae Remensis, ed. by Martina Stratmann (Monumenta Germaniae Historica. Scriptores, 36), Hannover 1998.

Galbert of Bruges, De multro, traditione, et occisione gloriosi Karoli comitis Flandriarum, ed. by Jeff Rider (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, 137), Turnhout 1994.

Gesta Galcheri, ed. by Georg *Waitz* (Monumenta Germaniae Historica. Scriptores, 14), Hannover 1883, 186–210.

Gesta Manassis et Walcheri, ed. by Ludwig C. *Bethmann* (Monumenta Germaniae Historica. Scriptores, 7), Hannover 1846, 500–504.

Gesta Nicholai, ed. by Georg *Waitz* (Monumenta Germaniae Historica. Scriptores, 14), Hannover 1883, 228–247.

Gesta pontificum abbreviata per canonicum Cameracensem, ed. by Ludwig C. *Bethmann* (Monumenta Germaniae Historica. Scriptores, 7), Hannover 1846, 504–510.

Gregorius Turonensis, Historiarum libri X, ed. by Wilhelm Levison/Bruno Krusch (Monumenta Germaniae Historica, Scriptores Rerum Merovingicarum, 1.1), Hannover 1937, 1–641.

Herman of Tournai, Liber de restauratione ecclesiae sancti Martini Tornacensis, ed. by Robert B. C. Huygens (Corpus Christianorum Ccontinuatio Mediaevalis, 236), Turnhout 2010.

Ivo of Chartres, Work in Progress, ed. by Bruce Brasington/Martin Brett, online: http://ivo-of-chartres.github.io/ (accessed 10 January 2020).

Le registre de Lambert, évêque d'Arras (1093–1115), ed. by Claire *Giordanengo* (Sources d'histoire médiévale, 34), Paris 2007.

Libelli de discordia inter monachos S. Remigii et S. Nicasii Remenses agitata tempore, ed. by Hermann *Meinert*, in: Festschrift für Albert Brackmann, ed. by Leo Santifaller, Weimar 1931, 259–292.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Recueil des actes de Lothaire et Louis V, rois de France (954–987), ed. by Louis *Halphen*/Ferdinand *Lot*, Paris 1908.

Recueil des actes de Louis IV, roi de France, 936–954, ed. by Philippe *Lauer*, Paris 1914.

Thesaurus Diplomaticus, ed. by Paul *Tombeur*/Philippe *Demonty*/Walter *Prevenier*, CD-ROM, Turnhout 1997.

Literature

Anker, Karl, Bann und Interdikt im 14. und 15. Jahrhundert als Voraussetzung der Reformation, Tübingen 1919.

Clarke, Peter D., The Interdict in the Thirteenth Century. A Question of Collective Guilt, Oxford 2007.

Demouy, Patrick, Genèse d'une cathédrale. Les archevêques de Reims et leur église aux XIe et XIIe siècles, Langres 2005.

Desportes, Pierre, Le mouvement communal dans la province de Reims, in: Les chartes et le mouvement communal, colloque régional (octobre 1980), ed. by Jacques *Thiébaut*, Saint-Quentin, 1982, 105–112.

Desportes, Pierre, Reims et les Rémois aux XIIIe et XIVe siècles, Paris 1979.

Hein, Kenneth, Eucharist and Excommunication. A Study in Early Doctrine and Discipline (Europäische Hochschulschriften, Reihe 23, 19), Bern 1975.

Keene, Derek, Towns and the Growth of Trade, in: New Cambridge Medieval History, vol. IV.1, c.1024–c.1198, ed. by David E. Luscombe/Jonathan S.C. Riley-Smith, Cambridge 2004, 47–85.

Keygnaert, Frederik, L'excommunication collective du diocèse de Laon par l'évêque Hincmar (869): une "nouvelle" sanction en vue de la défense de l'autorité épiscopale aux temps carolingiens, in: Exclure de la communauté chrétienne. Sens et pratiques sociales de l'anathème et de l'excommunication (IVe–XIIe siècle), ed. by Geneviève Bührer-Thierry/Stéphane Gioanni (Collection Haut Moyen Âge, 23), Turnhout 2015, 59–85.

Keygnaert, Frederik, The Prohibition of Church Services in Cambrai (1095–1107). The Local Interdict as Church Weapon in the Investiture Controversy, in: Trajecta 24 (2015), 243–264.

Krehbiel, Edward B., The Interdict. Its History and its Operation. With Especial Attention to the Time of Pope Innocent III, 1198–1216 (Prize Essay of the American Historical Association for 1907), Washington 1909 (repr. 1977).

Oury, Guy-Marie, Office divin, in: Dictionnaire de spiritualité, 73, Paris 1981, 685–707.

Poirier-Coutansais, Françoise, Les abbayes bénédictines du diocèse de Reims (Gallia monastica, 1), Paris 1974.

Reynolds, Susan, Government and Community, in: New Cambridge Medieval History, vol. IV.1, c.1024–c.1198, ed. by David E. Luscombe/Jonathan S. C. Riley-Smith, Cambridge 2004, 86–112.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Saint-Denis, Alain, L'apparition d'une identité urbaine dans les villes de commune de France du Nord aux XIIe et XIIIe siècles, in: Shaping Urban Identity in Late Medieval Europe: The Use of Space and Images. Papers Presented at the Fourth International Conference of Urban History, Venice, September 1998, ed. by Marc Boone/Peter Stabel, Leuven-Apeldoorn, 2000, 65–88.

Schmugge, Ludwig, Ministerialität und Bürgertum in Reims. Untersuchungen zur Geschichte der Stadt im 12. und 13. Jahrhundert, in: Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte 2 (1974), 152–212.

Trexler, Richard C., The Spiritual Power: Republican Florence under Interdict (Studies in Medieval and Reformation Thought, 9), Leiden 1974.

Verhulst, Adriaan E., The Rise of Cities in North-West Europe, Cambridge 1999.

Vermeesch, Albert, Essai sur les origines et la signification de la commune dans le Nord de la France (XIe et XIIe siècles), Heule 1966.

Vodola, Elizabeth, Sovereignty and Tabu: Evolution of the Sanction Against Communication with Excommunicates, part 1: Gregory VII, in: The Church and Sovereignty, c. 590–1918: Essays in Honour of Michael Wilks, ed. by Diana Wood (Studies in Church History, Subsidia, 9), Oxford 1991, 35–55.

Warichez, Joseph, Le clergé tournaisien à l'assaut de l'autonomie diocésaine. Le dernier évêque de Noyon-Tournai, in: Collationes diocesis Tornacensis 18 (1922–1923), 3–12, 97–103, 145–152.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Unheiliges Köln? Interdikte über die Stadt Köln und ihre Bewältigung im Kontext erzbischöflich-städtischer Auseinandersetzungen (1250–1350)

Von *Christian Jaser*

„Die besagte Stadt ist sehr groß und weitläufig. Sie hat achtzehn große Pfarrkirchen, viele Kollegiatkirchen und eine ganze Reihe von Kapellen. Wenn ganz Köln bei einer solchen Missetat als ein einziger Ort gewertet würde, würde folgerichtig die ganze Stadt dem Interdikt verfallen. Wegen solcher Missetaten, die aufgrund der schieren Größe dieser Stadt häufig in irgendeiner der besagten Pfarreien geschehen, gäbe es dann kaum einmal eine Zeit, in der die besagte Stadt nicht dem Interdikt unterliege. In diesem Fall würde nicht nur in dieser Stadt eine große Zahl von Leichen unbestattet bleiben und mit ihrem Gestank die Gesunden infizieren, sondern es würden auch Unschuldige um die kirchlichen Sakramente betrogen. Dadurch nehme die Frömmigkeit der Bevölkerung ab, Ketzereien keimten auf, es entstünden unzählige Gefahren für die Seelen und das könnte große und gefährliche Skandale nach sich ziehen“ – mit diesen Worten protestierte die Stadt Köln bei Papst Johannes XXII. gegen die erzbischöflichen Statuten von 1266 und 1322, die auch lokal eingrenzbare Delikte wie etwa Immunitätsverletzungen mit einem Seelsorgeboykott über das ganze Stadtgebiet sanktionierten.[1] In der Tat verfügte Köln – mit circa 40.000 Einwohnern auf rund 400 Hek-

[1] Papst Johannes XXII. an den Erzbischof von Köln, Avignon, 9. März 1323, Concilia Germaniae IV, 289; Quellen zur Geschichte der Stadt Köln IV, 103 f., Nr. 117; Regesten der Erzbischöfe von Köln (im Folgenden: REK) IV, Nr. 1382: *Cum itaque, sicut dicti iudices, scabini, consules et communitas nobis significare curarunt, dicta civitas sit spatiosa plurimum et diffusa, habens decem et octo parochias magnas parrochias principales et multas collegiatas ecclesias plurimasque capellas, et si tota Colonia censeatur in tali forefacto locus unus, tota per consequens civitas reputabitur interdicta, et sic propter forefacta, que propter magnitudinem civitatis eiusdem frequenter in aliqua ex praedictis parochiis committantur, vix erit reperire tempus aliquod, in quo dicta civitas non subiaceat interdicto sicque huiusmodi interdicto durante insepulta manerent in civitate predicta in magna multitudine corpora defunctorum, ex quorum fetore sanorum infectio sequeretur, insontes fraudarentur ecclesiasticis sacramentis, cresceret indevotio*

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

tar ohnehin größte Stadt des spätmittelalterlichen Reiches[2] – über eine auch nach zeitgenössischen Maßstäben beeindruckende kirchliche Infrastruktur: Bis 1350 zählt man hier nicht weniger als 19 Pfarreien, 13 Einrichtungen von Männerorden und zwölf von Frauenorden, acht Männer- und drei Damenstifte sowie rund zwei Dutzend Kapellen im Stadtgebiet. Entsprechend hoch war auch die Zahl von institutionalisierten Geistlichen in der Stadt, die etwa fünf bis sieben Prozent der Gesamtbevölkerung ausmachte.[3] Die Rheinmetropole zeichnete somit eine über Jahrhunderte gewachsene, hoch entwickelte und ausdifferenzierte urbane Sakrallandschaft[4] aus, die der stadtkölnischen Identitätsdevise der *sancta Colonia*/heiligen Stadt zugrunde lag und dementsprechend eine heilsgeschichtliche Augenhöhe mit Jerusalem und Rom anstrebte.[5]

Die Erforschung stadtkölnischer Lokalinterdikte setzt gleichsam an der unheiligen Kehrseite dieses zur *sancta Colonia* verdichteten Geflechts kirchlicher Institutionen an, am Paradox eines temporären Seel-

---

populi, hereses pullularent et infinita pericula insurgerent animarum, magna etiam et periculosa exinde scandala possent sequi (…).

[2] *Isenmann*, Stadt im Mittelalter, 60; *Johag*, Klerus und Bürgerschaft, 179; *Freed*, Friars and German Society, 79.

[3] Siehe die vorsichtige Schätzung bei *Johag*, Klerus und Bürgerschaft, 179. Darin ist die schwer abschätzbare, aber für Köln hoch zu veranschlagende Zahl von Beginen noch gar nicht eingerechnet. Die Stadt Köln galt allgemein als „Zentrum“ der Beginen (*Groten*, Köln, Mittelalter, 1257). Zur Sakraltopographie und kirchlichen Infrastruktur Kölns allgemein siehe auch *Stehkämper*, Bürger und Kirchen; *Leiverkus*, Köln, 226–258.

[4] *Ennen,* Stufen der Zentralität, 20, bezeichnet Köln als „sakrales (…) Oberzentrum“. Vgl. dazu auch *Van Elten*, Verhältnis zwischen Stadt und Kirche, 47.

[5] Kölner Stadtrecht und Bürgerfreiheit, Mitte des 15. Jahrhunderts, Akten zur Geschichte der Verfassung und Verwaltung der Stadt Köln I, 717 f.: *Kunt sy, dat Coellen de kroen boeven allen steiden schoene, hait vunff namen, de man alle samen sall beduden allen luden. De eyrste name iss eyn hillige stat oevermytz de leive heilgen, der heyldom ind gebeyntz in Coelne iss*. Vgl. dazu *Isenmann*, Stadt im Mittelalter, 34 f. Die Bedeutung des Begriffs *sancta Colonia* als essentielles Element des städtischen Selbstverständnisses lässt sich nicht zuletzt daran ermessen, dass diese Devise auch in der Umschrift des Mitte des 12. Jahrhunderts entstandenen Stadtsiegels Verwendung fand. Siehe zum Stadtsiegel *Diederich*, Gotisches Stadtsiegel. Vgl. dazu allgemein *Stehkämper*, Bürger und Kirchen, 11–15; *Groten*, Köln im 13. Jahrhundert, 252; *Militzer*, Selbstverständnis, 16–18, 27, der in diesem Begriff das „Fundament bürgerlichen Selbstbewußtseins“ sieht. Zur Verwendung des Begriffs bei Gottfried Hagen siehe *Kelleter*, Gottfried Hagen, 153, und *Groten*, Köln im 13. Jahrhundert, 251 f. Den Begriff *sancta Colonia* kann man bis ins 9. Jahrhundert zurückverfolgen (siehe *Haverkamp*, „Heilige Städte“, 123). Mit dieser Charaktisierung suchten die Kölner die eigene Stadt in die heilsgeschichtliche Traditionslinie der heiligen Städte Jerusalem und Rom einzuordnen (vgl. dazu ebd., 126, und *Militzer*, Selbstverständnis, 16). Vgl. dazu auch *Müller*, Köln.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

sorgeentzugs ausgerechnet in einer als heilig geltenden und sich als heilig verklärenden Stadt. Oder wie es der Kölner Kleriker Gottfried Hagen in seiner um 1270 verfassten Reimchronik auf den Punkt brachte: *So is godes deinst in der heilger stat van Colne verboden.*[6] Im Zentrum der nun folgenden Überlegungen steht also die Frage, wie die zwischen 1250 und 1350 besonders häufig im Kontext erzbischöflich-städtischer Auseinandersetzungen verhängten Interdikte am Rhein „gelebt", bewältigt oder auch konterkariert wurden und ob bzw. inwiefern die gut geölte und verästelte Frömmigkeits- und Heilsvermittlungsmaschine am Rhein in Zeiten „spiritueller Quarantäne"[7] gestoppt, gedrosselt oder gestört wurde. Ein besonderes Augenmerk wird dabei auf Formen des Widerstands, der kirchenpolitischen Selbsthilfe und des frömmigkeitspraktischen „Eigensinns"[8] auf Seiten des Stadtregiments wie auch einzelner Gläubiger zu legen sein. Um diesen Zusammenhängen auf die Spur zu kommen, wird zunächst die konfliktreiche Beziehungsgeschichte zwischen den Kölner Erzbischöfen und ihrer Kathedralstadt rekapituliert und die daraus resultierenden Interdiktfrequenzen und -fälle zwischen 1250 und 1350 in den Blick genommen (I). In einem zweiten Schritt geht es dann um juristische und alltagspraktische Widerstandsstrategien und Gegenmaßnahmen, mittels derer die Betroffenen die Zumutung eines Seelsorgeentzugs bewältigten. Dieser Fokus lässt nicht nur Rückschlüsse auf die stadtkölnische Interdiktobservanz zu, sondern erlaubt auch Ansätze einer europäisch vergleichenden Perspektive (II).

I. „Köln contra Köln": Konfliktgeschichte und Interdiktsfrequenzen

„Köln contra Köln" – so hieß vor dem Einsturz nicht nur ein über zwanzig Regalmeter umfassender Pertinenzbestand des Historischen Archivs der Stadt Köln, sondern so ließe sich auch insgesamt die konfliktreiche Beziehungsgeschichte zwischen Erzbischof und Stadt Köln überschreiben.[9] Diese währte nahezu die gesamte Vormoderne, vom Aufstand der Kölner Bürger gegen Erzbischof Anno im Jahr 1074 bis zum gemeinsamen Untergang von Reichsstadt und Kurstaat 1794 im Angesicht der

[6] *Hagen*, Dit is dat boich van der stede Colne, 196 f., V. 6170 f.

[7] *Trexler*, Spiritual Power, 2 („spiritual quarantine").

[8] Vgl. *Lüdtke*, Geschichte und Eigensinn; *Ders.*, Eigensinn. Siehe zum geschichtswissenschaftlichen Terminus ‚Eigensinn' auch *Eichhorn*, Geschichtswissenschaft, 230–247.

[9] *Kisky*, „Köln contra Köln".

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

französischen Revolutionsheere.[10] Im Grunde ging es dabei um ein Konfliktmuster, das aus vielen Bischofsstädten am Rhein wie auch anderswo gut bekannt ist: Auf der einen Seite ein seit dem 10. Jahrhundert erhobener Anspruch der Erzbischöfe auf eine Stadtherrschaft *pleno iure – cum ipsa civitas in temporalibus et spiritualibus ad ipsum archiepiscopum Coloniensem pertineat pleno iure*, erklärt Adolf von Nassau gegenüber dem Kölner Erzbischof 1292[11] –, auf der anderen Seite die Autonomie- und Emanzipationsbestrebungen der Kölner Bürgerschaft, die der Abt von Siegburg 1288 folgendermaßen auf den Punkt brachte: *et cives potentes sunt, et non possunt sustinere dominum.*[12]

Diese Rechts- und Machtpositionen prallten über Jahrhunderte ungebremst aufeinander, changierten zwischen ‚heißen' und ‚kalten' Phasen, verloren sich zuweilen im juristischen Gezerre um einzelne Rechtsgegenstände, mündeten ab und an in militärische Kraftproben mit regionaler Ausstrahlung, bestimmten jedoch in jedem Fall das politische Agieren beider Konfliktparteien.[13] Dabei sah das 12. Jahrhundert nicht nur eine graduelle Verfestigung bürgerlich-genossenschaftlicher Organisationsformen, etwa der sogenannten ‚Richerzeche' der reichen Bürger oder der kommunalen Leitungsfunktion von Schöffen und Meliorat, sondern auch ein zähes Ringen mit dem Erzbischof um juristische und politische Detailfragen, das sich allerdings selten in spektakulären Konfrontationen vollzog.[14] Das sollte sich vor allem in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhundert ändern, als sich der Rat als führendes städtisches Leitungsgremium etablierte[15] und infolgedessen auch der Konflikt mit dem erzbischöf-

---

[10] *Stehkämper*, „Köln contra Köln", 53. Einen knapp gehaltenen Durchgang der Konfliktgeschichte vom Mittelalter bis 1794 bietet *Becker*, Köln contra Köln.

[11] Versprechen des Grafen Adolf von Nassau an den Erzbischof von Köln, Andernach, 27. April 1292, Constitutiones et acta publica imperatorum et regum III, 461, Nr. 474. Vgl. dazu *Groten*, Köln, Mittelalter, 1258; *Stehkämper*, Köln in der Salierzeit.

[12] Prozess gegen die Stadt Köln nach der Schlacht von Worringen, 5. Juli 1290, Urkundenbuch für die Geschichte des Niederrheins II, 533, Nr. 892. Vgl. dazu *Stehkämper/Dietmar*, Köln im Hochmittelalter, 384.

[13] Vgl. dazu *Becker*, Köln contra Köln.

[14] Vgl. dazu *Groten*, Köln im 13. Jahrhundert, 1–9; *Ennen*, Erzbischof und Stadtgemeinde, 397, 400; *Stehkämper*, „Köln contra Köln", 54–59. Zu Schöffenkolleg und Richerzeche siehe *Lau*, Verfassung und Verwaltung, 72–97. Einen Überblick über die Konfrontation der gegenseitigen Rechtspositionen zwischen 1180 und 1288 bietet *Stehkämper*, Rechtliche Absicherung. Vgl. dazu auch *Herborn*, Stadt Köln und die Schlacht von Worringen, 290.

[15] Der Rat, dessen Installierung im Jahre 1216 noch an einer Intervention Erzbischof Engelberts I. gescheitert war, etablierte sich vor allem in den 1250er Jahren und erschien 1258 als Glied des Stadtregiments. Bereits 1268 löste er das Schöffenkollegium als führendes städtisches Leitungsgremium ab. Siehe dazu

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

lichen Stadtherrn eskalierte – zu nennen sind hierbei etwa der Große Schied von 1258 mit Erzbischof Konrad von Hochstaden, die gewaltsame Ersetzung der alten Schöffen aus den Reihen der führenden Geschlechter durch Mitglieder der handwerklichen Bruderschaften ein Jahr später oder die insgesamt sieben Sühnen infolge der Spannungen der Stadt mit dem streitbaren Erzbischof Engelbert II. von Falkenburg (1261–1274).[16]

Als dauerhafter Zankapfel in diesen Auseinandersetzungen erwiesen sich insbesondere die finanziellen Belastungen der Stadt durch oftmals hochverschuldete Erzbischöfe, die sich in einer für die Stadt nachteiligen Münz- und Zollpolitik vor allem entlang der lebenswichtigen Rheinroute manifestierten.[17] Seit 1250 geriet das Konfliktbündel „Köln contra Köln" zusätzlich in den Sog weiterer potentieller Eskalationsfaktoren: Erstens spitzte sich innerhalb des stadtkölnischen Meliorats ein Parteienstreit zwischen den seit etwa 1230 dominierenden Weisen und den emporstrebenden Overstolzen um die städtische Führungsposition zu, zweitens trugen zu dieser Zeit die Kölner Erzbischöfen und ihre niederrheinischen Nachbarn wie etwa Brabant, Jülich, Berg und Kleve Kämpfe um die regionale Vorherrschaft aus, gipfelnd in der Schlacht von Worringen 1288, schließlich drittens fungierten reichspolitische Verwerfungen infolge unterschiedlicher Parteinahmen, etwa im Rahmen des Thronstreits zwischen Ludwig dem Bayern und Friedrich dem Schönen (1314–1322), als zusätzliche Brandherde.[18]

Groten, Köln, Mittelalter, 1258. Vgl. *Ders*., Köln im 13. Jahrhundert, 60–69, 160–169, 301–309; *Stehkämper*, „Köln contra Köln", 61; *Stehkämper*, Gemeinde in Köln, 1030 f. Zum Rat siehe auch *Lau*, Verfassung und Verwaltung, 98–103.

[16] Siehe dazu *Stehkämper/Dietmar*, Köln im Hochmittelalter, 318–361; *Groten*, Köln im 13. Jahrhundert, 186–206, 257–290; *Strauch*, Großer Schied; *Stehkämper*, Rechtliche Absicherung, 360–372; *Stehkämper*, Albertus Magnus, 362–368; *Höroldt*, Kölner Domkapitel, 153–192.

[17] Davon legen die städtischen Klagen über die erzbischöfliche Münz- und Zollpolitik anlässlich des Kleinen Schiedes von 1252 beredtes Zeugnis ab. Auch zum Großen Schied von 1258 beschäftigten sich die *propositiones* der Stadt hauptsächlich mit finanziellen und wirtschaftlichen Fragen (siehe *Groten*, Köln im 13. Jahrhundert, 120 f., 190, und *Stehkämper*, Albertus Magnus, 365). Insbesondere die erzbischöflichen Rheinzölle, die naturgemäß die stadtkölnischen Fernhandelsaktivitäten in direkter Weise tangierten, gaben auch in späterer Zeit immer wieder Anlass zu Konflikten. Zur finanziellen Defizienz der Erzbischöfe siehe *Werner*, Prälatenschulden, der er auch deren Folgen für die stadtkölnischen Handelsaktivitäten herausarbeitet, so zum Beispiel 1261, als Kölner Bürger der Zutritt zur Champagne-Messe verwehrt wurde, weil Erzbischof Konrad bei Pariser Bürgern in Zahlungsverzug geraten war (562).

[18] Siehe dazu *Groten*, Köln im 13. Jahrhundert, bes. 140–160, 275–290; *Ennen*, Erzbischof und Stadtgemeinde, 403; *Berthold*, Sozialökonomische Differenzierung, 260–285; *Stehkämper*, „Köln contra Köln", 74 f. Zu innerstädtischen Kon-

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Vor diesem Hintergrund erscheint es beinahe zwangsläufig, dass die geistliche Territorialstrafe des Interdikts im Konflikt „Köln contra Köln" regelmäßig als erzbischöfliches Zwangs- und Druckmittel gegen die Rheinmetropole begegnet. Ohnehin waren die Kölner Erzbischöfe – zuweilen im Zusammenspiel mit den Päpsten – um den Einsatz des kirchlichen Sanktionsarsenals zur Durchsetzung politischer Interessen selten verlegen, wie etwa Wilhelm Janssen konstatiert: „Üblicherweise ließen sich die Erzbischöfe in ihren Aktivitäten von ihrem Selbstverständnis als *domini terrae* leiten, betrachteten jedoch ihre das eigene ‚Land' übergreifende bischöfliche Jurisdiktionsgewalt so sehr als Zubehör ihrer landesherrlichen Machtstellung, dass sie auch in rein politischen Auseinandersetzungen ungescheut kirchliche Waffen – also Bann und Interdikt – einsetzten."[19] Besonders in der Hochphase der erzbischöflich-städtischen Auseinandersetzungen in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts ist von einer hohen Interdiktfrequenz über Köln auszugehen, so von 1263 bis 1266 und 1268 bis 1275 in Reaktion auf die zweimalige Gefangennahme Erzbischof Engelberts durch Kölner Bürger und den mit der Stadt verbündeten Grafen von Jülich sowie von 1290 bis 1298 im Nachgang der vernichtenden Niederlage des Erzbischofs Siegfried in der Schlacht von Worringen. In der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts, als sich die Beziehungen zwischen Metropolit und Metropole merklich entspannten, gab es nur noch einmal ein erzbischöfliches Interdikt über Köln, und zwar von 1318 bis 1320, im Rahmen der Brühler Fehde zwischen Erzbischof Heinrich II. von Virneburg und der Stadt Köln.[20]

---

flikten und ihre Verbindung zum Stadtherrn allgemein siehe die treffende Bemerkung von *Ehbrecht*, Stadtkonflikte, 190 f.: „Die Einbeziehung stadtherrlicher Kräfte in die Konflikte ist geradezu typisch, sei es, dass einzelne Parteien bei ihnen Rückhalt suchten oder diese aber über einzelne Gruppen in der Stadt versuchten, ihre Stellung zu festigen." Zum Beispiel Köln siehe *Stehkämper*, Köln in der Salierzeit, 330. Der Ausgang der Schlacht von Worringen beseitigte nicht nur jeden Ansatz einer Vormachtstellung der Kölner Erzbischöfe am Niederrhein, sondern bedeutete auch den entscheidenden Durchbruch für die Autonomiebestrebungen der Stadt Köln und für die Rückführung der erzbischöflichen Ansprüche auf eine lediglich nominelle Stadtherrschaft. Vgl. dazu *Erkens*, Schlacht bei Worringen, 216; *Ders*., Siegfried von Westerburg, 254–259; *Groten*, Köln, Mittelalter, 1259.

[19] *Janssen*, Erzbistum Köln, 63. Ähnlich äußert sich Diederich, Schlacht von Worringen, 233. Eine ähnliche Einschätzung in Bezug auf die Verwendung von Exkommunikationen durch die Erzbischöfe von Trier findet sich bei *Pavlac*, Excommunication, 20 f., 32, 36. *Murphy*, Ecclesiastical Censures, 90, weist auf eine vergleichbare Konstellation in Dublin hin.

[20] Vgl. *Stehkämper/Dietmar*, Köln im Hochmittelalter, 351–355, 357 f., 364, 385; *Johag*, Klerus und Bürgerschaft, 133–135. Vgl. den Beitrag von Johannes Helmrath in diesem Band.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

In der Summe erlauben diese Interdiktsfälle nicht nur, juristische, propagandistische, ökonomische und militärische Optionen im Konflikt- und Sanktionsarsenal beider Parteien zu untersuchen, sondern auch einen Blick auf eine städtische „Sakralgemeinschaft“[21] im Notstand, auf das ‚heilige Köln‘ in den unheiligen Zeiten eines Seelsorgeentzugs. Denn jedes Interdikt entfachte in der betroffenen Stadtgesellschaft ein doppeltes Störfeuer: Zum einen stürzte es die Betroffenen in einen Loyalitätskonflikt zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt, um einen Keil zwischen den (potentiell) schuldigen kommunalen Leitungsgremien und der (potentiell) unschuldigen Stadtbevölkerung zu treiben und auf diese Weise das auf den genossenschaftlichen Konsens angewiesene Stadtregiment an seiner legitimatorischen Basis anzugreifen.[22] Das Skandalon einer den öffentlichen Kultvollzug wie auch das individuelle Seelenheil jedes einzelnen Bürgers tangierenden Kollektivstrafe, die kirchenrechtlich im Sinne einer korporativen Verantwortung der *universitas* für die Amtshandlungen ihrer Repräsentanten abgesichert war[23], sollte die gegnerische Konfliktpartei unter Legitimationsdruck setzen und letztlich zum Einlenken mit Blick auf ihre Autonomieambitionen bewegen. Das Ziel, über die Verhängung einer Kollektivstrafe ein kollektives Vorgehen gegen die Delinquenten zu provozieren, formuliert Erzbischof Engelbert auf einer Kölner Diözesansynode im Zusammenhang mit der Gefangennahme von Geistlichen unmissverständlich: „Auf diese Weise sollen sich *nobiles*, *magnati* und *populares* zusammen mit dem Volk aus der Erfahrung des Seelsorgentzugs heraus (*ex divinorum carentia provocati*) gegen die Missetäter erheben und die Befreiung des Gefangenen erwirken.“[24]

Zum anderen suchte jedes Interdikt die mehr oder weniger ausgebildete städtische „Sakralgemeinschaft“ von Laien und Geistlichen zu sprengen und den Stadtklerus zur einseitigen Aufkündigung der Heilsvermittlung zu zwingen.[25] Auch wenn etwa Felix Fabri mit Blick auf seine Heimatstadt Ulm betont, dass die Geistlichen „keine Glieder der Gemeinde

[21] Zum Begriff der „Sakralgemeinschaft“ siehe *Moeller*, Kleriker als Bürger; *Ders*., Reichsstadt und Reformation, 15.

[22] *Clarke*, Interdict, 21.

[23] Ebd., 21–28. Vgl. *Trexler*, Spiritual Power, 6.

[24] Kölner Diözesansynode von 10. Mai 1266, REK IV, Nr. 1337, Concilia Germaniae III, 624: *Ut sic tam nobiles quam magnates, ac etiam populares cum plebe, contra malefactores et sacrilegos huiusmodi ex divinorum carentia provocati, consurgant, ad liberationem illius, qui ausu sacrilego captivus detinetur, auxilium praestituri.*

[25] Vgl. *Isenmann*, Stadt im Mittelalter, 605.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

sind und auch nicht für den gemeinen Nutzen wirken“[26], schrieb er ihnen doch eine elementare Funktion als *medii inter deum et populum* zu: „Denn sie spenden dem Volk die Sakramente und die anderen göttlichen Geheimnisse, die von Gott sind“, fährt Fabri fort, „und bringen die Gebete und Gaben die von den Menschen kommen, Gott dar, und das tun sie nicht nur für die vornehmen, sondern auch für die einfachen und armen Leute.“[27] Für den städtischen Klerus glich der erzbischöflich verordnete Seelsorgeentzug einem Loyalitätstest, der im Beziehungsgeflecht zur jeweiligen Gemeinde, zum nahen Stadtregiment und zum fernen Erzbischof eine Entscheidung zwischen Observanz und Widerstand erzwang. Zusammengenommen wohnte jedem Interdikt ein nicht zu unterschätzendes Störpotenzial für jede Form von „konsensgestützter Herrschaft“[28] und für die angestrebte Symbiose von Laien und Klerus im Zeichen christlichen Heilsverlangens inne[29], von der Beeinträchtigung des kirchlich geprägten städtischen Alltagslebens einmal ganz abgesehen. Auf Seiten der Städte und ihrer Bevölkerungen forderte dieser Ausnahmezustand der städtischen Heilsvermittlung zu einem europäisch vergleichbaren Spektrum an prophylaktischen und reaktiven Widerstandsformen heraus und setzte Prozesse und Praktiken der stadtobrigkeitlichen, gemeindlichen und individuellen Selbstorganisation in Gang, die Rückschlüsse auf bestehende Loyalitäts- und Beziehungsnetze zwischen Klerus und Stadtgemeinde eröffnen.

---

[26] *Fabri*, Tractatus de civitate Ulmensi, Quartum principale, 104 f.: *Sic ergo civitas et communitas Ulmensis ad modum Romanorum antiquorum sacerdotes habet pro sue rei publice felici augmento, qui tamen communitatis membra non sunt nec ad usum communem concurrunt, sed inter deum et populum libertate gaudent et non cives, sed plus et supra cives sunt.*

[27] Ebd., Quartum principale, 102 f.: *Sacerdotes in omni gente et in omni tempore supremi sunt habiti in numero hominum et quasi dii reputati, pro eo quod sunt medii inter deum et populum constituti* (…). *Nam sacramenta et alia divina misteria, que sunt dei, populo ministrant, et oraciones ac oblaciones, que sunt hominum, deo offerunt, et hoc agunt non tam pro optimatibus quam pro infimis et pauperibus.*

[28] Zum Begriff der „konsensgestützten Herrschaft“ siehe *Meier/Schreiner*, Regimen civitatis.

[29] Vgl. *Isenmann*, Stadt im Mittelalter, 605.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

II. Interdikte über Köln und ihre Bewältigung: Widerstandsstrategien und Gegenmaßnahmen

1. Interdiktsprophylaxen

Mit Blick auf prophylaktische Maßnahmen fallen zunächst die päpstlichen Privilegien zugunsten von politischen Amtsträgern, kirchlichen Institutionen und Privatpersonen in Köln wie auch anderswo in Europa ins Auge, die dem Störpotenzial des Interdikts für die individuelle oder gemeinschaftliche Heilsvorsorge entgegenwirken und dem Adressaten eine kontinuierliche seelsorgerische Betreuung gewährleisten sollten.[30] Dabei bezieht sich etwa das im Jahr 1253 und damit am Beginn einer Eskalationsphase im erzbischöflich-städtischen Verhältnis erteilte Privileg Papst Innozenz' IV. für die Kölner Richter und Schöffen, dass fortan kein Delegat bzw. Subdelegat des apostolischen Stuhls oder eines päpstlichen Legaten ohne ein besonderes Mandat des Heiligen Stuhls *in vos vel vestrum* Exkommunikations- oder Interdiktssentenzen verhängen dürfe, wohl eher auf ein Personalinterdikt der Privilegierten als ein zu befürchtendes Lokalinterdikt.[31] Dezidiert für den Fall eines Lokalinterdikts ist das Privileg Papst Alexanders IV. von 1256 für das Kloster St. Maria Magdalena zu den Weißen Frauen an der Kölner Bachpforte bestimmt. Die Vergünstigungen entsprechen den üblichen Bestimmungen dieses Privilegientyps: Es durften gottesdienstliche Handlungen während des Interdikts vorgenommen werden, allerdings nur bei verschlossenen Türen, unter Ausschluss der Exkommunizierten und Interdizierten, unter

[30] Siehe zu den Privilegien *Clarke*, Interdict, 121–126; *Hinschius*, Kirchenrecht V, 28 f.; *Maisonneuve*, Interdit, 474, 481; *Kober*, Interdict (Bd. 21), 42–45; *Haas*, Interdikt, 10; *Jombart*, Interdit, 1465; *Michiels*, De delictis et poenis, 285; *Conran*, Interdict, 41; *Kaufhold*, Gladius Spiritualis, 10; *Vodola*, Interdict, 495. Zahlreiche Beispiele solcher Vergünstigungen finden sich in der Quellenedition *De origine et evolutione interdicti* abgedruckt. Ingesamt lassen sich die Privilegien in zwei Gruppen gliedern: Entweder verboten sie vorbeugend bestimmten kirchlichen Jurisdiktionsträgern, ein Interdikt über die privilegierte Partei zu verhängen, oder sie verliehen das Recht zur Abhaltung des Gottesdienstes während eines Interdikts, zumeist unter Verwendung der in Anm. 32 verzeichneten Formulierung (siehe *May*, Interdikt, 225).

[31] Papst Innozenz IV. an die Kölner Richter und Schöffen, Perugia, 18. Januar 1253, Quellen zur Geschichte der Stadt Köln II, 331, Nr. 317: *Vestris itaque precibus benignius annuentes auctoritate vobis presentium indulgemus, ut nullus sedis apostolice vel ipsius legatorum delegatus vel subdelegatus a delegato sedis eiusdem executor aut etiam conservator a sede deputatus eadem in vos vel vestrum aliquem excommunicationis vel interdicti sententiam valeat promulgare absque sedis eiusdem speciali mandato plenam vel expressam faciente de hac indulgentia mentionem.*

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Verzicht auf das Läuten der Glocken und mit gedämpfter Stimme (*clausis ianuis, exclusis excommunicatis et interdictis, non pulsatis campanis suppressa voce*).[32] Ein in identischer Weise formuliertes päpstliches Milderungsprivileg erging auch 1279 an das Benediktinerkloster St. Pantaleon[33], 1288 an das Nonnenkloster S. Maximin[34] und 1290 an die Benediktinerinnen von den Heiligen Makkabäern, wobei Letztere zusätzlich noch die Erlaubnis zur Begehung der kanonischen Tagzeiten einholten.[35] Dem Kölner Leprosenhaus wiederum gewährte Papst Innozenz IV. 1247 neben den üblichen Vergünstigungen die Erlaubnis, zu Zeiten eines Interdikts auf dem Friedhof Melaten kirchliche Begräbnisse auszurichten – hiervon sollten nur namentlich Exkommunizierte und öffentliche Wucherer ausgenommen sein.[36]

Allerdings waren nicht nur geistliche Kommunitäten, sondern auch einzelne Adelige und reiche Patrizier daran interessiert, sich in Anbetracht der hohen Interdiktfrequenz ihres Wohnortes prophylaktisch gegen die Strafwirkung abzusichern.[37] So erlaubte Papst Benedikt XI. 1304 der regelmäßig in Köln weilenden Gräfin von Jülich samt ihrer *familia*, auch an interdizierten Orten durch eigene Kapelläne auf einem Tragaltar einen privaten Gottesdienst unter den üblichen Bedingungen abzuhalten.[38] Im

---

[32] Historisches Archiv der Stadt Köln (im Folgenden: HAStK), Weiße Frauen, U. 3/34: *Cum autem generale interdictum terre fuerit liceat vobis clausis ianuis exclusis excommunicatis et interdictis non pulsatis campanis suppressa voce divina officia celebrare, dummodo causam non dederitis interdicto.*

[33] Diese Urkunde ist ediert in Rheinische Urkunden, 29, Nr. 40.

[34] Paris, Bibliothèque Nationale, Ms. lat. 9283, N. 1. Vgl. *Johag*, Klerus und Bürgerschaft, 136, Anm. 221.

[35] HAStK, Machabäer, RH 1,f. 90v: (…) *in monasterio vestro reddere domino horas canonicas et audire divina a proprio capellano* (…).

[36] Papst Innozenz IV. an die Vorsteher des Kölner Leprosenhauses, Lyon, 30. August 1247, Quellen zur Geschichte der Stadt Köln II, 263, Nr. 262: *Preterea auctoritate presentium adhuc vobis concedimus, ut defunctorum corpora, qui in ultima voluntate apud vos elegerint sepulturam, nisi fuerint nominatim excommunicati aut usurarii manifesti, vobis liceat ecclesiastice tradere sepulture* (…). Vgl. auch *Johag*, Klerus und Bürgerschaft, 137, Anm. 224.

[37] Vgl. dazu *Johag*, Klerus und Bürgerschaft, 136 f.

[38] Papst Benedikt XI. an die Gräfin Maria von Jülich, Perugia, 28. Mai 1304, Urkunden und Regesten zur Geschichte der Rheinlande I, 74, Nr. 150: *Cum tibi ex concessione nostra liceat habere altare portatile et super eo tibi tueque familie in locis congruis et honestis divina officia per capellanos proprios facere celebrari, nos tuis supplicationibus inclinati auctoritate presencium indulgemus, quod eciam in locis ecclesiastico suppositis interdicto possis tibi et familie tue domestice per eosdem capellanos submissa voce, ianuis clausis, excommunicatis et interdictis exclusis, officia facere celebrari predicta, dummodo tu et iidem capellani ac familia causam non dederitis interdicto nec id tibi vel eis contingat specialiter interdici.*

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Jahre 1327 erwirkten der in Köln ansässige Ritter Hilger von der Stessen und seine Frau Aleydis von Quattermart ein päpstliches Privileg, das ihnen und zugleich auch ihrer *familia* und sonstigen Begleitern die Teilnahme am Gottesdienst im Falle eines Lokalinterdikts gestattete.[39] Zwei Jahre später vermochte auch der Kölner Bürger Gottfried Hardevust, für sich selbst und seine Frau Hadwig eine identische Vergünstigung zu erreichen.[40] Diese Einzelprivilegierungen entsprachen nicht nur der generellen, vor allem von päpstlicher Seite betriebenen Abmilderung der Interdiktswirkungen, wie sie dann in Bonifaz' VIII. Dekretale ‚Alma mater' von 1298 kulminierte[41], sondern schufen in der betroffenen Stadt auch substantielle „Inseln" vereinzelter Bevorrechtung und durchbrachen damit eine flächendeckende spirituelle Quarantäne des städtischen Raums.

In Erwartung zukünftiger Sanktionen traf auch das Kölner Stadtregiment juristische Vorbeugemaßnahmen gegen eine allzu hohe Interdiktfrequenz über die Gesamtstadt. Nachdem Erzbischof Heinrich II. von Virneburg 1322 die scharfen Strafandrohungen der Diözesansynode von 1266 wiederholt und auf die ganze Kölner Kirchenprovinz ausgedehnt hatte, erwirkten die Repräsentanten der Kölner Bürgerschaft, wie bereits eingangs erwähnt wurde, bei Papst Johannes XXII., dass die Reichweite des Interdikts sich nur auf den Pfarrbezirk erstrecken sollte, in dem das Delikt tatsächlich begangen worden war, sofern nicht eine Tatbeteiligung städtischer Amtsträger vorlag.[42] Als der Kölner Metropolit dagegen pro-

---

[39] Papst Johannes XXII. an Hilger von Stessen und dessen Frau, Avignon, 12. Juli 1327, Urkunden und Regesten zur Geschichte der Rheinlande II, 47, Nr. 1219: *Iohannes XXII Hilgero de Stessa militi ac Aleydi de Quatermart eius uxori indulget, ut, si forte ad loca ecclasiastico interdicto supposita ipsos vel alterum ipsorum simul vel separatim contigerint declinare, possint sibi et familiaribus suis et aliis, qui in sua societate fuerint, divina officia facere celebrari, exclusis excommunicatis et interdictis, ianuis clausis etc.*

[40] Papst Johannes XXII. an Gottfried Hardevust und dessen Frau, Avignon, 25. Juli 1328, Urkunden und Regesten zur Geschichte der Rheinlande II, 176, Nr. 1533: *Iohannes XXII Gotfrido de Hardevust et Hadewigi uxori eius, civibus Coloniensibus, indulget, ut, cum ad loca ecclesiastico supposita interdicto eos declinare contigerit, liceat eis et familie eorum per proprium vel alium ydoneum sacerdotem divina officia facere celebrari, ianuis clausis etc.* Als Anlass für die Erwirkung dieser päpstlichen Privilegien hat sicherlich auch die Tatsache eine Rolle gespielt, dass sowohl Gottfried Hardevust als auch der Herr von Stessen einen eigenen Priester unterhielten (siehe dazu *Johag*, Klerus und Bürgerschaft, 177, Anm. 1).

[41] VI 5.11.24 (Corpus Iuris Canonici II, 1106). Vgl. *Hinschius*, Kirchenrecht V, 29; *Kober*, Interdict (Bd. 21), 45; *May*, Interdikt, 225.

[42] Papst Johannes XXII. an den Erzbischof von Köln, Avignon, 9. März 1323, Concilia Germaniae IV, 290, REK IV, Nr. 1382: (…) *praedicta statuta sic studeas* (der Erzbischof, Anm. d. Verf.) *temperare, quod ex singulari delicto in una parte*

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

testierte, veranlasste die Stadt über ihren Protonotar Magister Johann 1323 eine Eingabe an die stadtkölnische Geistlichkeit, um der päpstlichen Entscheidung ein größeres Gewicht zu verschaffen.[43] Nach entsprechenden klerikalen Vermittlungsversuchen[44] erreichte die Stadt schlussendlich eine erzbischöfliche Entscheidung in ihrem Sinne, die auf der Diözesansynode von 1324 verkündet wurde und letztlich eine Ausnahmeregelung für das Kölner Stadtgebiet darstellt.[45] Im Jahr 1340 nahm die

---

civitatis commisso, tota praedicta civitas non subiaceat interdicto, sed poena huiusmodi non extendatur extra parochiam, in qua forefactum huiusmodi fuerit perpetratum. Nur in solchen Fällen, wenn das Delikt von Vertretern der Stadtgemeinde begangen wurde, sollte diese Milderung nicht greifen (ebd.): *nisi per rectores, iudices, consules, scabinos vel officiales civitatis praedictae, quocumque nomine censeantur, excessus praefati fuerint perpetrati, quo casu statuta praedicta in suo robore perseverent*. Vgl. dazu auch *Kaufhold*, Gladius spiritualis, 72.

[43] Eingabe der Stadt Köln an den Klerus der Stadt Köln, Köln, 28. November 1323, Karlsruhe, Generallandesarchiv, Amtsbücher, Kopialbuch 33,f. 37r–v, REK IV, Nr. 1427: *Ideo adhuc iterando preces suas, sicut prius rogeant, monent et hortantur vos dominos priores prelatos et clerum hic praesentes humiliter et instanter, ut prefatum dominum archiepiscopum exhortari et precibus inducere onoratis ad hec quod ob reverenciam prefate sedis apostolice* (…) *ex causis ipso domino spontaneis et expressis predicta statuta dignetur mediante vestro consilio comparere secundum* (…) *apostolicam super hec traditam sibi formam attendentes favorabiliter* (…).

[44] Ebd., 37v: (…) *prefatus prepositus sancti severini nomine prelatorum ibidem presencium et cleri* (…) *et dicebat parati sumus adire dominum archiepiscopum Coloniensem cum dominis consulibus hic praesentibus et inducere eundem dominum archiepiscopum modis quibus possimus et rogare eundem ut* (…) *in premissis obtemperet se secundum vestra petita* (…).

[45] Kölner Diözesansynode, 5. März 1324, Concilia Germaniae IV, 290 f., REK IV, Nr. 1439: (…) *tamen ut iuxta intentionem ipsorum civium, dictas literas ad nos impetrantium et ne aliquorum persuasionem de facto, de aliqua nota inoboedientiae arguamur, et ut ipsi promptiores existant ad confovendum libertatem ecclesiasticam personasque ecclesiasticas defendendum et a noxiis praeservandum, taliter de consensu nostri capituli ac priorum et capitulorum nostrorum circa observantiam interdicti et cessationem a divinis, auctoritate statutorum praedictorum, quo ad civitatem Coloniensem in casibus, ad quos dictae literae apostolicae se extendunt, duximus ordinandum et dispondendum: Quod propter violationem ecclesiarum, immunitatum seu dotum in una parte civitatis commissam, in sola parochia, in qua hanc committi contigerit, statim iuxta moderationem infrascriptam cessetur a divinis* (…) *In aliis autem ecclesiis collegiatis, conventualibus et parochialibus civitatis Coloniensis propter hoc intra quindecim dies a tempore huiusmodi commissae violentiae per plebanum parochiae, in qua violentia ipsa commissa fuerit, concilio civitatis Coloniensis vel magistro consulum sive aliquibus ex ipsis consulibus notificatae computandum, committentem sive committentes compellant ad emendam, ad satisfactionem condignam praestandum, ne cessetur a divinis nec ecclesiasticum servetur interdictum sive cessationem a divinis, per eosdem quindecim dies suspendimus et teneri volumus ac decernimus in suspenso* (…). *Per praemissa vero, quae tantum ad civitatem Coloniensem extendi volumus,*

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Stadt wiederum an den für sie ungünstigen Diözesanstatuten von 1266 Anstoß und gab bei drei Kanonisten der Universität Montpellier[46] ein Gutachten in Auftrag, um die sofortige Einstellung des Gottesdienstes nach einem tätlichen Angriff auf einen Geistlichen kirchenrechtlich zu überprüfen, und beugten damit einer verfahrensunabhängigen *cessatio a divinis* vor.[47]

Eine ähnlich vorbeugende Funktion kam in der Rheinmetropole auch die Mitgliedschaft von Kölner Laien in der sogenannten Petrusbruderschaft[48] zu, die der Förderung des Dombaus gewidmet war. Nach den Bestimmungen Erzbischof Heinrichs II. von Virneburg, die 1327 von Papst Johannes XXII. bestätigt wurden, durften diejenigen Mitglieder der Bruderschaft, die den fälligen Jahresbeitrag in Form einer Rente gezahlt hatten, auch an interdizierten Orten kirchlich bestattet und mit öffentlichen Exequien und Seelenmessen bedacht werden. Dabei wurde den Priestern, die in dieser Hinsicht das Lokalinterdikt brachen, Straffreiheit in Aussicht gestellt.[49] Aufgrund einer Senkung der Jahresbeiträge hatte die

---

quo ad observantiam eorundem statutorum sive interdictorum et cessationem a divinis quicquam non intendimus inducere sive aliquid innovare. Vgl. dazu *Johag*, Klerus und Bürgerschaft, 136.

[46] Gutachten für die Stadt Köln, 1340, HAStK, U. 3/1653: *Et nos Iacobus Ymberti canonicus ecclesie Magalonis prior et Guillelmus de Columbaro prepositus sancti Martini de Canigone Elnensis diocesis et Almaliricus Angerii canonicus monasterii de Cassano et prior sancti Severi doctores decretorum actu legentes in studio Montispessulano* (…). Es handelt sich dabei um Jacobus Imberti, Guillaume de Colombier und Almaricus Angerii. Vgl. dazu *Gouron*, Montpellier, 38, 40; *Bertram*, Clementinenkommentare, 103.

[47] Gutachten für die Stadt Köln, 1340, HAStK, U. 3/1653: *Modo queritur de tribus. Primo si dominus loci aut alia persona quaecumque alicui canonico ecclesie Coloniensis seu simplici clerico cuiuscumque condicionis fuerint manus inicerint violentas et in loco praedicto de huiusmodi violencia constiterit modo et forma, prout in dicto statuto continetur: an statim cessandis sit a divinis non servata forma decretalium ‚Si canonici‘* (VI 1.16.2) *et ‚Quamvis‘ De officio ordinarii* (VI 1.16.8). *Secundo queritur retento eodem themate, si simplex laicus, non existens dominus loci, manus in clericum inicerit temere violentas, et de hoc constat secundum formam dicti statuti, an servata eciam forma decretalium ‚Si canonici‘ et ‚Quamvis‘ predictarum contra talem delinquentem procedi poterit ad actum cessationis. Tercio queritur contra predicta, an de consuetudine poterit introduci in civitate Coloniensi vel diocesi, quod procederetur ad cessationis actum forma decretalium ‚Si canonici‘ et ‚Quamvis‘ praeallegatarum non servata.*

[48] Zur Petrusbruderschaft vgl. *Johag*, Klerus und Bürgerschaft, 137, Anm. 224.

[49] Papst Johannes XXII. an das Kölner Domkapitel, Avignon, 1. Juli 1327, Statuta seu decreta provincialium et dioecesanarum synodorum, 107, REK IV, Nr. 1671: *Praefatus quoque archiepiscopus de consilio et consensu praedictis eadem aucoritate statuit ac etiam ordinavit, ut quicumque fideles utriusque sexus dictarum civitatis et dioecesis in fraternitatem eiusdem ecclesiae S. Petri vocatam recepti, annuam pensionem ab eis in subsidium fabricae praefatae promissam*

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Bruderschaft in der Folgezeit einen solchen Zulauf, dass ihr Angebot einer temporären Sistierung des Begräbnisverbots allmählich die Strafwirkung von Lokalinterdikten in der Diözese zu konterkarieren drohte. Entsprechend sah sich Erzbischof Walram 1339 zu einer Intervention gezwungen: Gerade in jenen Teilen der Diözese, die besonders häufig von unrechtmäßigen Handlungen gegen den Klerus betroffen seien, habe die hohe Frequenz an Begräbnismessen für entsprechend privilegierte Bruderschaftsmitglieder zur Folge, dass Interdikte ihrer Strafwirkung verlustig gingen. Dementsprechend werde auch die kirchliche Disziplin und Freiheit, zu deren Gunsten das Interdikt ja eigentlich eingeführt worden sei, in Mitleidenschaft gezogen, wenn die *laesores ecclesiae* – um den Sanktionsdruck des Interdikts erleichtert – keinen Satisfaktionswillen mehr zeigten.[50] Fortan sollte bei Krankheit oder Tod eines Bruderschaftsmitglieds das Interdikt nur für die Dauer der heiligen Ölung, der Exequien und des Begräbnisses ausgesetzt sein, und keineswegs, wie offenbar des öfteren geschehen, für den ganzen Tag.[51] Die Nachfrage nach diesen Vergünstigungen bestätigt einmal mehr die Beobachtung, dass das Begräbnisverbot als – nach Peter Clarke – „most feared effect of an interdict“ gelten muss.[52]

---

exolverent et in locis (ut premittitur) interdictis, eos vel ipsorum liberos obire contingeret, possent iidem sacerdotes pro eis, non obstante dicto interdicto (quod quantum ad id, dictus archiepiscopus de consensu simili relaxabat) exequias et missas mortuorum publice, admissis ad haec aliis fidelibus, celebrare, ac defunctorum eorundem corpora ecclesiasticae tradere sepulturae, dummodo ipsi fideles et defuncti nominatim excommunicati vel interdicti, ac dicti defuncti usurarii non fuerint manifesti. Celebratis vero exsequiis et missis huiusmodi pro defunctis eisdem, eorumque corporibus dictae traditis sepulturae, interdictum ipsum in sua firmitate permaneat ut prius.

[50] Kölner Synode von 1339, Concilia Germaniae IV, 456: *Unde in aliquibus partibus nostrae dioecesis (ubi magis contra libertatem cleri invaluit audacia perversorum) raro contingebat, quin tempore generalis interdicti missarum solennia pro sepulturis huiusmodi secundum praedicta privilegia haberentur: propter quod ibidem dissolveretur pariter et vilesceret nervus ecclesiasticae disciplinae et libertas ecclesiae destruitur, pro qua dicta interdicta sunt provide adinventa. Laesores enim illius per hoc contra clerum eo licentius animati, non quaerunt satisfacere, nec curant populares, et eorum domini insurgere contra ipsos* (…).

[51] Ebd.: *Quod sic duximus declarandum: gaudebunt quoad diem, id est spatium diei, quo praemissa sine fraude possunt commode expediri et quoad hoc et non quoad totam diem, interdicta huiusmodi tantummodo relaxamus.*

[52] *Clarke*, Interdict, 161. In einem Gesuch der Stadt Köln an den Klerus von 1323 wird ein Tumult mit entsprechenden Konsequenzen für Klerus und Kirche befürchtet, wenn aufgrund eines Interdikts die Verstorbenen unbestattet bleiben (Eingabe der Stadt Köln an den Klerus der Stadt Köln, Köln, 28. November 1323, Karlsruhe, Generallandesarchiv, Amtsbücher, Kopialbuch 33,f. 37v; REK IV, Nr. 1427): (…) *quod predicti cives pro defensione, protectione et salute vestra*

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

2. *Reaktive Gegenmaßnahmen*

War ein Interdikt über die Stadt Köln tatsächlich verhängt, was zwischen 1250 und 1350 häufiger der Fall war, kamen seitens der Betroffenen weitere juristische und alltagspraktische Widerstandsstrategien zum Tragen. Dem Kölner Stadtregiment oblag regelmäßig die Aufgabe, den stadtkölnischen Rechtsstandpunkt kirchenrechtlich zu positionieren, sei es mit der Ernennung eines kanonistisch beschlagenen Prokurators[53], sei es mit einer fristgerechten und begründeten Appellation gegen die Interdiktssentenz beim apostolischen Stuhl, die nach der damaligen Prozesstheorie die Wirkung des Rechtsspruches unter bestimmten Voraussetzungen suspendierte und ein Innovationsverbot, d.h. die Unzulässigkeit von Veränderungen am Prozessobjekt nach dem Zeitpunkt der Berufung, nach sich zog.[54] In Reaktion auf die Interdiktsverhängung von 1268 übernahm etwa der bereits erwähnte Gottfried Hagen, der fundierte Kenntnisse im kanonischen Prozessverfahren vorweisen konnte, die Rolle des Sachwalters und appellierte insgesamt drei Mal gegen die Sanktionen des päpstlichen Legaten und hier als *iudex inimicus* gezeichneten Bernhard von Castaneto.[55] Dabei nutzte Gottfried Hagen gezielt öffent-

---

atque tocius cleri Coloniensis assidue vigilant et laborare frequenter non formidant, preterea cum predicti cives (…) *vereantur et timeant, quod in civitate Coloniensi ex ea frequentibus ecclesiarum interdictis, propter quod quam plurima corpora mortuorum remaneant insepulta, tumultus exsurgere debeat in populo et exinde pericula atque scandala ecclesiis et ecclesiasticis personis ipsius civitatis possent indici* (…).

[53] Vgl. *Buchda/Cordes*, Anwalt; *Naz*, Procureur.

[54] Siehe dazu *Müller*, Päpstliche Delegationsgerichtsbarkeit, Teil 1, 106; *Landau*, Appellation; *Auer/Ortlieb*, Appellation; *Litewski*, Appeal, 191 f.; *Jacobi*, Prozeß, 335; *Amanieu*, Appel, 789 f.

[55] Appellation gegen den päpstlichen Legaten Bernhard von Castaneto, Köln, 25. September 1270, Quellen zur Geschichte der Stadt Köln III, 20 f., Nr. 27; REK III, Nr. 2423: (…) *ego magister Godefridus clericus Coloniensis procurator iudicum, scabinorum, consilii et aliorum civium Colon., habens ab eisdem singulis et universis potestatem et speciale mandatum proponendi et appellandi et causas legitimas sue appellationis assignandi pro eisdem* (…).(…) *dico et propono pro eisdem singulis et universis, ipsos intellexisse, quod magister Bernardus de Castaneto domini pape capellanus et apostolice sedis nuncius ut dicitur, de cuius mandato, si quod habet contra ipsos a sede apostolica, ipsis civibus nihil constat, et qui etiam ipsis civibus, si mandatum haberet, certa ratione est suspectus, eo quod in opido Bunnensi se recepit, in quo cum ipso frequenter et cottidie conversantur ipsorum capitales inimici sibique nimis familiares existunt* (…). Ebd., 22: (…) *si auctoritatem super premissis habuerit contra ipsos quod ignorant* (…). Vgl. zu den kanonistischen Kenntnissen Gottfried Hagens *Groten*, Köln im 13. Jahrhundert, 241. Zum Topos des *iudex inimicus* siehe *Plöchl*, Geschichte des Kirchenrechts II, 311, und *Jacobi*, Prozeß, 246 f. Schon in das Decretum Gratiani ist eine Dekretale Ni-

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

liche Zusammenkünfte, um die Loyalität der Kölner Kleriker und Bürger zu mobilisieren und praktische Widerstandshandlungen der Betroffenen zu legitimieren[56]: Die erste Appellation erfolgte vor dem versammelten Kölner Klerus[57], die zweite vor einer *copiosa multitudo* von Kölner Bürgern, Stiftsherren, Prioren und Plebanten im Kölner Kapitelsaal[58], die dritte schließlich vor einer großen Menge von Klerikern und Laien in der Kölner Domkirche, die eigentlich zur Verkündung einer verschärften Strafsentenz versammelt war, nun aber zum Forum für die Darlegung der städtischen Rechtsposition umgewidmet wurde.[59] Auch anlässlich

---

kolaus' I. von 865 eingegangen, die in ihrer Überschrift den *iudex inimicus* als Rekusationsgrund beschreibt: DG C. 3 q. 5 c. 15 (Corpus Iuris Canonici I, 518): *Qui inimici sunt, iudices esse non possunt*. Zu Bernhard von Castaneto vgl. *Théry*, Bernard de Castanet; *Ders*., Les Albigeois.

[56] Beispielsweise ist aus dem Schreiben Engelberts an den Kölner Klerus vom 16. April 1271 ersichtlich, dass die städtischen Appellationen denjenigen Bürgern, die ungeachtet des über sie lastenden Personalinterdikts am Gottesdienst teilnahmen, offenbar als Legitimationsgrundlage dienten (Quellen zur Geschichte der Stadt Köln, III, 32, Nr. 41; REK III, Nr. 2439): (…) *quod illos subditos vestros et parrochianos, qui pretextu appellationum predictarum divinis se immiscuerunt officiis* (…).

[57] Appellation gegen den päpstlichen Legaten Bernhard von Castaneto, Köln, 25. September 1270, Quellen zur Geschichte der Stadt Köln III, 20 f., Nr. 27; REK III, Nr. 2398: *Coram vobis dominis prioribus, capitulis, religiosis, plebanis ac aliis clericis Coloniensibus, qui presentes estis* (…). Vgl. dazu *Groten*, Köln im 13. Jahrhundert, 241.

[58] Appellation gegen den päpstlichen Legaten Bernhard von Castaneto, Köln, 25. September 1270, Quellen zur Geschichte der Stadt Köln III, 20 f., Nr. 27; REK III, Nr. 2423: *quod cum insimul* (die besagten Prioren, Stiftsherren und Plebane, Anm. d. Verf.) *convocati et congregati essemus in capitulo Coloniensi* (…) *super diversis ecclesiarum nostrarum negotiis, iudices, scabini, consules civitatis Coloniensis cum copiosa multitudine universitatis ipsius civitatis ad nos intrantes per magistrum Godefridum clericum Coloniensem eorum procuratorem ad hoc specialiter constitutum appellationem dudum ab eis interpositam super certis gravaminibus sibi illatis, ut dicebant, a venerabili viro magistro Bernardo de Castaneto domini pape capellano, qui se gessit pro nuncio apostolice sedis, proposuerunt*. Vgl. dazu *Groten*, Köln im 13. Jahrhundert, 243.

[59] Subdekan Wilhelm von Stolberg an den päpstlichen Legaten Bernhard von Castaneto, 27. September 1270; REK III, Nr. 2424; Archiv für die Geschichte des Niederrheins II, 128 f.: *Cuius mandati auctoritate, cum ego omni affectata mora postposita iuxta tenorem eiusdem mandati convocato clero et populo qui haberi poterant, in Maiori ecclesia Coloniensi intenderem et inciperem ipsum mandatum vestrum publicare, ante publicationem sive executionem eiusdem mandati magister Godefridus, clericus et procurator iudicum, scabinorum, consiliariorum et universitatis civitatis Coloniensis, pro ipsis et ipsorum nomine innovavit appellationem quandam in presentia mea et aliorum tunc presentium de verbo ad verbum, quam idem procurator interposuerat iam dudum in capitulo Coloniensi coram prioribus et clero, qui tunc presentes fuerant, super certis gravaminibus ipsis iu-*

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

des Interdikts von 1318 bis 1320 appellierte die Stadt an den apostolischen Stuhl gegen die erzbischöflichen Sentenzen[60] und rekurrierte dabei vor allem auf juristische Formfehler: fehlende Mahnungen und Ladungen und die Unsicherheit des erzbischöflichen Aufenthaltsorts, die der *facultas adeundi* abträglich sei.[61] Bei Papst Johannes XXII. scheint die verspätet erfolgte Appellation durchaus auf offene Ohren gestoßen zu sein, denn er ordnete eine Prüfung des Falles durch drei päpstliche Delegatrichter an[62], die am 7. Juli 1320 der städtischen Appellation stattga-

---

dicibus, scabinis, consiliariis et universitati civium a vobis illatis, ut dicebat: item aliam appellationem nomine ipsorum judicum, scabinorum, consiliariorum et civium Coloniensium, nuper in capitulo Coloniensi emissam per procuratorem predictum, coram me super diversis gravaminibus, que vos ipsis iudicibus, scabinis, consiliariis et universitati civium novo quodam mandato a vobis contra eos emisso dicebat intulisse et eos fama referente intellexisse, innovavit in presentia mea et aliorum presentia presentium de verbo ad verbum, invocans testimonium meum et aliorum tunc presentium super eo. Vgl. dazu *Groten*, Köln im 13. Jahrhundert, 243, und *Höroldt*, Kölner Domkapitel, 183.

[60] Die städtische Appellation ist nicht eigens überliefert, sondern nur aus späteren Nachrichten zu erschließen und deshalb nur vage auf das Jahr 1318 zu datieren (siehe dazu *Höroldt*, Kölner Domkapitel, 290, Anm. 237). Allerdings legt die Schilderung in einer päpstlichen Bulle vom 14. Oktober 1319 – die Stadt habe gleich nach dem Bekanntwerden der erzbischöflichen Strafmaßnahmen appelliert; Papst Johannes XXII. an den Abt von Deutz, Scholaster von Bonn und Domherrn Alexander von Linnep, Avignon, 14. Oktober 1319; Urkundenbuch für die Geschichte des Niederrheins III, Nr. 176, 143; REK IV, Nr. 1144: (…) *propter que pro parte dictorum iudicum, scabinorum et communis, quamcito hec ad eorum notitiam pervenerunt, ad sedem fuit apostolicam appellatum* (…) – den Verdacht nahe, dass die Appellation der Stadt in relativer zeitlicher Nähe zu den Sentenzen des Erzbischofs vorgebracht worden sein muss. Andererseits war aber der zeitliche Abstand wiederum so groß, dass die zehntägige Appellationsfrist nicht mehr eingehalten werden konnte.

[61] Papst Johannes XXII. an den Abt von Deutz, Scholaster von Bonn und den Domherrn Alexander von Linnep, Avignon, 20. Februar 1319, Quellen zur Geschichte der Stadt Köln IV, Nr. 70, 58; REK IV, Nr. 1166: (…) *eisdem iudicibus, scabinis et communi non monitis nec citatis, nec etiam super hiis confessis seu convictis, sed absentibus non tamen per contumatiam ex arrupto sine aliqua cause cognitione* (…) *in eosdem iudices et scabinos excommunicationis et in ipsum commune et ecclesias dicte civitatis, ac in ipsam civitatem interdicti sententias motu proprio contra iustitiam promulgavit* (…). (…) *cum ipsius archiepiscopi in loco existentis non tuto, ad quem propter guerrarum discrimina, que tunc in illis partibus ingruebant, absque personarum et rerum suarum periculo accedere non valebant nec procuratorem seu nuntium destinare, presentiam adire nequirent, coram quo si copiam habere potuissent, ipsius parati erant proponere* (…) *idem archiepiscopus contra dictos iudices, scabinos et commune super hiis iuri stare paratos ad huiusmodi sententias, taliter de iure procedere non poterat nec debebat* (…).

[62] Papst Johannes XXII. an den Abt von Deutz, Scholaster von Bonn und Domherrn Alexander von Linnep, Avignon, 14. Oktober 1319, Urkundenbuch für die

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

ben und das Interdikt sowie alle anderen verhängten Kirchenstrafen aufhoben.[63]

Um dem Seelsorgenotstand abzuhelfen und eine geistliche Versorgung der Bevölkerung zu gewährleisten, griff das Kölner Stadtregiment zu einer in Europa bewährten alltagspraktischen Widerstandsstrategie und ersetzte während eines Interdikts observante Geistliche durch arbeitslose Mietpriester oder „Heuerpfaffen."[64] Wie die päpstlichen Exekutoren in

---

Geschichte des Niederrheins III, 143, Nr. 176; REK IV, Nr. 1144: *Quocirca discretioni vestre per apostolica scripta mandamus, quatinus vocatis qui fuerint evocandi, et auditis hinc inde propositis, quod iustum fuerit, appellatione postposita, decernatis, facientes quod decreveritis auctoritate nostra firmiter observari. Testes autem qui fuerint nominati si se gratia, odio vel timore subtraxerint, per censuram ecclesiasticam appellatione cessante cogatis veritati testimonium perhibere*. Die päpstlichen Delegatrichter waren der Abt von Deutz, der Scholaster von Bonn sowie der Domherr Alexander von Linnep. Begleitet wurde die Prüfung von zwei städtischen Prokuratoren, Alexander de Cirlo und Ludwig de Antiquo Summo.

[63] Abt von Deutz, Scholaster von Bonn und Domherr Alexander von Linnep an den Klerus von Stadt und Diözese Köln, 7. Juli 1320, Quellen zur Geschichte der Stadt Köln IV, 73, Nr. 82; REK IV, Nr. 1184: *Noveritis, quod causas appellationum interpositarum ad sedem apostolicam a prudentibus et honestis iudicibus, scabinis et communi civitatis Coloniensis contra mandata excommunicationis ac interdicti et quascunque alias sententias ac processus factos et habitos, quos et quas venerabilis pater dominus Henricus archiepiscopus Coloniensis in ipsos iudices, scabinos et commune et ecclesias dicte civitatis ac in ipsam civitatem quacumque occasione et causa promulgavit, pronunciamus in hiis scriptis iustas et legitimas esse et fuisse, et predictos iudices, scabinos et commune bene et legitime appellasse* (…). (…) *cassantes, irritantes, annullantes, immo cassum, irritum et nullum pronunciantes, quicquid post et contra dictas appellationes vel quamlibet ipsarum per dictum dominum archiepiscopum seu quemcumque alium vel eius occasione et causa fuit et est attemptatum, innovatum et immutatum, cum per amicabilem compositionem inter predictas partes dicte cause et negotia sint sopita, vobis universaliter et singulariter mandantes quatenus per huiusmodi appellationes, quas iustas pronunciavimus, excommunicationum, suspensionum et interdicti ac quascunqe alias sententias et processus dicti domini archiepiscopi contra iudices, scabinos et commune, civitatem et ecclesias Colonienses universaliter et singulariter promulgatas fore revocatas et annullatas per vos, alium vel alios, quotienscumque opus fuerit et fueritis requisiti, publice nuntietis et nunciari faciatis*.

[64] Vgl. *Isenmann*, Stadt im Mittelalter, 629. Vgl. den Beitrag von Johannes Helmrath in diesem Band. Solche Praktiken sind überall in Europa verbreitet. Vgl. dazu auch *Dix*, Interdikt, 66 f.; *Clarke*, Interdict, 189. So wurden etwa Ende des 12. Jahrhunderts in Rouen zur Zeit eines Interdikts auswärtige Priester rekrutiert, um insbesondere die Spendung der Osterkommunion zu gewährleisten (*Müller*, Rouen contra Rouen, 69, 75). Weitere Beispiele: San Gimignano 1290 (*Clarke*, Interdict on San Gimignano, 287; *Ders*., Interdict, 208 ff.). – Frankfurt am Main, 14. Jahrhundert (*Anker*, Bann und Interdikt, 61). – Augsburg 1420 (Chronik des Burkhard *Zink*, 1368–1468, 69): (M)*an bestellet in jeder Pfarr ain Pfaffen, der solt Mess han und die Leut bestatten zu der Erden und in ir Gots Recht tun*. – Frankfurt an der Oder 1481 (Kurfürst Albrecht Achilles an den Hauptmann von Redwitz, 26. Sep-

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

einer Urkunde vom 10. Oktober 1290 ausführten, habe die Stadt „apostate, exkommunizierte, interdizierte, umherziehende und unbekannte“ Priester engagiert und für den Dienst an den stadtkölnischen Pfarrkirchen bestimmt, während der reguläre Pfarr-, Stifts- und Regularklerus das Interdikt durchweg beachtet habe.[65] Auch die Fortsetzung der Martinschronik berichtet, die Kölner hätten in dieser Zeit eigens *mercenarii*, also Lohnpriester, angeworben, um entgegen der päpstlichen Verbote in der Stadt Gottesdienst zu feiern.[66] Ebenso naheliegend war es aus Sicht der Stadtoberen auch, auf den regulären Klerus Druck auszuüben, um das städtische „Ungesungensein“ zu unterlaufen. Nicht von ungefähr forderte die Stadt im Dezember 1263 anlässlich einer Sühne mit Erzbischof Engelbert: *inde die paffin, die sint gesungin haint ce kolne, so welchir sich des schuldich erkennit, di sal vnse here vzer den banne duen inde absolvieren*[67] –, wobei die Hintergründe aus der Nachsühne vom Mai 1264 klar hervortreten: *Vort van der Priestere sange, dat sich vnse*

---

tember 1481, in: Politische Correspondenz des Kurfürsten Albrecht Achilles III, Nr. 712, 12, 14): *Du findest gnung munch und pfaffen, die die schuld, gult und opfer einnemen und adheriren uns und halten uns alle cristenliche recht.* (…) *Wie teten die von Franckfort im bisthum zu Lubus, die wolt man dringen mit dem pann. Das wollten sie nicht thun und bestelten ander pfaffen hinein, die das opfer, zins und gult namen und sungen und lasen.*

[65] Erzbischof Gerard von Mainz und Erzbischof Boemund von Trier, päpstliche Exekutoren, an die Äbte von S. Pantaleon und S. Martin zu Köln, von S. Heribert zu Deutz und an den Prior von Kloster Weiher vor Köln, 10. Oktober 1290; Düsseldorf, Hauptstaatsarchiv, Kurköln U.181; REK III, Nr. 3306: *Immo quod deterius est salutis sue immemores sententias huiusmodi vilipendentes et in profundum malorum se vertentes apostatas, excommunicatos, interdictos vagos et ignotos de quorum personis, an sacerdotes sint an non, minime constat, colligunt, assumunt et eosdem ecclesiis parochialibus dicte civitatis Coloniensis temeritate propria preficiunt, plebanis et locorum rectoribus reclamantibus et invitis, que persone ipsis civibus in civitate Coloniensi interdicta divina officia prophanare diabolica fraude decepte non formidant, in grande divine maiestatis offensam, sedis apostolice et mandatorum eius illusionem, salutis sue interitum et scandalum plurimorum non sine scrupulo heretice pravitatis, quamquam ecclesiarum parrochialium rectores et omnes ecclesie conventuales monasteria et collegia dicte civitatis, cuiuscumque sint dignitatis, status, aut ordinis, observent fideliter interdictum.*

[66] Martini Continuatio Coloniensis, a. 1288, 359: *Dominus autem papa ordinis Minorum, comperto, quod Colonienses fautores et adiutores in deieccionem archiepiscopi fuerant, Coloniam per aliquot annos posuit sub interdicto; at illi indurati mercenarios conducunt, qui eis contra inhibitionem domini pape divina celebrarent.*

[67] Sühnespruch der Bischöfe von Lüttich und Münster sowie der Grafen von Geldern und Jülich, 16. Dezember 1263, Quellen zur Geschichte der Stadt Köln II, 489, Nr. 462; REK III, Nr. 2276. Vgl. dazu auch *Stehkämper/Dietmar*, Köln im Hochmittelalter, 352; *Johag*, Klerus und Bürgerschaft, 138.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

herre van kolne beclagit, dat die burgere si dar zu twungin inde miedin (…).[68]

Mit Blick auf andere Interdiktsfälle konnte die Rheinmetropole von vornherein mit einer breiten Unterstützung des Stadtklerus rechnen. Nachdem sich schon 1267 kurz nach der Gefangennahme des Erzbischofs die Prioren und Kapitel der Stadt und Diözese Köln in unmissverständlicher Weise von Engelbert distanziert und dies vor allem mit dem Bruch des Landfriedens (*turbatio pacis communis*) begründet hatten[69], blieb auch in der Folgezeit trotz des Interdikts mindestens ein Teil des Klerus fest an der Seite der Stadt. Dies ergibt ein Abgleich der Zeugenlisten zweier zeitlich naheliegender Beurkundungsvorgänge, nämlich der Strafverschärfung Bernhards von Castaneto vom August 1270 und der zweiten städtischen Appellation vom September 1270: Während Letztere nicht weniger als 40 Kleriker, darunter auch vier Plebane, bezeugten[70], wurde Erstere von lediglich zwei Mitgliedern der Kölner Geistlichkeit mitgetragen.[71]

Gegen das Interdikt von 1318, das ebenfalls die städtische Reaktion auf einen offenkundigen erzbischöflichen Landfriedensbruchs sanktio-

---

[68] Sühnespruch der Bischöfe von Lüttich und Münster sowie der Grafen von Geldern und Jülich, 14. Mai 1464, Quellen zur Geschichte der Stadt Köln II, 505, Nr. 469; REK III, Nr. 2300.

[69] Erklärung der Prioren und des Kapitels der Stadt und Diözese Köln, 23. Oktober 1267, Quellen zur Geschichte der Stadt Köln II, 547 f., Nr. 499; REK III, Nr. 2389: (…) *verum nobis inconsultis, in preiudicium facte compositionis inter ipsum et dictum Comitem et cives Colonienses et turbationem pacis communis,* (Engelbertus, Anm. d. Verf.) *ipsum Comitem diffidavit, terram ipsius armata manu invasit eamque irrecuperabiliter rapinis et incendiis devastavit, cuius invasioni idem Comes pro viribus se opponens ad propulsandas iniurias sibi et terre sue factas in terra sua ipsum dominum nostrum Archiepiscopum tamquam militem armis preparatum ad pugnam, sicut notorium est toti terre, cum quibusdam suis complicibus in hostilis invasionis conflictu captivavit*. Der Hinweis auf die volle Kriegsrüstung und Bewaffnung Engelberts bei seiner Gefangennahme, die das Ablegen der geistlichen Gewänder voraussetzt und im allgemeinen den Verlust des *privilegium fori*, d.h. des privilegierten Gerichtsstandes der Kleriker, nach sich zog (vgl. dazu *Plöchl*, Geschichte des Kirchenrechts II, 306), sollte einer Wertung dieser Vorgänge als gewaltsames Vergehen eines Laien gegen einen Kleriker und damit der Verhängung der entsprechenden Kirchenstrafen vorbeugen.

[70] Appellation gegen den päpstlichen Legaten Bernhard von Castaneto, Köln, 25. September 1270, Quellen zur Geschichte der Stadt Köln III, 20, Nr. 27; REK III, Nr. 2423.

[71] REK III, Nr. 2416. Dass sich dafür nur zwei Zeugen aus dem stadtkölnischen Klerus, der Dompropst Arnold von Looz und der Berater Erzbischof Engelberts, der Deutschordensbruder Wolfart, fanden, lag sicherlich an der Tatsache, dass die entsprechende Urkunde Bernhard von Castanetos in Yvoy/Luxemburg – also in ziemlicher Entfernung zur Stadt Köln – ausgestellt wurde.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

nierte[72], formierte sich eine regelrechte Widerstandskoalition von Stadt und Klerus.[73] Letzterer hatte sein 1297 erstmals fassbares Unionsprojekt[74] gegen Missstände der erzbischöflichen Amtsführung wieder aufleben lassen und appellierte flankierend zur Stadt an den apostolischen Stuhl, namentlich das Domkapitel, die übrigen Stiftskapitel, die Äbte und Konvente der Benediktinerklöster und der gesamte Pfarrklerus.[75] In beiden Fällen verpufften Befehle des päpstlichen Legaten bzw. Erzbischofs an den Kölner Klerus, die Stadt zu verlassen und damit symbolische Distanz wie auch pragmatische Observanz des Seelsorgeentzugs zu demonstrieren, nahezu wirkungslos: Während etwa die beiden stadtkölnischen Damenstifte S. Ursula und S. Cäcilien beim apostolischen Pönitentiar 1274 eigens um Lösung vom Kirchenbann baten, der sie wegen des Verbleibs in Köln und des Gottesdienstbesuchs an interdizierten Orten ereilt hatte[76], verweigerte sich der Kölner Klerus 1318 geschlossen dem Auszugsgebot und appellierte dagegen mit Verweis auf die Gefährdung des Kirchenbesitzes an den apostolischen Stuhl.[77]

---

[72] Vgl. *Höroldt*, Kölner Domkapitel, 287–292; *Kreutzkampf*, Territorialpolitik, 54 f.

[73] Vgl. *Johag*, Klerus und Bürgerschaft, 135.

[74] Siehe dazu *Höroldt*, Kölner Domkapitel, 270 f.

[75] In der päpstlichen Bestätigung dieser ersten Klageschrift sind die genannten Personengruppen als Urheber der Appellation aufgelistet: HAStK, Domstift, U. 2/929a II; REK, Bd. 4, Nr. 1077: (…) *propter quod pro parte ipsorum capitulorum, abbatum, conventus, rectorum, plebanorum et cleri ad sedem apostolicam extitit appellatum* (…); REK IV, Nr. 1114; HAStK, Domstift, U. 2/929a IV: (…) *et causa appellationis expressa, videlicet quod ad monasterium ipsum, quod extra dictam civitatem situm erat, citabat eosdem, ad sedem apostolicam appellarunt* (…). Dabei stellt die Einbeziehung des Kölner Pfarrklerus gegenüber den Aktionen der Union in den Jahren 1310–1311 ein Novum dar. Vgl. dazu *Höroldt*, Kölner Domkapitel, 291; *Seng,* Heinrich II. von Virneburg, 52.

[76] Wilhelm von Moerbeke an den Erzbischof von Köln, Lyon, 26. Oktober 1274, Quellen zur Geschichte der Stadt Köln III, 66, Nr. 92; REK III, Nr. 2566.: (…) *quod ipsi* (die genannten Äbtissinnen und Konvente, Anm. d. Verf.) *excommunicationis incurrerunt sententiam per discretum virum magistrum Bernardum de Castaneto* (…) *seu participarent nobili viro comiti Juliacensi et eius primogenito ac eis adherentibus, qui abbatisse et conventus participarunt eisdem in cibo, potu et loquela ac aliis communibus actibus, preterquam in crimine, auctoritate apostolica generaliter promulgatam et absolutionis beneficio non obtento, ex quodam improvidentie lubrico se immiscuere divinis etiam in locis suppositis ecclesiastico interdicto* (…) *ac quod de cetero studeant interdictum inviolabiliter observare.* Bereits am 3. November 1274 erteilte der päpstliche Poenitentiar in einem gleichlautenden Schreiben den Auftrag zur Absolution der beiden Stifte an Albertus Magnus, da Erzbischof Engelbert am 20. Oktober 1274 verstorben war (REK III, Nr. 2591). Siehe dazu auch *Johag*, Klerus und Bürgerschaft, 137.

[77] Appellation des Kölner Klerus an den apostolischen Stuhl, 7. Oktober 1319, HAStK, S. Gereon, U. 2/97, REK IV, Nr. 1141: (…) *cum propter metum legitimum,*

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Generell lässt die Kölner Überlieferung keinen anderen Schluss zu, als dass es um die Observanz des dortigen Pfarrklerus nicht wirklich gut bestellt war. Lediglich 1290 gibt es klare Indizien für die Einstellung von Ersatzpriestern. Ansonsten beugten sich die Plebane in der Regel dem städtischen Druck, auch zu Zeiten des Interdikts zu „singen" und die Sakramente zu spenden. Neben finanziellen Erwägungen wegen des drohenden Ausfalls von Oblationen und Stolgebühren hat dabei sicher die enge Einbindung der Plebane in die städtische Gesellschaft eine ausschlaggebende Rolle gespielt, gerade im Vergleich zum stets aus der Ferne operierenden Erzbischof oder päpstlichen Legaten. Aufgrund des in Köln besonders früh praktizierten Pfarrerwahlrechts und der Mitwirkung der bürgerlichen Amtleute bzw. Kirchmeister an der Verwaltung des Pfarrvermögens standen die Plebane ohnehin in einem gewissen Abhängigkeitsverhältnis zur Gemeinde[78] Ganz anders sieht der Observanzbefund bei den Kölner Mendikanten aus: Obwohl die Bettelorden gute Beziehungen zu führenden Familien des städtischen Bürgertums, allen voran zu den Overstolzen, pflegten[79], gehörten sie regelmäßig zum Lager des

---

qui merito cadere poterat in constantes, notorium atque verum eisdem prelatis et clero a civibus Coloniensibus incussum, in ipsa civitate sine divinis manere non potuissent, eo quod si a divinis cessassent, corporum et rerum et status sui et ecclesiarium ac monasteriorum eorum Coloniensium periculum sustinuissent, et si civitatem eandem exivissent, fuissent rebus suis omnibus vel maioris partis per eosdem cives spoliati nec potuissent umquam ad eandem civitatem rediisse et ecclesie ac monasteria tum reliquiis et thesauris suis dilapidationis et distractionis iacturam incurrissent, prout hec et alia audiebant sibi sepius ab eisdem civibus comminari. Den Zwiespalt der städtischen und erzbischöflichen Forderungen, dem sich der Klerus ausgesetzt fand, thematisiert auch die vierte Klageschrift (HAStK, Domstift, U. 2/929a IV; REK IV, Nr. 1114): (…) *cum idem archiepiscopus, quod eos personaliter convocaret ad deliberandum cum eis, qualiter contra cives et universitatem predictos existet procedendum, et si ad eum se personaliter non conferent ad diversas penas procederet contra eos, ac cives et universitas prefati, quod si predicti abbati, conventus, decani, capitula, plebani et clerus civitatem ipsam exire presumerent, penas non evaderent supradictas et incurrerent eciam graviores publice minarentur*. Den eben genannten Gründen fügte der Prokurator des Klerus, Gottfried von Vickene, noch den Hinweis auf die Furcht vor einer Schädigung durch erzbischöfliche Amtleute und durch Gläubiger des Erzbischofs hinzu (Erklärung des Prokurators Gottfried von Vickene, April bis Juni 1318; HAStK, Domstift RH 1, Bd. 1, 136; REK IV, Nr. 1042): (…) *quod extra Coloniam ipsi locus totus non sit, cum etiam a propriis archiepiscopi subditis pessime tractetur et si prout recensitis nominibus demonstratis, trucidetur, captivetur, et per archiepiscopum in ipsius etiam castris prae violentiis non tueatur, quod etiam propter multa archiepiscopi debita creditores clero insidientur* (…).

[78] Vgl. dazu *Johag*, Klerus und Bürgerschaft, 83–88, 107–116; *Hegel*, Pfarrsystem; *Kurze*, Pfarrerwahlen, 342–363.

[79] Siehe dazu *Freed*, Friars in German Society, 95–98, 103, und *Löhr*, Kölner Dominikanerkloster I, 39.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Erzbischofs und unterstützten dessen Sanktionspraxis gegen die Stadt. Das lag vor allem daran, dass die Erzbischöfe zumeist als Beschützer der Mendikanten in deren latentem Konkurrenzkampf mit den städtischen Pfarrern und den alten Orden fungierten, so dass die Bettelorden kaum ein Interesse an einer Schmälerung des erzbischöflichen Einflusses in der Stadt haben konnten.[80] Die freundlichen Beziehungen zwischen dem Metropoliten und den Kölner Mendikanten offenbart nicht nur ein Trostschreibens des Provinzialpriors der Dominikaner an den gefangenen Erzbischof Engelbert kurz vor 1270[81], sondern auch ein besonderes Schutzprivileg, das Erzbischof Heinrich 1318 den Kölner Dominikanern, Minoriten und Karmeliten ausdrücklich gegen städtische Abgaben und Bedrückungen gewährt hatte.[82] Entsprechend waren es wenig überraschend die Bettelorden, die allein aus der ansonsten flächendeckenden klerikalen Widerstandsfront gegen das Interdikt von 1318 bis 1320 ausscherten.[83]

Disproportional zur klerikalen Interdiktsresistenz sind vereinzelte Initiativen aus dem Kreis der stadtkölnischen Laienschaft überliefert, die den Folgen eines Interdikts entgegenwirken sollten. So gründeten einige Bürger – *quidam cives* – im Jahre 1269 vor dem Hintergrund einer allgemeinen Krisenstimmung (*malicia temporum*) und des auf der Stadt lastenden Interdikts die sogenannte Trinitatisbruderschaft.[84] Diese Laienbruderschaft unterhielt einen Priester, der nicht nur das ganze Jahr hindurch täglich im Zisterzienserinnenkloster Mariengarten die Messe lesen und für das Heil der Mitglieder sowie für Frieden, Eintracht und den

---

[80] Vgl. dazu *Johag*, Klerus und Bürgerschaft, 124 f., und *Höroldt*, Kölner Domkapitel, 291, Anm. 244. Zu diesem Konkurrenzkampf siehe auch *Löhr*, Kölner Dominikanerkloster I, 62, 77.

[81] Provinzialprior der Dominikaner an Erzbischof Engelbert II. von Köln, nach 18. Oktober 1267, vor 1270, Ungedruckte Dominikanerbriefe, 68, Nr. 27: *Detentioni vestre et adversis ex ea provenientibus, scilicet desolacioni ecclesiarum, oppressioni pauperum, calumpnie innocentium, intimo, ut oportet, compatior ex affectu et ab alto trahens suspiria iam causam cum omnipotente vermiculus agito et terra pulvis ac cinis non cesso ponere cum altissimo rationes*. Vgl. zur Observanz der Mendikanten beim Interdikt von 1268 bis 1275 generell *Freed*, Friars in German Society, 103.

[82] REK IV, Nr. 1027. Vgl. *Höroldt*, Kölner Domkapitel, 291.

[83] Vgl. *Höroldt*, Kölner Domkapitel, 292, Anm. 245.

[84] Urkunde der Stadt Köln, 23. Juni 1269, Quellen zur Geschichte der Kölner Laienbruderschaften II, 1023, Nr. 84: *Toto orbe in hiis diebus novissimis faciente malicia temporum turbato miseriis et pressuris multiplicibus afflicto quidam concivium nostrorum considerantes, non plus aliis variis anxiatos angustiis et in medio tribulationum positos, pro eo quod divina clementia propter maliciam et peccata nostra faciem sue consolationis a nobis indignanter avertit, propter quod in honorem et laudem sancte et individue Trinitatis fraternitatem conceperunt* (…).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

communis status der ganzen Stadt Köln beten sollte, sondern auch am jährlichen Versammlungstag der Bruderschaft vor allen männlichen und weiblichen Mitgliedern die feierliche Messe der heiligen Dreifaltigkeit zu zelebrieren hatte. An jenem Tag war dem Priester zusätzlich noch anvertraut, den Armen der Stadt die Almosen der Bruderschaftsangehörigen zu übergeben, die Gott in seinem Zorn gegen Köln besänftigen und die Stadt im Zustand des Heils, des Friedens und der Eintracht erhalten sollten.[85] Dabei ist diese Stiftung als geistliche Initiative einer in Teilen amtskirchlich unterversorgten Laienschaft zum Zwecke der Heilssicherung für die ganze Stadt zu werten, die vor allem während des Interdikts als besonders dringlich empfunden wurde. Am 23. Juni 1269 schloss sich das Stadtregiment dann dieser von ihr als *pium propositum* eingestuften bürgerlichen Initiative an, indem sie den Unterhalt des von der Bruderschaft angestellten Klerikers finanziell unterstützte und auf diesem Wege deren Heilsleistungen zu kommunalisieren suchte.[86]

Eine wohl häufig praktizierte, aber selten explizit dokumentiere Ausweichstrategie von Laien gegen ein Lokalinterdikt ist die Teilnahme am Gottesdienst außerhalb der interdizierten Stadt.[87] Es handelt sich dabei um eine laikale Form des „Eigensinns", der im Sinne Alf Lüdtkes und Katharina Merschs als „punktuelles Distanznehmen" oder „punktuelles Ausweichen gegenüber den Vorgaben kirchlicher Oberer" qualifiziert

[85] Ebd.: (…) *deputata ad ipsius fraternitatis congregationem specialiter feria tercia post octavas Penthecostes, qua omnes fratres et sorores fraternitatis eiusdem convenient ad ecclesiam beate Marie in ortis Colonie et deputato etiam presbitero ad hoc specialiter in perpetuum, qui per totum annum missam celebret et oret assidue pro pace et concordia et communi statu seculi et civitatis Coloniensis ac etiam pro animabus fratrum et sororum defunctorum et in die predicto missam de sancta Trinitate celebret sollempniter ommnibus fratribus et sororibus fraternitatis eiusdem presentibus et ministraturis eodem die pauperibus tam religiosis quam aliis civitatis Coloniensis suas elemosinas liberaliter et devote, ut per hec vel alia bona, que domino inspirante fecerint, ipsum seculi conditorem faciant placabilem et suis orationibus et elemosinis inducant, ut civitatem Coloniensem in statu salutis, pacis et concordie clementer custodiat et a nobis suam indignationem, quam graviter meruimus, misericorditer avertat.*

[86] Ebd., 1023 f.: *Pro eo nos singuli et universi, quia consideravimus eorundem concivium nostrorum pium propositum in hac parte communem salutem continere, ut communiter eorum beneficiis participes fieremus et cooperari ad honorem dei videremur, quatuor bankas sive macella carnium* (…) *tradidimus, damus et assignamus in perpetuum testimonio presentium fraternitati predicte, ita quod redditus de ipsis bancis sive macellis provenientes in perpetuum cedant ad sustentationem illius presbiteri, quem dicti fratres, qui pro tempore fuerint, vel ipsorum rectores duxerint assumendum ad serviendum in divino officio eidem fraternitati modo predicto.* Vgl. dazu *Stehkämper/Dietmar*, Köln im Hochmittelalter, 365.

[87] Vgl. zur Häufigkeit *Kaufhold*, Gladius spiritualis, 18.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

werden kann.[88] In dem sogenannten „Rotulus von S. Maria im Kapitol", der einem im Jahre 1300 geführten Prozess um die Kölner Pfarrei Klein S. Martin entstammt und umfangreiche Zeugenaussagen enthält[89], berichten zwei Zeugen wohl im Rückblick auf die Zeit des Interdikts von 1268 bis 1275 über den Pendelverkehr von einer Kölner Begine und mehreren weiblichen Laien aus der besagten Pfarrei in *extra muros* gelegene Kirchen, genauer in die rechtsrheinische Benediktinerabtei Deutz und das suburban gelegene Kloster Weiher, um dem Gottesdienst beizuwohnen und insbesondere auch die heilige Kommunion zu empfangen. Unter Vorlage eines besonderen Revers des zuständigen stadtkölnischen Plebans von Klein St. Martin wurde ihnen schließlich dort die Teilnahme an der Kommunion erlaubt.[90] Hierbei reflektiert die Tatsache, dass die Pendler vor allem den Empfang der Eucharistie anstrebten und dafür auch erhebliche Anstrengungen zu unternehmen bereit waren, wiederum die Bedeutung der Hostienverehrung für die mittelalterliche Frömmigkeitspraxis.[91]

---

[88] *Mersch*, Gewissensfreiheit, 212. Vgl. auch *Lüdtke*, Eigensinn, 65 f.

[89] Siehe die Einleitung von Hermann Keussen zum Rotulus von S. Maria im Kapitol, 95–97. Zum Hintergrund des Konflikts siehe *Kelleter*, Gottfried Hagen, 194–202.

[90] Rotulus von S. Maria im Kapitol, 164: *Dicit* (der Presbyter Henricus Busch, Rektor von S. Stephan, 8. Zeuge, Anm. d. Verf.) *etiam se intellexisse a quadam beggina, cui accidit, ut ipsa dicebat, videlicet a Margareta sorore magistri Ulrici, canonici s.Marie, que, cum divina non essent in Colonia propter captivitatem domini Engilberti predicti, accessit Tuicium pro divinis officiis audiendis et corpore domini suscipiendo et, cum communicare vellet de manu tunc prioris in Tuicio, dicebat idem prior: bona iuvencula, ego non audeo te communicare nec aliquem de parochia s.* (Martini), *quia inhibitum est, nisi hoc sit de ecclesie s. Martini, et nisi habeam litteras suas super eo et, quod tunc dictam begginam, si communicare voluit, oportebat impetrare litteras licentiatorias super eo ab ipso magistro Gerardo tamquam a vero plebano ecclesie s. Martini, et quod ipsis litteris habitis ab ipso magistro Gerardo communicabatur ab eodem priore.* Ebd., 167: *Se audivisse et intellexisse a sororibus suis, quarum una est mortua et alia adhuc vivit, quod ecclesia s. Martini in lite existente non erant divina infra parochiam nec in Colonia, unde autem hoc fuerit, dicit se non recolere, et dicit ipse testis* (Presbyter Paulus de Malstorp, Vikar in S. Maria im Kapitol, 9. Zeuge, Anm. d. Verf.), *quod ipsae sorores sue, que exiverant Coloniam propter sacramentum eucharistie recipiendum apud Tuitium et apud Piscinam, quod ipsum sacramentum eis inhibebatur et dari non poterat, nisi super hoc habita ab ipso magistro Gerardo licencia speciali, qualiter autem ad hoc devenerit, vel per procuracionem ipsius magistri Gerardi aut alio modo, dicit se non posse expedire, et quod ipsas sorores, prout dicebant ipsi testi, fratri suo, accedere oportebat ad ipsum magistrum Gerardum pro huiusmodi licencia obtinenda et hac licencia habita ab eodem per suas litteras speciales, quocunque tunc venerant pro sacramentis recipiendis, admittebantur.*

[91] Entgegen dem allgemeinen Trend der mittelalterlichen Gläubigen, die visuelle Wahrnehmung der Hostie dem Empfang der Kommunion vorzuziehen, wird

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Dass das Verbot gottesdienstlicher Handlungen zuweilen auch im Zusammenwirken von findigen Priestern und heilsbedürftigen Gläubigen konterkariert wurde, lässt sich einem Schreiben Erzbischof Walrams von Köln an den Klerus von Stadt und Diözese Köln vom 28. September 1348 auf plastische Weise entnehmen. Nach Walram werde von Priestern und Rektoren auf vielfältige Weise gegen die Natur und Observanz des Lokalinterdikts verstoßen[92]: „Einige Priester lesen in Gegenwart derer, welche in die Kirche kommen wollen, bis zum Offertorium die hl. Messe; dann lassen sie dieselben bis nach der Kommunion abtreten, worauf dieselben mit den übrigen Friedenskuß und Segen empfangen. In einigen Kirchen macht man am Altar eine Bretterwand. Hinter dieselbe stellt sich das Volk, welches die ganze Messe recht gut anhören und den Priester verstehen kann. An den Sonn- und Festtagen erscheinen einige Priester im Ornat, lesen vor der Gemeinde die hl. Messe, ohne zu konsekrieren, zeigen dann eine zu einer anderen Zeit konsekrierte Hostie und geben zuletzt noch den Segen. Wieder andere Priester nehmen alle Ankommenden ohne Unterschied in ihre Messe auf. So lassen sie ebenfalls an den vier Hauptfesten, wo feierlicher Gottesdienst bei offenen Türen gehalten werden kann, auch die Exkommunizierten und Interdizierten zu und reichen ihnen die hl. Kommunion. Priester, die bei gewissen Herrschaften Hauskapläne sind, nehmen die herrschaftlichen Personen, auch Frauen, zum Altardienst an, damit sie unter diesem Vorwand der hl. Messe beiwohnen können.“[93] Ein kirchliches Strafmittel, das eigentlich dem Schutz der

hier Letzteres als Hauptattraktion der Pendler vorgestellt. Wie der Prediger Johannes Tauler, der sich zu seinen Lebzeiten des öfteren in Köln aufgehalten hat (siehe *Gnädinger*, Tauler, Johannes, 506), um die Mitte des 14. Jahrhunderts berichtet, war dort der häufige Empfang der Eucharistie durchaus nicht unüblich (Predigten Taulers, 125): *Es ist eine gute gewonheit zu Kolle das man gerne das heilige sacramente enpfohet* (…). Vgl. zu Florenz *Trexler*, Spiritual Power, 126.

[92] Erzbischof Walram von Köln an den Klerus von Stadt und Diözese Köln, 29. September 1348, Concilia Germaniae IV, 460; REK V, Nr. 1503: *Quia nobis a fide dignis veridice est relatum, qualiter nonnulli presbyteri et ecclesiarum rectores naturam interdicti, maxime generalis, forsan negligenter ignorantes, alii vero fraudulenter circa ipsius observantiam versantes* (…) *peccant multipliciter et delinquunt.*

[93] Ebd., 460 f.: *Inprimis, quia quidam presbyteri quibusdam, volentibus intrare ecclesiam, praesentibus, legunt missam usque ad offertorium inclusive: quibus praesentibus tunc usque ad peractam communionem exclusis et demum post communionem peractam admissis, osculum pacis communicant et missae benedictionem largiuntur. Item aliqui, in aliquibus ecclesiis unum interstitium de asseribus inter locum altaris et totam residuam ecclesiae partem, circa altare dimisso modico spatio, interponunt, et populum ibidem extra hoc interstitium, dum missas dicunt, esse permittunt, quod totam missam populus auscultare intelligbiliter poterit et audire. Item quod diebus dominicis et festivis aliqui presbyteri induti sacris vestibus, coram populo missae legunt officium, sine tunc sacramenti confectione,*

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

kirchlichen Rechte und Freiheit dienen sollte, sei damit weitgehend entschärft, die erhoffte *repressio* von Gewalt und Unrecht verwandele sich faktisch in eine *defensio*.[94]

***

Auch wenn Formen des Widerstands und der Zuwiderhandlung sicher bessere Überlieferungschancen haben als der alltägliche Verzicht auf Gottesdienste und Sakramentenspendungen, bleibt doch festzuhalten, dass die im Rahmen des Konfliktkomplexes „Köln contra Köln" verhängten Interdiktsentenzen nur von begrenzter Wirkung waren. Der politische Autonomieanspruch der Kölner Bürgergemeinde war bereits derart gefestigt, dass ihm mit der politisch motivierten Distanzwaffe des Interdikts nicht beizukommen war. Insofern bedeutete der Seelsorgenotstand nur ein weiteres Kapitel in einem schier endlosen Aushandlungsprozess, der bewaffnete Konflikte, Mediationen, Sühnen ebenso zu seinem Repertoire zählte wie Kirchenstrafen und deren Aufhebung. Überdies war eine lückenlose Umsetzung des Interdikts angesichts der Vielzahl kirchlicher Einrichtungen in der Stadt alles andere als einfach zu bewerkstelligen. Trotz allem wurde dem Interdikt auch am Rhein ein nicht zu unterschätzendes Störpotenzial für die städtische Alltagswelt attestiert, das teils mit hohem Aufwand betriebene Widerstandsstrategien und Gegenmaßnahmen erforderlich machte: Ersatzpriester mussten entlohnt, Kleriker unter Druck gesetzt, Prokuratoren ernannt, Appellationen verkündet und Bruderschaften kommunalisiert werden. Das Mobilisierungsmoment des Interdikts führte am Rhein nicht zum bürgerlichen Auflauf gegen die politischen Leitungsgremien, sondern im Gegenteil zu individuellen und

---

ostendentes tamen ipsis hostiam antea alio tempore consecratam, dantque pacis osculum et missae benedictionem praesentibus universis. Item quidam presbyteri laicos aliunde advenientes passim admittere ad interessendum solenniis non verentur. Item in festis quatuor principalibus, in quibus juras permittuntur campanas pulsari, et ianuis apertis divina officia solenniter celebrari, excommunicatis prorsus exclusis, nonnulli presbyteri excommunicatis et interdictis corpus dominicum administrant. Item presbyteri, qui praesunt in castris capellani, capellarum rectores, sub quodam fraudis commento recipiunt notabiles personas, imo et quandoque dominas ad serviendum sibi in missis, ut sub hujusmodi velamento personae hujusmodi missis valeant interesse. Vgl. die Übersetzung dieser Textstelle bei *Anker*, Bann und Interdikt, 24.

[94] Erzbischof Walram von Köln an den Klerus von Stadt und Diözese Köln, 28. September 1348, Concilia Germaniae IV, 461; REK V, Nr. 1503: (…) *agant* (die Priester und Kirchenrektoren, Anm. d. Verf.) *plerumque adeo negligenter, imo etiam fraudulenter, quod unde violentiarum et iniuriarum, quae continue ecclesiis et personis ecclesiasticis graviter irrogantur, repressio sperabatur, quasi quaedam defensio sequitur in effectu.*

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

gemeindlichen Protest- und Ersatzhandlungen, die einer eigenen geistlichen *agency* folgten. Auch dem Stadtregiment bot sich gerade im „Stresstest“ des Interdikts Gelegenheit zur kirchenpolitischen Selbsthilfe und Beziehungspflege. Dass sich dabei regelmäßig eher die Plebane als die Mendikanten in die städtische Widerstandsfront einreihten, markiert Köln als Sonderfall in der deutschen Interdiktslandschaft, gehörten doch sonst gerade die Bettelorden zu den üblichen Verdächtigen der Nicht-Observanz.[95] Die breite Widerstandskoalition des Jahres 1318 verrät auch, dass der Loyalitätstest des Interdikts kontraproduktiv wirken und die Geistlichkeit zuweilen im Angesicht eines gemeinsamen Konfliktgegners noch fester an die weltliche Gewalt anbinden konnte. In jedem Fall schuf das verordnete Seelsorgevakuum am Rhein für das Stadtregiment Spielräume und Ansatzpunkte, um eine kommunale *cura religionis* voranzutreiben und sich als Garant für die Heils- und Daseinsvorsorge der städtischen Bevölkerung zu präsentieren.

Bibliographie

Quellen

Ungedruckte Quellen

Düsseldorf, Hauptstaatsarchiv , Kurköln U.181

Karlsruhe, Generallandesarchiv, Amtsbücher, Kopialbuch 33

Köln, Historisches Archiv der Stadt Köln
Domstift, U. 2/929a II
Domstift, U. 2/929a IV
Machabäer, RH 1
S. Gereon, U. 2/97
U. 3/1653
Weiße Frauen, U. 3/34

Paris, Bibliothèque Nationale, Ms. lat. 9283

Gedruckte Quellen

Akten zur Geschichte der Verfassung und Verwaltung der Stadt Köln im 14. und 15. Jahrhundert, Bd. 1, bearb. v. Walther *Stein*, Bonn 1893.

[95] Zu den Beziehungen zwischen Bettelorden und Stadt generell *Isenmann*, Stadt im Mittelalter, 635. Zur Haltung der Mendikanten während des Interdikts *Anker*, Bann und Interdikt, S. 26; *Dix*, Interdikt, 55 f. Vgl. den Beitrag von Johannes Helmrath in diesem Band.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Archiv für die Geschichte des Niederrheins, Bd. 2, hrsg. v. Theodor Josef *Lacomblet*, Düsseldorf 1857.

Concilia Germaniae, Bd. 3: 1000–1290, hrsg. v. Joseph *Hartzheim*/Johann Friedrich *Schannat*, Köln 1760.

Concilia Germaniae, Bd. 4: 1290–1400, hrsg. v. Joseph *Hartzheim*/Johann Friedrich *Schannat*, Köln 1761.

Constitutiones et acta publica imperatorum et regum, Bd. 3: 1273–1298, hrsg. v. Jakob *Schwalm* (Monumenta Germaniae Historica, Leges, Sectio IV), Hannover 1904–1906.

Corpus Iuris Canonici, Tl. 1: Decretum Magistri Gratiani, Tl. 2: Decretalium Collectiones, hrsg. v. Emil *Friedberg*, Graz 1955–1959.

De origine et evolutione interdicti usque ad aetatem Ivonis Carnotensis et Paschalis II, 2 Bde, hrsg. v. Willelmus *Richter* (Pontificia universitas Gregoriana, Textus et documenta, Series theologica, 12–13), Rom 1934.

Fabri, Felix O.P., Tractatus de civitate Ulmensi/Traktat über die Stadt Ulm, hrsg. v. Folker Reichert (Biblioteca Suevica, 35), Kempten 2012.

Hagen, Gottfried, Dit is dat boich van der stede Colne, hrsg. v. Karl Schröder/Hermann Cardauns, in: Die Chroniken der niederrheinischen Städte, Cöln, Bd. 1 (Die Chroniken der deutschen Städte vom 14. bis ins 16. Jahrhundert, 12), Leipzig 1875, 1–236.

Martini Continuatio Coloniensis, in: Chronica regia Coloniensis, hrsg. v. Georg *Waitz* (Monumenta Germaniae Historica. Scriptores Rerum Germanicarum in usum scholarum, 18), Hannover 1880, 354–369.

Politische Correspondenz des Kurfürsten Albrecht Achilles, Bd. 3: 1481–1486, hrsg. v. Felix *Priebatsch* (Publicationen aus den K. Preußischen Staatsarchiven, 71), Leipzig 1898.

Die Predigten Taulers aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Straßburger Handschriften, hrsg. v. Ferdinand *Vetter* (Deutsche Texte des Mittelalters, 11), Berlin 1910.

Quellen zur Geschichte der Kölner Laienbruderschaften vom 12. Jahrhundert bis 1562/63, Bd. 2, bearb. v. Klaus *Militzer* (Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde, 71), Düsseldorf 1997.

Quellen zur Geschichte der Stadt Köln, Bd. 2, hrsg. v. Leonard *Ennen*/Gottfried *Eckertz*, Köln 1863.

Quellen zur Geschichte der Stadt Köln, Bd. 3, hrsg. v. Leonard *Ennen*/Gottfried *Eckertz*, Köln 1867.

Quellen zur Geschichte der Stadt Köln, Bd. 4, hrsg. v. Leonhard *Ennen*, Köln 1870.

Regesten der Erzbischöfe von Köln, Bd. 3: 1205–1304, bearb. v. Richard *Knipping* (Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde, 21), Bonn 1913.

Regesten der Erzbischöfe von Köln, Bd. 4: 1304–1332, bearb. v. Wilhelm *Kisky* (Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde, 21), Bonn 1915.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Rheinische Urkunden des 13. Jahrhunderts, hrsg. v. Hermann *Cardauns*, in: Archiv des historischen Vereins für den Niederrhein 38 (1882), 1–49.

Der Rotulus von S. Maria im Kapitol vom Jahre 1300, hrsg. v. Hermann *Keussen*, in: Mitteilungen aus dem Stadtarchiv von Köln 14 (1914), 95–211.

Statuta seu decreta provincialium et dioecesanarum synodorum sanctae ecclesiae Coloniensis, Köln 1554.

Ungedruckte Dominikanerbriefe des 13. Jahrhunderts, hrsg v. Heinrich *Finke*, Paderborn 1891.

Urkunden und Regesten zur Geschichte der Rheinlande aus dem Vatikanischen Archiv, Bd. 1: 1294–1326, Bd. 2: 1327–1342, hrsg. v. Heinrich Volbert *Sauerland* (Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde, 23, 1–2), Bonn 1902–1903.

Urkundenbuch für die Geschichte des Niederrheins, Bd. 2: 1201–1300, hrsg. v. Theodor Josef *Lacomblet*, Düsseldorf 1846.

Urkundenbuch für die Geschichte des Niederrheins, Bd. 3: 1301–1400, hrsg. v. Theodor Josef *Lacomblet*, Düsseldorf 1853.

Zink, Burkhard, Chronik, 1368–1468, hrsg. v. Carl Hegel (Chroniken der deutschen Städte, Bd. 5: Die Chroniken der schwäbischen Städte, Bd. 2), Leipzig 1866.

Literatur

Amanieu, A., Appel, in: Dictionnaire de droit canonique 1 (1935), 764–807.

Anker, Karl, Bann und Interdikt im 14. und 15. Jahrhundert als Voraussetzung der Reformation, Tübingen 1919.

Auer, Leopold/*Ortlieb*, Eva (Hrsg.), Appellation und Revision im Europa des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit (Beiträge zur Rechtsgeschichte Österreichs, 3,1), Wien 2013.

Becker, Hans-Michel, Köln contra Köln. Von den wechselvollen Beziehungen der Stadt zu ihren Erzbischöfen und Kurfürsten, Köln 1992.

Berthold, Brigitte, Sozialökonomische Differenzierung und innerstädtische Auseinandersetzungen in Köln im 13. Jahrhundert, in: Stadt und Stadtbürgertum in der deutschen Geschichte des 13. Jahrhunderts, hrsg. v. Bernhard Töpfer, Berlin (Ost) 1976, 229–287.

Bertram, Martin, Clementinenkommentare des 14. Jahrhunderts, in: Ders., Kanonisten und ihre Texte (1234 bis Mitte 14. Jh.). 18 Aufsätze und 14 Exkurse (Education and Society in the Middle Ages and the Renaissance, 43), Leiden/Boston 2013, 91–108.

Buchda, Gerhard/*Cordes*, Albrecht, Anwalt, in: Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte, 2. Aufl., 1 (2008), 255–263.

Clarke, Peter D., The Interdict in the Thirteenth Century: A Question of Collective Guilt, Oxford 2007.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Clarke, Peter D., The Interdict on San Gimignano, c. 1289–93: A Clerical ‚Strike' and its Consequences, in: Papers of the British School at Rome 67 (1999), 281–301.

Conran, Edward James, The Interdict (Canon Law Studies, 56), Washington D.C. 1930.

Diederich, Toni, Das gotische Stadtsiegel von 1268/69, in: Quellen zur Geschichte der Stadt Köln, Bd. 1: Antike und Mittelalter von den Anfängen bis 1396/97, hrsg. v. Wolfgang Rosen/Lars Wirtler, Köln 1999, 233–237.

Diederich, Toni, Die Auswirkungen der Schlacht von Worringen auf das Erzstift Köln, in: Der Name der Freiheit 1288–1988. Aspekte Kölner Geschichte von Worringen bis heute, hrsg. v. Werner Schäfke, Köln 1988, 233–240.

Dix, Hans, Das Interdikt im ostelbischen Deutschland, Marburg 1913.

Ehbrecht, Winfried, Stadtkonflikte um 1300. Überlegungen zu einer Typologie, in: Ders., Konsens und Konflikt. Skizzen und Überlegungen zur älteren Verfassungsgeschichte deutscher Städte, hrsg. v. Peter Johanek (Städteforschung, Reihe A: Darstellungen, 56), Köln, Weimar/Wien 2001, 181–197.

Eichhorn, Jaana, Geschichtswissenschaft zwischen Tradition und Innovation. Diskurse, Institutionen und Machtstrukturen der bundesdeutschen Frühneuzeitforschung, Göttingen 2006

Ennen, Edith, Stufen der Zentralität im kirchlich-organisatorischen und kultischen Bereich. Eine Fallskizze: Köln, in: Zentralität als Problem der mittelalterlichen Stadtgeschichtsforschung, hrsg. v. Emil Meynen, Köln/Wien 1979, 15–21.

Ennen, Edith, Erzbischof und Stadtgemeinde in Köln bis zur Schlacht von Worringen, in: Dies., Gesammelte Abhandlungen zum europäischen Städtewesen und zur rheinischen Geschichte, hrsg. v. Georg Droege, Bonn 1977, 388–404.

Erkens, Franz-Reiner, Die Schlacht bei Worringen und der Erzbischof von Köln. Grundzüge der erzbischöflichen Politik in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts, in: Der Name der Freiheit 1288–1988. Aspekte Kölner Geschichte von Worringen bis heute, hrsg. v. Werner Schäfke, Köln 1988, 211–219.

Erkens, Franz-Reiner, Siegfried von Westerburg (1274–1297). Die Reichs- und Territorialpolitik eines Kölner Erzbischofs im ausgehenden 13.Jahrhundert (Rheinisches Archiv, 114), Bonn 1982.

Freed, John B., The Friars and German Society in the Thirteenth Century (Publication of the Mediaeval Academy of America, 86), Cambridge/Mass. 1977.

Gnädinger, Louise, Tauler, Johannes, in: Lexikon des Mittelalters 8 (1997), 506–508.

Gouron, André, Montpellier – eine Universität zwischen Paris und Bologna, in: Die Universität in Alteuropa, hrsg. v. Alexander Patschovsky/Horst Rabe, Konstanz 1994, 29–41.

Groten, Manfred, Köln im 13. Jahrhundert. Gesellschaftlicher Wandel und Verfassungsentwicklung (Städteforschung, Reihe A: Darstellungen, 36), Köln/Weimar/Wien 1995.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Groten, Manfred, Köln, Mittelalter, in: Lexikon des Mittelalters 5 (1991), 1256–1261.

Haas, Alban, Das Interdikt nach geltendem Recht mit einem geschichtlichem Überblick (Katholische Studien und Texte, 2), Bonn 1929.

Haverkamp, Alfred, „Heilige Städte“ im hohen Mittelalter, in: Mentalitäten im Mittelalter. Methodische und inhaltliche Probleme, hrsg. v. František Graus (Vorträge und Forschungen, 35), Sigmaringen 1987, 119–156.

Hegel, Eduard, Die Entstehung des mittelalterlichen Pfarrsystems der Stadt Köln, in: Kölner Untersuchungen. Festgabe zur 1900-Jahrfeier der Stadtgründung, hrsg. v. Walther Zimmermann, Ratingen 1950, 69–89.

Herborn, Wolfgang, Die Stadt Köln und die Schlacht von Worringen, in: Der Name der Freiheit 1288–1988. Aspekte Kölner Geschichte von Worringen bis heute, hrsg. v. Werner Schäfke, Köln 1988, 289–294.

Hinschius, Paul, Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland, Bd. I 5: System des katholischen Kirchenrechts mit besonderer Rücksicht auf Deutschland, Berlin 1895 (ND Graz 1959).

Höroldt, Ulrike, Studien zur politischen Stellung des Kölner Domkapitels zwischen Erzbischof, Stadt Köln und Territorialgewalten 1198–1332. Untersuchungen und Personallisten (Studien zur Kölner Kirchengeschichte, 27), Siegburg 1994.

Isenmann, Eberhard, Die deutsche Stadt im Mittelalter 1150–1550. Stadtgestalt, Recht, Verfassung, Stadtregiment, Kirche, Gesellschaft, Wirtschaft, Wien/Köln/Weimar 2012.

Jacobi, Erwin, Der Prozeß im Decretum Gratiani und bei den ältesten Dekretisten, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung 3 (1913), 223–343.

Janssen, Wilhelm, Das Erzbistum Köln im späten Mittelalter 1191–1515 (Geschichte des Erzbistums Köln, 2,1), Köln 1995.

Johag, Helga, Die Beziehungen zwischen Klerus und Bürgerschaft in Köln zwischen 1250 und 1350 (Rheinisches Archiv, 103), Bonn 1977.

Jombart, Émile, Interdit, in: Dictionnaire de Droit Canonique 5 (1953), 1464–1475.

Kaufhold, Martin, Gladius spiritualis. Das päpstliche Interdikt über Deutschland in der Regierungszeit Ludwigs des Bayern (1324–1347) (Heidelberger Abhandlungen zur Mittleren und Neueren Geschichte. N.F., 6), Heidelberg 1994.

Kelleter, Heinrich, Gottfried Hagen und sein Buch von der Stadt Köln, in: Westdeutsche Zeitschrift für Geschichte und Kunst 13 (1894), 150–218.

Kisky, Wilhelm, Die Akten der Abteilung „Köln contra Köln“ (Verhältnis der Stadt zum Erzbischof), in: Mitteilungen aus dem Stadtarchiv von Köln 14 (1914), 111–186.

Kober, Franz, Das Interdict, in: Archiv für katholisches Kirchenrecht 21 (1869), 3–45, 291–341; 22 (1869), 3–53.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Kreutzkampf, Franz, Die Territorialpolitik des Kölner Erzbischofs Heinrich von Virneburg 1306–1332, Knechtsteden 1932.

Kurze, Dietrich, Pfarrerwahlen im Mittelalter. Ein Beitrag zur Geschichte der Gemeinde und des Niederkirchenwesens (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht, 6), Köln/Graz 1966.

Landau, Peter, Die Anfänge der Appellation in Mitteleuropa im hohen Mittelalter, in: Der Einfluss der Kanonistik auf die europäische Rechtskultur, Bd. 4, hrsg. v. Orazio Condorelli/Franck Roumy/Mathias Schmoeckel, Köln/Weimar/Wien 2014, 307–324.

Lau, Friedrich, Entwicklung der kommunalen Verfassung und Verwaltung der Stadt Köln bis zum Jahre 1396, Bonn 1898 (ND Amsterdam 1969).

Leiverkus, Yvonne, Köln. Bilder einer spätmittelalterlichen Stadt, Köln/Weimar/Wien 2005.

Litewski, Wieslaw, Appeal in Corpus Iuris Canonici, in: Annali di Storia del Diritto 14–17 (1970–1973), 145–221.

Löhr, Gabriel M., Beiträge zur Geschichte des Kölner Dominikanerklosters im Mittelalter, Teil 1: Darstellung (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland, 15), Leipzig 1920.

Lüdtke, Alf, Eigensinn, in: Lexikon Geschichtswissenschaft: Hundert Grundbegriffe, hrsg. v. Stefan Jordan, Stuttgart 2002, 64–67.

Lüdtke, Alf, Geschichte und Eigensinn, in: Alltagskultur, Subjektivität und Geschichte. Zur Theorie und Praxis von Alltagsgeschichte, hrsg. v. Berliner Geschichtswerkstatt, Münster 1994, 139–153.

Maisonneuve, Henri, L'Interdit dans le droit classique de L'Église, in: Mélanges d'histoire du moyen âge dédiés à la mémoire de Louis Halphen, Paris 1951, 465–481.

May, Georg, Interdikt, in: Theologische Realenzyklopädie 16 (1987), 221–226.

Meier, Ulrich/*Schreiner*, Klaus, Regimen civitatis. Zum Spannungsverhältnis von Freiheit und Ordnung in alteuropäischen Stadtgesellschaften, in: Stadtregiment und Bürgerfreiheit. Handlungsspielräume in deutschen und italienischen Städten des Späten Mittelalters und der Frühen Neuzeit, hrsg. v. Dens., Göttingen 1994, 9–34.

Mersch, Katharina Ulrike, Göttlich legitimierter Eigensinn. Gewissensfreiheit als Option im Umgang mit dem exkommunizierten Ludwig dem Bayern und dem Interdikt, in: Frühmittelalterliche Studien 47 (2013), 209–238.

Michiels, Gommarus, De delictis et poenis. Commentarius Libri V Codicis Iuris Canonici, Bd. 3, Paris u.a. 1961.

Militzer, Klaus, Collen eyn kroyn boven allen steden schoyn. Zum Selbstverständnis einer Stadt, in: Colonia Romanica 1 (1986), 15–32.

Moeller, Bernd, Reichsstadt und Reformation. Bearbeitete Neuausgabe, Berlin 1987.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Moeller, Bernd, Kleriker als Bürger, in: Festschrift für Hermann Heimpel zum 70. Geburtstag zum 19. September 1971, Bd. 2 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte), Göttingen 1972, 195–224.

Müller, Harald, Rouen contra Rouen. Der Konflikt zwischen Bürgern und Kathedralkapitel am Ende des 12. Jahrhunderts im Spiegel der Papsturkunden, in: Licet preter solitum. Ludwig Falkenstein zum 65.Geburtstag, hrsg. v. Dems./ Lotte Kéry/Dietrich Lohrmann, Aachen 1998, 67–90.

Müller, Harald, Päpstliche Delegationsgerichtsbarkeit in der Normandie (12. und frühes 13. Jahrhundert), Teil 1: Untersuchung (Studien und Dokumente zur Gallia Pontificia, 4), Bonn 1997.

Müller, Heribert, Köln. Ein Erinnerungsort des Christentums in Mittelalter und Früher Neuzeit, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 122 (2011), 52–81.

Murphy, Margaret, Ecclesiastical Censures. An Aspect of their Use in Thirteenth Century Dublin, in: Archivum Hibernicum. Irish Historical Records 44 (1989), 89–97.

Naz, Raoul, Procureur, in: Dictionnaire de droit canonique 7 (1965), 324–329.

Pavlac, Brian A., Excommunication and Territorial Politics in High Medieval Trier, in: Church History 60 (1991), 20–36.

Plöchl, Willibald M., Geschichte des Kirchenrechts, Bd. 2: Das Kirchenrecht der abendländischen Christenheit 1055 bis 1517, Wien/München 1953.

Seng, Ulrich, Heinrich II. von Virneburg als Erzbischof von Köln (Studien zur Kölner Kirchengeschichte, 13), Siegburg 1977

Stehkämper, Hugo, Bürger und Kirchen in Köln im Hochmittelalter (Veröffentlichungen des Kölnischen Geschichtsvereins e.V., 45), Köln 2007.

Stehkämper, Hugo, Albertus Magnus und politisch ausweglose Situationen in Köln, in: Albertus Magnus. Zum Gedenken nach 800 Jahren. Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven, hrsg. v. Walter Senner, Berlin 2001, 359–373.

Stehkämper, Hugo, „Köln contra Köln". Erzbischöfe und Bürger im Ringen um die Kölner Stadtautonomie, in: Stadt und Kirche, hrsg. v. Franz-Heinz Hye, Linz/Donau 1995, 53–82.

Stehkämper, Hugo, Gemeinde in Köln im Mittelalter, in: Studien zum 15. Jahrhundert. Festschrift für Erich Meuthen, Bd. 2, hrsg. v. Johannes Helmrath/Heribert Müller, München 1994, 1025–1100.

Stehkämper, Hugo, Die Stadt Köln in der Salierzeit, in: Die Salier und das Reich, Bd. 3: Gesellschaftlicher und ideengeschichtlicher Wandel im Reich der Salier, hrsg. v. Stefan Weinfurter, Sigmaringen 1992, 75–152.

Stehkämper, Hugo, Über die rechtliche Absicherung der Stadt Köln gegen eine erzbischöfliche Landesherrschaft vor 1288, in: Die Stadt in der europäischen Geschichte. Festschrift Edith Ennen, hrsg. v. Werner Besch, Bonn 1972, 344–377.

Stehkämper, Hugo/*Dietmar*, Carl, Köln im Hochmittelalter. 1074/75–1288 (Geschichte der Stadt Köln, 3), Köln 2016.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Strauch, Dieter, Der Große Schied von 1258. Erzbischof und Bürger im Kampf um die Kölner Stadtverfassung (Rechtsgeschichtliche Schriften, 25), Köln/Weimar/Wien 2008.

Théry, Julien, L'évêque d'Albi Bernard de Castanet (v. 1240–1317), une politique de la terreur, in: Les inquisiteurs. Portraits de defenseurs de la foi en Languedoc (XIIIe–XIVe siècles), hrsg. v. Laurent Albaret, Toulouse 2001, 71–87.

Théry, Julien, Les Albigeois et la procédure inquisitoire. Le procès pontifical contre Bernard de Castanet, évèque d'Albi et inquisiteur (1307–1308), in: Heresis 33 (2000), 7–48.

Trexler, Richard C., The Spiritual Power. Republican Florence under Interdict (Studies in Medieval and Reformation Thought, 9), Leiden 1974.

Van Elten, Josef, Zum Verhältnis zwischen Stadt und Kirche im spätmittelalterlichen Köln, in: Geschichte in Köln 10 (1981), 46–68.

Vodola, Elisabeth, Interdict, in: Dictionary of the Middle Ages 6 (1985), 493–497.

Werner, Matthias, Prälatenschulden und hohe Politik im 13. Jahrhundert. Die Verschuldung der Kölner Erzbischöfe bei italienischen Bankiers und ihre politischen Implikationen, in: Köln. Stadt und Bistum in Kirche und Reich des Mittelalters. Festschrift für Odilo Engels zum 65.Geburtstag, hrsg. v. Hanna Vollrath/Stefan Weinfurter (Kölner Historische Abhandlungen, 39), Köln/Weimar/Wien 1993, 511–570.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Civitatem interdicto ecclesiastico subiacere. Raimondo della Torre e l'arma dell'interdetto (1266–1299)

Di *Luca Demontis*

Raimondo della Torre vescovo di Como (1262–1273) e poi patriarca di Aquileia (1273–1299)[1] proveniva da un'antica famiglia capitaneale di Milano che dominava su alcuni comuni dell'Italia settentrionale: Milano, Como, Lodi, Bergamo, Novara e Vercelli.[2] I fratelli di Raimondo, Napoleone e Francesco governavano su questa compagine sovraregionale dal 1265 servendosi dei propri congiunti, che ricoprivano la carica podestarile, o di vicari, appartenenti spesso a grandi famiglie di "popolo" legate ai della Torre.[3] In gran parte le altre famiglie aristocratiche ambrosiane, riunite nella *pars nobilium*, a loro ostile, erano andate in esilio. Il vescovo Raimondo agiva spesso come intermediario e diplomatico al servizio della sua famiglia: fu l'artefice della Lega guelfa, l'alleanza tra i comuni governati dai suoi fratelli e numerosi altri comuni e signori dell'Italia settentrionale, tra cui il marchese Guglielmo VII di Monferrato e il marchese d'Este, che favorì il passaggio dell'esercito angioino dalla Provenza a Roma diretto alla conquista del *Regnum*. In questa sua attività di diplomatico, ma soprattutto di vescovo e di prelato, maturò esperienze che segnarono la sua vita e le sue scelte future, specie una volta diventato patriarca di Aquileia. Mi riferisco in particolare a due episodi: il suo rapimento da parte di un signore feudale e l'omicidio del fratello Paganino, che lo indussero diversi anni più tardi a convocare il concilio provinciale di Aquileia nel 1282 e a stabilire determinati protocolli da seguire in circostanze

[1] Sulla sua figura si veda *Demontis*, Raimondo della Torre patriarca, VII–XV, 1–674 e *Covini*, Della Torre Raimondo, 654–658.

[2] Sul dominio sovra regionale dei della Torre vedi *Demontis*, Tra Comune e Signoria, 71–102; *Demontis*, Giudicati e signorie, 3–25; *Grillo*, Un'egemonia sovracittadina, 694–730; *Demontis*, Il tentativo di signoria, 485–522; vedi anche *Grillo*, Milano in età comunale.

[3] Su questo argomento vedi *Demontis*, Dal contado, 451–464; *Demontis*, Fra Cortenuova e Desio, 1–18.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

similari. Ho già trattato il primo di questi due episodi[4]; ora mi soffermerò sul secondo, che riguarda l'uso dell'interdetto e le conseguenze prodotte sulla più grande città comunale dell'Italia settentrionale: Milano.

A Vercelli la precaria pace fra le fazioni cittadine venne rotta nel 1265, anno in cui Raimondo della Torre tesseva la Lega guelfa: il vescovo di Vercelli Martino Avogadro e i guelfi presero il potere, cacciarono il podestà pavese Martino della Corte e offrirono la podesteria a Paganino della Torre, fratello di Raimondo e Napoleone.[5] Nel mese di novembre di quello stesso anno il conte Filippo di Monfort, comandante dell'esercito angioino in Lombardia, propose al comune di Vercelli di far parte della Lega guelfa, ottenendo una risposta favorevole.[6] Questo fatto produsse una serie di tumulti fra gli aderenti alla *pars Imperii* che nel 1266 si videro costretti a prendere la via dell'esilio, mentre Vercelli cadeva sotto l'influenza dei della Torre e degli Avogadro, loro sostenitori.[7] Nella notte del 29 gennaio 1266 alcuni esuli milanesi, in accordo con le milizie pavesi, riuscirono a penetrare a Vercelli[8], a sorprendere il podestà Paganino della Torre nel suo palazzo, a trascinarlo in piazza e a ucciderlo.[9] Il ruolo della famiglia ghibellina vercellese dei Tizzoni in questo celebre fatto di sangue non si limitò a quello di aprire le porte della città ai nemici, come sostiene il Mandelli:[10] Giacomo Tizzoni era in quell'anno podestà di Pavia e sicuramente si deve a lui la meticolosa organizzazione dell'attacco. Era lui l'autore del piano "perversamente geniale", il mandante di un omicidio premeditato e organizzato nei dettagli: si servì infatti di esuli milanesi e di truppe pavesi per l'impresa, in modo che i della Torre di Milano si vendicassero sui loro stessi concittadini in esilio anziché sui Tizzoni. Questi ultimi ebbero come sola conseguenza la confisca dei loro beni a Vercelli[11], che sarebbe avvenuta comunque prima o poi secondo la prassi dell'epoca: ben poca cosa rispetto a una vendetta per un fatto di sangue. La paternità del progetto criminale si deve a Giacomo perché oltre a essere l'autorità con maggior potere in quel contesto, era anche l'unico che potesse trarre vantaggio dall'omicidio del podestà della sua città natale, Vercelli, in mano ai guelfi. Agli esuli milanesi sarebbe conve-

---

[4] *Demontis*, "Darò leggi a questa città"; *Demontis*, "Va' e ripara la mia casa", 64–65.

[5] *Artifoni*, I podestà itineranti, in particolare, 30.

[6] *Demontis*, Alfonso X e l'Italia, 184–187.

[7] *Artifoni*, Podestà itineranti, 30; vedi anche *Occhipinti*, Podestà "da Milano", 47–73.

[8] *Settia*, Rapine, assedi, 255.

[9] Secondo il Giulini fu ucciso a pugnalate, vedi *Giulini*, Memorie, 569.

[10] *Mandelli*, Comune di Vercelli, 38.

[11] Archivio Storico Civico di Vercelli, Pergamene, (1266 marzo 10).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

nuto di gran lunga catturare Paganino vivo per poi scambiarlo come ostaggio per liberare i propri congiunti chiusi nelle carceri di Milano e di Trezzo. L'omicidio scatenò su di essi un vero e proprio *armageddon*, vanificando il senso dell'impresa stessa. Invece fu per Giacomo Tizzoni una sorta di consacrazione alla causa imperiale permettendogli di emergere all'interno della fazione vercellese a un ruolo di *leader* e lasciando che le conseguenze maggiori del fatto ricadessero sui suoi alleati milanesi.

Le forze guelfe riuscirono poi a respingere l'attacco e a catturare tredici esuli milanesi e settanta uomini d'arme pavesi: la vendetta di Napoleone e Francesco della Torre signori di Milano e fratelli di Paganino fu cruenta, commisurata al dolore causato dalla morte del congiunto e allo *status* di famiglia signorile sovracittadina. Essa era considerata un emblema della violenza delle grandi famiglie, il tratto peculiare che ne caratterizzava le pratiche di tutela dell'onore e di affermazione della superiorità sociale: la vendetta cioè come attributo eminentemente aristocratico, come stile di vita radicato nell'*ethos* cavalleresco. Una prerogativa irrinunciabile, propria dell'aristocrazia signorile, in aperto contrasto con la propaganda politica dei regimi di "popolo" che propugnavano valori come "concordia", "pace", "giustizia", "bene comune."[12] Non era quindi un atto legato solo alla sfera privata: secondo le consuetudini dell'epoca era considerato disonorante sottrarsi agli obblighi della ritorsione con gravi ripercussioni sulla reputazione.[13] Nel caso dei della Torre non c'era pericolo che ciò avvenisse. Andarono a Vercelli per prendere il corpo del fratello per celebrare il funerale, la sepoltura e la vendetta a Milano. Il corpo della vittima fu portato prima nella chiesa di S. Martino *ad Corpus*[14] e poi nella basilica di S. Dionigi, sita nel quartiere dei della Torre. Durante i funerali vennero condotti sulla piazza antistante la chiesa i tredici esuli catturati e "prima che il corpo venisse posto nel sepolcro, furono decapitati, e poi senza testa legati alle code de' cavalli furono strascinati per la città."[15] Non paghi del sangue versato, il 3 febbraio portarono nel Broletto nuovo altri tredici prigionieri parenti degli omicidi e anche que-

[12] *Zorzi*, Conflitti, 7–42, in particolare 14.

[13] *Zorzi*, Legittimazione, 24; su questo argomento vedi anche *Gardoni*, Conflitti, vendette, 43–104; *Guarisco*, Popolo, 131–54; *Maire Vigueur*, Cavalieri e cittadini; *Zorzi*, Cultura della vendetta, 144–158; *Miglio*, Amicus (inimicus) hostis.

[14] Definita così probabilmente per la presenza di un'area cimiteriale fuori dalle mura.

[15] *Giulini*, Memorie, 571; i corpi poi venivano lasciati esposti: era la pena comminata a traditori, scomunicati e criminali ampiamente diffusa nel XIII secolo. L'intento era quello di infliggere ai nemici uno scempio, il massimo danno possibile, una punizione peggiore della morte stessa, vedi *Presilla*, Image of Death, 406–408.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

sti furono giustiziati, a parte il medico Buono da Tabiago, che venne risparmiato perché aveva salvato la vita a un figlio di Napoleone con le sue cure mediche.[16] Altri ventotto prigionieri, custoditi nel castello di Trezzo, vennero portati il giorno seguente nella piazza antistante la basilica e decapitati.[17]

L'omicidio di Paganino della Torre non si tradusse in un mutamento di campo del comune di Vercelli, il cui governo passò prima a quattro ufficiali eletti, poi a Napoleone della Torre che con la carica podestarile pluriennale resse il comune fino al 1274.[18] Produsse invece un certo sconcerto alla corte papale: di fronte a una tale strage di prigionieri papa Clemente IV lanciò l'interdetto sulla città di Milano. I della Torre inviarono allora degli ambasciatori alla corte papale per perorare la loro causa. Gli ambasciatori di Milano vennero introdotti al cospetto del papa da alcuni ministri di Carlo d'Angiò re di Sicilia, i quali vantarono le virtù dei della Torre e il loro contributo fondamentale alla causa angioina. Quando anche gli ambasciatori milanesi ebbero finito di esporre le proprie ragioni, l'arcivescovo ambrosiano Ottone Visconti, in esilio, seduto in concistoro, si alzò ed espose le sue ragioni contro i della Torre. Quando arrivò a parlare della sanguinosa esecuzione di prigionieri compiuta di fronte al sepolcro di Paganino della Torre, introdusse un ambasciatore degli esuli milanesi scampato al massacro. Questi raccontò gli avvenimenti in modo così patetico da far pendere il piatto della bilancia a favore degli esuli milanesi e dell'arcivescovo di Milano, che evitarono accuratamente di spiegare come i della Torre fossero arrivati alla decisione dell'esecuzione dei prigionieri.[19]

Il massacro dei prigionieri in piazza aveva offerto, nella curia romana, la *causam iurgii* nella quale, davanti a un giudice di levatura eccezionale come il papa, venivano messe a confronto le *positiones* dei della Torre e quelle degli esuli milanesi: non erano solo racconti, ma vere e proprie rappresentazioni drammatiche, in cui le parti si rinfacciavano a vicenda, secondo il proprio punto di vista, i comportamenti scorretti.[20] La retorica dell'arcivescovo Ottone, aiutata dalla testimonianza di un sopravvissuto

[16] *Corio*, Storia di Milano, 445; il figlio risanato di Napoleone della Torre era probabilmente Corrado detto Mosca.

[17] *Stefanardo da Vimercate*, Liber de gestis, 39–40.

[18] *Demontis*, Raimondo della Torre patriarca, 113; *Grillo*, Borghi franchi, 397–411.

[19] Le accuse lanciate da entrambe le parti sono state raccolte e tramandate da Stefanardo da Vimercate nel 'Liber de gestis in civitate Mediolanensi' con un'ottica molto vicina alle posizioni dell'arcivescovo Ottone Visconti, vedi *Cremaschi*, Stefanardo, 69.

[20] *Vallerani*, Modelli processuali, 114–140, in particolare 128.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

alla strage, ebbe sicuramente la meglio. Tuttavia il papa non si lasciò travolgere dalle emozioni provate sul momento: i consiglieri di re Carlo non smettevano di ricordargli quanto i della Torre fossero stati importanti per la causa guelfa e papale. La sua decisione sarebbe stata salomonica: non condannava ulteriormente i della Torre, ma ordinava loro di permettere l'ingresso a Milano dell'arcivescovo Ottone e di restituire tutti i beni che gli avevano sottratto. Solo dopo che queste decisioni avessero trovato applicazione il papa avrebbe revocato l'interdetto sulla città.[21]

La decisione del papa di lanciare l'interdetto e le clausole per toglierlo mostrava che tale arma spirituale era legata a due crimini particolari: i fatti di sangue e l'appropriazione indebita di beni ecclesiastici. Sebbene la pena dell'interdetto lanciata su Milano non andasse a favore dei della Torre, Raimondo sicuramente ricordò questo fatto quando, molti anni più tardi, divenuto patriarca di Aquileia e avviando la riforma della Chiesa nella grande provincia aquileiese indisse il concilio provinciale del 18–19 dicembre 1282.[22] Il concilio prevedeva undici canoni:

1. Affinché il potere di intercessione dei Santi Ermagora e Fortunato patroni della diocesi di Aquileia fosse accessibile a tutti si ordinava di celebrare solennemente la loro festa nella diocesi aquileiese[23] e in tutte le altre diocesi suffraganee.

2. L'ufficio divino andava celebrato regolarmente per riaccendere la devozione religiosa, seguendo le tradizioni e le consuetudini delle singole chiese.

3. Le costituzioni emanate nel 1279 dal legato apostolico cardinale Latino Malabranca dovevano essere pubblicate in ogni diocesi della provincia aquileiese e scrupolosamente osservate.

4. Contro le violenze a danno del clero veniva stabilito: in caso di cattura del patriarca i vescovi suffraganei e il capitolo di Aquileia dovevano agire per trattare la sua liberazione. Per tutto il periodo della prigionia del patriarca era automaticamente in vigore l'interdetto su tutte le diocesi della provincia ecclesiastica di Aquileia: venivano sospesi gli uffici liturgici; i responsabili della cattura e i loro complici dovevano essere scomunicati in tutte le chiese della provincia ecclesiastica al suono delle

[21] *Demontis*, Raimondo della Torre patriarca, 29–31.

[22] *Demontis*, "Va' e ripara la mia casa", 57–87.

[23] Questa era stata divisa per la sua vastità, già dall'XI–XII secolo, in sette arcidiaconati quattro dei quali erano italiani (Cadore, Carnia, Superiore e Inferiore, uniti questi ultimi due dal patriarca Raimondo in uno detto di Aquileia) e tre transalpini (Carinzia, Saunia, Carniola-Istria), vedi *Cammarosano/De Vitt/Degrassi*, Il medioevo, 165.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

campane e alla luce delle candele, privati di tutti i benefici posseduti e messi nell'impossibilità di poterne ricevere di nuovi. In caso di morte del patriarca durante la prigionia, i colpevoli e i loro sostenitori dovevano subire la confisca di tutti i loro beni a favore della Chiesa di Aquileia; il nuovo patriarca si sarebbe dovuto adoperare per ottenere sia presso il papa che presso l'imperatore la giusta punizione per i colpevoli. L'interdetto veniva automaticamente lanciato anche nei luoghi in cui i colpevoli fossero entrati e rimaneva fino a tre giorni dopo la loro partenza; dovevano essere puniti con la scomunica e l'arresto anche coloro che avessero ospitato i colpevoli o venduto loro qualsiasi cosa: ogni vescovo aveva l'obbligo di procedere in tal senso. Ogni vescovo suffraganeo aveva l'obbligo di non aiutare i laici che si scontravano militarmente col patriarca e di non intralciare coloro che lo sostenevano. In caso di cattura o morte di un vescovo suffraganeo, o di guerra contro di esso da parte di un laico, si seguivano le stesse disposizioni stabilite per il patriarca, e questi era tenuto ad intervenire con tutti i mezzi di cui disponeva.[24] Se il patriarca, o un vescovo suffraganeo, veniva assediato nella sua diocesi o in un luogo sottoposto alla sua giurisdizione, gli assedianti dovevano essere scomunicati con l'aggiunta dell'interdetto nel caso di una comunità cittadina, della perdita dei feudi nel caso di vassalli ribelli. Se un vescovo veniva cacciato dalla città a causa della difesa della *Libertas Ecclesiae* e dell'osservanza delle costituzioni, la città doveva essere colpita dall'interdetto e il podestà, i consoli e gli altri ufficiali del comune dovevano essere scomunicati in tutta la provincia di Aquileia. Il vescovo esiliato doveva essere provvisto dal patriarca e dagli altri vescovi suffraganei di quattro cavalli e di cinque persone al seguito e di qualunque altra cosa fosse ritenuta necessaria. Se un prelato di rango inferiore al vescovo fosse stato catturato o ucciso, il vescovo era tenuto a procedere come stabilito per il patriarca. Nel caso di omicidio o di cattura di un chierico, i colpevoli sarebbero stati scomunicati con i loro complici in tutte le chiese della diocesi e il luogo del misfatto colpito da interdetto. Nel caso in cui un canonico o un chierico fosse cacciato a causa della difesa della *Libertas Ec-*

[24] Erano molto vivi nella memoria dei prelati i casi di rapimento del patriarca Gregorio da Montelongo nel 1267, di uccisione di Alberto vescovo di Concordia e vicedomino patriarcale nel 1268, di cattura dello stesso Raimondo della Torre allora vescovo di Como nel 1270. Su quest'ultimo caso e i signori Venosta colpevoli del rapimento vedi *Covini*, Della Torre Raimondo, 657; vedi anche *Martinelli Perelli*, Ai confini settentrionali, 173–192, in particolare 180–181. Inoltre durante il concilio provinciale il vescovo Enrico di Trento aveva portato il suo caso davanti all'assemblea: il patriarca Raimondo allora scomunicava solennemente Mainardo II conte del Tirolo per aver usurpato i beni della Chiesa di Trento e per aver rapito in precedenza il vescovo, vedi Storia del Trentino, 275–283.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

clesiae e dell'osservanza delle costituzioni, doveva essere provvisto del necessario dal vescovo e dal clero.

5. Dato che molti criminali si facevano chierici per sfuggire alla giustizia si vietava il conferimento della tonsura a coloro che provenivano da un'altra diocesi.

6. Nessuna comunità cittadina poteva emanare statuti che andassero a ledere i diritti della Chiesa; le norme già in vigore sarebbero state automaticamente abolite entro due mesi. I magistrati che si ostinassero a farle comunque eseguire sarebbero stati scomunicati.

7. Doveva essere comminata la scomunica contro gli usurpatori dei beni ecclesiastici e lanciato l'interdetto sui loro luoghi di residenza.

8. Tutti i confessori erano tenuti, sotto pena di scomunica, ad indagare se i loro penitenti avessero pagato le decime e i quartesi dovuti al clero e negare l'assoluzione a quelli che non ottemperavano al dovere.

9. Chi moriva scomunicato non doveva essere sepolto in terra consacrata: chi contravveniva a questa disposizione sarebbe stato sospeso *a divinis*.

10. I vescovi suffraganei erano tenuti ogni anno a visitare la Chiesa di Aquileia, in conformità al giuramento prestato.[25]

11. Ogni vescovo suffraganeo aveva l'obbligo di rendere pubbliche queste costituzioni in tutta la sua diocesi, e a bandirle ogni anno durante il sinodo locale.

Nella riflessione conciliare del patriarca Raimondo della Torre e dei vescovi suffraganei presenti emergono i motivi e i casi in cui era necessario lanciare l'interdetto. Esso è sempre legato a crimini che ledono la vita e la libertà del patriarca, dei vescovi e degli ecclesiastici e all'usurpazione dei beni della Chiesa. In particolare colpisce la norma presente nel quarto canone che in caso di rapimento del patriarca l'interdetto era automaticamente lanciato sull'intera provincia ecclesiastica di Aquileia comprendente la Marca Veronese, le diocesi lombarde di Como e Mantova, il principato ecclesiastico di Trento e il patriarcato di Aquileia: da Como a Capodistria erano vietate le celebrazioni e gli uffici liturgici. Questa norma legata senza dubbio alla contingenza politica del patriarcato di Aquileia, ma non solo, doveva servire a spingere i vescovi a promuovere il più celermente possibile la liberazione del patriarca e a scongiurare qualsiasi tentativo di colpo di stato da parte del capitolo di Aqui-

[25] La visita *ad limina*, sancita come biennale nel XII secolo, era poco rispettata: fu forse per incentivarla che il patriarca Raimondo la trasformò in visita annuale, vedi *Cammarosano/De Vitt/Degrassi*, Il medioevo, 171.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

leia, che istituzionalmente aveva il compito di governare il principato ecclesiastico e la diocesi aquileiese in caso di assenza o lontananza del patriarca. Nel 1267 il predecessore di Raimondo, il patriarca Gregorio da Montelongo, era stato rapito e tenuto in prigionia per oltre un mese dal conte Alberto di Gorizia e liberato solo dopo l'intervento del papa, del re di Boemia, del doge di Venezia e dell'arcivescovo di Salisburgo.[26] Nel 1282 il capitolo di Aquileia era ancora ostile al patriarca Raimondo e non aveva ancora abbandonato l'aspirazione a eleggere il patriarca, manifestando una certa simpatia verso i presuli e i principi transalpini tradizionalmente legati agli Svevi, in aperto contrasto con la politica papale. Il patriarca temeva quindi che, se fosse stato catturato, il capitolo di Aquileia non si sarebbe opportunamente adoperato per la sua liberazione. E così poteva avvenire nelle diocesi suffraganee dove non mancavano contrasti tra il capitolo cattedrale e il vescovo. Con il divieto delle celebrazioni liturgiche a causa dell'interdetto venivano meno anche le offerte dei fedeli: se non la fedeltà al patriarca o al vescovo almeno il denaro avrebbe spinto il capitolo ad agire in favore della liberazione.

L'interdetto, sempre secondo il quarto canone conciliare, doveva essere lanciato sul luogo del misfatto, in cui era avvenuto il rapimento o il fatto di sangue, e su tutti i luoghi in cui i colpevoli si fermavano, in modo che la popolazione locale prendesse coscienza della gravità del loro crimine e li cacciasse quanto prima: era un deterrente efficace per non dare loro alcun supporto. L'interdetto andava a colpire anche i comuni o le città che assediassero la residenza del patriarca, limitando quindi la sua libertà, oppure si rendessero colpevoli di appropriarsi indebitamente dei beni della Chiesa o di aver bandito il vescovo o il presule che li difendeva. Allo stesso modo il settimo canone prevedeva la pena di scomunica per coloro che usurpavano i beni e i diritti ecclesiastici e l'interdetto per i loro rispettivi luoghi di residenza.

Quindi l'interdetto aveva la doppia funzione esortativa per spingere i vescovi e il capitolo di Aquileia ad adoperarsi celermente per la liberazione del patriarca, per l'arresto e la punizione esemplare dei colpevoli, e punitiva per colpire i luoghi in cui i colpevoli vivevano, agivano e ottenevano aiuto o per le città che si macchiavano collettivamente di crimini contro il patriarca o i vescovi.

In seguito al concilio Raimondo della Torre lanciò l'interdetto a scopo punitivo, sia per punire i colpevoli di un fatto di sangue, che per castigare gli usurpatori dei beni ecclesiastici. Nel primo caso infatti il 6–7 ottobre 1284 Giacomo d'Oltraponte, Reinardo e Varnero figli di Francesco

[26] *Alberzoni*, Gregorio da Montelongo, 268–275.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

d'Orzone[27] e altri cittadini di Cividale assassinarono Rubeo (o Rosso) de Savorgnano, siniscalco e vicario di Raimondo della Torre. La risposta del patriarca non si fece attendere: impose l'interdetto sulla città di Cividale dal 19 al 31 ottobre 1284 e ordinò che le case dei malfattori fossero rase al suolo.[28]

Nel secondo caso invece ordinava nel 1292 a Tolberto vescovo di Treviso di scomunicare gli ufficiali del comune e di lanciare l'interdetto sull'intera città e diocesi trevigiana a causa dell'usurpazione da parte del comune del luogo e corte di *Medado* e del monastero di S. Maria de *Pyro*: tutti di pertinenza del patriarcato di Aquileia. La pena si rendeva necessaria dato che il comune non aveva prestato attenzione alle precedenti richieste di restituzione dei beni.[29] Il vescovo dopo una triplice ammonizione ordinò ai parroci, sotto pena di scomunica, di eseguire l'ordine. La gravità della colpa veniva comunicata attraverso formule verbali molto efficaci: il podestà, il capitano, i consiglieri, gli anziani e gli ufficiali di Treviso erano *excommunicationis vinculo innodati*.[30] Ogni domenica e giorno festivo nelle chiese della città e diocesi di Treviso *pulsatis campanis et candelis accensis* venivano annunciati e ricordati i nomi degli scomunicati, che dovevano essere evitati dalla popolazione. L'interdetto doveva restare in vigore *usque ad satisfactionem condignam*.[31]

Nella società medievale, in cui l'aspetto religioso permeava di sé ogni settore della vita, la Chiesa disponeva di un formidabile mezzo di controllo sugli altri poteri e sulle masse: l'interdetto. Raimondo della Torre prendendo possesso della sua sede aveva trovato un patriarcato segnato da un periodo di cinque anni di sede vacante, durante i quali l'indisciplina e ogni genere di sopruso avevano prosperato a dismisura. Il patriarca, benché costretto a servirsi dell'interdetto, da fine diplomatico abituato a usare la persuasione, ebbe la preoccupazione di agire come un pastore e di dare riforme durature. Riuscì così a frenare gli abusi e le prepotenze diffuse e a pacificare la società friulana, usando anche la misericordia e le indulgenze.

---

[27] Quest'ultimo aveva giurato i patti di alleanza fra il patriarca Raimondo della Torre e il conte Alberto di Gorizia contro Venezia il 7 marzo 1280 *prope pontem Mugle sub quadam arbore olivi*, come uno dei due rappresentanti della comunità cittadina di Udine, vedi *Demontis*, Raimondo della Torre patriarca, 403–407.

[28] *Juliani Canonici* Civitatensis Chronica, 1–58, in particolare 17; *Demontis*, Raimondo della Torre patriarca, 219.

[29] *Demontis*, Raimondo della Torre patriarca, 192–193, 502–504, doc. n. CXIX (1292 dicembre 5).

[30] Ibid.

[31] Ibid.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Bibliografia

Fonti

Fonti inedite

Archivio Storico Civico di Vercelli, Pergamene, (1266 marzo 10).

Fonti edite

Juliani Canonici Civitatensis Chronica, Rerum Italicarum Scriptores, a cura di Lodovico Antonio Muratori, 24/14, Città di Castello 21906, 1–58.

Stefanardo da Vimercate, Liber de gestis in civitate Mediolani, a cura di Giovanni Calligaris, (Rerum Italicarum Scriptores, 9/1), Città di Castello 1912.

Studi

Alberzoni, Maria Pia, Gregorio da Montelongo, in: Dizionario Biografico degli Italiani 59 (2002), 268–275.

Amicus (inimicus) hostis. Le radici concettuali della conflittualità 'privata' e della conflittualità 'politica', a cura di Gianfranco *Miglio*, Milano 1992.

Artifoni, Enrico, I podestà itineranti e l'area comunale piemontese. Nota su uno scambio ineguale, in: I podestà dell'Italia comunale, I, Reclutamento e circolazione degli ufficiali forestieri (fine XII sec.–metà XIV sec.), a cura di Jean-Claude Maire Vigueur, Roma 2000, 23–45.

Cammarosano, Paolo/*De Vitt*, Flavia/*Degrassi*, Donata, Il medioevo, Tavagnacco (UD) 1988.

Corio, Bernardino, Storia di Milano, a cura di Anna Morisi Guerra, Torino 1978.

Covini, Maria Nadia, Della Torre Raimondo, in: Dizionario Biografico degli Italiani 37(1989), 654–658.

Cremaschi, Giovanni, Stefanardo da Vimercate, Milano 1950.

Demontis, Luca, Dal contado alla città e dalla città al contado. Percorsi di potere dei della Torre tra politica comunale e interessi familiari. Un documento inedito del 1270, in: Nuova Rivista Storica 89,2 (2005), 451–464.

Demontis, Luca, Fra Cortenuova e Desio. Il sostegno di alcune famiglie "nobili" milanesi all'ascesa politica dei della Torre (1237–1277), in: Libri & Documenti 31,1 (2005), 1–18.

Demontis, Luca, Il tentativo di signoria di Francesco della Torre in Trezzano sul Naviglio. I documenti della canonica di S. Ambrogio (gennaio 1276), in: Aevum 81,2 (2007), 485–522.

Demontis, Luca, Giudicati e signorie: due percorsi di potere a confronto, in: Anuario de Estudios medievales 38/1 (2008), 3–25.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Demontis, Luca, Raimondo della Torre patriarca di Aquileia (1273–1299). Politico, ecclesiastico, abile comunicatore, Alessandria 2009.

Demontis, Luca, Tra Comune e Signoria. L'ascesa al potere della famiglia della Torre a Milano e in "Lombardia" nel XIII secolo, in: Quaderni della Geradadda 17 (2010), 71–102

Demontis, Luca, Alfonso X e l'Italia: rapporti politici e linguaggi del potere, Alessandria 2012.

Demontis, Luca, "Va' e ripara la mia casa". La riforma della Chiesa in Raimondo della Torre patriarca di Aquileia (1273–1299), Saarbrücken 2018.

Demontis, Luca, "Darò leggi a questa città". Il patriarca Raimondo della Torre e il concilio provinciale di Aquileia (1282), in: Annuarium Historiae Conciliorum 48 (2018) [in corso di stampa].

Gardoni, Giuseppe, Conflitti, vendette e aggregazioni familiari a Mantova, in: Conflitti, paci e vendette nell'Italia comunale, a cura di Andrea Zorzi, Firenze 2009, 43–104.

Giulini, Giorgio, Memorie spettanti alla storia, al governo ed alla descrizione della città e campagna di Milano nei secoli bassi, vol. IV, Milano 21855.

Grillo, Paolo, Milano in età comunale. Istituzioni, società, economia (1183–1276), Milano 2001.

Grillo, Paolo, *Borghi* franchi e lotte di fazione: tre fondazioni vercellesi negli anni 1269–1270, in: Studi Storici: Rivista trimestrale dell'Istituto Gramsci 42 (2001), 397–411.

Grillo, Paolo, Un'egemonia sovracittadina: la famiglia della Torre di Milano e le città lombarde (1259–1277), in: Rivista Storica Italiana 120,2 (agosto 2008), 694–730.

Guarisco, Gabriele, Il popolo e le pratiche della vendetta a Parma, in: Conflitti, paci e vendette nell'Italia comunale, a cura di Andrea Zorzi, Firenze 2009, 131–54.

Maire Vigueur, Jean-Claude, Cavalieri e cittadini. Guerra, conflitti e società nell'Italia comunale, Bologna 2004.

Mandelli, Vincenzo, Il comune di Vercelli nel Medio Evo, Vercelli 1857, rist. anast. 2018.

Martinelli Perelli, Liliana, Ai confini settentrionali della diocesi comasca. Note sulla storia di alcune dipendenze dei Benedettini in alta Valtellina, in: Atti del convegno Como e Aquileia. Per una storia della società comasca (612–1751). Como, 15–17 ottobre 1987, Como 1991, 173–192.

Occhipinti, Elisa, Podestà "da Milano" e "a Milano" fra XII e XIV secolo, in: I podestà dell'Italia comunale, vol. I: Reclutamento e circolazione degli ufficiali forestieri (fine XII sec.–metà XIV sec.), a cura di Jean-Claude Maire Vigueur, Roma 2000, 47–73.

Presilla, Maricel E., The Image of Death and Political Ideology in the Cantigas de Santa Maria, in: Studies on the Cantigas de Santa Maria. Art, Music and Poetry.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Proceedings of the International Symposium on the Cantigas de Santa Maria of Alfonso X, el Sabio (1221–1284) in commemoration of its 700th anniversary year (New York, November 19–21 1981), ed. by Israel J. Katz/John Esten Keller, Madison 1987, 403–457.

Settia, Aldo Angelo, Rapine, assedi, battaglie. La guerra nel medioevo, Roma 2009.

Storia del Trentino, vol. III: L'età medievale, a cura di Andrea Castagnetti/Gian Maria Varanini, Bologna 2004.

Vallerani, Massimo, Modelli processuali e riti sociali nelle città comunali, in: Riti e rituali nelle società medievali, a cura di Jacques Chiffoleau/Lauro Martines/Agostino Paravicini Bagliani, Spoleto 1994, 114–140.

Zorzi, Andrea, La cultura della vendetta nel conflitto politico in età comunale, in: Le storie e la memoria. In onore di Arnold Esch, a cura di Roberto Delle Donne/Andrea Zorzi, Firenze 2002, 144–158.

Zorzi, Andrea, La legittimazione delle pratiche della vendetta nell'Italia comunale, in: e-Spania 4 (2007), http://e-spania.revues.org/document2043.html (data di accesso: 10.03.2020).

Zorzi, Andrea, I conflitti nell'Italia comunale. Riflessioni sullo stato degli studi e sulle prospettive di ricerca, in: Conflitti, paci e vendette nell'Italia comunale, a cura di Andrea Zorzi, Firenze 2009, 7–42.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

La ciudad bajo interdicto. Conflictos entre Iglesia y poder civil en la diócesis de Valencia (ss. XIV–XVI)

De *Vicente Pons Alós*

Desde el punto de vista canónico la sociedad medieval tenía varias situaciones extraordinarias. Una era el interdicto, sanción religiosa complementaria de la excomunión, aunque aparezcan juntas en muchas ocasiones, dictada por el papa o el obispo en circunstancias normales, pero que podía también ser decretada por una autoridad eclesiástica menor: vicario general, oficial e incluso rector de una parroquia, y que aunque acostumbraba a ser local, también podía afectar a un reino, provincia eclesiástica, diócesis, persona o grupo de personas; otra era la indulgencia y la *perdonança* o perdón general, realidades aparentemente similares, pero no idénticas.[1] La íntima relación entre Iglesia y el poder civil hacía que ambas situaciones canónicas, afectasen al conjunto de la sociedad, no sólo en sus consecuencias, sino también en sus causas. A veces una y otra realidad venían solicitadas por las autoridades civiles a las eclesiásticas bien para pacificar la sociedad, bien para conseguir la revitalización económica o social de la misma. Otras eran medidas de la Iglesia para presionar sobre las instituciones civiles ante determinados abusos o conflictos.[2]

---

[1] Una indulgencia extraordinaria que afectaba a toda la Iglesia era el jubileo o año santo. El más antiguo es de 1300, a los que siguieron los de los años 1350, 1390, 1400, 1423 y 1450. A partir de este último se repitieron cada 25 años hasta 1925, en el que se vuelve a romper esta secuencia y los años jubilares van a ser en intervalos diferentes. Sobre los jubileos vid. *Melloni*, Il giubileo; *Paita*, La vita quotidiana; *Pagano*, Peregrinatio Sancta. Vid. también para entender mejor los beneficios espirituales del jubileo la obra de *Kasper*, Misericordia.

[2] Interesa especialmente por tratarse de un estudio para otra diócesis de la Corona de Aragón el trabajo de *Baucells Reig*, Vivir en la Edad Media, vol. III, fundamentalmente los capítulos "El poder coercitivo de la Iglesia" 2047–2102), "Absolución e impacto" (2103–2136), "El entredicho" (2137–2182), "Otras penas" (2183–2200). Sobre el interdicto en una primera etapa de la edad media desde el punto de vista jurídico vid. *Belda Iniesta*, Excommunicamus et anathematizamus. Vid. también *Marzoa Rodríguez*, La censura de excomunión; *Clarke*, Interdict.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

A menudos los historiadores que han estudiado los elementos del control de gobierno en la sociedad urbana medieval, tanto los aspectos internos: pugnas de poder entre las oligarquías locales, que a veces llegaban a auténticas luchas o bandos, como los externos: aspectos políticos y de gobierno, administrativos, económicos e ideológicos en el contexto de la llamada ideología burguesa, han obviado el papel de la Iglesia en este dominio.[3] Christian Guilleré señala las ceremonias religiosas y su simbolismo con ocasión de la coronación, llegada o muerte de los reyes, o el papel de las órdenes mendicantes,[4] sin embargo hay otros instrumentos que la Iglesia utiliza para ese control de gobierno, a veces en connivencia con el propio poder civil, como la predicación,[5] indulgencias y perdones generales o perdonanzas. Los consejos políticos del franciscano Francesc Eiximenis o las lecciones de moral del dominico Vicent Ferrer, en opinión de Christian Guilleré, contribuirán a dirigir las conciencias y a elaborar en parte la ideología burguesa.[6] En Valencia, son constantes las invitaciones de los jurados a predicadores de prestigio, dominicos y franciscanos por este orden, para intentar apaciguar o animar determinadas situaciones sociales, entre ellas destacan las de san Vicente Ferrer a principios del s. XV.[7] La Iglesia, tenía sin embargo, un instrumento especial de control de la sociedad y de presión y defensa ante las posibles injerencias del poder civil: el interdicto y la excomunión.[8] En definitiva, se trataba de una medida de control de la Iglesia sobre fieles e instituciones civiles, especialmente utilizada en el periodo medieval, que a menudo ocasionaba tensiones entre gobierno local y poder eclesiástico.[9]

Para la ciudad y el reino de Valencia en general dos son las situaciones en las que el interdicto afectaba a un mayor ámbito social y cronológico: las bandosidades locales y las actuaciones de la justicia civil sobre el clero, los llamados tonsurados o con corona, en alusión al signo externo que les identificaba, cuyo juicio y condena debía correr a cargo de la justicia eclesiástica. El interdicto no solo llevaba a tensiones con los poderes civiles,[10] sino que ocasionaba protestas ciudadanas, en el doble juego de la Iglesia de integrar y excluir, utilizando palabras de

[3] *Rubio Vela*, Ideología burguesa, 11–38: los consejos políticos del franciscano Francesc Eiximenis.

[4] *Guilleré*, Le contrôle du gouvernement.

[5] *Martin*, Le métier de prédicateur.

[6] *Maravall*, Franciscanismo.

[7] *Martínez Ortiz*, Relaciones; *Narbona Vizcaino*, Política i ciutadania.

[8] *Ramos*, Iglesia.

[9] *Arranz Guzmán*, Pedro I; *Id.*, Enfrentamientos.

[10] *Arranz Guzmán*, Excomunión eclesiástica.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

E. Mitre.[11] Un ejemplo de esta afirmación lo supone la actuación de los conventos de ordenes mendicantes de Valencia ante la sepultura eclesiástica en los momentos de interdicto, que ellos seguirían permitíendo, a pesar de su prohibición. Entre finales del s. XIV y primeros del XVI, dos son los momentos en el reino de Valencia, donde el interdicto se convierte en una situación frecuente. En el primer caso, nos situamos en el contexto del Cisma de Occidente y de los bandos que confrontan entre 1373 y 1404 las principales familias de la nobleza y del patriciado local de la ciudad de Valencia principalmente: los Vilaragut y sus aliados (Boïl, Soler, Ximénez d'Urrea), con los Centelles y los suyos (Vilanova, Castellà, Maça, Proxita, Valldaura), pero también de otros ámbitos del Reino: Xàtiva, Oriola, Castelló, Sogorb, Cullera, Alzira y Gandía, entre otros lugares.[12] Ni siquiera el obispo de Valencia, Jaume d'Aragó (1369–1396), nieto de Jaime II, cardenal desde 1387 del título de San Clemente y Sabinensis sucesivamente, fue ajeno a estas contiendas, aliándose con los Centelles. De hecho, será el mismo obispo y su hermano Alfons, marqués de Villena, quienes inicien y encabecen en 1375 un bando contra los Vilaragut.[13] Los dos intentos del mismo papa Benedicto XIII, a través de Vidal de Blanes, personaje cercano a los Centelles, de mediar en el conflicto fueron inútiles.[14] En el segundo, los graves conflictos entre la jurisdicción canónica y la civil por las intromisiones que esta última hacía ante los delitos de tonsurados, de competencia exclusiva de la justicia eclesiástica, situación agravada especialmente durante el reinado de Juan II (1458–1479).[15] Otro momento de tensión, que tendrá como personajes fundamentales al monarca Alfonso el Mag-

---

[11] *Mitre Fernández*, Integrar y excluir. Un ejemplo de uso de la excomunión para apaciguar tensiones entre señoríos vecinos en: *García Guzmán*, Pleito y excomunión.

[12] Tal y como ha demostrado Rafael Narbona Vizcaino los conflictos entre linajes, especialmente entre señores de lugares limítrofes, al igual que la conflictividad menestral, va a ser un mal endémico, que perdurará durante todo el s. XV (*Narbona Vizcaino*, Competencia). Sobre los bandos además del trabajo ya clásico de *Carreres Zacarés*, Notes per a la historia dels bandos, y el de *Ferrero Micó*, Bandosidades, interesan los múltiples estudios de *Narbona Vizcaino*, Malhechores; *Id.*, Pueblo; *Id.*, Vida pública; *Id.*, Elites políticas. Vid. también *Berenguer Cebrián*, Valencia.

[13] *Narbona Vizcaino*, Interregne a València. El artículo ofrece una importante prosopografía de los participantes en los bandos, así como una buena periodización de los mismos.

[14] *Narbona Vizcaino*, Elites políticas, 197.

[15] Sucesivos momentos de interdicto en Valencia en 1533, 1545 y 1562 (Archivio de la Catedral [ACV], Valencia, Manuscritos); *Martí Mestre* (ed.), El Libre de Antiquitats, vol. II.; *Pahoner*, Recopilación II. Vid. también: *Arranz Guzmán*, Los enfrentamientos.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

nánimo y al cardenal y obispo de Valencia Alfonso de Borja,[16] se compensará en la diócesis de Valencia cuando este obispo otorgue una importante indulgencia y perdón general en 1457, ya como papa Calixto III, a quienes diesen limosnas o ayudasen a la fábrica de la Catedral de Valencia.[17] El dominico fr. Francesc Pineda será el encargado de publicarla por las diócesis de Valencia y Cartagena entre el 22 de mayo y el 7 de julio.[18] Todavía a mediados del s. XVI los conflictos por la jurisdicción seguirán aunque sin llegar a las medidas drásticas del interdicto, ya que al final todo quedó solo en amenazas.[19] Sin embargo, será en este siglo cuando se inicien en las parroquias el registro de la administración de los sacramentos, denominado *Quinque libri*, al recoger los bautismos, las confirmaciones, los matrimonios, las defunciones y las excomuniones, más en concreto el levantamiento de las mismas.

Tres son las fuentes principales que permiten documentar las situaciones de interdicto en el ámbito de la diócesis de Valencia, una de las cuatro demarcaciones eclesiásticas del reino de Valencia en la Corona de Aragón: los sínodos[20], los 'Libri ordinum', que registraban las órdenes sagradas administradas por los obispos[21], y los dietarios o libros de me-

---

16 *Navarro Sorní*, Alfonso de Borja.

17 ACV, Leg. 654–17 y 39–27. Concederán indulgencias a quienes visiten la Catedral de Valencia en determinadas fiestas del año los papas Benedicto XIII, Nicolás V (un año y 40 días de perdón en las cuatro fiestas de la Virgen, San Pedro y San Pablo, San Miguel y sus respectivas octavas), Inocencio VI, Calixto III (Bula *Stella maris* de 1457) y Alejandro VI (en 1495 para el 15 de agosto, festividad de la Asunción) (= ACV, Leg. 39–29). Otras indulgencias importantes serán concedidas a quienes colaborasen en la construcción de iglesias o capillas: en 1356 se absuelve de la pena de entredicho a todos los beneficiados de Alzira que paguen dos reales para la fábrica de Santa Catalina de Alzira (*Cárcel Ortí*, Un registro de colaciones, 708); entre 1471 y 1476, a quienes ayudasen en la construcción de la última arcada de la Catedral (ACV, Leg. 1505) y en 1446 y 1448 sendas bulas de Eugenio IV y Nicolás V a quienes ayudasen con limosnas para la construcción del monasterio de clarisas de la Santísima Trinidad de Valencia. El 19 de junio de 1460 Antonio Bou, canónigo, comisario y ejecutor apostólico, escribía al maestre racional de Valencia para que tomase las medidas oportunas en relación con las deudas contraídas con este monasterio, bajo pena de excomunión a quienes no pagasen (ACV, Leg. 654–20).

18 ACV, Leg. 30–16.

19 *Campos y Fernández de Sevilla*, Choque de jurisdicciones.

20 Los sínodos medievales de la diócesis de Valencia han sido editados sucesivamente por *Pérez de Heredia y Valle*, Sínodos medievales, y García y García (ed.), Synodicum Hispanum, 685–858. Estudios detallados sobre los mismos: *Barberà Sentamans*, El derecho canónico Valentino; *Sanchis Sivera*, Para la historia del Derecho; *Cárcel Ortí*, Sínodos medievales valentinos.

21 *Cárcel Ortí* (ed.), Liber Ordinum de la diòcesi de València; *Tolosa Robledo* (ed.), Liber Ordinum; *García Juan* (ed.), Liber Ordinum.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

morias, información que hemos completado con la recogida en los registra 'Matrimoniorum et Diversorum' del Archivo de la Penitenciaria Apostólica (Roma)[22] y documentación más concreta y diversa del Archivo de la Catedral de Valencia, especialmente algunas bulas apostólicas y documentos episcopales.

Aunque algunos canonistas han marcado la diferencia entre el interdicto y la excomunión, señalando que el primero era una situación provisional previa a la segunda, o que el interdicto atañía a toda una comunidad, mientras que la excomunión se circunscribía a una persona o familia, ambos términos aparecen como sinónimos en la documentación bajo-medieval. Se trataba de una sanción eclesiástica frecuente en la sociedad medieval, que tenía como principal efecto la suspensión de los servicios religiosos y la prohibición, por tanto, de administrar cualquier sacramento, pero que evidentemente sus consecuencias eran muchos mayores y drásticas.

Las situaciones de interdicto a través de los sínodos

Hasta 1492, en que la diócesis de Valencia fue elevada a archidiócesis, ésta dependía de la metropolitana de Tarragona, por lo que las disposiciones canónicas aprobadas en esta última, especialmente las de los concilios, tenían también vigencia en la diócesis valentina. Son frecuentes las expresiones que señalan esto: "fue publicada la constitución de Tarragona", que situaba en entredicho todo el ámbito que dependía de la provincia eclesiástica tarraconense. Ya en el sínodo de 1255 del obispo de Valencia Andreu de Albalat, O.P., quince años después de la conquista cristiana e inicio del reino de Valencia, aparece una constitución sobre la situación de interdicto: *De forma interdicti imponendi*, en la que señala los pasos a seguir por un clérigo que, por causa legitima, ponga interdicto a alguien. Según la misma, primero se publicará el edicto y si persiste en el error o conducta se le dará sentencia por escrito, indicando las causas, expidiendo a continuación *litteras testimoniales, confici sigillo authentico consignatas*. En los sucesivos sínodos se irán precisando las causas más comunes que motivan interdicto o excomunión:

- Incumplimiento por parte de los albaceas de las mandas pías del testador (1262 y 1368), razón que siguió siendo pena de excomunión hasta la época moderna.
- Enajenación de bienes eclesiásticos por parte de clérigos (1263).

[22] Agradezco a Juan Martínez Vinat los datos facilitados sobre este tema. Sobre este archivo y sus posibilidades vid. *Saraco*, Penitenzieria Apostolica.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

- Venta por parte de clérigos de cálices u objetos sagrados (1280).
- Negativa por parte de los sacerdotes de confesar, incluso a los propios feligreses de su parroquia (1296).
- Clérigos que incurran en usura (1296).
- Clérigos que permitan a sus hijos acolitar o ayudar en la celebración de las misas que ellos mismos celebren (1290).
- Negativa a pagar el diezmo por parte de los señores de lugares del Reino y otros particulares (1296), causa de excomunión que ya habían recogido los concilios de Tarragona. El 1 de mayo de 1475 una bula de Sixto IV volvía a amenazar con la excomunión a quienes se negasen o impidiesen pagar diezmos y primicias.[23]
- Negativa por parte de los clérigos a pagar la tasa correspondiente a la décima papal. En 1372 son excomulgadas las abadesas de los conventos de clarisas de Valencia y Xàtiva por negarse a pagar la talla correspondiente.[24]
- Matrimonios que se celebren de forma clandestina (1298). Los matrimonios contraídos entre parientes sin licencia eclesiástica eran otra causa de excomunión. Así, el 10 de julio de 1404 desde la abadía de San Víctor, Benedicto XIII ordenaba al obispo de Valencia absolviera de la sentencia de excomunión a Gilbert de Centelles, caballero de Valencia, a su mujer e hijo, pues no sabían, al contraer matrimonio, el impedimento de tercer grado de consanguineidad que les afectaba. Lo mismo disponía para Pere Maça de Liçana y su familia, ordenando en ambos casos que el obispo les dispensase de dicho impedimento al contraer nuevo matrimonio.[25]
- También suponían excomunión las situaciones irregulares, escándalos, litigios o abusos en los conventos. El 6 de mayo de 1404 el papa Luna ordenaba al abad de Santa María de Regali, diócesis de Elna, absolver de excomunión a fr. Guillem German de Perpiñán, presbítero, en la cual incurrió por litigios con otros hermanos de dicho monasterio, ordenando que pueda trasladarse al monasterio de San Bernardo extramuros de Valencia para enseñar gramática, lógica y filosofía.[26]
- En pena de excomunión podían incurrir también desde 1357 los señores de lugares de mudéjares que permitieran a los imanes llamar alta

[23] ACV. Leg. 39–20.

[24] *Cárcel Ortí*, Formulari, 105.

[25] Archivio Apostolico Vaticano (AAV), Reg. Vat. 326, fol. 187–188v (Bulario de Benedicto XIII., ed. *Ferrer*, nº. 502–503).

[26] AAV, Reg. Vat. 326, f. 68v–69v (Bulario de Benedicto XIII., nº 494).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

voz a la oración o a los judíos construir nuevas sinagogas. Así ocurre en 7 de enero de 1352, fecha en que el obispo Hug de Fenollet amenaza con excomunión a todos los lugares del conde de Luna donde se permite invocar públicamente a Mahoma, y en 11 de agosto de 1372, cuando Bernat Candel, vicario general, prohíbe la construcción de una sinagoga en Gandía.[27]

– Las visitas pastorales y la falta de elementos tan fundamentales para el culto como la pila bautismal, los libros litúrgicos, ornamentos, cálices o custodias, llevaba consigo también el interdicto hasta que se subsanase la situación. Así ocurre en 1351 con el lugar de Canet, cuya parroquia no tiene baptisterio, o en 1356 con las iglesias de Polop, Callosa, Altea, Benidorm y Bellaguarda, que carecen de libros, ornamentos, custodia y consueta, o en 1365 con el lugar de Albalat de la Ribera por haber enajenado una cruz de plata, o en el mismo año la parroquia de Oliva por faltar un dominical y un santoral.[28]

– Era motivo de excomunión acudir a un juez no cristiano en los desafíos o batallas a ultranza. El 9 de enero de 1482 un breve de Sixto IV dirigido al canónigo de Valencia Francesc Martí, ordenaba absolver de la excomunión por él lanzada contra el caballero valenciano Luís Crespí de Valldaura, por haber elegido como juez al rey musulmán de Granada, en el desafío y batalla con Francesc Berenguer de Blanes.[29] Precisamente en este caso, se documenta una de las consecuencias de la excomunión personal: la prohibición de entrar en la iglesia, en ámbitos sagrados, y la vuelta a entrar con el levantamiento de la sanción canónica. Para el caso de Luís Crespí, su entrada en la capilla de San Pedro, situada en el interior de la catedral de Valencia.

– Otro tanto, ocurría con quienes atacasen a clérigos o a los bienes de la Iglesia (1408)

– Los problemas entre la jurisdicción civil y eclesiástica en los delitos cometidos por tonsurados fue una de las principales causas de interdictos y excomuniones. Todavía en 1680 se produce esta actuación canónica por haber dado garrote a un fraile.

Lo sínodos advertían también a los rectores de publicar el nombre de los excomulgados, como se señala en el sínodo de 1357, bajo el episcopado de Vidal de Blanes; así como la no utilización de la excomunión por parte del clero con excesiva facilidad (1263). Igualmente, señalaban algu-

[27] *Cárcel Orti*, Registro; *Id.,* Formulari, 103.

[28] *Cárcel Orti/Boscá Codina*, Visitas pastorales.

[29] Archivo Condes de Orgaz, Fondo Crespí de Valldaura, Leg. Ñ (*Pons Alós*, Batalla).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

nas de las consecuencias de la situación de interdicto, especialmente cuando afectaba a toda una comunidad, como las únicas fiestas que podían celebrarse (1298).

Tiempos revueltos: los episcopados de Jaume d'Aragó y Hug de Llupià

La llegada de un nuevo obispo y su toma de posesión, o el final del primer sínodo celebrado, conllevaban una serie de privilegios, entre otros el levantamiento de la situación de interdicto o el perdón de las excomuniones previas, si se habían subsanado los motivos. El clero presentaba al prelado la condonación de las penas pecuniarias y la absolución de las censuras espirituales. Así ocurrió con Jaime de Aragón, obispo de Valencia, cardenal del título de San Clemente primero y Sabinensis después, quien en los sínodos de 1382 y 1385 comenzará pidiendo dinero, pero acabará asumiendo la conmutación de deudas y penas. El 11 de marzo de 1376 concedía indulgencia al clero de la diócesis "editas seu emanatas generaliter et eciam emanandas et aliquid mandati inhibicionis et prohibicionis continentes excomunicationis, suspensionis interdicti aut privacionis sentencias sub quacumque forma aut concepcione verborum et qualicumque causa in ipsis literis late fuerunt modo aliquo incurratis nisi tamen ipsis literis de vobis et singulis vestrum eciam ipsas ecclesias obtinentur specialis et expressa mencio habeatur."[30] Con anterioridad, el 28 de agosto de 1360, su antecesor Vidal de Blanes, dejaba fuera de cualquier sentencia de excomunión, suspensión o interdicto, dada por él, sus vicarios u oficiales, a los canónigos de la catedral de Valencia, aunque fuesen citados en las letras correspondientes "cum honorabiliores dignioresque persone et ille potissime, que membra nostra fore ac nobiscum unum corpus facere dinoscuntur maiori debeant prerogativa gaudere"[31], decreto que se repetirá en 1376 y el 18 de febrero de 1388.[32]

Será con su sucesor Hug de Llupià cuando este perdón general aparecerá más claro, quedando manifiestas las situaciones concretas que no incluía esta absolución: los bandos, otra causa de interdicto que afectó especialmente a las principales urbes del reino de Valencia desde principios del s. XV. El caso de Xàtiva, la segunda ciudad del Reino, será especialmente significativo. En el sínodo de 1400 concede indulgencia general

[30] ACV, Leg. 37–17 (II).

[31] ACV, Leg. 37–17 (I).

[32] ACV, Pergaminos, 434, Jaume de Aragón, obispo de Valencia, aprueba la constitución capitular para que ni el prelado ni su vicario general puedan conocer contra los canónigos por razón de crimen y otros delitos, excepto casos de herejía.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

de todo interdicto y excomunión, exceptuando entre otros casos, los implicados en los bandos de esta ciudad:

"Nos Hugo, Dei gratia episcopus Valentinensis, ad humilem supplicationem totius cleri civitatis et diocesis nostre Valentinensis, congregati in presenti sínodo, quam in civitate Valentie celebramus, remittimus gratiose, relaxamus, absolvimus, definimus et etiam perdonamus vobis clericis beneficiatis, tam in civitate vel diocesi supradictis (…) omnia et quecumque crimina et delicta (…) et alios quoscumque excessus per vos seu vestrum perpetratos (…). Exceptis tamen et retentis criminibus heresis, sodomie, simonie, usure, falsatoris monete, homicidio voluntarii et lese maiestatis, mutilationis membrorum et raptum mulierum; exceptis etiam casibus in quibus compositio est iam facta, et illis presbyteris seu clericis inculpatis seu delatis de criminibus perpetratis occasione bandositatum civitatis Xative, ac Petro Coria et Petro Dares, presbyteris Valentinis, ac illis qui invenientur fore consentiones vel fuerint inculpati de vulneribus Johannis Riera et Francisci Martorelli, quos in remissionibus et gratiis supradictis non intendimus aliquatenus comprehendi, nisi forsitan inter fiscum nostrum et aliquem de dictis vulneribus inculpatum per sententiam, transactionem, compositionem vel alias negotium fuerit iam finitum."[33]

Las frecuentes excomuniones sentenciadas por este obispo llevaron a la intervención frecuente del papa desde Aviñón. Múltiples ejemplos nos pueden dar idea de este clima.

En el periodo del cisma de Occidente, las situaciones de interdicto eran bastante frecuentes, así como los privilegios concediendo licencias para altares portátiles, o a eclesiásticos para que en su presencia se puedan celebrar misas y otros oficios, en lugares bajo interdicto. Así ocurre en 29 de octubre de 1397, cuando Benedicto XIII concede indulgencia a Bernat Fort, deán de Segorbe, licenciado en decretos y familiar suyo, para que si se traslada a un lugar bajo interdicto, se puedan celebrar misas y otros oficios en su presencia. El mismo día le concedía otros tantos privilegios para poder celebrar él mismo misa, cualquier sacerdote idóneo pueda administrar sacramentos e incluso puedan cantarse las horas canónicas según la costumbre de la Iglesia romana.[34]

Como todo, también ante el interdicto existían excepciones y privilegios, que por prerrogativa o concesión del papa o del obispo autorizaban volver a lo cotidiano en determinados ámbitos, o a personas y familias

[33] Synodicum Hispanum, 818–819.

[34] Nº 317, AAV, Reg. Vat. 322, f. 423v. Bernat Fort en 1404 es canónigo de Valencia.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

concretas. Ya el 3 de marzo de 1298 una disposición de Bonifacio VIII, conocida como *Alma mater*, trataba de poner orden en los abusos del interdicto, de manera que en las fiestas principales del año, como Navidad, Pascua, Pentecostés, Asunción de la Virgen, podía quedar interrumpido el mismo; los fieles podían acudir al sacramento de la penitencia, excepto los excomulgados y éstos sí recibirían la absolución *in articulo mortis*, e incluso en situaciones concretas se podría no negar la sepultura eclesiástica, celebrar misa con las puertas cerradas, en voz baja y sin uso de campanas. Las licencias para tener altar portátil en la propia casa se disparan, tanto concedidas por los pontífices como por los ordinarios de la diócesis. Pero la mayoría de ellas incluían la prohibición de celebrar la eucaristía en situación de interdicto: *interdictis exclusis et tempore interdicto cessante*. Así ocurre en 1372, cuando el obispo Jaume d'Aragó concede licencia a Mallada d'Entença, mujer de Guillem de Bellvis, noble de Xàtiva, para tener altar portátil en su casa donde se celebre misa.[35] El 30 de octubre de 1402 Benedicto XIII tiene que intervenir en las recíprocas excomuniones dictadas por Hug de Llupià, obispo de Valencia, su oficial y vicario general Pere de Faber. El perdón general era concedido también después de una gran catástrofe o epidemia, como ocurrió con la peste que afectó a Valencia y diócesis en 1403. El 19 de junio de dicho año Benedicto XIII concedía remisión de sus pecados a las víctimas de dicha mortandad.[36]

Entre 1418 y 1421 se concede licencia a Isabel, viuda de Guillem Martorell, ciudadano, a Jaume Dezplà, notario y al caballero Lluís Valleriola, y a sus familias, todos ellos de Valencia, para que en tiempo de entredicho, con las puertas cerradas y no tocando las campanas, junto a dos/cuatro personas elegidas por ellos, puedan oír misa y celebrar el oficio divino en su casa y recibir sacramentos.[37]

Los *libri ordinum* marcan también la cronología de algunos de estos momentos de interdicto, limitados a pocos días e incluso a una única jornada. El 20 de septiembre de 1404 el obispo Llupià no pudo administrar ninguna tonsura "quia civitas erat ecclesiastico interdicto", pero sí las órdenes de acolitado, subdiaconado, diaconado y presbiterado. Otro tanto ocurre el 4 de junio de 1406, cuando fr. Joan, arzobispo Turritano, con licencia del ordinario, tuvo que impartir la tonsura y las órdenes menores en la iglesia del Grau de Valencia, "quia civitas Valencie erat ecclesiastico interdicto". Sin embargo, el día siguiente, ya pudo conceder órdenes en la

[35] *Cárcel Ortí*, Formulari, 112.

[36] Nº 391, t. IV, bula 126; AAV, Reg. Vat. 323, f. 201r–v.

[37] Archivo Diocesano de Valencia (ADV), Caja 138/2, f. 65r; Caja 138/3, f. 16v, 84v–85r.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

capilla de San Pedro de la Catedral de Valencia. El mismo obispo Turritano tuvo que realizar las ordenaciones el 22 de septiembre de 1408 en casa de Martí Eximeno, en la huerta de Valencia, ámbito de la parroquia de San Esteban, "quod civitas erat suposita interdicto" y el ordinario se encontraba "in remotis agentis."[38]

Todavía el 21 de agosto de 1429, el mismo año del fin del Cisma, desde Peníscola, el sucesor de Llupià y nuevo obispo de Valencia: Alfonso de Borja, escribe al deán y canónigos de la Colegiata de Santa María de Xàtiva comunicando su nombramiento y reciente ordenación, así como pidiendo se pongan de acuerdo en sus constituciones con el fin de que cesen los constantes edictos de interdicto lanzados sobre ellos por el prelado anterior.[39]

Los canónigos tendrán cierta inmunidad, a pesar de situaciones de excepción como el caso del canónigo Carroz en 1469 o la sentencia dictada con el consenso del convicario, oficial y otros del consejo del obispo de cardenal Rodrigo de Borja, ausente, contra los canónigos Pere Lluís Sanç, sacrista, y Francesc Sepulcre, por ciertos excesos y desórdenes cometidos por ellos, prohibiéndoles la entrada a la catedral, al primero durante un año, y al segundo por seis meses, pena que para el primero irá acompañada de excomunión mayor: "propter iniectionem manum violentarum in clericum", reservada su absolución al santo Padre. Las penas espirituales irán acompañadas de otras pecuniarias: debían pagar 4 marcos de plata buena para un cáliz y patena al servicio de la Seo, el primero dos partes y el segundo la tercera. La apelación por ambos a la misericordia de los jueces hará que se reduzcan las penas del sacrista a un mes de prohibición de entrar en la Iglesia, eso sí, seguiría necesitando el indulto y absolución papal; y en el caso de la pena en metálico se conmutaba con la entrega de dos cirios blancos para el servicio del altar mayor. Francesc Sepulcre, por su parte, quedaba libre de la excomunión y de privación de entrada a la catedral, pudiendo participar en cabildo y recibir los honores como canónigo pasado un mes.

El conflicto de las jurisdicciones

Además de los bandos, el conflicto que más causas de entredicho suscitó en la ciudad de Valencia fue el de las jurisdicciones civil y eclesiástica.

---

[38] *Tolosa Robledo* (ed.), Liber Ordinum II, 521 y 604; *Garcia Juan* (ed.), Liber Ordinum I, 129. En la misma alquería de Martí Eximeno administra órdenes el 15 de febrero y el 20 de septiembre de 1410 y aunque no indique que hay situación de interdicto, el espacio elegido lo da a entender.

[39] Archivo Histórico Colegiata de Xàtiva, Caja 276, nº 6.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Ni los organismos judiciales locales – justicias –, ni los del Reino – *lochtinents* de governador – podían juzgar los delitos cometidos por clérigos tonsurados, con corona, en expresión comúnmente utilizada, ni por supuesto ejecutar las sentencias. Los ejemplos son abundantes, entre ellos el ocurrido en 1404, una vez más con Hug de Llupià como obispo de Valencia, cuando los justicia y jurados de la ciudad fueron excomulgados por el prelado por haber juzgado y cortado las orejas a Pascual Dezplà, clérigo valentino, quien había entrado a robar en la casa de un prohombre con el agravante de nocturnidad. Una vez más es el papa Benedicto XIII, quien por bula de 28 de abril de 1404, dispone que Miquel de Sanjuan, Bernat de Carcí y Guerau Llançol, canónigos de Valencia y jueces nombrados para investigar el asunto, oídos los justicia y jurados, que aseguraban ignoraban cuando actuaron que era clérigo, que les absuelvan de la sentencia de excomunión decretada.[40] Idéntica situación se produce en 1410, lo que obliga a los jurados de la capital a escribir a Andreu Vidal, maestro en Teología, que está en la corte papal de Benedicto XIII, para que levante la excomunión decretada por el obispo Llupià en perjuicio de los oficiales reales y de la ciudad, porque aquellos sentenciaron a muerte a ciertos tonsurados sin respetar la jurisdicción eclesiástica.[41]

La elección del obispo de Valencia y cardenal Alfonso de Borja como papa Calixto III dio paso a un periodo de perdón general. El 14 de agosto de 1458, víspera de la Asunción de Santa María, y hasta las vísperas de San Luis, durante 5 días, se autorizó a todos los presbíteros de la ciudad a absolver en la Catedral todos los casos, incluso los reservados al santo Padre. En la puerta de los apóstoles se colocaron sendas cajas donde poner las limosnas, cerradas con tres llaves, una para el rey, otra para el cabildo y la tercera para la ciudad.[42]

Los registros *Matrimoniorum et Diversorum* del Archivo de la Penitenciaria Apostólica de Roma entre 1459 y 1460 confirman los frecuentes momentos de interdicto para la diócesis de Valencia. Así lo indican las peticiones para poder oír misa, a pesar de estar bajo interdicto, hechas en 4 de mayo de 1459 por Jaume Mançanera y su mujer Isabel para ambos y para un familiar y una criada, o de Alfonso de Santángel, ciudadano de Valencia el 18 de junio de 1460.[43]

---

[40] AAV, Reg. Vat., 326, f. 234v–235v (Bulario de Benedicto XIII., nº 490).

[41] *Narbona Vizcaino*, Valencians, esp. 158–159.

[42] *Miralles*, Crònica, 252, nº 106.

[43] Archivio della Penitenziaria Apostolica (ASP), Reg. 7, f. 171r, y Reg. 11, f. 202v. Las licencias para otras diócesis en el mismo sentido, especialmente para León,

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

El periodo 1460–1480 fue otro periodo de mayor crispación entre iglesia, ciudad y corona. El 13 de agosto de 1462, Eximen Pérez Escrivà, justicia criminal de Valencia, apresó al canónigo Torres, aunque fue liberado, volvió a ser llevado a una cárcel común el 17 de dicho mes. Inmediatamente publicaron la constitución de Tarragona, se prohibió en toda la diócesis que nadie pudiera oír misa, situación que duró hasta que fue liberado el canónigo.[44] El 5 de febrero de 1469, domingo, se publicará la sentencia papal contra el canónigo Carròs, sin que hayamos podido documentar la causa.[45]

Solo en 8 de septiembre de 1469, festividad de la Virgen María, y desde el Jueves Santo hasta el día de Pascua, volvió a decretarse otro perdón o indulgencia general, nombrándose 12 presbíteros penitenciarios, por mandato del papa a todos aquellos que diesen 10 reales, 10 sueldos para la catedral y 5 sueldos para la cruzada contra el turco.

El *Liber ordinum* de 1463–1479 nos da una cronología de los momentos de interdicto, dado que en esta situación no se podía ordenar *in sacris*, como expresamente indica el registro. El 19 de noviembre de 1467 el obispo Cristopolitano, auxiliar de Valencia, con licencia del cardenal Rodrigo de Borja, obispo de Valencia, tiene que administrar la tonsura en un huerto extra muros de Xátiva, *l'Ort de na Vendrella*, propiedad de Joan Venrrell de San Ramon, ciudadano, por estar la ciudad "die presenti ecclesiastico posita interdicto."[46] Idénticas situaciones se presentan el 14 de marzo de 1472 al no poder conceder órdenes en la capilla de San Pedro de la Catedral de Valencia porque la ciudad está "suposita interdicto", el 12 de junio de 1473 y el 17 de julio de 1479, fecha en la que el obispo tuvo que administrar la tonsura en el monasterio de Santa María de Jesús, extramuros, "quia civitas Valencie erat interdicta."[47]

La mayoría de interdictos a la ciudad tenían como causa los litigios por las intromisiones de la justicia civil en las causas contra clérigos. En los agravios que el estamento eclesiástico presenta en las diferentes Cortes a lo largo de la segunda mitad del s. XV se reiteran quejas en este

están también documentadas en estos mismos registros. Agradezco estos datos facilitados por D. Juan Martínez Vinat.

[44] *E de continent lançaren la constitució de Tarragona, e fonch vedat per tot lo bisbat que nengú no pogués hois missa, e dura fins que·l dit canonge fonch fora* (*Miralles,* Cròonica, 317, nº 312).

[45] *Miralles,* Cròonica, 329–330, nº 363.

[46] Archivo Barón de Llauri (ABLl), Fondo Documentación eclesiástica, caja XVIII–2, f. 49v–50r.

[47] ABLl, Fondo Documentación eclesiástica, caja XVIII–2, f. 92v, 103r, 171v.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

sentido[48], que llevarán en 1476 a la condena al exilio por parte del infante, futuro Fernando el Católico, de los vicarios generales y oficiales de la diócesis, entre ellos Jaume Eixarc, Guillem de Vich, Martí Iñigo y micer Bartomeu Vallescar. Este hecho se inserta en las constantes fricciones entre el poder eclesiástico y la autoridad real. Las cuatro mayores autoridades eclesiásticas de la diócesis, en ausencia de Rodrigo de Borja, cardenal obispo de Valencia, habían acudido al infante para pedir que librase de las cárceles civiles a varios tonsurados, con la amenaza de publicar el entredicho en nombre del cardenal. Nosotros, le dijeron, podemos quitaros la misa, a lo que la mayor autoridad civil del Reino contestó: yo os quitaré el pan y el vino y otras cosas.[49]

Cerradas las puertas: signos externos del interdicto

La situación de interdicto tenía una doble manifestación externa, además de la prohibición de administrar sacramentos, y en consecuencia bautismos, celebrar la eucaristía y por tanto administrar la comunión o el viático, la confirmación, las órdenes sagradas, matrimonios y extrema unción. Por una parte, las puertas cerradas de las iglesias y por tanto la imposibilidad de entrar en el ámbito sagrado por parte de los fieles, por otra la de celebrar determinadas fiestas, impedía refugiarse en las iglesias para conseguir el asilo e incluso las reuniones de instituciones civiles y eclesiásticas que solían celebrarse en su atrio, porche o interior. Su anunció venía dado por el toque de una campana, conocida como "la vedada" o San Pablo. Era la campana de las maldiciones y de los interdictos. Escucharla suponía el aviso de la excomunión de alguna persona o de la propia ciudad. Todavía hoy, en la fundida en 1489, se lee la inscripción: + *Paulus vocor. Si quis non obedierit, voce mee anatema sit. Te Deum laudamus*.[50]

La noticia de que había sido decretada la constitución de Tarragona, nominación canónica del edicto de interdicto, o la de "fue decretada la vedada", en relación a la situación especial que anunciaba esta campana, paralizaba la ciudad, prohibiendo incluso la sepultura eclesiástica, a pesar de algunas concesiones que minimizaban algunas prohibiciones.

Otros gestos y signos se vinculan a esta situación extraordinaria, como la prohibición de tocar campanas, acompañar a los difuntos con cruz alzada, o los que aparecen relatados por Melcior Miralles en su dietario

[48] Archivo Municipal de Valencia. Sign. YY[22] (1465–1466. Proceso de las cortes de Sant Mateu-Valencia).

[49] *Cortés Escrivà/Pons Alós*, La biblioteca; *Miralles*, Crònica, 472, nº 869.

[50] ACV, Leg. 39–27.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

con ocasión de la excomunión dictada contra el canónigo Carròs. El 5 de febrero de 1469, domingo, se publicará la sentencia papal contra este canónigo. El obispo, ministros y todo el clero de la catedral con la cruz, cubiertos de negro, salieron fuera de la puerta de la Seo, leyeron la sentencia del papa, lanzaron piedras, y lo tuvieron por persona rebelde y fuera de la Iglesia.[51] Jurídicamente, el interdicto o excomunión exigía cuatro pasos, recogidos por J. Baucells: el correspondiente aviso previo o monición canónica, el plazo postrero entre la amonestación y el inicio de la pena, la aplicación propiamente dicha y la publicación solemne del edicto o sentencia por escrito.[52] También a los dementes y a los leprosos en Valencia se les expulsaba de la ciudad echándoles piedras hasta fuera de las murallas. La lapidación como castigo en el mundo judío se convertía en el mundo cristiano, heredero en ciertos aspectos del primero, en signo de exclusión. El imaginario medieval, en palabras de J. Le Goff, aparece aquí destacado por el gesto de echar piedras, incluso estando el personaje ausente.[53]

Otro ritual acompañaba la reconciliación y el fin del interdicto, referido en los documentos como quitar, relajar o remitir, con toque especial de campanas y reapertura de las puertas, la entrada solemne del excomulgado o sometido a entredicho en la iglesia o capilla, en los casos de personas y familias, el correspondiente edicto absolutorio, así como la lectura de la *forma absolucionis plenarie*: "Misereatur tui omnipotens, etc. Indulgenciam et remissionem, etc. Auctoritate Domini nostri Iesuchristi et beatorum Petri et Pauli, et auctoritate apostolica domini nostri pape Calisti tercii, in hac parte mihi comissa, ego te absolvo ab ómnibus et singulis excomunicationis, suspensionis, symonie, irregularitatis et interdicti aliisque ecclesiasticis sentenciis, censuris et penis, tam a iure quam ab homine, latis tociens quosciens incurristi, et restituo te sanctis sacramentis sacrosancte matris Ecclesie et comunioni fidelium tecum dispensando et abilitando in quantum possum et debeo."[54]

[51] *Miralles*, Cròn ica, 329–330, nº 363.

[52] *Baucells Reig*, Vivir en la Edad Media, 2143 y ss.

[53] *Le Goff,* Immagini per un medioevo.

[54] ACV, Leg. 654–17.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Bibliografía

Fuentes

Fuentes de archivo

Archivio Apostolico Vaticano,
Reg. Vat. 322.
Reg. Vat. 323.
Reg. Vat. 326.

Archivo Barón de Llauri, Fondo Documentación eclesiástica, caja XVIII–2.

Archivo Condes de Orgaz, Fondo Crespí de Valldaura, Leg. Ñ.

Archivio de la Catedral, Valencia,
Leg. 37–17 (I–II).
Leg. 39–20.
Leg. 39–27.
Leg. 39–29.
Leg. 654–17.
Leg. 654–20.
Leg. 1505.
Manuscritos, 391.
Pergaminos, 434.
Pahoner, Joan, Recopilación de especies sueltas perdidas pertenecientes a esta santa iglesia metropolitana de Valencia y a sus preheminencias, en donde se hallan notadas o continuadas varias constituciones, ordinaciones, deliberaciones, privilegios, bulas, provisiones, estatutos y diferentes ejemplares del caso, vol. II.

Archivio della Penitenziaria Apostolica
Reg. 7.
Reg. 11.

Archivo Diocesano de Valencia, Caja 138/2–3.

Archivo Histórico Colegiata de Xàtiva, Caja 276, nº 6.

Archivo Municipal de Valencia. Sign. YY[22].

Fuentes impresas

Bulario de Benedicto XIII., Valencia, ed. Estefania *Ferrer*, [en prensa].

Cárcel Ortí, María Milagros (ed.), Un formulari i un registre del bisbe de València En Jaume d'Aragó (segle XIV), València 2005.

Cárcel Orti, María Milagros (ed.), Un registro de colaciones de Hug de Fenollet y Vidal de Blanes, obispos de Valencia (1350–1359), en: Estudis Castellonencs 9 (2000–2002), 599–772.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

El 'Liber Ordinum' (1402–1406) de la diócesis de Valencia, ed. a cura de Luisa *Tolosa Robledo*, Tesis de licenciatura inédita, 2 vols., Valencia 1983.

El 'Liber Ordinum' de la diócesis de Valencia (1407–1411), ed. a cura de Vicenta *García Juan*, Tesis de licenciatura inédita, 2 vols., Valencia 1985.

El Libre de Antiquitats de la Seu de València. Estudi i edició, ed. a cura de Joaquim *Martí Mestre*, València/Barcelona 1994.

Liber Ordinum de la diòcesi de València (1463–1479), ed. María Milagros *Cárcel Orti*, València 2018.

Miralles, Melcior, Crònica i dietari del capellà d'Alfons el Magnànim, ed. a cura de M. Rodrigo *Lizondo*, València 2011.

Pérez de Heredia y Valle, Ignacio (ed.), Sínodos medievales de Valencia. Edición bilingüe, Roma 1994.

Synodicum Hispanum, vol. XII: Osma, Sigüenza, Tortosa y Valencia, ed. a cura de Antonio *García y García*, Madrid 2014.

Leteratura secundaria

Arranz Guzmán, Ana, Excomunión eclesiástica y protesta ciudadana, en: José Manuel Nieto Soria (dir.), El conflicto en escenas. La pugna política como representación en la Castilla bajomedieval, Madrid 2010, 247–278.

Arranz Guzmán, Ana, Pedro I ante los enfrentamientos entre concejos y prelados castellanos, en: Anuario de Estudios Medievales 30–1 (2000), 235–276.

Arranz Guzmán, Ana, Los enfrentamientos entre concejos y poderes eclesiásticos en las Cortes castellanas, ¿sincronización de los conflictos?, en: Hispania. Revista Española de Historia 49–171 (1989), 5–68.

Barberà Sentamans, Antonio, El derecho canónico Valentino comparado con el general de la Iglesia. Discurso leído en la solemne inauguración del curso académico 1928–1929 en la Universidad Pontificia de Valencia, Valencia 1928.

Baucells Reig, Josep, Vivir en la Edad Media. Barcelona y su entorno en los siglos XIII y XIV (1200–1344), Barcelona 2004.

Belda Iniesta, Javier, Excommunicamus et anathematizamus. Predicación, confesión e inquisición como respuesta a la herejía medieval (1184–1233), en: Anuario de Derecho Canónico. Revista de la Facultad de Derecho Canónico integrada en la UCV, 2 (abril 2013), 97–127.

Berenguer Cebrián, Ernest, Valencia en la crisi del s. XV, Barcelona 1976.

Campos y Fernández de Sevilla, Francisco Javier, Choque de jurisdicciones en Valencia a mediados del s. XVI (enfrentamiento entre el arzobispo y el gobernador), en: Id. (dir.), Las dos ciudades. Relaciones Iglesia-Estado, San Lorenzo de El Escorial 2016, 113–130.

Cárcel Orti, María Milagros/*Boscá Codina*, José Vicente, Visitas pastorales de Valencia (siglos XIV–XV), Valencia 1996.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Cárcel Ortí, Vicente, Sínodos medievales valentinos, en: Saranyana, José Ignacio/Tejero, Eloy (dir.), Hispania Christiana. Estudios en honor del Prof. Dr. José Orlandis Rovira en su septuagésimo aniversario (Colección Historia de la iglesia, 14), Pamplona 1988, 429–448.

Carreres Zacarés, Salvador, Notes per a la historia dels bandos de València, 2 vols, València 1930.

Clarke, Peter D., The Interdict in the thirteenth Century. A Question of Collective Guilt, Oxford 2007.

Cortés Escrivà, Josepa/*Pons Alós*, Vicente, La biblioteca jurídica de Jaume d'Eixarc (1479), en: Saitabi XLIII (1993), 181–194.

Ferrero Micó, Remedios, Bandosidades nobiliarias en Valencia durante la época foral, en: Saitabi 35 (1985), 95–110.

García Guzmán, María del Mar, Pleito y excomunión por cuestiones de términos entre Úbeda y Cazorla (siglo XV), en: Estudios de Historia y arqueología medievales 3–4 (1984), 43–53.

Guilleré, Christian, Le contrôle du gouvernement urbain dans la Couronne d'Aragon (milieu XIIIe siècle–1479), en: XXIX Semana de Estudios Medievales (Estella, 15–19 julio 2002). Las sociedades urbanas en la España Medieval, Pamplona 2003, 353–407.

Kasper, Walter, Misericordia. Concetto fondamentale del Vangelo, chiave della vita cristiana, Brescia 2013.

Le Goff, Jacques, Immagini per un medioevo, Roma/Bari 2000.

Maravall, José Antonio, Franciscanismo, burguesía y mentalidad precapitalista. La obra de Eiximenis, en: VIII Congreso de Historia de la Corona de Aragón, II–1, Valencia, 1969, 285–306.

Martin, Hervé, Le métier de prédicateur à la fin du Moyen Age, 1350–1520, Paris 1988.

Martínez Ortiz, José, Relaciones entre san Vicente Ferrer y el municipio valenciano. Colección documental, en: IV Congreso de Historia de la Corona de Aragón, II, Barcelona 1979, 571–631.

Marzoa Rodríguez, Angel, La censura de excomunión. Estudio de su naturaleza jurídica en los siglos XIII–XV, Pamplona 1985.

Melloni, Alberto, Il giubileo. Una storia, Bari 2015.

Mitre Fernández, Emilio, Integrar y excluir (comunión y excomunión en el Medievo), en: Hispania Sacra, 65–132 (2013), 519–542.

Narbona Vizcaino, Rafael, Política i ciutadania a la València de sant Vicent Ferrer, en: Afers 90 (2018), 425–450.

Narbona Vizcaino, Rafael, Competencia, conflicto y violencia en la manufactura cerámica valenciana del siglo XV, en: Identidades urbanas Corona de Aragón-Italia. Redes económicas, estructuras institucionales, funciones políticas (siglos XIV–XV), ed. Francisco Paulino Iradiel Murugarren et al., Zaragoza 2016, 45–59.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Narbona Vizcaino, Rafael, L'Interregne a València", en: Martí l'Humà. El darrer rei de la dinastía de Barcelona (1396–1410). L'Interregne i el Compromis de Casp, ed. María Teresa Ferrer i Mallol, Barcelona 2015, 767–789.

Narbona Vizcaino, Rafael, Els valencians davant el compromis de Casp, en: Els valencians en el compromís de Casp i en el Cisma d'Occident, ed. Ricardo Bellveser, València 2013, 121–164.

Narbona Vizcaino, Rafael, Las elites políticas valencianas en el interregno y el compromiso de Caspe, en: La Corona de Aragón en el centro de su historia, 1208–1458. El Interregno y el Compromiso de Caspe, coord. J. Angel Sesma Muñoz, Zaragoza 2012, 191–232.

Narbona Vizcaino, Rafael, Vida pública y conflictividad urbana en los reinos hispánicos (siglos XIV–XV), en: XXIX Semana de Estudios Medievales (Estella, 15–19 julio 2002). Las sociedades urbanas en la España Medieval, Pamplona 2003, 541–590.

Narbona Vizcaino, Rafael, Pueblo, poder y sexo. Valencia medieval (1306–1420), Valencia 1992.

Narbona Vizcaino, Rafael, Malhechores, violencia y justicia ciudadanas en Valencia bajo medieval (1360–1399), Valencia 1990.

Navarro Sorní, Miguel, Alfonso de Borja, papa Calixto III. En la perspectiva de sus relaciones con Alfonso el Magnánimo, Valencia 2005.

Pagano, Sergio, Peregrinatio Sancta. Le bolle de indizione dei giubilei ordinari (1300–2000), Roma 2000.

Paita, Almo, La vita quotidiana a Roma negli anni santi, Milano 1999.

Pons Alós, Vicente, La batalla Crespi-Blanes, Valencia [en prensa].

Ramos, Norah B., La Iglesia a través de las Cortes castellanas: Uso y abuso de la excomunión (ss. XIII–XIV), en: Cuadernos de Historia de España 69 (1987), 97–107.

Rubio Vela, Agustin, Ideología burguesa i progres material a la València del trescents, en: L'Espill 9 (1981), 11–38.

Sanchis Sivera, José, Para la historia del Derecho eclesiástico valenciano, en: Analecta Sacra Tarraconensia 9 (1933), 137–147; 10 (1934), 123–149.

Saraco, Alessandro, La Penitenzieria Apostolica e il suo archivio storico, en: Anuario de Historia de la Iglesia 21 (2012), 423–434.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Altera Roma?
Die Folgen von Exkommunikation und Interdikt im mittelalterlichen Venedig

Von *Uwe Israel*

Venedig wurde im Mittelalter mehrfach mit dem Interdikt belegt.[1] Man kann von der Mitte des 12. bis Anfang des 16. Jahrhunderts mindestens acht unterschiedliche Phasen zählen. Im Durchschnitt war Venedig also alle fünf Jahrzehnte davon betroffen. Allerdings kam es Anfang des 14. Jahrhunderts bereits nach nur fünf Jahren zu einer erneuten Zensur, während die Stadt von 1313 bis 1435 in über 120 Jahren von einer solchen Maßnahme verschont blieb. In einem ersten Schritt soll im Folgenden zunächst ein Überblick über die verschiedenen Interdikte gegeben werden, um dann an gut überlieferten Beispielen einige spezifische Aspekte zu diskutieren.

Man kann nicht exakt sagen, wieviel Tage die Stadt insgesamt im Interdikt zubrachte, da wir von einigen der frühen Zensuren nur eher beiläufig erfahren. Das erklärt sich zum Teil daraus, dass in Venedig die Tendenz vorlag, Interdikte möglichst wenig zu thematisieren. Bei den jüngeren Zensuren wird deutlich, welche Erwägungen hinter dieser Zurückhaltung gesteckt haben könnten: Man wollte so tun, als habe man von ihnen keine Kenntnis, um die Sanktionen nicht greifen zu lassen oder um Zeit für eine Reaktion zu gewinnen. Mit einer solchen Taktik rechnete allerdings auch die Gegenseite. So wurde die Interdikts-Bulle des Jahres 1309 zunächst öffentlichkeitswirksam einer großen Menschenmenge verkündet, bevor sie an der Kathedrale und der Kirche des Dominikanerklosters von Avignon, wo der Papst damals residierte, angeschlagen und für publiziert erklärt worden ist: Damit man hinterher nicht mit der Entschuldigung kommen könne, man habe davon nichts gewusst, wie es in der Urkunde heißt.[2]

---

[1] Vgl. allg. zum Interdikt *Clarke*, Interdict; *Trexler*, Spiritual Power.

[2] Urkunde Papst Clemens' V., Avignon, 27. März 1309, Codex Italiae diplomaticus IV, 1589–1600, Nr. 44, zit. 1600 (mit falschem Jahr 1307): *ne ipsis favant in praedictis, vel contra prohibitiones nostras praedictas in aliquo veniant, praetextu ignorantiae contra prohibitiones hujusmodi velamen excusationis assumant, ipsum Avinione in platea quae est ante ecclesiam fratrum praedicatorum dicti*

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Die einschlägige Forschung hilft bei der Präzisierung der genauen Umstände der Interdikte nicht immer weiter. Es gibt beispielsweise keine Monographie zum Gesamtphänomen in Venedig – wie die Kirchengeschichte der Stadt überhaupt deutlich hinter der weltlichen zurücksteht.[3] Daher kann hier auch nur eine erste Zusammenführung der wesentlichen Punkte erfolgen, während eine eingehendere Diskussion der Folgen erst Archivstudien erforderlich machen würde.

In der Regel war es der Papst, der die Sanktionen aussprach, doch wurden auch Bischöfe aktiv und einmal ein Konzil. Die Gründe für die Zensuren hingen in den meisten Fällen mit der Politik Venedigs zusammen, die in Konfrontation zu derjenigen des Papstes geriet. Heute würde man die Anlässe eher der weltlichen als der sakralen Sphäre zuordnen – für die Zeitgenossen war das nicht so einfach zu trennen. So wurde der erste überlieferte Bann im Jahre 1147 – also nur wenige Jahre nach Etablierung der Kommune am Rialto – erklärt, weil Venedig Byzanz im Kampf gegen Roger II. von Sizilien unterstützte.[4] Venedig versuchte diese und weitere Zensuren regelmäßig mit dem Argument zurückzuweisen, dass sie als Zwangsmittel in rein weltlichen Auseinandersetzungen oder zwischen Kriegsparteien eingesetzt würden – und damit illegitim seien.

---

loci, in quorum domibus ad praesens habitamus, in die coenae domini qua Romani pontifices praedecessores nostri consueverunt suos solemnes publicare processus, praesente clericorum et aliorum fidelium multitudine copiosa fecimus publicari, et membranas processus hujusmodi continentes, ecclesiae cathedralis Avinionensis et praedicatorum praedictorum ostiis seu superliminaribus appendi vel affigi, quae plenius processum ipsum suo quasi sonoro praeconio et patulo indicio publicabunt: ita quod ii, quos processus ipse contingit, nullam possint postea excusationem praetendere, quod ad eas talis processus non pervenerit, vel quod ignorarint eumdem, cum non sit verisimile remanere quoad ipsos incognitum vel occultum, quod tam patenter omnibus publicatur. Vgl. *Soranzo*, Guerra, 131.

[3] *Cracco*, Chiesa e istituzioni civili, 11: „Non esistono, per Venezia, ricerche che analizzino la peculiarità del nesso tra Chiesa e istituzioni civili nel corso del Medioevo, né tanto meno nel secolo della quarta crociata." Vgl. *Girgensohn*, Kirche, 79 f.

[4] *Dandolo*, Chronica I, 242 f.: *Ob hoc in concione colecta scisma exoritur; quia dum dux requisicioni faveret, Henricus Dandulo patriarcha, fervore fidei, asseruit scismaticis contra fideles ecclesie non fore sucurendum. Dux aliter nequiens optinere, patriarcham, cum sua parentela et Baduariorum progenie, de Venecia exulavit, et eius patrimoniales domos de sancto Luca prosterni fecit. Hic, viribus nequiens resistere, papalem peciit iuvamen. Tunc Eugenius, amonitione premisa, ducem excomunicat, ducatumque ecclesiastico subposuit interdicto.* Vgl. *Gasparri*, Dagli Orseolo al comune, 113. Daniela Rando und Gerhard Rösch betonen die Konfliktlinie zwischen dem Dogen und dem Patriarchen um die *libertas ecclesiae* als Grund für das Interdikt. *Rando*, Istituzioni ecclesiastiche veneziane, 212 f.; *Rösch*, Venezianischer Adel, 187–189. Vgl. auch *Kretschmayr*, Geschichte von Venedig I, 246 f.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Die Griechen waren in den Augen des Papstes freilich als Orthodoxe zugleich auch Häretiker, was den Einsatz von Zensuren aus seiner Perspektive auch aus geistlichen Gründen gerechtfertigt erscheinen lassen konnte.[5]

Im Jahre 1225 war Anlass für das Anathem der verbotene Handel Venedigs mit einer im Interdikt stehenden Stadt, nämlich Cremona, also das Durchbrechen der gegen einen Wirtschaftspartner erklärten Zensur.[6] Daraufhin untersagte Petrus, der Bischof von Tortona, im Namen von Papst Honorius III. (1216–27) das heilige Officium auch in Venedig.[7] Die Existenz Venedigs war in einem hohen Maße vom ungehinderten Warenaustausch abhängig, den man sich weder damals, als gerade der Fondaco dei Tedeschi seine Pforten öffnete[8], noch später einschränken lassen wollte.

Im Jahre 1285 war der politische Gegner des Papstes zwar kein griechisch-orthodoxer Basileus, sondern ein römisch-katholischer Monarch – aber der befand sich im Kirchenbann. Martin IV. (1281–85) reagierte mit dem Interdikt auf die mangelnde Unterstützung Venedigs beim Kreuzzug gegen Peter III. von Aragón, der Anspruch auf Sizilien erhob. Venedig stand zu dieser Zeit gegen Istrien selbst im Krieg und hatte mit den Folgen von Überschwemmung und Erdbeben zu kämpfen, so dass man verbilligt Getreide ausgegeben musste.[9] In dieser Zwangslage wurden rasch erfolgreiche Verhandlungen zur Aufhebung der Kirchenstrafe aufgenommen. Eine Delegation unter der Leitung von je zwei venezianischen Dominikanern und Franziskanern erlangte beim Nachfolger Martins, Honorius IV. (1285–87), gegen Zusage von Neutralität im Sizilien-Konflikt eine baldige und ehrenvolle Aufhebung der Zensur.[10]

---

[5] Im Jahre 1203 waren die Verantwortlichen aus Venedig für die Einnahme Zaras auf dem 4. Kreuzzug exkommuniziert, die Stadt aber nicht unter das Interdikt gestellt worden; *Nicol*, La quarta Crociata, 164.

[6] *Rösch*, Venezianischer Adel, 196, Anm. 57–58; *Winkelmann*, Kaiser Friedrich II. I, 266.

[7] Urkunde des Bischofs von Tortona, Tortona, 1. Mai 1225; *Ficker*, Reichs- und Rechtsgeschichte IV, Nr. 313, 344 f., Zit. 344: *dictus dominus dux circa dictam admonitionem inobediens extiterit et negligens, nec predicta servare vel servari curaverit, idcirco dictus dominus episcopus civitatem totam Venetie generali supposuit interdicto, precipiendo, quod nullum ibi divinum officium celebretur, nisi infra quindecim dies de his venerint satisfacturi.*

[8] Vgl. *Israel*, Fondaco dei Tedeschi.

[9] *Romanin*, Storia documentata di Venezia II, 318 f.

[10] Urkunde Papst Honorius' IV., 4. Dezember 1285; *Romanin*, Storia documentata di Venezia II, 319 f., Anm. 3: *Capta fuit pars quod fratres minores et predicatores sicut captum est, mittantur ad dominum papam occasione litterarum, quas misit super interdicto, per dominum episcopum Castellanum ad excusandum nos*

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Im Jahre 1302 führte die Beschneidung von traditionellen Rechten des Bischofs von Venedig zur kirchlichen Zensur.[11] Dies ist der einzige Fall, wo ein innervenezianischer Konflikt zum Interdikt führte. Die Stadt hatte damals große Anstrengungen zu unternehmen, um den Lido gegen die See zu ertüchtigen, und nahm unter anderem dies zum Anlass, Einkünfte einzubehalten, die eigentlich dem Metropoliten zustanden. Der Kompromiss, der zwischen der Regierung und Bonifaz VIII. (1294–1303) zur Aufhebung des zunächst vom Bischof, dann auch vom Papst ausgesprochenen Interdikts geschlossen wurde, kam einer Niederlage der venezianischen Kirche gleich.[12]

Nur wenig später, im Jahre 1308, und dann erneut im Jahre 1483 quittierte der Papst mit dem Interdikt den Versuch Venedigs, Ferrara auf Dauer unter seine Botmäßigkeit zu zwingen, worüber weiter unten etwas ausführlicher zu handeln ist.[13]

Im Jahre 1435 suchte das Basler Konzil die Annexion des Patriarchen-Sitzes Aquileia durch Venedig rückgängig zu machen.[14] Der vertriebene Patriarch hatte die Kirchenversammlung um Hilfe angerufen – nicht etwa den Papst, der damals Eugen IV. Condulmer (1431–47) hieß und Venezianer war. Am 23. Dezember 1435 wurde die Serenissima vom Konzil wegen Kontumaz verurteilt und unter das Interdikt gestellt. Die Signoria appellierte daraufhin erfolgreich an ihren Papst gegen die Zensur. Während Kaiser Sigismund vor 1433 noch vergeblich ein Embargo gegen

---

et Venetos, tam de consilio, quam de interdicto per illa pulcra verba que videbuntur et ad respondendum ei ad predictas litteras et ad informandum quod nos non cecidimus in interdictum et quod licite potuimus facere illud consilium et ad exponendum quod dictum consilium sive statutum non fuit factum in injuriam Romanae ecclesiae sed pro conservatione pacifici nostri status, et civitatum nostrarum et pro guerra et scandalo evitandis, sicut ambaxatores et procuratores nostri in ejus et fratrum suorum presentia proposuerunt et juramento firmaverunt cum intentione quod sine difficultate relaxaretur interdictum, quo iuramento fuit contentus, et ad supplicandum eidem sicut melius viderint expedire, qui dignetur interdictum relaxare cum ipsum consilium non fuerit factum in prejuditium vel favorem alicujus domini de mundo et si hoc poterunt obtinere, sint inde contenti. Et si per dominum papam vel per alios diceretur dictis fratribus quod erit de hominibus qui incurrerunt penam consilii, dominus dux et consiliarii debeant dicere orectenus dictis fratribus et non ponere hoc in commissione, que tanta sunt grandia servitia que dominus dux et commune Venetorum fecerunt et faciunt ecclesiae Romane, quod si dominus papa requireret de hoc, satis benigne exaudient preces suas. Vgl. *Sorelli*, Atteggiamento, 69; *Cecchetti*, Republica di Venezia I, 279 f.

[11] *Cecchetti*, Republica di Venezia I, 280–283.

[12] *Cracco*, Società e stato, 368, Anm. 2.

[13] Vgl. allg. *Dean*, Venetian Economic Hegemony; *Vasina* (Hrsg.), Basso medioevo.

[14] Vgl. allg. *Niero*, Azione Veneziana.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Venedig durchzusetzen versucht hatte, gestatte er nun, im Jahre 1437, den deutschen Reichsstädten gegen den Wortlaut des Konzilsbeschlusses ausdrücklich den Handel mit der Hafenstadt.[15]

In den Jahren 1483 und 1509, als mit den aus Ligurien stammenden Sixtus IV. (1471–84) und dessen Neffen Julius II. (1503–13) weniger gewogene Päpste amtierten, rief Venedig gegen die päpstlichen Interdikte dann umgekehrt jeweils ein präsumptives Konzil an – allerdings vergeblich, da Konzilien vorerst nicht zustande kamen.[16] Im Jahre 1509, beim letzten Interdikt, das hier interessieren soll[17], ging es erneut in erster Linie um Orte, auf die Rom Anspruch erhob, die aber von Venedig annektiert worden waren: Ravenna, Cervia, Rimini, Faenza und Sarsina, und um Missachtung kirchlicher Freiheiten.[18]

Blicken wir nach dieser Übersicht über die acht mittelalterlichen Interdikte auf Details einzelner gut überlieferter Zensuren. Die längste Zeit am Stück im Interdikt brachte Venedig Anfang des 14. Jahrhunderts zu, als der französische Papst Clemens V. (1305–14) von Avignon aus die Stadt ganze fünf Jahre lang im Ausnahmezustand beließ: von Oktober 1308 bis Oktober 1313.[19] Der Grund war eine Auseinandersetzung um die Stadt Ferrara, deren Position für Venedig deshalb wichtig war, weil von ihr zu einem Gutteil die Kontrolle der Binnenschifffahrt im Unterlauf des Po abhing – existentiell für die Inselstadt, die einerseits auf Lebensmittellieferungen auch über das aquatische Konnektivitätsnetz des Festlands angewiesen war und andererseits ihre Güter und Waren vor allem über diese Wege absetzte, insbesondere Salz und Levante-Produkte.[20] Im Verlauf dieses Ersten Ferrara-Krieges (1308–10)[21] wurde im Jahre 1308 nicht nur Doge und Regierung exkommuniziert[22] und für abgesetzt erklärt, sondern zugleich Stadt und Diözese mit dem Interdikt belegt.[23] Venezianische Waren sollten beschlagnahmt, Verträge ungültig,

---

[15] *Helmrath*, Venezia, 89. Vgl. *Simonsfeld*, Fondaco dei Tedeschi in Venedig I, 227 f. Nr. 413, und II, 44–46.

[16] *Seneca*, Venezia e papa Giulio II, 121 f.

[17] Vgl. zum Interdikt Papst Pauls V. von 1606/07 *Cristellon/Seidel Menchi*, Religious Life, 379–420; *Pirri*, Interdetto di Venezia; *Nürnberger*, Papst Paul V.

[18] *Cristellon/Seidel Menchi*, Religious Life, 404.

[19] Vgl. *Cecchetti*, Republica di Venezia I, 282–285; *Romanin*, Storia documentata di Venezia III, 15, 20, 94 f.

[20] Vgl. *Israel*, Venedigs Ringen; *Cardini*, Venezia; *Dean*, Venetian Economic Hegemony.

[21] Vgl. *Soranzo*, Guerra.

[22] Vgl. zur Exkommunikation *Jaser*, Ecclesia maledicens.

[23] Interdiktsbulle vom 25. Oktober 1308; *Verci*, Storia della Marca Trivigiana e Veronese V, Nr. 501, 109–113.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Repressalien erlaubt, päpstliche Privilegien ausgesetzt, die Versorgung der Stadt mit Waren und Lebensmitteln sowie jeglicher Handel mit ihr bei Androhung von Exkommunikation und Interdikt für den jeweiligen Partner eingestellt werden.[24] Die kirchlichen Sanktionen werden in der Bulle nicht eigens ausgeführt.

Die genannten weltlichen Sanktionen wurden im März des Jahres 1309, ohne dass die Venezianer Gelegenheit gehabt hätten, zuvor in Verhandlungen einzutreten, noch einmal verschärft; von ihnen sollte keine Autorität außer dem Papst selbst absolvieren können:[25] Laut der Bulle wurden nun die Besitztümer der Regierenden für konfisziert erklärt und alle ihre Untergebenen vom Treueid entbunden, Venezianer durften überall versklavt werden, Testamente und Zeugenschaft verloren ihre Gültigkeit, Nachkommenschaft bis in die vierte Generation sollte zu keinen Pfründen mehr gelangen dürfen. Alle Religiosen und Kleriker bis auf Notbesetzungen, die zur Spendung von Taufe, letzter Ölung und anderer auch während des Interdikts erlaubter Sakramente notwendig waren – hier erfahren wir etwas über die Einschränkungen im Sakralen – wurden aufgefordert, binnen zehn Tagen nach Inkrafttreten des Interdikts Venedig und sein Territorium zu verlassen. Nach drei Monaten Kontumaz sollte gegen jedermann, der dann noch mit Venedig vertragliche Beziehungen aufrechterhalte, *ipso facto* die Exkommunikation wirksam werden und gegen jeden Ort das Interdikt. Im Mai schreckte der Papst dann nicht davor zurück, auch noch den Kreuzzug gegen seinen widerspenstigen Gegner auszurufen.[26]

Es ist nicht leicht, die ökonomischen Folgen abzuschätzen, die aus der harschen Zensur gegen die Venezianer resultierten. Gegner griffen bei Konflikten ja auch ohne Interdikt zu Repressalien. Damals kam es überdies noch zu Überlagerungen mit einem von Venedig nicht konsequent eingehaltenen Handelsembargo gegen die Levante, das vom Papst wenige Wochen vor dem Interdikt ausgerufen worden war, um einen Kreuzzug gegen die Mamluken zu befördern.[27] Vom Juli 1309 hat sich aus der Feder des Kardinallegaten Arnaud de Pellegrue für Padua eine spezielle Beschlagnahme-Erlaubnis für venezianische Mobilien und Immobilien er-

---

[24] Vgl. *Rösch/Rösch*, Venedig im Spätmittelalter, 87; *Rösch*, Venedig und das Reich, 31–41.

[25] Verschärfung der Interdiktsbulle, 27. März 1309: vgl. Anm. 2. Venezianische Regierung an Vitale Michiel in Ferrara, 9. April 1309 (am Tag, als die Bulle eintraf); *Romanin*, Storia documentata di Venezia III, 21, Anm. 1: *Dominus papa in die jovis sancti publicavit processus contra nos, sicut ante fuerat comminatus inique et furiose sine expectare nostros ambasciatores.*

[26] Vgl. *Soranzo*, Guerra, 178.

[27] Vgl. *Christ*, Handelsembargo von 1308; *Ortalli*, Venice and Papal Bans.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

halten.[28] Es ist anzunehmen, dass in der traditionell mit Venedig verfeindeten Stadt, die sich auch bei diesem Konflikt eifrig hervortat, davon rege Gebrauch gemacht wurde.

Was war bei den mittelalterlichen Interdikten gegen Venedig aber reine Deklaration und blieb Drohgebärde, was traf die Stadt wirklich empfindlich? Hier sind zwei Ebenen zu unterscheiden: Die spirituelle und die ökonomische. Auf der spirituellen Ebene setzte man in Venedig alles daran, als fromme, ja als heilige Stadt zu erscheinen. Die Venezianer waren sich grundsätzlich sicher, „Gott an ihrer Seite zu haben", wie der Chronist Rafaino Caresini (ca. 1340–90) es Mitte des 14. Jahrhunderts formulierte.[29] Es gelang ihnen, auch Fremde von der Tatsache einer besonderen Gotteshuld zu überzeugen; so schrieb der Botschafter des französischen Königs Philippe de Commynes Ende des 15. Jahrhunderts:[30] „Ich glaube, dass Gott ihnen hilft wegen der Hochachtung, mit der sie den Kirchendienst betreiben."

Indem man die päpstlichen Interdikte für politisch motiviert und daher für illegitim erklärte, gelang es, ihre Stoßrichtung umzukehren und ihren Urheber zum Sünder, sich selbst aber zum unschuldigen Opfer zu stilisieren. Die Bevölkerung folgte offenbar im allgemeinen dieser Lesart und der Klerus, insbesondere Priestermönche, ließ sich zumeist dazu bringen, die geistliche Versorgung der Stadt auch während der Interdikts-Phasen zu gewährleisten. Die päpstlichen Zensuren konnten auch deswegen für unangemessen betrachtet werden, weil Venedig eine von Rom unabhängige Sonderkirchenstellung für sich beanspruchte, mit dem Dogen in der Rolle eines Sakralkönigs an der Spitze.[31]

---

[28] Beschlagnahme-Erlaubnis vom 22. Juli 1309; *Verci*, Storia della Marca Trivigiana e Veronese V, Nr. 506, 117.

[29] *Cristellon/Seidel Menchi*, Religious Life, 398. Vgl. einen anonymen Chronisten des 15. Jahrhunderts (zit. nach *Ozoeze Collodo*, Origini di Venezia, 565): *la cità de Venetia fo edifficada de volontà de Dio e tolsela in defension come signor e protetor de quelle (sic), perchè l'aveva a durar sul mondo e la sua sancta fede.*

[30] Zit. nach *Cozzi*, Rapporti tra Stato e Chiesa, 14: *credo che iddio li aiuti per la riverenza in cui hanno il servizio della chiesa.*

[31] Vgl. *Israel*, Doge und Wahlkapitulation; *Betto*, Chiesa ducale; *Cracco*, Chiesa e istituzioni civili, 12: „In altri termini, la Chiesa appare per lungo tempo come creatura prediletta del duca, e in ogni caso come ‚riserva' delle grandi famiglie che in essa e per essa articolavano la propria presenza e potenza nel governo e nella società." *Promissio* von Giacomo Tiepolo 1229, zit. nach ebd., 18: *cum non de nostra fortitudine vel prudentia, sed de sola processerit clementia Salvatoris, in cuius arbitrio et voluntate universa sunt posita, quod ad ducalis culmen pervenerimus dignitatus*; ebd., 20: „Con il passare del tempo la persona del duca si configurò sempre di piú come entità sacrale, in diretta comunicazione con Dio, anzi

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Verstärkt seit dem 13. Jahrhundert suchte Venedig sein Ansehen durch eine mythisch überhöhte Gründungsgeschichte zu steigern und insbesondere den göttlichen Ursprung der dogalen Macht hervorzuheben. Demnach war die Stadt entweder unabhängig vom römischen Reich – und damit auch dem römischen Katholizismus – entstanden oder mit dem Schlagwort von der *Altera Roma* als würdige Erbin Roms auch in Kirchendingen zu betrachten.[32] Gleichzeitig reicherte man den Mythos an mit tatsächlich oder angeblich von Kaisern und Päpsten gewährten Privilegien und Ehrenzeichen, die eine Ranggleichheit konzediert hätten.[33] Hierbei wurde insbesondere immer wieder der im Jahre 1177 unter Vermittlung des Dogen zwischen Papst Alexander III. und Kaiser Friedrich Barbarossa in Venedig geschlossene Frieden instrumentalisiert.[34]

Für den Mitte des 14. Jahrhunderts schreibenden Dogen und Chronisten Andrea Dandolo (1306–54) war der Doge *princeps in republica et princeps in ecclesia*.[35] Und ein Jahrhundert später gab es für den Patrizier und Humanisten Bernardo Giustiniani (1408–89) drei höchste Mächte in der Welt: den Kaiser, den Papst und den Dogen.[36] Die mittelalterliche venezianische Kultur ist überdies generell dafür bekannt, dass es nur eine geringe Trennschärfe zwischen der religiösen und der politischen Sphäre gab.[37] Die *libertas ecclesiae* hielt man am Rialto nicht besonders hoch. Im Jahre 1336 war es der Senat, der den Bischof von Venedig, Nicolò Morosini, wählte, ebenso wie im Jahre 1367 dessen Nachfolger Paolo Foscari.[38] Nur gelegentlich gab es gegen die Vereinnahmung kirchlicher Prärogative durch die weltliche Macht kritische Stimmen. So verurteilte der Chronist Girolamo Priuli (1476–1547) im Jahre 1508 den Plan der Regierung, die Verteilung der Pfründen der Stadt gänzlich in die eigene Hand zu nehmen, mit den Worten: Dies sei ein Zeichen der *superbia Veneta*, die weder Päpste noch Römische Kirche anerkennen wolle.[39]

---

come massima esperta di teologia e di cose divine; mentre lo Stato veneziano si trasformò in un equivalente della Chiesa universale."

[32] Vgl. *Marx*, Venedig.

[33] Vgl. *Pertusi*, Insegne del potere ducale.

[34] Vgl. *Köster*, Pace di Venezia; *Görich*, Venedig 1177; *Schreiner*, Denkwürdige Begegnung.

[35] *Dandolo*, Venetiarum Chronica per extensum, zit. nach *Cozzi*, Rapporti tra Stato e Chiesa, 14.

[36] Ebd. Vgl. zu Giustinan *Labalme*, Bernardo Giustiniani, 317–321.

[37] *Cristellon/Seidel Menchi*, Religious Life, 398: „In no other political reality was the osmosis between the spiritual and secular spheres as pervasive as in the *Serenissima* Republic."

[38] *Rigon*, Problemi religiosi, 941. Vgl. *Rando*, Chiesa locale.

[39] Zit. nach *Cozzi*, Rapporti tra Stato e Chiesa, 17: *superbia Veneta, che non existemava né pontifici, né la chiexia Romana.*

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

In der Stadt beanspruchte man natürlich auch bei den Interdikten für sich eine Sonderstellung in kirchlichen Belangen und hätte nach dieser Lesart die Zensuren eigentlich ignorieren können. Andererseits war Venedig durch seine hohe Bevölkerungszahl und Insellage mehr als andere Städte zur Versorgung auf den Kontakt mit seiner Umwelt angewiesen. Die Zensuren hatten denn auch immer wieder gerade in dieser Hinsicht ernste Folgen für die Stadt. So führten sie wiederholt zu Teuerungen und Steuererhöhungen. Feinde konnten sich auf die Lizenzen aus den Interdikten berufen, um zu schaden. So erleichterte das Interdikt im Jahre 1509 die Aktionen der Liga von Cambrai auf der Terraferma, was nach der verlorenen Schlacht von Agnadello sogar kurzzeitig zum Verlust des gesamten Festlandsbesitzes führte.[40] Immerhin konnte Venedig versuchen, zum Ausgleich den Handel mit muslimischen Partnern aufrechtzuerhalten.[41] Die waren von Kirchenstrafen wenig zu beeindrucken.

Konsequenzen, die die Existenz der Handelsstadt bedrohten, führten im Konflikt um Ferrara dazu, dass Anfang des 14. Jahrhunderts in den Gremien der Stadt eine heftige Debatte losgetreten wurde zwischen denjenigen, die meinten, die weltlichen Interessen Venedigs in Ferrara gingen den Papst nichts an und der Bestand der *patria* hänge von der Kontrolle dieser Stadt ab, koste es was es wolle – und denjenigen, für die eine *patria*, die dem Papst den Rücken zuwende, auf einen sicheren Ruin zusteuere. Erstmals in der venezianischen Geschichte wurde offen darüber gesprochen, ob Venedig mit einem von der Römischen Kirche losgelösten und noch stärker auf den Dogen ausgerichteten „Staats"-Klerus eine bessere Zukunft haben könne.[42] Tatsächlich setzte sich die Idee einer direkten Konfrontation mit dem Papsttum damals durch – mit allen Konsequenzen, die sogleich im Namen einer unabhängigen kommunalen Kirche gezogen wurden, wie beispielsweise dem Zwang für den Klerus trotz Interdikt Gottesdienst abzuhalten und die Sakramente zu spenden. Damit waren nicht alle in der Stadt einverstanden. Es war wohl kein Zufall, dass der Deutsche Orden just im Jahre 1309 seinen Hochmeistersitz vom Rialto weg nach Marienburg verlegte.[43]

---

[40] Vgl. *Gullino*, Svolta del 1509.

[41] Vgl. *Israel*, Levantehandel.

[42] Vgl. zu den Debatten des Jahres 1309 *Cracco*, Dinamiche religiose, Anm. 30.: „In effetti era la prima volta che si poneva concretamente il problema se lo Stato potesse avere un suo futuro anche senza la Chiesa di Roma, con una religione gestita da un clero di Stato e comunque allo Stato totalmente ligio." Vgl. *Cozzi*, Rapporti tra Stato e Chiesa. Schon *Pastor*, Geschichte der Päpste II, 327 ff.: „dieser hl. Marcus war fast beständig in Hader mit dem Heiligen Stuhle, weil er es versuchte durch alle Mittel die freigeborene Kirche zu einer Magd des Staates herabzuwürdigen."

[43] Vgl. *Arnold*, Deutscher Orden.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Im Verlauf des Ersten Ferrara-Krieges wurden im Namen des Interdikts auch Schiffe auf offener See angegriffen und Venezianer in der Fremde als Sklaven verkauft.[44] Dazu wurden an zahlreichen Orten, insbesondere in Oberitalien, die Waren venezianischer Fernhändler beschlagnahmt und Apulien für Galeeren gesperrt.[45] Es wird von Schäden aus Konstantinopel, Mallorca, Spanien, Frankreich, England, Österreich und den Inseln im östlichen Mittelmeer berichtet, die auf die Folgen des Interdikts zurückgeführt werden.[46] Nachdem sich Konkurrenten wie Ravenna, Cervia, Bologna und eben Padua dem päpstlichen Kreuzzug gegen Venedig angeschlossen hatten, wurde die Markusrepublik schließlich im August 1309 militärisch überwunden. Nach dem Sieg bedankte sich der Papst überschwänglich bei den Paduanern für ihre militärische Unterstützung – aber auch dafür, dass sie während des Interdikts keine Lebensmittel aus ihren Gefilden zu den Venezianern oder ihren Soldaten vor Ferrara hatten gelangen lassen.[47]

Als zu der militärischen Niederlage noch eine Revolte in der Stadt und der Exodus von Bettelmönchen hinzutrat, musste Venedig nachgeben. Es ist anzunehmen, dass die politische Revolte des Baiamonte Tiepolo (gest. 1328) im Juni 1310 nicht allein mit dem negativen Verlauf des Ferrara-Krieges oder der traditionellen Feindschaft seiner Familie mit der des damaligen Dogen Pietro Gradenigo zusammenhing, sondern auch mit dem Interdikt und der angestrebten Neuausrichtung der venezianischen Kirche, die freilich Tendenzen fortschrieb, die schon zuvor angelegt waren.[48] Anders ist die massive klerikale Beteiligung an dem Umsturzversuch kaum zu erklären: Mindestens 23 Geistliche sind namhaft zu machen, darunter ein Kanoniker und neun Pfarrer – das waren etwa 10 % der in Venedig Bepfründeten.[49] Sie waren offensichtlich auch mit einer Kirchenpolitik nicht zufrieden, die für wichtige Positionen auf auswärtige Anwärter setzte, und somit mächtige Familien überging. Im Jahre 1311

---

[44] *Giustinian*, Venetiarum Historia, 207: *Tam nobiles quam populares ad mercatum vel alibi accedere terrore processus nullatenus presumebant, quoniam in multis detinebantur partibus nolentes Romane ecclesie complacere. Sed potisime Paduani multas iniurias et gravamina Venetis intulerunt et eo tempore pro denariis multos Venetos vendiderunt.*

[45] Schreiben Papst Clemens' V. an König Robert von Neapel, Jakob II. von Aragon, Friedrich I. von Sizilien und Dionysius von Portugal und Kastilien, 28. Juni 1309; Codex diplomaticus dominii temporalis S. Sedis, 412–414, Nr. 594. Vgl. *Ghirardacci*, Della Historia di Bologna I, 32.

[46] *Trexler*, Spiritual Power, 12 f.

[47] Papst Clemens V. an die Stadt Padua, 24. August 1309; *Verci*, Storia della Marca Trivigiana e Veronese, 117 f., Nr. 507.

[48] Vgl. zur Verschwörung *Vanzan Marchini* (Hrsg.), Congiura imperfetta.

[49] *Cracco*, Dinamiche religiose, Anm. 32.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

hören wir vom Auszug der Dominikaner aus der Stadt. Marino Soranzo knüpfte ein Legat an die Bettelmönche an folgende Bedingung: „Ich will nicht, dass die Brüder diese 50 Pfund erhalten, wenn es nicht zu einer Einigung mit dem Papst kommt und die Brüder nach Venedig zurückkehren und wie gewohnt das Offizium abhalten."[50] Am Ende gab man in der Auseinandersetzung um Ferrara nach und schloss unter Preisgabe aller Ansprüche und Kriegsziele Frieden. Das Kalkül des Dogen, die Abwesenheit des Papsttums im fernen Avignon auszunützen, um sich Ferrara zu sichern, war nicht aufgegangen. Am 19. Mai 1310 bat die Regierung um Aufhebung von Exkommunikation und Interdikt und sagte die Restitution von päpstlichen Gütern zu.[51] Venedigs erster Versuch, auf dem Festland Fuß zu fassen, wurde zum Fehlschlag.[52]

Auch als Venedig Ende des 15. Jahrhunderts bereits ein riesiges Festlandsterritorium erlangt hatte, das vom Friaul bis vor die Tore Mailands reichte[53], blieb das außerhalb der *Terraferma Veneta* gebliebene Ferrara ein Zankapfel – und am Ende unerreichbar. Im Gefolge eines abermaligen Kriegs um die Stadt in den Jahren 1482–84 wurden die päpstlichen Interessen erneut mit einer Interdiktsbulle befördert, diesmal von Sixtus IV. (1471–84).[54] Hier kennen wir die Umstände ihrer Publikation genauer aus der nur kurz nach den Ereignissen abgefassten Chronik Pietro Dolfins (1427–1506).[55] Er berichtet, der venezianische Botschafter in Rom sei abgereist, als das Interdikt im Konsistorium verkündet wurde – man darf vermuten, um die zu erwartende unliebsame Post nicht spedieren zu müssen. Der Papst habe daraufhin erklärt, dass er, weil wegen der Macht der Venezianer niemand es wage, die Bulle zuzustellen, den Text an einem öffentlichen Ort aushängen lasse. Der Patriarch von Venedig habe sich nicht dazu bringen lassen, auch nicht durch die Drohung von Exkommunikation, Malediktion, Suspension und Interdikt, die Urkunde wie gefordert zu überbringen. Er habe sich krank gestellt – allerdings den Dogen und den Rat der Zehn heimlich über den Inhalt des Schrei-

---

[50] *Cedola* von Marino Soranzo, Juli 1311; *Stussi* (Hrsg.), Testi Veneziani, 78: *ma no voio che li frari ebia queste libr. L se lo fato no sé aonçado con lo papa e tornado li frari a Venesia e far l'oficio sì com'eli soleva*. Vgl. *Cracco*, Dinamiche religiose, Anm. 39.

[51] Codex diplomaticus dominii temporalis S. Sedis I, Nr. 604, 430–432.

[52] *Rösch/Rösch*, Venedig im Spätmittelalter, 87.

[53] Vgl. *Knapton*, Terraferma State.

[54] Interdiktsbulle, 23. Mai 1483; *Romanin*, Storia documentata di Venezia IV, 413–418; engl. Übers.: *Chambers/Pullan/Fletcher*, Venice V, 14 und 219 f. (Brian Pullan). Vgl. *Cecchetti*, Republica di Venezia, 309 f.

[55] Früher nahm man an, die Chronik stamme von Domenico Malipiero. Vgl. *Neerfeld*, Venezianische Gegenwartschronistik, 76–93.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

bens informiert. Dolfin weiter: Der Pontifex habe erklärt, kraft apostolischer Autorität solle der Anschlag an den Türen der Peterskirche in Rom dieselbe Wirkung haben, als seien sie am Dogenpalast in Venedig angebracht worden.[56]

Der Zustellungsakt einer Interdikts-Bulle wurde von den Parteien sehr wichtig genommen – denn ab diesem Zeitpunkt liefen die Fristen bis zum Wirksamwerden der Zensuren. So heißt es beispielsweise in der Bulle von 1309, dass diese wirksam würden, wenn nicht innerhalb von 30 Tagen Genugtuung geschehe, nachdem der Befehl den Adressaten zur Kenntnis gelangt sei – respektive hätte gelangt sein können, wenn er ihnen wegen ihrer eigenen Schuld nicht zur Kenntnis gelangt sei; man rechnete also schon mit taktischen Spielchen.[57] So hinderte im Jahre 1483 der öffentliche Anschlag in Rom die Signoria nicht daran, vorzugeben, von der Bulle keine Kenntnis zu haben. Gleichzeitig untersagte man streng, dass sie am Rialto und in den untergebenen Städten veröffentlicht werde. Überdies ließ man unverzüglich eine detaillierte Rechtfertigung und Appellation an ein künftiges Konzil gegen das vorgeblich unbekannte Dokument formulieren – und die darüber ausgefertigte Urkunde ebenfalls öffentlichkeitswirksam bekannt machen:[58] Es wurden – wie durch den Gegner – Kopien an die Türen der Peterskirche geheftet und sicherheitshalber auch an diejenigen von Santa Maria Rotonda und an

[56] *Malipiero*, Annali veneti, 281 f.: *A' 23 de giugno* (sc. Mai), *papa Sisto ha interditto in concistoro i divini officii a questa città et a tutto 'l stato della signoria, se in termene de 15 zorni no se lieva l'assedio de Ferrara. Francesco Diedo, quando 'l se levò da Roma per vegnir a casa, lassò là un so agente; e 'l papa ghe ha domandà se l'ha scritto a la signoria dell'interditto; e ha risposto de no, perchè 'l no se impedisse in cosa che no spetta a lui. Passati alcuni giorni, l'interditto è stà messo su le porte de S. Piero: in questo interditto ghe era, tra le altre cose, queste parole. „Quoniam ob potentiam Venetorum, non sunt qui audeant deferre interdictum nostrum Venetiis, et affigere in locis pubblicis; auctoritate apostolicâ mandamus, quod talem sortiatur effectum interdictum affixum in valvis ecclesiae sancti Petri, ac si esset affixum in palacio ducis Venetiarum." No passò molti dì, che 'l papa mandò un suo mazzier in posta a d. Maffio Ghirardo, patriarcha de questa terra, con un so breve, che ghe comanda che 'l debba intimar l'interditto al dose e alla signoria „sub poena excomunicationis, maledictionis, suspensionis, et interdicti". El patriarcha ha finto d'esser amalà, e ha fatto saver al dose e a i cai di X la cosa; e ghe è stà ordenà che 'l tegna 'l tutto secreto, e no divegna a essecuzion alcuna.*

[57] Vgl. Anm. 2.

[58] Erste Appellation, 3. März 1483. Zweite Appellation, 15. Juni 1483; *Dalla Santa*, Appellazioni, 235–237, 237–241. Vgl. Exkommunikationsbulle von Papst Sixtus IV. wegen der Appellation, 15. Juli 1483; *Cappelletti*, Storia della repubblica di Venezia VII, 92–98.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

die Engelsbrücke.[59] Gleichzeitig lief die venezianische Diplomatie auf Hochtouren und man brachte Klagen gegen die Kirchenzensur vor den Kaiser und den König von Frankreich. Überdies wurden die venezianischen Prälaten an der Kurie in Rom unter Drohungen zur Heimkehr nach Venedig aufgefordert.[60] Am Ende ging der mit dem Nachfolger des inzwischen verstorbenen Papstes, also mit Innozenz VIII. (1484–1492), geschlossene Frieden positiv für Venedig aus.[61] Auch wenn Ferrara nicht gewonnen werden konnte, war die Polesine mehr als eine Entschädigung, denn Venedig rückte mit der Einverleibung dieses Territoriums unmittelbar an den ferraresischen Po-Arm heran und konnte die Stadt umso leichter vom Flusshandel ausschließen.[62] Die Aufhebung des Interdikts wurde allerdings trotz allem erst Monate nach dem Friedensschluss erklärt.[63]

Auch bei dem im Verlaufe des Krieges gegen die Liga von Cambrai erklärten Interdikt, das vom April 1509 bis Februar 1510 andauerte[64], versuchte die Signoria zunächst, eine Publikation im eigenen Herrschaftsbereich zu verhindern, wie es die Bulle den geistlichen Einrichtungen Venedigs eigentlich vorschrieb – sogar unter Einsatz von Wachen vor ein-

---

[59] *Dalla Santa*, Appellazioni, 222 f. mit Anm. 1. *Malipiero*, Annali veneti, 283, äußert sich nicht ganz präzise, was den Ort angeht, datiert die Anheftung jedoch genau auf die Nacht vom 2. auf den 3. Juli 1483: *La appelazion è stà ridutta in publica forma in tre copie, et è stà presentà al dose e alla signoria; la qual l'ha mandà a Roma per Traversin Bergamasco, corier fedelissimo, con ordene che 'l ne metta una su la porta de la giesa de s. Celso.*

[60] *Malipiero*, Annali veneti, 283: *Per avanti, è stà mandà Nicolò Foscarini q. Alvise, procurator, ambassador in Borgogna per giustificar la signoria dell'impresa de Ferrara: e a 3 de lugio è stà spazzà Ascanio Loredan in Franza, e Sebastian Badoer K. all'imperador, per dolerse del procieder del papa, e per giustificar la signoria. A' 7 ditto, è stà preso che tutti i prelati Veneziani che son in Roma, se diebba partir per la metà del ditto mese de lugio, sotto pena de confiscazion de le sue entrate; e vegna a presentarse a la signoria, e intanto le so entrate resta sequestrae: e tutto questo per tuor la reputazion al papa, e per altro.* Vgl. *Cecchetti*, Republica di Venezia, 309 f.

[61] *Malipiero*, Annali veneti, 297: *E in quel mese* (sc. 1484 Aug.) *medemo fo fatto in so* (sc. Sixtus IV.) *luogo Innocenzio ottavo* (…)*; e fo gran amigo de la signoria. La pase con la ligha fo publicà a'8 de settembrio, zorno della natività de santa Maria.* Engl. Übers.: *Chambers/Pullan/Fletcher*, Venice, 220 f.

[62] *Dean*, Venetian Economic Hegemony, 50.

[63] *Cecchetti*, Republica di Venezia, 309 f.

[64] Interdiktsbulle, 28. April 1509; *Lünig*, Codex Italiae diplomaticus IV, Nr. 107, 1827–1842; Verschärfung der Strafsentenz, 1. Juli 1509, ebd., Nr. 108, 1842–1844. Mandate zur Verhandlung um Absolution, 31. Juli 1509, 11. September 1509, 15. Februar 1510; ebd. Nr. 109, 1844–1846; Nr. 110, 1847–1850; Nr. 111, 1849–1858. Absolution, 24. Februar 1510; ebd., Nr. 112, 1857–1862. Vgl. *Cecchetti*, Republica di Venezia, 315–317.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

zelnen Kirchen.[65] Allerdings sollten nach dem Wortlaut der Bulle bestimmte Sanktionen 24 Tage nach der Anheftung an den Türen der Peterskirche ohnehin automatisch greifen, falls die Forderungen nicht erfüllt würden.

Für die mit diesem Interdikt verbundenen Umstände haben wir mit den *Diarii* des Marin Sanudo (1466–1536) ein zuverlässiges Zeugnis. Seine offiziösen *Diarii*, in denen er beinahe täglich Eintragungen vornahm, haben sich in Dutzenden von Bänden überliefert. Die Informationen stammen aus unmittelbarer Augenzeugenschaft oder speisen sich von erstrangigen Quellen. Er reicherte seine Berichte auch durch Kopien von Briefen und Botschafterberichten an, die sich teils nur hier erhalten haben. Sanudo trug zum Mai 1509 ein, dass durch einen Boten aus Rom die Nachricht der venezianischen Oratoren an der Kurie eintraf, dass der Papst am 26. April im Konsistorium zunächst den beiden venezianischen Kardinälen Stillschweigen auferlegt habe – was diese ganz offenbar nicht einhielten –, und dann die Zensur-Bulle gegen Venedig verlesen ließ. Sanudo präzisiert zur angedrohten Exkommunikation der Regierung, das heißt von Doge, Räten, Rat der Zehn, Senat, Quarantia und anderen Amtsträgern: Als Motiv für die Zensur gegen die Venezianer habe man angegeben, dass man Kirchenbesitz nicht herausgeben wolle, nämlich Rimini, Faenza, Cervia und Ravenna mit den jeweiligen Territorien. Er nennt die Bulle in einem übersteigerten Superlativ *molto crudelissima*. Der Papst plane, das Dokument durch einen Mendikanten aus Ferrara nach Venedig bringen und sie sowohl im Kirchenstaat als auch in Ferrara publizieren zu lassen.[66]

Der Papst suchte also auch dieses Mal zu verhindern, dass die Zustellung des Schreibens hintertrieben und die Kenntnis seines Inhalts geleugnet werden könne. Inzwischen war mit dem Buchdruck aber ein zusätzlicher Verbreitungsweg gefunden, der kaum mehr einzudämmen war. Sanudo schreibt, Julius II. habe von der Interdikts-Bulle 600 Exemplare

---

[65] *Cristellon/Seidel Menchi*, Religious Life, 404.

[66] *Sanudo*, Diarii VIII, 169 (Rom, Mai 1509): *Di Roma, di oratori nostri, Pixani et Badoer, di 27, 28 et 29* (Apr.), *portate per Albanesoto, corier, venuto per via di Toschana. Avisano, a dì 26 in concistorio el papa, havendo prima hordinato a li nostri do cardinali, Grimani et Corner, che non parlaseno, fece per il reverendo domino Zuan Lucha da Pontremolo, episcopo di …, prononciar la bolla di la excomunicha contra la signoria nostra, zoè il doxe, consieri, consejo di X, pregadi, li 40 e altri officij vieneno im pregadi, li qualli non li vol dar le terre di la chiesia, zoè Rimano, Faenza, Zervia et Ravena con li teritorij, con molte clausule, ut in ea. Bolla molto crudelissima, la qual la manderà in questa terra per uno frate ferrarese, et la farà publichar per le terre soe et a Ferara etc.*

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

drucken und verbreiten lassen.[67] Gleichzeitig weigere er sich, die venezianischen Oratoren, die mit ihm verhandeln wollten, überhaupt auch nur zu empfangen, wie wir von Priuli erfahren.[68] Sie seien vielmehr in persönlicher Gefahr. Man erklärte in Venedig aber auch diese Zensur unter Verweis auf eine rein politische Motivation für illegitim und appellierte auch nun an ein künftiges Konzil.[69]

Erneut machte man diesen Appell in Rom öffentlich bekannt. Ein Bote aus Rom sei nach wenigen Tagen wieder an den Tiber zurückgeschickt worden, damit er dort an zwei Orten – nämlich erneut an der Pforte der Peterskirche und an einer Säule der Engelsburg – zwei bestens adressierte Schriften der Appellation gegen die Exkommunikation an ein künftiges Konzil hefte. Es heißt weiter, dass der Papst, als er von der Appellation Kenntnis erhalten habe, die Schreiben abnehmen ließ – schäumend vor Wut. Offenbar ging das venezianische Kalkül auf, und Julius II. nahm die Gegenstrategie ernst. Nach Sanudo wurde die Appellation auch nach Ungarn geschickt an den Erzbischof von Esztergom, der zugleich Patriarch von Konstantinopel und damit berechtigt war, ein Konzil einzuberufen und die Exkommunikation zu suspendieren.[70]

---

[67] Ebd., 182.

[68] *Priuli*, Diarii IV, 27 (Juni 1509): *Quale, resentito alquanto, li dispiaceva in corde, anchora che monstrava altramente che la ruina veneta fusse stata tantto grande, non pensata, nè judichata d'alchuno, et fece intendere ali prefati cardinali Venetti cum alchuni segni et parole che, mandando ambasatori convenienci et degni, levarianno la exchomunicatione et interdicto, et non voleva per chossa alchuna vedere nè dare audientia ali oratori Veneti residenti a Roma, perchè da loro havea ricepto in queste agitatione dela ocurente materia qualche parola ingiuriosa et non conveniente ala dignitade sua, donde indignato non li voleva admetere ala sua audientia. Dil che li predicti cardinali, vista la voluntade del pontifice, subito spazoronno volantissime al stato Veneto, dechiarandoli la opinione et animo papale.*

[69] Vgl. *Dalla Santa*, Vero testo dell'appellazione; *Dalla Santa*, Appellazioni, 241 f., Nr. III.

[70] *Sanudo*, Diarii VIII, 187 (Mai 1509): *Noto. Intisi, chome quel messo ch' è tornato di Roma, partì a dì 6 di questo, che la signoria havia fato meter a Roma, in do lochi, videlicet avanti la porta di la chiesia di San Piero di Roma, et su una colona di Castel Sant' Anzolo, do scripture, optimamente drizade, di la appelation, fata per la signoria nostra, di la scomunicha fata per il papa contra de nui, ad futurum concilium; et che, inteso questo, il papa fe' cavarle via, fulminando con grandissima colora etc. Et questa cossa fo secretissima, nè im pregadi si tratava. Etiam in Hongaria fo expedito la appelation al cardinal Ystrigoniense, patriarcha di Constantinopoli, chome ho scripto di sopra. Qual, chiamato 3 episcopi, pol lui chiamar il futuro concilio et suspender questa excomunication. Et domino Petro de Trezo, dotor, avocato a Castello, molto si operò in queste scripture; le qual, a Dio piacendo, le averò.* Es folgt der Text der Bulle Julius' II., Rom, 27. Mai 1509: *Monitorium contra Venetos*; ebd., 187–205.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Der Papst hatte außer einem Verbot der Appellation diesmal aber noch einen weiteren Trumpf in der Hand, denn der Generalkapitän der venezianischen Streitkräfte im Kampf gegen die Liga hieß Niccolò Orsini und stammte aus einer römischen Familie, auf die er Einfluss nehmen konnte. Auch weitere Mitglieder dieser Familie standen damals in venezianischen Diensten. Sanudo schreibt zum 8. Mai, man berichte aus Rom, die Orsini hätten dem Papst Bürgschaft gegeben, dass sie weder gegen die Kirche sein, noch im Sold der Venezianer stehen wollten. Der Papst habe gesagt, dass sie bereits erhaltenes Geld keinesfalls zurückgeben sollten; vielmehr habe er ihnen Absolution erteilt, das Geld zu behalten – weil es sich um Geld von Exkommunizierten handele; außerdem habe er sie von ihren Eiden gelöst. Und als sie gesagt hätten: Heiliger Vater, wir wollen unseren guten Ruf nicht verlieren, habe er geantwortet: Erstattet das Geld keinesfalls zurück.[71] Keine Woche später, am 14. Mai 1509, verlor Venedig in der Schlacht bei Agnadello den Krieg gegen die Liga von Cambrai. Offenbar machten die Venezianer dafür aber nicht ihren Generalkapitän verantwortlich, denn der erhielt im Jahr darauf ein ehrenvolles Grab in Santi Giovanni e Paolo. Andere Familienmitglieder scheinen allerdings ihren Dienst quittiert zu haben.[72]

Zusammenfassend kann man sagen, dass die mittelalterlichen Interdikte in Venedig ihre Wirkung nicht verfehlten. Die geistlichen Sanktionen waren für die Venezianer aber offenbar nicht das Problem. Sie wurden kaum einmal thematisiert und scheinen jedenfalls in Venedig selbst in der Regel durch willige oder gezwungene Kleriker und Mönche kompensiert worden zu sein. Indem die Zensuren für ungerechtfertigt und ungültig erklärt wurden, sahen die Regierenden das eigene Seelenheil offenbar nicht in Gefahr. Gravierender war die Ausweitung der Zensuren auf die Herrschaften Venedigs, was beispielsweise in der Bulle von 1509 explizit angesprochen wurde. Emanzipationsbestrebungen gewannen damit eine Legitimationsgrundlage.

Problematisch waren auch die Reaktionen der Umwelt, die die Interdikte zum Anlass nahm, Venedig ökonomisch oder militärisch zu schaden. Wie Venedig im Jahre 1225 am eigenen Leib erfuhr, konnte ein Durchbrechen der päpstlichen Auflagen im Rahmen einer Zensur dazu führen, dass man selbst in ein Interdikt geriet. Daher verwundert es nicht, dass Gegner oder Partner von Venedig freudig oder gezwungen mit dazu beitrugen, den Zensuren Nachdruck zu verleihen.[73] Venedig selbst

[71] Ebd., 183.

[72] Ebd., 218.

[73] Vgl. die Einschätzung Lorenzo De Monacis zu den Wirkungen des Interdikts im Verlauf des Ersten Ferrarakrieges (zit. nach *Soranzo*, Guerra, 131, Anm. 2):

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

versuchte zwar regelmäßig, die Interdikte nicht an sich herankommen zu lassen, konnte auf Dauer deren Konsequenzen aber nicht ignorieren.

Indem die Regierenden versuchten, gegen die päpstlichen Sanktionen diplomatische Unterstützung bei weltlichen Herrschern zu erhalten oder gar Konzilien auf den Weg zu bringen, zeigten sie, dass sie deren Wirkungen ernst nahmen – wohl aber mehr wegen der Beeinträchtigung der Geschäfte und der Versorgung der Inselbewohner mit Lebensmitteln als wegen der Sorgen um die geistliche Versorgung.

Bibliographie

Quellen

Codex diplomaticus dominii temporalis S. Sedis, hrsg. v. Augustin *Theiner*, Rome 1861 (ND Frankfurt 1964).

Codex Italiae diplomaticus quo non solum multifariae investiturarum literae, ab augustissimus Romanorum imperatoribus Italiae principibus & proceribus concessae atque tradite, 4 Bde., hrsg. v. Johann Christian *Lünig*, Frankfurt 1725–1735.

Dandolo, Andrea, Andreae Danduli ducis Venetiarum Chronica per extensum descripta aa. 46–1280 d. C., Bd. 1, hrsg. v. Ester Pastorello (Rerum Italicarum scriptores, 12,1), Torino 1966.

Ghirardacci, Cherubino, Della Historia di Bologna (…) Di nuovo corretta da molti errori, 2. Aufl., Bologna 1605.

Giustinian, Pietro, Venetiarum Historia vulgo Petro Iustiniano Iustiniani filio adiucata, hrsg. v. Roberto Cessi, Venezia 1964.

Malipiero, Domenico, Annali veneti dall'anno 1457 al 1500, hrsg. v. Francesco Longo (Archivio storico italiano, 7), Firenze 1843–1844.

Priuli, Girolamo, I diarii di Giorlamo Priuli, hrsg. v. Arturo Segre, 4 Bde. (Rerum Italicarum Scriptores, 24,3), Città di Castello 1921, 1937, 1941 (ND Torino 1966–1972).

Romanin, Samuele, Storia documentata di Venezia, 10 Bde. 3. Ausg. Venezia 1853–1861 (ND 1972–1975).

Sanudo, Marin, I Diarii di Marin Sanudo (1496–1533), hrsg. v. Rinaldo Fulin, 58 Bde. Venezia 1879–1903 (ND Bologna 1969–70).

Stussi, Alfredo, Testi veneziani del Duecento e dei primi del Trecento (Studi di lettere, storia e filosofia, 27), Pisa 1965.

Omnes Italici praeter paucos affectos odio vel invidia aegre tulerunt hanc excommunicationem.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Verci, Giambattista, Storia della Marca Trivigiana e Veronese, 20 Bde., Venezia 1786–1791 (ND Sala Bolognese 1979–1983).

Literatur

Arnold, Udo, Akkon-Venedig-Marienburg. Der Deutsche Orden vom Mittelmeer- zum Ostseeraum, in: Acri 1291. La fine della presenca degli ordini militari in Terra Santa e i nuovi orientamenti nel XIV secolo, hrsg. v. Francesco Tommasi (Biblioteca militia sacra 1), Perugia 1996, 69–74.

Betto, Bianca, La chiesa ducale, in: Patriarcato di Venezia, hrsg. v. Silvio Tramontin/Bruno Bertoli (Storia religiosa del Veneto, 1), Padova 1991, 333–366.

Cappelletti, Giuseppe, Storia della repubblica di Venezia dal suo principio sino al giorno d'oggi, 6 Bde. Venezia 1849–1855.

Cardini, Franco, Venezia, il papato e il dominio dell'Adriatico, in: Venezia e la Roma dei papi, 1987, 105–142.

Cecchetti, Bartolomeo, La Republica di Venezia e la Corte di Roma nei rapporti della religione, 2 Bde., Venezia 1874.

Chambers, David/Brian *Pullan*/Jennifer *Fletcher*, Venice. A Documentary History 1450–1630, Toronto 2001.

Christ, Georg, Kreuzzug und Seeherrschaft. Clemens V., Venedig und das Handelsembargo von 1308, in: Maritimes Mittelalter. Meere als Kommunikationsräume, hrsg. v. Michael Borgolte/Nikolas Jaspert (Vorträge und Forschungen, 83), Ostfildern 2016, 261–282.

Clarke, Peter D., The Interdict in the Thirteenth Century. A Question of Collective Guilt, Oxford 2007.

Cozzi, Gaetano, I rapporti tra Stato e Chiesa, in: La Chiesa di Venezia tra Riforma protestante e Riforma cattolica, hrsg. v. Giuseppe Gullino (Contributi alla storia della Chiesa veneziana 4), Venezia 1990, 11–36.

Cracco, Giorgio, Chiesa e istituzioni civili nel secolo della Quarta Crociata, in: La Chiesa di Venezia nei secoli XI–XIII, hrsg. v. Franco Tonon (Contributi alla storia della Chiesa veneziana 2), Venezia 1988, 11–30.

Cracco, Giorgio, „E per tetto il cielo". Dinamiche religiose di uno Stato nascente, in: La formazione dello stato patrizio, hrsg. v. Girolamo Arnaldi/Giorgio Cracco/Alberto Tenenti (Storia di Venezia dalle origini alla caduta della Serenissima, 3), Roma 1997, 957–996.

Cracco, Giorgio, Società e stato nel medioevo veneziano (secoli XII–XIV) (Civiltà veneziana. Studi, 22), Firenze 1967.

Cristellon, Cecilia/*Seidel Menchi*, Silvana, Religious Life, in: A Companion to Venetian History, 1400–1797, hrsg. v. Eric Dursteler, Leiden 2013, 379–420.

Dalla Santa, Giuseppe, Il vero testo dell'appellazione di Venezia dalla scomunica di Giulio II, in: Nuovo Archivio Veneto 19 (1900), 349–361.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Dalla Santa, Giuseppe, Le appellazioni della Repubblica di Venezia dalle scommuniche di Sisto IV e Giulio II, in: Nuovo Archivio Veneto 17 (1899), 216–242.

Dean, Trevor, Venetian Economic Hegemony. The Case of Ferrara, 1220–1500, in: Studi Veneziani 12 (1986), 45–98.

Ficker, Julius, Forschungen zur Reichs- und Rechtsgeschichte Italiens, 4 Bde., Innsbruck 1868–74 (ND Aalen 1961).

Gasparri, Stefano, Dagli Orseolo al comune, in: Origini – Età ducale, hrsg. v. Lellia Cracco Ruggini u.a. (Storia di Venezia. Dalle origini alla caduta della Serenissima, 1), Roma 1992, 791–826.

Girgensohn, Dieter, Kirche, Politik und adelige Regierung in der Republik Venedig zu Beginn des 15. Jahrhunderts, 2 Bde. (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 118), Göttingen 1996.

Görich, Knut, Venedig 1177. Kaiser Friedrich Barbarossa und Papst Alexander III. schließen Frieden, in: Und keine Schlacht bei Marathon. Große Ereignisse und Mythen der europäischen Geschichte, hrsg. v. Wolfgang Krieger, Stuttgart 2005, 70–91.

Gullino, Giuseppe (Hrsg.), L'Europa e la Serenissima. La svolta del 1509, Venezia 2011.

Helmrath, Johannes, 11 ottobre 1433. Gli ambasciatori veneziani entrarono nel duomo di Basileia. Venezia, Italia e il concilio di Basilea, in: Venezia. I giorni della storia, hrsg. v. Uwe Israel (Venetiana. Collana dal Centro Tedesco di Studi Veneziani, 9), Roma 2011, 91–121.

Israel, Uwe, Art. Fondaco dei Tedeschi, in: Historisches Lexikon Bayerns (2015), http://www.historisches-lexikon-bayerns.de/Lexikon/Fondaco_dei_Tedeschi (Aufrufdatum: 19.02.2019).

Israel, Uwe, Doge und Wahlkapitulation, in: Wahlkapitulationen in Europa, hrsg. v. Heinz Duchhardt (Schriftenreihe der Historischen Akademie bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 95), Göttingen 2015, 35–57.

Israel, Uwe, Levantehandel, in: Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte 3 (2014), 939–941.

Israel, Uwe, Zwischen Land und Meer. Venedigs Ringen um eine hegemoniale Stellung am Unterlauf des Po im Mittelalter, in: Wasser in der mittelalterlichen Kultur. Gebrauch – Wahrnehmung – Symbolik, hrsg. v. Gerlinde Huber-Rebenich/Christian Rohr/Michael Stolz (Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung, 4), Berlin 2017, 105–117.

Jaser, Christian, Ecclesia maledicens. Rituelle und zeremonielle Exkommunikationsformen im Mittelalter (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation, 75), Tübingen 2013.

Knapton, Michael, The Terraferma State, in: A Companion to Venetian History, 1400–1797, hrsg. v. Eric Dursteler, Leiden 2013, 85–124.

Köster, Gabriele, 24 luglio 1177. La Pace di Venezia e la guerra delle interpretazioni, in: Venezia. I giorni della storia, hrsg. v. Uwe Israel (Venetiana. Collana dal Centro Tedesco di Studi Veneziani, 9), Roma 2011, 47–90.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Kretschmayr, Heinrich, Geschichte von Venedig, 3 Bde. (Allgemeine Staatengeschichte 1. Geschichte der europäischen Staaten, 35), Gotha 1905, 1920, 1934 (ND 1964).

Labalme, Patricia H., Bernardo Giustiniani. A Venetian of the Quattrocento (Uomini e dottrine, 13), Rome 1969.

Marx, Barbara, Venedig – ‚altera Roma'. Transformationen eines Mythos, in: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 60 (1980), 325–373.

Neerfeld, Christiane, „Historia per forma di Diaria". Venezianische Gegenwartschronistik um 1500, Bonn 2001.

Nicol, Donald MacGillivray, La quarta Crociata, in: L'età del comune, hrsg. v. Giorgio Cracco/Gherardo Ortalli (Storia di Venezia. Dalle origini alla caduta della Serenissima 2), Roma 1995, 155–181.

Niero, Antonio, L'azione Veneziana al concilio di Basilea (1431–1436), in: Venezia e i concili (Quaderni del Laurentianum), Venezia 1962, 3–46.

Nürnberger, Augustin, Papst Paul V. und das venezianische Interdict, in: Historisches Jahrbuch 4 (1883), 189–209.

Ortalli, Gherardo, Venice and Papal Bans on Trade with the Levant. The Role of the Jurist, in: Intercultural Contacts in the Medieval Mediterranean. Studies in Honour of David Jacoby, hrsg. v. Benjamin Arbel, London 1996, 242–258.

Ozoeze Collodo, Silvana, Attila e le origini di Venezia nella cultura veneta tardomedievale, in: Atti. Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, Classe di Scienze Morali, Lettere ed Arti 131 (1972/73), 531–567.

Pastor, Ludwig, Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters, 16 Bde. Freiburg i.Br. 1886–1933.

Pertusi, Agostino, Quedam regalia insignia. Ricerche sulle insegne del potere ducale a Venezia durante il Medioevo, in: Studi veneziani 7 (1965), 3–123.

Pirri, Pietro, L'interdetto di Venezia del 1606 e i gesuiti. Silloge di documenti con introduzione, Roma 1959.

Rando, Daniela, Le istituzioni ecclesiastiche veneziane nei secoli VI–XII. Il dinamismo di una chiesa di frontiera, Trento 1990.

Rando, Daniela, Le strutture della Chiesa locale, in: Origini – Età ducale, hrsg. v. Lellia Cracco Ruggini u.a. (Storia di Venezia. Dalle origini alla caduta, 1), Roma 1992, 645–675.

Rigon, Antonio, I problemi religiosi, in: La formazione dello stato patrizio, hrsg. v. Girolamo Arnaldi/Giorgio Cracco/Alberto Tenenti (Storia di Venezia dalle origini alla caduta della Serenissima, 3), Roma 1997, 933–956.

Rösch, Eva Sibylle/*Rösch*, Gerhard, Venedig im Spätmittelalter. 1200–1500 (Ploetz Bildgeschichte, 2), Freiburg 1991.

Rösch, Gerhard, Der venezianische Adel bis zur Schließung des Großen Rats. Zur Genese einer Führungsschicht (Kieler Historische Studien, 33), Sigmaringen 1989.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Rösch, Gerhard, Venedig und das Reich. Handels- und verkehrspolitische Beziehungen in der deutschen Kaiserzeit (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, 53), Tübingen 1982.

Schreiner, Klaus, Vom geschichtlichen Ereignis zum historischen Exempel. Eine denkwürdige Begegnung zwischen Kaiser Friedrich Barbarossa und Papst Alexander III. in Venedig 1177 und ihre Folgen in Geschichtsschreibung Literatur und Kunst in: Mittelalter-Rezeption. Ein Symposium, hrsg. v. Peter Wapnewski (Germanistische Symposien-Berichtsbände, 6), Stuttgart 1986, 145–164.

Seneca, Federico, Venezia e papa Giulio II, Padova 1962.

Simonsfeld, Henry, Der Fondaco dei Tedeschi in Venedig und die deutsch-venetianischen Handelsbeziehungen. Quellen und Forschungen, 2 Bde. Stuttgart 1887 (ND Aalen 1968).

Soranzo, Giovanni, La guerra fra Venezia e la S. Sede per il dominio di Ferrara 1308–1313, Città di Castello 1905.

Sorelli, Fernanda, L'atteggiamento del governo veneziano verso gli ordini mendicanti. Dalle Deliberazioni del Maggior Consiglio (secoli XIII–XIV), in: Esperienze minoritiche nel Veneto del Due-Trecento, hrsg. v. Giorgio Cracco, Padova 1985, 37–47.

Tramontin, Silvio (Hrsg.), Patriarcato di Venezia (Storia religiosa del Veneto, 1), Padova 1991.

Trexler, Richard C., The Spiritual Power. Republican Florence under Interdict (Studies in Medieval and Reformation Thought, 9), Leiden 1974.

Vanzan Marchini, Nelli-Elena (Hrsg.), La congiura imperfetta di Baiamonte Tiepolo (Nordest nuova ser., 98), Caselle di Sommacampagna, Verona 2011.

Vasina, Augusto (Hrsg.), Il basso medioevo, XII–XIV sec. (Storia di Ferrara, 5), Ferrara 1987.

Winkelmann, Eduard, Kaiser Friedrich II, 2 Bde. (Jahrbücher der deutschen Geschichte, 20), Leipzig 1889 (ND 1963).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

IV. Das Interdikt als publizistischer Streitfall

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

El *Interdictum* ecclesiástico en los reinos de León y Castilla hasta el IV Concilio de Letrán[1]

De *Carlos de Ayala Martínez*

Introducción: los antecedentes

El canon séptimo del XIII concilio de Toledo de 683 prohíbe una práctica que nos pone sobre la pista de la „prehistoria“ del *interdictum* eclesiástico en la Península Ibérica. En él se alude a obispos o sacerdotes que, llevados por resentimiento o enemistad hacia sus correligionarios, desnudan los altares de las iglesias despojándolos de sus ornamentos o cubriéndolos con tejidos inapropiados, retiran las lámparas sagradas e impiden, de este modo, la celebración del culto de los sacrificios divinos. Tales clérigos serían suspendidos y privados de su dignidad de manera perpetua a menos que, arrepentidos, dieran satisfacción de su penitencia ante el correspondiente metropolitano. Eso sí, el canon conciliar concluye admitiendo una posible excepción que justificaría de manera puntual este tipo de actuaciones: cuando el obispo o sacerdote no se viera llevado por inconfesables razones personales, sino que su proceder obedeciera al temor a una amenaza que pudiera poner en riesgo la integridad de la fe o la seguridad del templo.[2]

Por supuesto que, con independencia de los antecedentes que esta futura figura canónica haya podido tener desde época patrística, es obvio que la palabra *interdictum* no aparece asociada a ellos. En la legislación eclesiástica hispano-romana y visigoda el término se encuentra únicamente en su acepción primera de ‚prohibición‘ y aplicada a las más variadas situaciones.[3]

---

[1] El presente estudio forma parte del proyecto de investigación I+D, Violencia religiosa en la Edad Media peninsular: guerra, discurso apologético y relato historiográfico (X–XV), financiado por la Agencia Estatal de Investigación del Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España (referencia: HAR2016-74968-P).

[2] Concilios visigóticos, 423–424.

[3] El concilio de Elvira, por ejemplo, a principios del siglo IV expulsaba de la iglesia a los aurigas y actores que, *contra interdictum*, mantenían sus oficios (*Sotomayor Muro/Berdugo Villena*, El concilio de Elvira). Más adelante, el concilio de

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

En cualquier caso, es evidente que ni el concepto ni el término fueron ni mucho menos habituales en la Iglesia hispánica con anterioridad al siglo XI.[4] Centrándonos ya en el espacio correspondiente a los reinos de León y Castilla, del que nos ocupamos en estas páginas, la primera referencia expresa a la pena canónica del entredicho aparece teóricamente en una bula de Clemente II, fechada en Burdeos el 23 de mayo de 1047, y dirigida al abad y monasterio castellano de Oña; en ella el papa se hace eco de las quejas de la comunidad benedictina agraviada por sufrir sentencias de excomunión dictadas contra sus miembros por obispos y otros eclesiásticos, así como también sentencias de entredicho lanzadas contra vasallos, familiares y tierras del monasterio.[5] Sin embargo la bula con toda probabilidad es apócrifa o, en cualquier caso, debería ser fechada, al menos, un siglo más adelante.[6]

I. Primeras aplicaciones de la sentencia de entredicho en los reinos de León y Castilla

En realidad hay que esperar al pontificado de Gregorio VII (1073–1085) para detectar un primer ejemplo de sentencia de entredicho bien documentada. Al comienzo mismo de su pontificado, y en continuidad con la política iniciada por su predecesor Alejandro II, Gregorio VII intensificaba la romanización litúrgica de los distintos reinos cristianos de la Península Ibérica. Para el papa, Hispania, que había sido cristianizada des-

---

Braga de 591 impedía el acceso al episcopado de personas no suficientemente preparadas, lo cual, además de inconveniente, estaba *interdictum* por las antiguas disposiciones de los Padres (Concilios visigóticos, 175), y el de Toledo de 633 prohibía a los obispos extralimitarse en sus competencias con los monasterios de modo que si procedían contra los monjes en algo *interdictum* por los cánones serían excomulgados (209). Los ejemplos, obviamente, podrían multiplicarse.

[4] Tampoco en el resto de Occidente. Los primeros casos se documentan en Francia en el siglo IX, si bien parece que fue el mantenimiento del orden social, en el contexto del „movimiento de la paz de Dios“, el marco en el que se desarrolló con más claridad uno de los primeros usos del entredicho. Concretamente, según el cronista Adémar de Chabannes, habría sido utilizado en el concilio de Limoges de 994; en aquella ocasión, el cese de oficios divinos en iglesias y monasterios habría tenido por objeto el castigo de las devastadores extorsiones protagonizadas por los *milites*. *Clarke*, Interdict, 119 y 130. Para el entredicho en el contexto de la „paz de Dios“, véase *Flori*, La guerra santa, 81.

[5] Colección diplomática de San Salvador de Oña, doc. 33, 61–62.

[6] *Deswarte*, Une Chrétienté romaine, 28. El autor no descarta la autenticidad del documento con tal de situarlo cronológicamente bajo el pontificado de Clemente III (1187–1191). Es cierto que con anterioridad Reilly lo daba por auténtico y correctamente fechado: *Reilly*, Alfonso VI, 116.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

de Roma por los „siete varones apostólicos“,[7] ha padecido desde entonces la activa presencia de herejías devastadoras, como el priscilianismo y el arrianismo, e invasiones paganas, como la del islam, y todo ello la ha convertido en tierra sospechosa en la que era preciso restaurar cuanto antes la autoridad romana y su ortodoxia.[8] El medio de hacerlo era la imposición de su liturgia ritual que el pontífice intenta aplicar con contundencia desde, por lo menos, 1073. Tanta contundencia, que el mismo Gregorio VII se vería obligado el 1 de julio de ese año a pedir explicaciones a su legado en Hispania, Gerardo de Ostia, ante las numerosas quejas recibidas en Roma sobre excomuniones injustas, destituciones inadecuadas y entredichos inmerecidos.[9] No sabemos exactamente a quiénes o dónde se aplicaron esos „entredichos inmerecidos“, pero el hecho de que una de las excomuniones, que luego confirmaría el papa, fuera la del obispo Muño, que aspiraba a gobernar la diócesis castellana de Oca-Burgos,[10] nos permite suponer que algunos de ellos se pudieron aplicar en los dominios castellano-leoneses del rey Alfonso VI. De ser así, estaríamos ante una de las primeras, si no la primera, de las noticias de que disponemos de una aplicación formal de entredicho en tierras de Castilla y León.

Pero no será hasta 1088 cuando nos encontremos con una sentencia papal de entredicho concreta y con preciso contenido canónico. El objeto de la sentencia era ni más ni menos que la Iglesia de Iria, que en unos pocos años sería trasladada a su definitiva sede de Santiago de Compostela, y que se hallaba entonces inmersa en una importante crisis con evidentes derivaciones políticas. A comienzos de 1088 el obispo de la diócesis, Diego Peláez, fue detenido por orden de Alfonso VI. Para ello debió

[7] Frente a la ya arraigada tradición jacobea que hacía del apóstol Santiago el evangelizador de Hispania, ignorando el papel de Roma en esta tarea, Gregorio VII insistirá en el dato de la predicación paulina (Rom 15:24) y, sobre todo, en la leyenda de san Torcuato y los „siete varones apostólicos“, discípulos de Pablo y ordenados obispos por él y por el mismo Pedro, que habrían sido enviados como agentes de la evangelización hispánica directamente vinculada a Roma. *Fernández Ubiña*, Los orígenes, en especial 430–431.

[8] En estos términos y mediante el argumento legendario de los „siete varones apostólicos“ se expresa Gregorio VII en carta enviada a los reyes Alfonso VI de León y Castilla y Sancho Garcés IV de Pamplona el 19 de marzo de 1074: La documentación pontificia, doc. 8, 15–16; *Cowdrey*, Register, doc. 1.64, 67–69.

[9] La documentación pontificia, doc. 7, 13–14; Register of Pope Gregory VII, doc. 1.16, 17–18: (…) *alii iniuste se excommunicatos alii inordinate depósitos, alii immerito interdictos conqueruntur* (…) La documentación pontificia hasta Inocencio III, doc. 7, 13–14; Register of Pope Gregory VII, doc. 1.16, 17–18.

[10] *Reilly*, Alfonso VI, 117; Register of Pope Gregory VII, 473; *Ayala*, Sacerdocio y Reino, 309.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

ser decisiva la intervención del prelado en una rebelión que tuvo lugar en Galicia entre 1087 y 1088 cuyos objetivos distan hoy de haber podido ser aclarados. Aunque no es evidente, se ha dicho tradicionalmente que esa rebelión apuntaba hacia la restauración de un reino independiente en Galicia en la persona del rey García, desde hacía años prisionero de su hermano Alfonso VI; era quizá la respuesta al incremento del influjo „extranjero“ en la corte que se producía en detrimento de las aristocracias locales de la mano del conde Raimundo de Borgoña, que por entonces formalizaba su matrimonio con Urraca, le heredera del rey Alfonso VI. Sea de ello lo que fuera, el obispo Diego Peláez se opuso al rey y este lo encarceló y lo depuso formalmente en una humillante ceremonia que tuvo lugar en la primavera de 1088 en el concilio de Husillos, irregular desde muchos puntos de vista.[11]

El papa Urbano II, que en esos momentos tenía que hacer frente a un cisma en la Iglesia debido a la entronización imperial de un papa, Clemente III, comprensivo hacia las actitudes cesaropapistas del poder secular, reaccionó con dureza frente a la intolerable injerencia de Alfonso VI en la jurisdicción eclesiástica, y en una memorable bula de los primeros meses de su pontificado – octubre de 1088 –, en la que reproducía las famosas palabras del papa Gelasio I al emperador Anastasio acerca de la primacía de la dignidad sacerdotal sobre el poder real, exigía al rey la libertad y reposición en su cátedra del obispo cautivo que solo debería ser juzgado canónicamente ante la curia de Roma.[12] Pues bien, es en este contexto y acompañando la exigencia formulada por el papa al rey, cuando solo unos días después de la bula anterior, Urbano II, el 15 de octubre, se dirigía al clero y pueblo de la diócesis de Iria mostrándoles su contrariedad por el encarcelamiento y destitución de su legítimo obispo, invitándoles a desobedecer al obispo intruso nombrado anticanónicamente, y decretando el entredicho sobre la diócesis hasta que se produjera la restitución del prelado injustamente desposeído y su comparecencia ante la curia.[13] Por vez primera se establecen expresamente los límites de la interdicción que afectará a todos los oficios divinos salvo al bautismo y consignación o confirmación de niños, penitencias y funerales.[14] Estamos aún lejos de las estereotipadas fórmulas con que se normaliza canónicamente la figura a partir de la se-

[11] *Ayala*, Sacerdocio y Reino, 328–329 y 332–335.

[12] La documentación pontificia, doc. 24, 39–41.

[13] Epistolae Pontificum Romanorum ineditae, doc. 123, 60.

[14] Ibid.: (…) *Preterea omni iure ecclesie divina omnia officia interdicimus preter baptismum et consignationes infantum et penitentias et obsequia mortuorum* (…).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

gunda mitad del siglo XII,[15] pero se produce ya una definición precisa de las actuaciones lícitas en el contexto de un entredicho.

El ámbito castellano-leonés vuelve a conocer la aplicación – o amenaza de aplicación – de sentencias de entredicho en las difíciles circunstancias que se produjeron a raíz de la muerte de Alfonso VI en 1109. En efecto, la desaparición del gran rey creó un vacío político que su hija, la reina Urraca (1109–1126) no fue capaz de llenar. Su reinado es una sucesión de conflictos de los que no fue el menos importante el habido con su esposo, el rey Alfonso I de Aragón. El matrimonio celebrado en 1109 fue un fracaso desde el comienzo, y la enemistad abierta entre ambos cónyuges dio paso a una compleja guerra, consecuencia de la necesidad de la reina de liberarse y liberar a sus reinos de la ambiciosa política de su marido. Para intentar dar cauce político a esta tensión y evitar los desmanes propios del enfrentamiento bélico fueron frecuentes las convocatorias de concilios, como el que en octubre de 1114 presidió el arzobispo y primado de Hispania, Bernardo, *legatus natus* de la Sede apostólica. En él se establecieron medidas preventivas contra acciones violentas o abusos disciplinarios que tendrían aplicación en todos los dominios castellano-leoneses y también aragoneses, de modo que, en caso contrario, quedasen sometidos a anatema no pudiéndose celebrar ningún oficio divino, salvo penitencia y bautismo.[16]

Antes de que finalizara su complejo y turbulento reinado, Urraca sería objeto de una desestabilizadora amenaza de excomunión acompañada de sentencia de entredicho para sus reinos. Su política autoritaria, en un contexto de dificilísimas relaciones de poder, chocaba con la *libertas* eclesiástica. En concreto, la reina se enfrentó en el transcurso de 1120 con el todopoderoso Diego Gelmírez, que precisamente a comienzos de aquel año había visto reconocida por el papa su condición arzobispal de metropolitano. Urraca aquel verano detenía al arzobispo y confiscaba el rico señorío de su Iglesia, la *honor* de Compostela. Un cálculo político de la reina es el que presidió esta detención que apenas duró unos días, pero la confiscación del señorío se mantuvo, y precisamente contra ella y a favor de la plena libertad del arzobispo clamó casi inmediatamente el papa Calixto II en un conjunto de cartas enviadas en octubre de 1120 a diversas personalidades, entre ellas su legado el cardenal Bosón, destacado

[15] Efectivamente este tipo de excepciones en la aplicación del entredicho comenzará a generalizarse desde mediados del siglo XII, si bien se sabe ya de su existencia en el contexto de las primeras aplicaciones conocidas, las de tierras de Francia en el siglo IX: *Clarke*, Interdict, 130.

[16] *García y García*, Concilios y sínodos, 481–482: (…) *anathemati subiacebunt et in eorum terra vel dominatione officium divinum nullatenus celebrabitur, praeter poenitentiam et baptisterium*.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

entonces y por tercera vez en la Península, el primado toledano Bernardo, los obispos hispanos, la reina amenazada y su hijo, el futuro Alfonso VII. Las cartas daban un plazo de 40 días para que la reina rectificara y, en caso contrario, y en el marco de una convocatoria conciliar realizada por el legado o el primado, se dictaría sentencia de excomunión contra ella y sus cómplices y se prohibirían todos los oficios divinos en sus territorios, „excepto el bautismo de los niños y la penitencia de los moribundos".[17]

Finalmente, y aunque la *honor* de Compostela fue devuelta al titular de la diócesis, la sentencia de entredicho fue solemnemente pronunciada contra la totalidad de los reinos de Castilla y León en un concilio que, a la sombra del arzobispo compostelano, fue convocado y presidido por el legado Bosón en el monasterio leonés de Sahagún en agosto de 1121.[18] La sentencia contiene más información que cualquiera de las dictadas con anterioridad. Se justifica en una generalizada ofensiva contra la disciplina, los bienes y los derechos de la Iglesia de cuya responsabilidad no son ajenos ni clérigos ni laicos, como se pone de relieve a lo largo del desarrollo de las prescripciones conciliares en las que individualmente se contempla ya la aplicación del entredicho.[19] Pues bien, como consecuencia de todo este conjunto de situaciones injustas, el concilio decide la promulgación generalizada de la sentencia de entredicho con la prohibición expresa de todo oficio divino *in omni regno Hispanie*, desde la festividad de San Martín – 11 de noviembre – y hasta que los responsables de las fechorías producidas en cada uno de sus obispados satisficieran las correspondientes penitencias y fueran perdonados. Naturalmente se establecían las excepciones de los bautismos de niños, la penitencia de moribundos y la sepultura, y también la excepción expresa de los oficios celebrados por monjes y „clérigos continentes"; también por vez primera entre los testimonios hasta ahora manejados, se especificaba que en sedes catedralicias y monasterios las horas canónicas se rezarían en silencio y con las puertas cerradas.[20]

---

[17] Historia Compostelana, lib. II, § xlviii: (…) *in eam et in fautores eius excommunicationis sententiam proferat, et in tota eius terra divina omnia officia, praeter infantium baptisma et morientium poenitentiam, interdicat* (…). Las bulas de Calixto II no están fechadas y los historiadores no se han puesto de acuerdo sobre la datación concreta. Sostiene la cronología de 1120 *Reilly*, Urraca, 1109–1126, 151 y n. 108; prefiere la más convencional de 1121 *Fletcher*, A vida, 184.

[18] *García y García*, Concilios y sínodos, 482–483.

[19] Se contempla, por ejemplo, para los lugares donde sea enterrado en sagrado quien no debe serlo, o para aquellos otros en que son capturados clérigos, monjes o peregrinos.

[20] *García y García*, Concilios y sínodos, 483 (…): P*ropter hec omnia mala in omni regno Hispanie ab instante festivitate beati Martini omne divinum officium*

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Una medida tan grave y genérica no debió tener los efectos que cabría haber esperado. No contamos con pruebas claras, salvo quizá algún indicio puntual, de que su estricta aplicación fuera efectiva.[21] De hecho, a menos de año y medio de haber tenido que entrar en vigor el entredicho, su inspirador, el arzobispo compostelano Diego Gelmírez, recibía de la reina la concesión, en marzo de 1123, de un pacto de amistad y protección, en el que la sentencia de entredicho solo era mencionada para que, junto a su excomunión, fuera nuevamente de modo genérico impuesta en los dominios de la reina, *preter baptismum et penitentias*, si es que ella no se atenía a los términos del acuerdo.[22]

La normalización política que supuso para los reinos de León y Castilla la entronización de Alfonso VII (1126–1157), significó que durante algún tiempo el entredicho dejara de ser utilizado con la finalidad política con que claramente lo había sido en el convulso reinado precedente. En esta nueva etapa de cierta normalización, y hasta que, a partir de la segunda mitad del siglo XII, la figura canónica del entredicho tome definitiva carta de naturaleza en el panorama eclesiástico, contamos con muy pocos ejemplos de su aplicación. Uno de ellos se produce a propósito de una disputa jurisdiccional entre las diócesis de Orense y Astorga que afectaba a dos parroquias, la de Trives y la de Caldas. El obispo de Orense las reclamaba como propias pero el de Astorga no estaba dispuesto a entregarlas. La cuestión venía de atrás pero fue con motivo de la celebración del importantísimo concilio de Valladolid de 1143 cuando probablemente se planteó en términos definitivos.[23] El concilio lo presidió el cardenal Guido de Vico, en su tercera legación a la Península, y estuvo personalmente en él el emperador Alfonso VII. El cardenal tomó en seguida partido por el obispo de Orense y ante la actitud del de Astorga lanzó sentencia de entredicho sobre las dos iglesias afectadas, lo cual no fue obstáculo para que el prelado rebelde mostrara su disconformidad celebrando oficios religiosos en ellas. Lo cierto es que, antes de acabar aquel año, el obispo de Astorga murió, y fue esta la ocasión aprovechada por el papa Celestino II para ordenar en los primeros meses de 1144 al arzobispo primado de Toledo que en un plazo de 40 días hiciese restituir al obispo de Orense las parroquias en litigio, y que, en todo caso, cuando un

---

preter parvulorum babtisma et morientium penitentias et sepulturam, preter monacorum et clericorum continentium, auctoritate apostolica interdicimus, donec omnes de criminibus manifestis per unumquemque episcopatum penitentiam condignam accipiant et crimina ipsa dimittant. Interim autem in sedibus et in monasteriis clausis ianuis sub silencio hore canonice persolvantur (…).

[21] *Reilly*, Urraca, 159–161; *Ayala*, Sacerdocio y Reino, 407–409.

[22] *Ruiz Albi*, La reina doña Urraca, doc. 129, 563–564.

[23] *Reilly*, Alfonso VII, 79–80 y 254; *Quintana*, El obispado de Astorga, 236–240.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

nuevo obispo presidiera la diócesis de Astorga, y si lo estimaba oportuno, se incoase la causa correspondiente para establecer la sentencia definitiva sobre la cuestión. Cualquier obstáculo ofrecido a esta orden taxativa, restablecería en toda su fuerza el entredicho lanzado por el legado sobre las disputadas parroquias.[24]

Poco más adelante, en enero de 1155, otro importante legado pontificio, Jacinto Bobone, en el marco de su primera legación peninsular, presidiría un nuevo concilio en Valladolid en el que se confirmaría que ningún obispo levantaría por su cuenta el entredicho lanzado por otro obispo, y también que sería precisamente la pena de entredicho la que recayera en cualquier iglesia que fuese ilegítimamente enajenada en beneficio de un laico.[25] Era una manifestación más de la normalidad en la utilización disciplinaria de esta importante figura canónica en tiempos de estabilidad política.

Sin embargo, esa estabilidad se vio turbada nuevamente a la muerte de Alfonso VII; la subsiguiente división de sus dominios en los dos reinos que los constituían, León y Castilla, y la debilidad de este último tras la inesperada muerte de Sancho III y la larga regencia de Alfonso VIII, crearon de nuevo un clima apto para la utilización política del entredicho. En efecto, el rey de León, aprovechando esa situación de debilidad, ocupaba en el verano de 1162 parte del occidente del reino de su sobrino Alfonso apoderándose de Segovia y del propio Toledo, y aunque antes de finalizar el año 1165 se había retirado de tierras castellanas, la situación era lo suficientemente delicada como para que el arzobispo de Toledo y primado de Hispania, Juan de Castellmorum, decidiera muy poco después, ya en 1166, convocar un sínodo en Segovia al que acudieron todos los obispos del reino. En esta ocasión el primado actuó como un auténtico líder político con el objeto de garantizar la paz y el orden en el momento de turbulencia y de cierta interinidad en el ejercicio del poder que se estaba viviendo.[26] Y en estas circunstancias no dudó en hacer uso generoso del entredicho. No era la primera vez que lo hacía. Un año antes, en 1165, el propio papa Alejandro III había tenido que ordenar al obispo de Palencia que hiciera cesar en sus funciones litúrgicas a los clérigos de dos localidades, Portillo y Peñafiel, que habían sido objeto de entredicho personal

[24] La documentación pontificia, doc. 70, 86; *Quintana*, El obispado de Astorga, 251–252. La cuestión seguiría abierta y únicamente a comienzos de 1150, y con la intervención del rey, el asunto quedó finalmente zanjado (ibid., 281–282).

[25] Las medidas se corresponden con los cánones 11 y 13 del concilio: *Erdmann*, O Papado, 86. Sobre las legaciones de Jacinto Bobone a la Península Ibérica, véase *Smith*, Iberian Legations, 81–111.

[26] *Linehan*, Synod of Segovia, 31–44, el texto en 42–44.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

por parte del arzobispo.[27] La situación motivada por la convocatoria sinodal de Segovia era diferente. Se trataba ahora de estabilizar políticamente el reino, y la asamblea de obispos no duda en determinar, como la primera de las medidas arbitradas, que la deslealtad de cualquier vasallo del rey hacia su señor comportaría excomunión y entredicho para su tierra, penas de las que nadie podría absolverle *sine consensu regis uel domini primatis, nisi urgente mortis periculo*.[28] La segunda disposición conciliar no es menos significativa: todos deberían acudir en defensa del rey y del reino en caso de invasión o guerra bajo pena de excomunión, y ciudades y villas contraventoras incurrirían en entredicho hasta que pagaran al rey por su traición.[29] El preámbulo eminentemente político de las tres primeras disposiciones conciliares se cierra, sin mención de entredicho, para proclamar la excomunión y prohibición de sepultura para quien osara hacer la guerra al rey Alfonso. Excomunión y entredicho se utilizan, por tanto, con una clarísima finalidad política, y ello hasta el punto de que, a lo largo del restante cuerpo legislativo del sínodo, de carácter más eclesiástico y disciplinario, solo vuelve a utilizarse el entredicho en una ocasión, y es cuando se prescribe para el clérigo que siendo objeto de su aplicación celebra *in ecclesia prohibita*.[30]

II. La definitiva canonización del entredicho en tierras de León y Castilla

La normalización y aplicación generalizada del entredicho en el ámbito de los reinos de León y Castilla es un fenómeno que no se producirá hasta el último tercio del siglo XII en el contexto de un creciente intervencionismo pontificio protagonizado por papas de amplia formación canónica. El primero de ellos fue, sin duda, Rolando Bandinelli, papa Ale-

[27] El entredicho del arzobispo había tenido lugar dos años antes – *divinorum celebrationem iam elapso bienio interdixisset* –, y los afectados habían informado al papa de que había sido el propio obispo de Palencia quien lo había autorizado. Esta es la razón por la que ahora el papa le ordenaba que les hiciese desistir de las celebraciones y que tanto ellos como él mismo dieran la debida satisfacción al arzobispo por su desacato (La documentación pontificia, doc. 111, 129–130). Mansilla fecha el documento papal el 7 de diciembre de 1165 ó 1166; teniendo en cuenta que el arzobispo Juan falleció en septiembre de 1166, lo más probable es que haya que fecharlo en 1165, siendo la publicación del entredicho contra los clérigos en 1163. Véase *Rivera Recio*, La Iglesia de Toledo, 258. Sobre los entredichos personales, véase *Clarke*, Interdict, 75v82.

[28] *Linehan*, Synod of Segovia, 42: (…) *et tota terra quam tenet interdicta* (…).

[29] Ibid.: (…) *et ciuitates et uille interdicte donec de tanto excessu plenarie domino regi satisfaciant* (…).

[30] Ibid.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

jandro III (1159–1181), un hombre clave en el perfeccionamiento del sistema de control propio de la monarquía pontificia. La aplicación del entredicho como herramienta disciplinaria se activa de manera notable durante sus años de gobierno, en especial a partir de su consolidación en el trono papal tras el turbulento y cismático inicio al que hubo de hacer frente. Aunque la más solemne normativa conciliar no parecería, en principio, confirmar tal apreciación,[31] es obvio que en el ámbito de los reinos de León y Castilla la aludida activación es un hecho.

Lo es, en primer lugar, porque alguna intervención pontificia operada, concretamente en el ámbito castellano del arzobispado de Toledo, va a servir para perfilar canónicamente mejor la aplicación y efectos del entredicho. Ocurre así, en efecto, con una decretal del papa, no datada, que, en respuesta a las dudas planteadas por el arzobispo de Toledo, matiza disposiciones anteriores del propio papa que habían establecido la suspensión definitiva para aquellos clérigos que seguían celebrando oficios incursos en excomunión o entredicho personal. Pues bien, según aquella decretal parece que llegó a oídos del papa la existencia de una masiva rebeldía practicada en este sentido por clérigos de la provincia eclesiástica toledana. La contestación de Alejandro III al arzobispo fue la de aplicar directamente la suspensión perpetua de su oficio a los clérigos rebeldes siempre y cuando no superaran la cifra de 40, pero si consti-

[31] En efecto, una simple ojeada a los cánones de los tres primeros concilios ecuménicos de Letrán, no parece reflejar ninguna llamativa intensificación de la pena de entredicho. En el primer concilio, el de 1123, solo un canon contempla su aplicación, el décimo, relativo al compromiso de movilización cruzada y cuyo incumplimiento reportaba para el infractor el entredicho – *ab introitu ecclesie sequestramus* – y también la aplicación de tal pena en sus tierras, salvo bautismo de niños y penitencia de moribundos. En el segundo concilio, el de 1139, según su canon noveno, incurrían en pena de entredicho, además de la privación de su dignidad, los obispos, abades y priores que permitieran a monjes y religiosos invertir su tiempo en el estudio y desarrollo de actividades legales y medicinales; la fórmula utilizada es la de *ab ecclesiae arceantur*. Y finalmente es también un solo canon, igualmente el noveno, el que, en el tercer concilio, el de 1179 presidido por Alejandro III, contempla la aplicación del entredicho; es aquel en el que se denuncia a templarios y hospitalarios por la admisión que hacen para la administración de sacramentos o para sepultura de individuos excomulgados o incursos en pena de entredicho; en este sentido, especifica el canon, los citados freires abusan del privilegio de que gozaban para una vez al año poder oficiar en las iglesias por las que pasaran y estuvieran sujetas a entredicho, no dudando en proceder a sepultar difuntos en ellas; el canon insta al cese de estas prácticas extendiendo la prohibición a otros religiosos y quedando las iglesias en que se hubieran producido tales excesos en situación canónica de entredicho. Conciliorum Oecumenicorum Decreta, 192, 199 y 216–217. En cualquier caso, sí parece que la pena de entredicho, mejor definida en el tercer concilio, es también contemplada como un recurso relativamente habitual y duradero.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

tuían un número mayor, la medida se aplicaría en todo su rigor únicamente a aquellos que hubieran sobresalido de manera especial en su actitud levantisca, mientras que el resto únicamente sufriría suspensión temporal.[32]

De todas formas, la activación del procedimiento canónico del entredicho durante el pontificado de Alejandro III en lo que a los reinos de León y Castilla se refiere, se evidencia, sobre todo, cuando por segunda vez el legado pontificio Jacinto Bobone visitaba la Península (1172–1174). En aquel momento sabemos que toda una diócesis del reino de León, la gallega de Orense, se hallaba en entredicho, y lo sabemos gracias a un documento particular de su catedral fechado en 1173 *quando sede Aurie erat interdicta*.[33] Desconocemos la razón de semejante pena[34] y si pudo o no ser el legado quien la impuso. Lo cierto es que resulta sorprendente que se produjera muy poco después de que en marzo de 1172, a petición de su obispo, Alejandro III confirmara todas las posesiones de su iglesia y ratificara la protección de sus derechos por parte de la Sede apostólica.[35]

---

[32] La decretal pasó a integrar la *Compilatio prima*, y venía a hacerse eco del principio propio del Derecho romano según el cual, cuando se producían situaciones de quebrantamiento generalizado de la norma, el castigo debía de algún modo mitigarse (*Clarke*, Interdict, 196). La decretal, que se mantuvo en compilaciones pontificias posteriores, quizá convenga ponerla en relación con el cese en sus funciones litúrgicas en 1165 de una serie de clérigos de las localidades de Portillo y Peñafiel que, con la anuencia de su obispo, el de Palencia, habían seguido oficiando pese a haber sido objeto de excomunión y entredicho personal por parte del arzobispo de Toledo (véase *supra* nota 27). Así lo sugiere razonablemente *Rivera*, La Iglesia de Toledo, I, 259.

[33] Colección de la Catedral de Ourense, I, doc. 39, 120–121. La lectura que del mismo documento hizo en su momento el P. Flórez permitiría concretar la datación al jueves de la octava de Pascua – abril – de aquel año 1173: *Flórez*, España Sagrada, XVII, 100–101.

[34] Flórez sugiere como posible motivo para explicar el entredicho lanzado contra la diócesis de Orense al final del pontificado del obispo Adán, el probable alineamiento del prelado con la corte a propósito del incestuoso matrimonio del rey Alfonso IX con la infanta Teresa de Portugal, lo que habría merecido la iracunda respuesta del cardenal o de los jueces designados al efecto (*Flórez*, España Sagrada, XVII, 101). Fletcher, por su parte, centra también en el asunto del matrimonio el problema, y también aventura la posibilidad de que el obispo fuera sustituido al frente de la diócesis por iniciativa del legado (*Fletcher*, Episcopate, 50). Es claro que el cardenal Jacinto no trajo como misión a la Península la separación de los reyes de León, parientes en quinto grado, pero es obvio que sus informes al respecto fueron decisivos para provocar la anulación decretada por el papa Alejandro III en 1175 (*González*, Regesta de Fernando II, 111–112).

[35] Colección de la Catedral de Ourense, I, doc. 38, 118–120.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

La vuelta del legado a Roma incrementó la documentación pontificia relativa a la Península en varias direcciones, y una de las más decisivas fue la activación de la cruzada. En marzo de 1175 Alejandro III publicaba una importante bula, la *Merore pariter*, dirigida a todos los cristianos de Hispania instándoles a expulsar de su territorio a los sarracenos, fortalecidos bajo el gobierno de los *massamuti* (almohades). Pues bien, después de garantizar la absolución para quienes murieran en el combate y conceder remisión de penitencia equiparable a la visita al Sepulcro del Señor a quienes combatieran durante un año a sus expensas, la bula castigaba con la excomunión y entredicho para sus territorios a quienes pactasen con los sarracenos haciendo oídos sordos de las pertinentes amonestaciones de obispos u otros prelados.[36]

En esta misma lógica cruzadista Alejandro III impulsaba la creación de las órdenes militares nacidas entonces en territorio peninsular, de modo particular la de Santiago, que había sido bendecida ya por su legado,[37] y que en julio de 1175 era confirmada por el papa junto con su primitiva regla. Entre las medidas que entonces fueron aprobadas destacaba la de que las iglesias erigidas por la orden en lugares desiertos o en tierras de sarracenos se integrarían con plena libertad en la jurisdicción de los *freires*, exentas de diezmos u otros derechos de los obispos, incluida la posibilidad de ser sometidas a entredicho y excomunión por su parte (*nec interdicto per episcopos vel excomunicationi subdantur*); es más, tanto estas iglesias como la iglesia mayor y cabeza de la orden podrían celebrar siempre sus oficios con tal que fueran excluidos de ellas individuos excomulgados o sujetos a entredicho. En cualquier caso, sólo al legado apostólico competía decretar excomunión o entredicho contra miembros de la orden, familiares y servidores de la misma. Finalmente el documento papal insistía en que cuando se hubiese decretado un entredicho general sobre la tierra (*generale interdictum terre*), la orden podría celebrar oficios a puerta cerrada, en voz baja, sin tañer campanas y excluyendo excomulgados y personas sujetas a entredicho.[38] A partir de este momento, cristalizaba una estereotipada fórmula de exención de entredicho que veremos repetida en muchos documentos posteriores tanto de este pontificado como de los sucesivos. Por lo pronto, volvemos a verla en dos documentos que Alejandro III otorgaba en mayo y noviembre de 1180 a la orden de Santa María de Montegaudio

[36] Papsturkunden in Spanien, III. Kastilien, doc. 147, 306–308. *O'Callaghan*, Reconquest, 55–56; *Smith*, Alexander III, 220.

[37] *Martín*, Orígenes, doc. 73, 248–254.

[38] *Martín*, Orígenes, doc. 73, 248–254. En idénticos términos se reproducen estas disposiciones en la confirmación papal de Lucio III de noviembre de 1184: La documentación pontificia, doc. 124, 145–151; *Martín*, Orígenes, doc. 168, 350–351.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

de Jerusalén, una milicia nacida de la mano de un conde leonés, con radicación en Ultramar pero también en tierras castellano-leonesas y más aún aragonesas. En ambos documentos – con algún cambio que no afecta a nuestro tema – se contiene la confirmación de bienes y derechos de la orden con inclusión de la aludida fórmula: *cum generale interdictum terrae fuerit, liceat vobis, clausis ianuis, exclusis excommunicatis et interdictis, non pulsatis campanis, suppressa voce, divina officia celebrare*.[39]

El mayor intervencionismo pontificio que se detecta en relación con la aplicación del entredicho a partir del último tercio del siglo XII, tan evidente en el caso de la normativa confirmatoria de las emergentes órdenes militares,[40] no desplaza la importancia de tan significativa arma canónica como garantía de cumplimiento de acuerdos políticos. Estos fueron muy necesarios entre los reinos de León y Castilla que mantenían un contencioso por una amplia zona fronteriza – el llamado Infantazgo – incorporado a León por la fuerza de las armas en 1165 cuando Fernando II aprovechó la situación de debilidad del reino de Castilla durante la mi-

[39] El documento de mayo (con fecha equivocada de 1175) en Colección de la Catedral de Ourense I, doc. 37, 115–118, y el de noviembre en Bullarium Ordinis Militiae de Calatrava, 14–16 (en adelante *BC*). La fórmula de exención no es incompatible con que las iglesias de la milicia que estuvieran sujetas a derecho diocesano, sí pudieran ser sometidas a entredicho episcopal ante causa „manifiesta y razonable“. Cit. *Forey*, Order of Mountjoy, 254; *Smith*, Alexander III, 216.

[40] Siguiendo en esta línea, en abril de 1183 Lucio III tomaba bajo su protección y confirmaba derechos y propiedades del maestre Gómez y de los freires de San Julián de Pereiro; entre esos derechos, el de que nadie, salvo el propio pontífice, pudiera lanzar el entredicho contra su lugar (*nullus locum ipsum interdicto supponat*) o pena de excomunión o suspensión sobre los *freires* que allí habitaban; les concedía, además, libertad de sepultura en la institución para quienes así lo dispusiesen, salvo para excomulgados o sujetos a entredicho, dejando a salvo, eso sí, el derecho de las iglesias de procedencia de los difuntos (*Palacios Martín* [ed.], Colección diplomática, doc. 16, 10–13). Pocos años después sería Gregorio VIII quien en noviembre de 1187 promulgara la segunda versión de la regla de la orden de Calatrava otorgándole protección y confirmación de propiedades. También en este caso el papa incluía la consabida fórmula según la cual cuando fuera decretado entredicho general sobre la tierra, los calatravos podrían celebrar oficios a puerta cerrada, a baja voz, sin tañer campanas y una vez excluidas personas excomulgadas y sujetas a entredicho. Por otra parte, se debería cuidar que ningún excomulgado o sujeto a entredicho fuera admitido en los oficios religiosos o a la comunión eclesiástica, salvo inminente peligro de muerte y con compromiso de obtener el perdón en el primer momento que pudiera (*BC,* 22–25). Sobre el contenido de la fórmula, O'Callaghan llama la atención de que se trata de un privilegio del que gozaban desde 1152 y por iniciativa de Eugenio III todos los cistercienses, y los calatravos lo eran: *O'Callaghan*, Affiliation, 57.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

noría de su sobrino Alfonso VIII, y que años después, en 1178, este último recuperó también mediante una acción militar. Cuando finalmente se impuso la vía negociadora para la resolución del conflicto se sucedieron varios acuerdos pactados. El de Medina de Rioseco (1181) devolvía las fronteras a la delimitación testamentaria de Alfonso VII, y el de Fresno-Lavandera (1183) precisaba topográficamente la línea divisoria. Pues bien, en el primero de ellos se encomendaba a los obispos la función de establecer entredicho sobre los lugares de procedencia de los vasallos violadores de la frontera del reino ajeno, en caso de que el rey no interviniera para restablecer la situación y satisfacer los daños; se preveía, incluso, caso de reiterado incumplimiento real, la excomunión del propio monarca; también a los obispos se les encomendaba el cumplimiento último de los acuerdos con posibilidad de emitir sentencia de entredicho sobre el conjunto del reino negligente y excomunión contra el rey infractor.[41] En el segundo tratado, en realidad un conjunto de contactos ratificados por ambas delegaciones, leonesa y castellana, en Fresno y Lavandera respectivamente, se adoptaron, entre otras, las disposiciones enumeradas a continuación. En primer lugar, y en caso de probarse la responsabilidad del rey Fernando II de León en la turbación de la paz, el arzobispo de Compostela y el obispo de Ciudad Rodrigo, a petición del arzobispo de Toledo y del obispo de Ávila, pondrían su propio reino en entredicho, comprometiéndose, caso de no hacerlo, a permitir que lo hicieran los prelados castellanos, e idéntica medida era adoptada respecto a Alfonso VIII, aunque lógicamente en este caso serían el arzobispo de Toledo y el obispo de Ávila los encargados de aplicar el entredicho sobre el reino de Castilla, a petición en este supuesto del arzobispo de Compostela y del obispo de Ciudad Rodrigo. En caso de dudas, se convocaría una reunión de monarcas, cuya incomparecencia supondría entredicho y excomunión. Del mismo modo, los dos arzobispos podrían lanzar las mismas penas, excomunión y entredicho sobre su reino, si uno de los monarcas obstaculizaba el proceso de paz. También como fruto de los acuerdos establecidos, el rey Fernando se comprometía a abandonar su pacto con los sarracenos, y ambos reyes a no firmar paz o treguas con ellos, sino más bien a combatirlos, y quien no lo hiciera o estableciera con ellos acuerdos de tregua o paz sería excomulgado y su reino situado en entredicho.[42] Esta misma función coercitiva destinada al cumplimiento del pacto político, la encontramos años después en el importante tratado castellano-alemán de Seligenstadt que en abril de 1188 acordaba el matrimonio de Conrado de Rothenburg, hijo de Federico I, con la heredera del rey Alfonso VIII, la infanta Beren-

[41] *González*, El reino, doc. 362, 614–623.

[42] Ibid., doc. 407, 701–708.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

guela. Una cláusula final establecía que, caso de fallecer el rey castellano antes de la venida de Conrado a Castilla, serían los barones del reino, sus autoridades y ciudades, los que garantizarían el matrimonio acordado y entregarían el reino a la nueva pareja, y sería el arzobispo de Toledo y los obispos del reino los que aplicarían entredicho y excomunión contra los que se opusieran a ello.[43]

Además de este „uso político" del entredicho, e igualmente al margen de la iniciativa papal, su aplicación en la vida ordinaria de la Iglesia en las distintas diócesis leonesas y castellanas es algo perfectamente constatable en estas décadas finales del siglo XII en las que el pontificado reclama de manera particular la iniciativa al respecto. En este sentido, lo reclamaban igualmente arzobispos y obispos. Concretamente el arzobispo Gonzalo de Toledo, *Hispaniarum primas*, cuando a instancias del rey Alfonso VIII instituía en 1186 la iglesia hospitalaria de Santa Cruz en Toledo, tuvo buen cuidado de que jamás se acogiera en ella a quienes sufrieran sentencia de entredicho o excomunión pronunciada por él, y que cuando el resto de las iglesias toledanas estuvieran sometidas a entredicho por su decisión, en Santa Cruz solo podrían celebrarse oficios en silencio y a puerta cerrada; de otro modo ese mismo entredicho podía recaer sobre ella.[44]

Pero en lo relativo a la aplicación de esta pena por iniciativa episcopal contamos, sobre todo, con un caso interesante que ya en su momento invitaba a hacer una reflexión sobre hasta qué punto era lícito que la culpa de una persona pudiera afectar negativamente al colectivo de individuos al que esa persona pertenecía y al que, por extensión, en un determinado momento, se podía aplicar el entredicho causado por ella.[45] Del caso nos habla un documento papal de Lucio III fechado en Verona en junio de 1184 ó 1185 en el que se hace eco de las quejas que el concejo de Ávila tenía contra su obispo, quejas entre las cuales figuraba la aplicación contra toda su población del entredicho por la culpa de una sola persona y sin que las demás hubieran consentido en su pecado (*Pro culpa unius totam plebem, que nequaquam peccanti consentit, subicit interdicto*). El documento también recoge la justificación del prelado consistente en decir que si el entredicho se aplicaba al conjunto de la población era porque no se habían arbitrado los mecanismos necesarios para castigar al culpable y este procedimiento – *prohibere ostiam celebrari* – era la única manera de obligar a ello. Por otra parte, el obispo argumentaba también que el concejo protegía a excomulgados y sujetos a entredicho injiriéndo-

[43] Ibid., doc. 499, 857–863.

[44] Ibid., doc. 455, 779–780.

[45] *Clarke*, Interdict, 14–20.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

se de este modo en la vida sacramental de la Iglesia. Con toda esta información, el papa ordenaba a sus jueces delegados, los arzobispos de Toledo y Compostela y los obispos de Segovia y Sigüenza, que ante todo evitaran injerencias laicas en lo relativo a sentencias de excomunión y entredicho, pero también que en ningún caso se extendiera la aplicación del entredicho del que era culpable uno solo, a menos que toda una parroquia o sus rectores hubieran incurrido también en culpa. En cualquier caso, los jueces delegados tendrían potestad para relajar el actual entredicho al que estaba sometida la ciudad. Algún tiempo después, en octubre de 1185, los comisionados papales emitían sentencia, y entre lo acordado confirmaban que, salvo las excepciones previstas por el papa, un entredicho generado por la culpa de uno solo no podía afectar al conjunto de la comunidad.[46]

Muy pronto el pontificado volvería a ser el gran protagonista en la aplicación del entredicho en la Península. La conmoción que supuso la derrota de Hattin y la subsiguiente caída de Jerusalén en 1187 desvió la atención de los papas sucesivos hacia la seguridad de una Cristiandad abiertamente amenazada, y ello trajo consigo por lo que respecta a la Península, y en concreto a los reinos de León y Castilla, una focalización de su interés hacia la guerra contra el islam. En medios pontificios se barajaba una más que posible alianza de Saladino con los almohades, y ello podía significar un embarrancamiento definitivo del movimiento cruzado si no se podía controlar, y a ser posible eliminar, el frente islámico más cercano al Occidente cristiano. Los papas Clemente III (1187–1191) y Celestino III (1191–1198), ambos conocedores de la Península, sobre todo el segundo que no era otro que Jacinto Bobone, el legado que la había visitado en dos ocasiones, centrarán una buena parte de sus esfuerzos en activar la guerra y concertar para ello los esfuerzos de los desavenidos reyes cristianos peninsulares. Pues bien, en esta tarea la utilización del entredicho o la simple amenaza de su aplicación desempeñaron un papel significativo, aunque, como veremos, no siempre muy eficaz.

En este sentido, Clemente III se mostraba taxativo en una carta dirigida en junio de 1188 al arzobispo de Toledo y los obispos sufragáneos de su provincia: si en un plazo de tres meses los reyes y príncipes de Hispania no atendieran los requerimientos del papa efectuados a través de los correspondientes arzobispos y obispos, mantuvieran sus discordias y no tomaran las armas contra los enemigos de la cruz de Cristo, sería esta-

[46] Fue probablemente en mayo de 1186 cuando el papa Urbano III confirmaba esta sentencia. Publ. *Barrios García*, Documentación medieval, docs. 26–28, 21–26.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

blecido el entredicho sobre sus tierras sin que pudiera celebrarse otro sacramento que el de la penitencia y el bautismo.[47]

Esta firme voluntad sería retomada con fuerza por Celestino III, su sucesor, quien poco más de un año después de acceder al solio pontificio, en octubre de 1192, y en carta igualmente dirigida al arzobispo de Toledo y sus sufragáneos les trasmitía su firme propósito de que se alcanzara una paz duradera de 15 años entre los distintos reyes hispanos a la que debían sumarse mediante juramento los barones de sus respectivos reinos; esa paz era la condición necesaria para materializar un combate efectivo contra los musulmanes, y en cualquier caso sería garantizada mediante la utilización de sentencias de excomunión y entredicho.[48]

Pero el papa no era muy optimista acerca de la situación, y no se acababa de fiar del episcopado hispano que, sin dejarse llevar por el profético celo de Dios, miraba hacia otro lado sin querer denunciar los vergonzosos tratos de sus reyes con los sarracenos y dilataba la aplicación de penas de excomunión y entredicho contra ellos y sus reinos ante su escasa voluntad de combatirlos. En estos términos se manifestaba Celestino III en una carta que, en noviembre de 1193, dirigía a los hospitalarios de Hispania y Provenza animándoles a no respetar las escandalosas treguas que los reyes mantenían con los musulmanes.[49] Pero el recelo del papa ante la actitud del clero hispano seguía vivo cuando dos años después, en marzo de 1195, tenía que amenazar al propio arzobispo de Toledo con que, si se mostrara renuente a aplicar las sentencias de excomunión y entredicho contra el rey de Castilla, lo hiciera el de Tarragona; del mismo modo que amenazaba a este último con que fuera el arzobispo de Toledo el que aplicara las correspondientes sentencias contra el monarca aragonés, si es que él no era capaz de hacerlo.[50] Era evidente que la gravedad de las censuras convertía a los prelados, sumisos a sus respectivos reyes, en desleales ejecutores de la voluntad pontificia. De hecho, ni siquiera cuando en julio de 1195 Celestino III se felicitaba por la ruptura de la tregua del rey de Castilla con los musulmanes y el inminente inicio de hostilidades, dejaba de testimoniar su profunda incomodidad por el hecho de que cuando uno de los reyes hispanos se disponía atacar a los paganos, otros le amenazaban inmediatamente, y por ello se veía obliga-

[47] Publ. Papsturkunden in Spanien, III. Kastilien, doc. 256, 474–477.

[48] El papa, entre 1192 y 1194, había destacado a la Península a un legado, su sobrino el cardenal Gregorio de Sant'Angelo, para gestionar la negociación de esta futura paz. Publ. Papsturkunden in Spanien, III. Kastilien, doc. 276, 504–505.

[49] Papsturkunden in Spanien, II. Navarra und Aragon, doc. 200, 554–555.

[50] *Gómez/Lincoln*, Sins, 55–63 (el doc. en p. 62).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

do a insistir nuevamente en que los obispos dieran publicidad a las sentencias de excomunión y entredicho en su momento decretadas por el legado Gregorio de Sant'Angelo en relación con esta circunstancia.[51]

Al margen de esta prioritaria atención hacia el combate frente al islam, Celestino III también mostró una especial sensibilidad hacia las instituciones monásticas y la confirmación de sus privilegios, entre los que siempre destaca de algún modo la fórmula ya consagrada que les permitía situarse al abrigo de la interposición de entredichos de carácter general. Los casos del monasterio de San Martín de Castañeda,[52] ubicado en el interior del reino de León, o del importantísimo cenobio de Sahagún[53] situado en su frontera, son buena muestra de ello.

Pero el acentuado protagonismo que adquiere el entredicho como sanción esgrimida por los papas en estos años finales del siglo XII tiene que

---

[51] Publ. Papsturkunden in Spanien, III. Kastilien, doc. 282, 514–515.

[52] En mayo de 1193 Celestino III tomaba bajo su protección el monasterio y prohibía a arzobispos y obispos promulgar sentencias de excomunión o entredicho contra él, que, en cualquier caso, podría celebrar *divina officia* cuando hubiera *generale interdictum*, siempre que fuera a puerta cerrada, excluyendo a excomulgados o sujetos a entredicho, sin toque de campanas y en voz baja; le concedía, además, libertad de sepultura en la institución para quienes así lo dispusiesen, salvo para excomulgados o sujetos a entredicho, y dejando a salvo el derecho de las iglesias de procedencia de los difuntos (La documentación pontificia hasta Inocencio III, doc. 128, 156–158).

[53] En julio de 1194 el papa asumía que nadie, salvo él mismo o su cardenal legado, de quienes dependía el monasterio de Sahagún, podría nunca promulgar sentencias de excomunión, suspensión o entredicho contra sus monjes, y que cuando hubiera *generale interdictum terre*, en las iglesias del monasterio los clérigos y familia monástica pudieran celebrar *divina officia*, con las habituales salvedades, y también sepultarse debidamente. Además, y salvo expreso mandato de la Sede apostólica, ningún obispo podría censurar con sentencia de excomunión, suspensión o entredicho a ninguno de los clérigos dependientes del monasterio o someter a entredicho alguna de sus iglesias. Finalmente, y en relación con estas mismas cuestiones, el papa establecía que cualquier sentencia de suspensión, entredicho o excomunión lanzada contra los monjes del monasterio allá donde estén, *in corpore monasterii* o en sus iglesias dependientes, o lanzada contra los clérigos de esas iglesias, quedaría sin efecto, a menos que quien la hubiera lanzado canónicamente contra sus propios súbditos hubiese sido el abad u otro en su nombre; en tal caso, lo que quedaría sin efecto es cualquier intento episcopal de relajar la pena impuesta. Se trata ciertamente de una disposición excepcional que equipara el poder del abad de Sahagún con el de los obispos en sus respectivas jurisdicciones (La documentación pontificia, doc. 129, 159–160; Colección Diplomática de Sahagún IV, doc. 1491, 509–510). La bula formaba parte de un conjunto de disposiciones papales, fechadas todas el mismo día, el 14 de julio, que, entre otros muchos extremos, confería al abad mitra y báculo, así como capacidad para impartir la bendición solemne y pontifical (ibid., docs. 1487–1491, 500–510).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

ver, además, con un tema que adquirirá un notable protagonismo durante el pontificado de Inocencio III, pero que ya comienza claramente a descollar en el de su predecesor, el papa Celestino III. Es el tema de la consanguinidad. El derecho canónico se mostraba implacable en esta cuestión a la que, incluso, alguna vez se supeditaron los intereses políticos de los reyes y sus designios de paz. Las dos legaciones que Celestino III envió a la Península y que fueron protagonizadas por su sobrino, el cardenal Gregorio de Sant'Angelo, constituyen una buena prueba de ello.[54] En octubre de 1192 el papa informaba al arzobispo de Toledo acerca de la incestuosa unión del rey Alfonso IX de León con su prima hermana, la infanta Teresa de Portugal, hija de Sancho I. Las arras que, en forma de castillos y otros bienes, se habían comprometido al efectuarse el matrimonio el año anterior debían ser restituidas al rey de León y los esposos debían separarse de manera inmediata bajo pena de excomunión para ellos y entredicho para sus respectivos reinos.[55] La separación se produjo a finales de 1193 o principios de 1194,[56] pero ello no impidió que, entre tanto, el papa ordenara a su legado la imposición de sentencias de excomunión no solo para los „cónyuges incestuosos" sino también para el propio rey de Portugal, y el entredicho fuera también efectivamente decretado tanto para el reino de León como el de Portugal.[57] Sabemos, además, que en aquella ocasión algunos obispos próximos al rey de León y solidarios con los buenos efectos políticos que habrían podido derivarse de aquella ilegítima unión, recibieron penas específicas de excomunión y entredicho. Fue el caso del obispo Martín Arias de Zamora que acudió a la curia pontificia para solicitar de Celestino III su absolución y la de su iglesia de las sentencias pronunciadas en su contra por su cardenal legado, una solicitud que no atendió el papa y que finalmente acabó aceptando su sucesor, Inocencio III, en marzo de 1198.[58] Sabemos, sin embargo, que no fue el único. Los obispos de

[54] Sobre las legaciones del cardenal Gregorio de Sant'Angelo, véase *Lincoln*, Holding the Place, 419–448.

[55] *Rivera*, La Iglesia de Toledo I, 238.

[56] *Lincoln*, Holding the Place, 435.

[57] Informa de ello Inocencio III en un importante documento al que habremos de volver a referirnos (La documentación pontificia, doc. 196, 210–211): (…) *Nam cum ad bone memorie C*[*elestini*] *pape* [III]*, predecessoris nostri, audientiam pervenisset, quod* [*Alphonsus*] *rex Legionensis filiam karissimi in Christo filii nostri* [*Sancii*] *Portugalie regis illustris incestuose sibi presumpserat copulare, tam regem ipsum Portugalie quam incestuose coniunctos excommunicationis sententia innodavit, et Legionense ac Portugalie regna sententie supposuit interdicti* (…). Véase *Rousseau*, Prudent Shepherd, 294.

[58] La documentación pontificia, doc. 131, 162. *Linehan*, Historia e historiadores, 283, n. 40. Véase también *García y García*, Concilios y sínodos, 449–450.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

León, Astorga y Salamanca incurrieron también en las sentencias fulminadas por el cardenal Gregorio.[59]

Lo cierto es que Alfonso IX no aprendió la lección, y apenas tres años después de su divorcio, incurrió en un nuevo „matrimonio incestuoso", el celebrado en octubre de 1197 con Berenguela, bisnieta de su abuelo e hija de su primo hermano Alfonso VIII. Como en el caso anterior, imperativos políticos que permitieran garantizar una paz definitiva, en este caso, entre los reinos de León y Castilla fueron la clave de la nueva unión. Precisamente el cronista inglés Roger de Howden († 1201) dijo que Celestino III en este caso sí aprobó el enlace *pro bono pacis*, pero en realidad es más que probable que nunca llegara a ser consciente de él: se celebró después de finalizada la segunda legación de su sobrino el cardenal Gregorio de Sant'Angelo, y solo meses antes del fallecimiento del propio papa en los primeros días de 1198.[60] Sería su sucesor Inocencio III quien adoptaría una postura oficial al respecto, y esa postura no fue precisamente comprensiva.

III. El pontificado de Inocencio III y el entredicho en León y Castilla

Aunque la historia del entredicho canónico contaba ya con una larga y compleja trayectoria con anterioridad al pontificado de Inocencio III (1198–1216), no cabe duda de que fue él quien inició la contribución más decisiva a la hora de sistematizar y aclarar la aplicación de esta importante figura canónica.[61] Lógicamente esta realidad no dejó de tener un significativo reflejo en los reinos de León y Castilla, y en relación con ellos uno de los principales argumentos del pontificado lo constituiría la conocida decretal *Etsi necesse sit* de 25 de mayo de 1199 que, en respuesta al arzobispo de Compostela y episcopado leonés, planteaba algunas aclaraciones sobre el entredicho que sufría el reino de León en su conjunto como consecuencia del „matrimonio incestuoso" al que nos referíamos hace un momento.[62] La importancia del documento hizo que una

[59] A todos ellos, y también al Obispo de Zamora, como ya perdonado, alude un posterior documento pontificio dirigido por Inocencio III en abril de 1198 a su legado Rainerio *in partes Hispaniarum* (La documentación pontificia, doc. 138, 169–170).

[60] *Smith*, Iberian Legations, 102.

[61] El proceso se inicia con la *Compilatio tertia* (1210), autorizada por el papa y en la que existe ya una importante colección de disposiciones relativas al entredicho. Sería a finales de la centuria, gracias a la iniciativa de Bonifacio VIII, cuando dicho proceso de sistematización y aclaración se perfeccionaría notablemente (*Clarke*, Interdict, 133 y 167).

[62] La documentación pontificia, doc. 196, 209–215.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

parte sustancial del mismo fuera incorporada a la *Compilatio tertia*, y de ahí al *Liber extra* de Gregorio IX.[63]

Pero antes de valorar el contenido de la decretal, veamos cuál fue la trayectoria que condujo a ella. Nada más acceder al pontificado en enero de 1198 Inocencio III hubo de dirigir uno de sus focos de atención a la Península Ibérica. La situación allí era ciertamente preocupante. La derrota de Alarcos de 1195 a manos del califato almohade había supuesto un fuerte revés para la cristiandad hispánica, fruto, en buena parte, de la escandalosa división de que hacían gala sus reyes. De hecho, al año siguiente el rey de León, Alfonso IX, aliado con los enemigos de la cruz, había aprovechado la vulnerabilidad de la Castilla de Alfonso VIII, derrotada en Alarcos, para invadir su territorio por la línea fronteriza del oeste, lo que lógicamente le valió la excomunión por parte de Celestino III, quien, además, no tuvo inconveniente en ordenar una predicación de la cruzada en su contra.[64] Y no fue el leonés el único monarca cristiano que se apuntaba a hacer leña del árbol caído. El rey de Navarra, Sancho VII, también hostigaba la frontera castellana por el noreste, y tampoco había tenido inconveniente de aliarse para ello con los musulmanes, todo lo cual asimismo le había valido excomunión y entredicho por parte del legado de Celestino III, Gregorio de Sant'Angelo.[65] Pero estas inmorales alianzas de los reyes cristianos no eran, en opinión del papa, sino la expresión de una indeseable escala de valores que llevó a uno de ellos, concretamente a Alfonso IX, a un matrimonio incestuoso, en realidad el segundo que perpetraba, y que obviamente, para el pontífice, no era disociable del desastre en que se hallaba inmersa la cristiandad hispánica.[66]

Ante tan lamentable situación, Inocencio III movilizó en seguida, en abril de 1198, a un nuevo legado llamado Rainerio destinado *in partes Hispaniarum* con cuatro cometidos. El primero, dada la perspectiva moral del papa, consistía en proceder a la disolución inmediata del matrimonio de Alfonso IX y Berenguela, en relación de segundo grado de con-

---

[63] *García y García*, Concilios y sínodos, 450; *Linehan*, Historia e historiadores, 283.

[64] En la primavera de 1196, en efecto, Alfonso IX, con dinero y soldados del califa almohade, invadía Tierra de Campos, al tiempo que los musulmanes raziaban el valle del Tajo. En respuesta Celestino III, el 31 de octubre, enviaba al arzobispo de Toledo y sus sufragáneos una sentencia de excomunión contra el rey leonés y Pedro Fernández de Castro, su principal consejero, incluyendo remisión penitencial para quienes les combatieran e incluso, caso de persistir en su actitud, autorización a sus súbditos para romper sus lazos de fidelidad con el rey: *Fita*, Bulas históricas, 423–424.

[65] La documentación pontificia, doc. 138, 169.

[66] *Smith*, La guerra, 209.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

sanguinidad. En caso de contumacia quedaría a la discreción del legado utilizar las armas de la excomunión y el entredicho. El segundo objetivo era el de estudiar y, en su caso confirmar, las sentencias de excomunión y entredicho lanzadas contra Sancho VII de Navarra. El siguiente objetivo era el de la consecución de la necesaria paz, siempre y cuando, por supuesto, hubiese sido asumida la disolución del matrimonio entre el rey de León y la hija del de Castilla; la paz la debían acordar ambos monarcas, el de León y el de Castilla, debiéndose sumar a ella el rey Sancho I de Portugal, con la reactivación de la guerra contra los musulmanes como telón de fondo; por supuesto excomuniones y entredichos podían ser esgrimidos como mecanismo de presión para alcanzar el objetivo. Y el cuarto y último de los cometidos del legado, igualmente supeditado al tema nuclear para el pontífice, el de la disolución del matrimonio incestuoso de Alfonso IX, consistía en relajar las penas de excomunión y entredicho que tanto el rey como algunos de sus obispos venían sufriendo desde los días de la primera ilegítima unión del rey con la infanta Teresa de Portugal. Aquellas penas, arbitradas en su momento por el cardenal Gregorio de Sant'Angelo, afectaban a los obispos de Astorga, Salamanca, León y Zamora, si bien este último había recibido ya la absolución papal.[67]

Ahora bien, para el papa no solo era necesario exigir al rey Alfonso IX la ruptura de su relación incestuosa como condición previa a su absolución de la excomunión así como a la relajación del entredicho sobre su reino; debía también – lo vemos en una orden dirigida al legado en mayo de 1198 – poner remedio a las medidas represoras contra los obispos que sí habían sido respetuosos con las sentencias decretadas por el legado pontificio a raíz del primer matrimonio incestuoso del rey. Era el caso del obispo Juan de Oviedo, que había sido exiliado por orden del rey como consecuencia de haber observado y hecho observar en su diócesis el entredicho que por decisión papal pendía sobre el conjunto del reino de León; ahora el legado, antes de proceder, en su caso, a la absolución del

[67] La documentación pontificia, doc. 138, 168–170. Pese a que aquellas sentencias habían sido dictadas hacía ya años, en 1193 ó 1194, lo cierto es que se mantuvieron dada la escandalosa actitud del rey leonés invadiendo Castilla en 1196 con el apoyo almohade. Sobre la absolución del obispo Martín de Zamora, véase *supra* n. 59. Otra carta de Inocencio III a su legado, fechada también en abril de 1198, apenas cuatro días después, insistía en que si Alfonso IX daba muestras de sometimiento a las directrices papales en lo tocante a su *incestuosa copula*, *munus ei absolutionis impendas et interdictum promulgatum in terra ipsius* (…) *relaxes* (ibid., doc. 140, 171–172). Y más adelante, en junio de aquel mismo año de 1198, el papa ordenaría a su legado Rainerio que se esforzara en que fuera respetada la paz establecida entre Sancho I de Portugal y Alfonso VIII de Castilla, *et si opus fuerit, per excommunicationis et interdicti sententias ad id eos, appellatione remota, compellere studeas* (ibid., doc. 157, 185).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

rey y la relajación del entredicho sobre su reino, debía conseguir la restitución en su diócesis del obispo exiliado con el consiguiente resarcimiento de sus derechos conculcados.[68]

En cualquier caso, Rainerio no alcanzó el principal objetivo de su legación, la separación del segundo matrimonio ilegítimo del rey, y la excomunión sobre su persona y el entredicho sobre el conjunto del reino no pudieron ser finalmente levantados. Es más, según el propio papa Inocencio III, excomunión y entredicho general del reino fueron impuestos nuevamente ante la negativa de Alfonso IX a atender los requerimientos del legado.[69] Un renovado entredicho se sumaba a los ya sufridos por el reino de León desde los días de la primera legación del cardenal Gregorio de Sant'Angelo. Y ello es lo que explica la delegación eclesiástica que, a iniciativa de los respectivos reyes, enviaron la Iglesia castellana y leonesa a la curia papal, y de la que nos informa la decretal *Etsi necesse sit* de 25 de mayo de 1199; en ella se contiene la argumentación papal sobre la cuestión dirigida al arzobispo de Compostela y al episcopado leonés en su conjunto.[70]

La delegación de la que nos informa la decretal la presidía el arzobispo de Toledo, a quien acompañaban, por parte del rey de Castilla, el obispo de Palencia, y por parte del de León, el obispo de Zamora.[71] Su primera petición fue la de solicitar la dispensa para la unión del rey Alfonso IX con la princesa Berenguela de Castilla que provocaba el entredicho. La respuesta de Inocencio III fue airada, pero su consideración al rey de Castilla le obligó a contener la reacción que le produjo la insólita intercesión de los obispos *super tam incestuosa copula*. La inflexible intransigencia papal, llevó a la delegación a cambiar de estrategia y rebajar la petición que se redujo a conseguir la remisión de la sentencia de entredicho. Para ello, los obispos expusieron una conocida y triple argumentación con la que creían podía justificar su nueva solicitud. En efecto, de una duración tan prolongada del entredicho sobre el reino se derivaban

[68] Ibid., doc. 144, 175–176.

[69] No sabemos cuándo se produjo exactamente la imposición de esta doble sanción, desde luego antes de mayo de 1199 que es cuando el papa alude a ella. El legado había citado al rey en día y lugar precisos, pero su incomparecencia le hizo activar las citadas sentencias que, en lo que se refiere al entredicho, no se hizo extensivo al reino de Castilla, ante la declaración de sometimiento de su rey a los dictados del legado aceptando de nuevo a su hija en la corte (ibid., doc. 196, 211).

[70] Ibid., doc. 196, 209–215.

[71] El obispo de Zamora, Martín Arias, recientemente absuelto por Inocencio III (véase *supra* nota 59) era hombre de preparación canónica (*Linehan*, Historia e historiadores, 283, n. 40), lo mismo que el obispo Arderico de Palencia (*Ayala*, Alfonso VIII, 246 y 259).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

tres peligros patentes. En primer lugar, el de la extensión de la herejía, porque los pastores que debían combatirla estaban obligados a permanecer callados y sin instruir a los fieles; además, el rey de León, que se consideraba agraviado por la Iglesia, no se sentía motivado para hacer frente a los herejes, y ello facilitaba en último término que se pudieran mover con facilidad por el reino. En segundo lugar, el entredicho dificultaba extraordinariamente la defensa del reino contra los infieles sarracenos, y ello, a su vez por varias razones, entre ellas que el pueblo, acostumbrado a los llamamientos de los predicadores y la concesión de indulgencias, en su ausencia había caído en la tibieza; se sentía, además, corresponsable de la culpa de su rey por haber consentido su pecado mediante su silencio, y ello le hacía temeroso de intervenir en un combate del que podía resultar la muerte en pecado. Finalmente, en tercer lugar, también el entredicho generaba un peligro que venía de los propios fieles cristianos, porque impedidos de recibir los sacramentos de manos de los clérigos, tendían a negar a estos últimos los derechos que les correspondían en calidad de diezmos y primicias; y ello naturalmente les privaba del sustento y les obligaba a mendigar, trabajar la tierra o incluso servir a los judíos en oprobio de la Iglesia y de toda la Cristiandad.[72]

Este importante texto plantea varias cuestiones de extraordinario interés. El tema de la extensión de la herejía como consecuencia de la aplicación del entredicho puede que no sea únicamente una exagerada apreciación de los obispos hispanos con el fin de vencer la previsible resistencia papal. Algunos eclesiásticos en el siglo XIII manifestarían en ocasiones la conexión entre la aplicación del entredicho y el florecimiento de la herejía,[73] y ciertamente puede que esta última no fuera una realidad ajena al panorama peninsular de aquella centuria,[74] por más que obviamente no pudiera ser atribuida solo a las reiteradas sentencias de entredicho.

Otro tema importante es de la conexión del entredicho con la relajación defensiva del reino a causa del cese de la predicación de guerra santa. Sobre dicha predicación no es mucho lo que sabemos para el ámbito peninsular,[75] y por ello mismo el dato adquiere una especial relevancia, pero, cara al tema que nos interesa, la importancia resulta mayor por la expresa indicación al sentimiento de culpa generalizada que el pecado del príncipe genera entre sus súbditos como consecuencia de la aplica-

[72] La documentación pontificia, doc. 196, 212. Véase *Clarke*, Interdict, 172.

[73] *Clarke*, Interdict, 172–173.

[74] Concretamente una referencia del cronista Lucas de Tuy ha servido para especular sobre la presencia de cátaros en tierras leonesas al comenzar el siglo XIII: *Fernández Conde*, Un noyau, 35–50.

[75] *Ayala*, Obispos, 219–256; *Rodríguez García*, Predicación de cruzada, 117–128.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

ción del entredicho, un sentimiento que era fruto del silencio cómplice que habían mantenido ante aquel pecado. Constituyó éste un serio debate entre los canonistas. ¿Hasta qué punto llegaba la responsabilidad de los súbditos en los pecados públicos de sus príncipes si no hacían nada para remediarlos? Sin duda, el entredicho tenía como uno de sus objetivos recordar que la pasividad de los súbditos no era moralmente aceptable, aunque el contrapunto a esa pasividad no pudiera ser nunca la rebelión, como reiteradamente recordaban los maestros de la Universidad de París.[76]

Resulta también interesante la alusión al desapego que entre los fieles cristianos nacía frente a sus clérigos como consecuencia de un entredicho que les negaba los oficios que estos últimos habitualmente les ofrecían. El entredicho, así, se convertía en una fuente de „anticlericalismo“ que para el caso de Castilla ha sido objeto de algún estudio monográfico.[77]

La respuesta papal constituye una cuidadosa y sistemática construcción de corte escolástico. Inocencio III no se siente inclinado ni mucho menos a ceder ante la petición episcopal, y ello por varios motivos. La intención que le había movido a imponer el entredicho era recta, se había atenido, además, al procedimiento canónico y contaba, finalmente, con antecedentes escriturarios y papales. En relación a los primeros el papa alude al pasaje del segundo libro de Samuel en el que Dios imputa el pecado de David a su pueblo, circunstancia ésta que le lleva a reaccionar ante lo que considera una injusticia, algo que se adecuaba sin duda a los objetivos del entredicho: la enmienda del príncipe pecador ante el injusto sufrimiento de su pueblo.[78] En cuanto a los antecedentes papales, resultaban evidentes: Celestino III había procedido ya, con ocasión del primer matrimonio incestuoso del rey, a aplicar el entredicho tanto en el reino de León como en el de Portugal.

Sin embargo, en atención al principio de que la severidad en el castigo podía y debía ser modulada cuando los afectados eran muchos, y en atención también a los prelados solicitantes,[79] el papa accedía a una relajación parcial del entredicho: durante algún tiempo, y como prueba de

[76] *Clarke*, Interdict, 29–43.

[77] *Henriet*, In injuriam ordinis clericalis, 289–325.

[78] 2 S, 24: 17. *Clarke*, Interdict, 41.

[79] Resulta sintomático que, al comienzo de la decretal, en la introducción en la que el papa establece un paralelo entre el reino cruzado de Ultramar y el de León, cuyos príncipes habían protagonizado en ambos casos matrimonios ilegítimos, se subraya la diferencia del papel institucional de la Iglesia de los respectivos reinos, colaboradora con la iniquidad en el primer caso pero libre de culpa, al menos corporativamente, en el segundo: La documentación pontificia, doc. 196, 210.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

la posible utilidad de dicha relajación parcial, se podrían celebrar los oficios divinos en el reino de León, aunque se mantendría el veto de sepultura en sagrado para todos los fieles, salvo para los clérigos, si bien los sepelios de estos últimos estarían desprovistos de toda solemnidad. El papa, consciente de la aparente contradicción que suponía estar en perfecta comunión con la Iglesia y ser privado de ella en la sepultura, se adelanta a ejemplificar la medida con otra proveniente de los cánones conciliares, la de las víctimas de muerte violenta en la práctica de un torneo: la Iglesia permitía que murieran reconciliadas pero no que fueran sepultadas en sagrado.[80] Las matizaciones papales, no afectaban, en cambio, al rigor que debía observarse con las excomuniones de los reyes y sus consejeros, y para que ese rigor no se viera mitigado, Inocencio III acude a una figura que él y sus sucesores utilizaron con relativa frecuencia, la del „entredicho ambulatorio", es decir, la aplicación de toda la severidad del entredicho en aquellos lugares por donde pasasen los reyes y sus consejeros, ya se tratase de ciudades, fortalezas o villas.[81] Todo este conjunto de sanciones, incluida la devolución de las fortalezas que integraban la dote de Berenguela, y sobre todo, la expresa declaración de ilegitimidad de los posibles hijos de la ilegítima unión,[82] solo cesaría con la separación de la real pareja. El arzobispo de Compostela, principal destinatario de la decretal, velaría por su estricto cumplimiento, y, en su caso, castigaría a aquellos obispos que se mostraran indolentes en la aplicación de lo determinado por el papa.[83]

La enérgica actitud del papa no logró disolver por el momento la pareja real que las razones políticas aconsejaron mantener unida hasta que 1204. Sería en junio de ese año cuando Inocencio III ordenara al arzobispo de Compostela y a los obispos de Zamora y Palencia absolver de la excomunión al rey Alfonso IX de León al haber decidido poner fin a su incestuoso matrimonio. Los prelados recibieron también entonces instrucciones para que *latam in regnum ipsius relaxetis sententiam interdicti*.[84]

---

[80] Efectivamente en esos términos se pronuncia el canon 14 del II concilio de Letrán de 1139: Conciliorum Oecumenicorum Decreta, 200.

[81] *Clarke*, Interdict, 83.

[82] Para entonces solo había nacido su primogénita, la infanta Leonor.

[83] Inocencio III excluía de estos eventuales castigos al obispo de Salamanca, cuyo comportamiento se hacía acreedor de un tratamiento disciplinario específico por parte de la Sede apostólica. En efecto, el obispo Gonzalo de Salamanca (1195–1226) fue un hombre muy próximo al trono y un importante apoyo frente al papa: *Fletcher*, Episcopate, 42.

[84] La documentación pontificia, doc. 304, 335–336. Dos años después de las instrucciones papales, León y Castilla llegaban a un acuerdo de paz, el de Cabreros

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Con ser importante, la cuestión del entredicho general impuesto al reino de León no es ni mucho menos el único asunto que, en relación con tal sentencia canónica en el ámbito castellano-leonés, se documenta en el transcurso del largo gobierno de Inocencio III. Como en pontificados anteriores, el papa hizo generoso uso de jueces delegados que entendieron en cuestiones conflictivas en las que, de un modo u otro, el entredicho adquiere un cierto protagonismo. Una de esas cuestiones que más rastro documental nos ha dejado es la del problema abierto, al comienzo mismo del pontificado, entre la iglesia de Orense y el poderoso monasterio benedictino de Celanova por desacuerdo en materia de competencia jurisdiccional. Para el obispo era evidente que el monasterio dependía de la diócesis, por lo que su abad fue convocado a un sínodo diocesano. El abad no quiso acudir e impidió que otros priores sujetos a su monasterio lo hicieran porque no reconocía aquella dependencia. Es más, cuando el obispo en un gesto de buena voluntad quiso visitar al abad en su monasterio, éste le cerró las puertas impidiéndole el acceso al recinto conventual y que pudiera dirigirse a sus monjes. La respuesta episcopal no se hizo esperar, el abad fue suspendido y el monasterio puesto en entredicho (*monasterium interdixit*). Esta es la versión de los hechos que el representante del obispo, desplazado a Roma para solicitar la confirmación papal de las sentencias, comunicó al correspondiente cardenal auditor. Por su parte el representante del abad, además de negar que el monasterio estuviera sujeto a la jurisdicción diocesana y de denunciar que las presiones del obispo obligaron a algunos monjes a someterse a él, ignorantes de la inmunidad de que disfrutaban, pedía la invalidación de las sentencias canónicas promulgadas porque el abad, antes de que se produjera esa promulgación, ya había apelado a la Sede apostólica frente a los desafueros con que el obispo lo trataba a él y a su monasterio. Pues bien, el papa, informado por el cardenal auditor, y ante la imposibilidad formal de que la causa fuera concluida ante la curia ya que el representante del monasterio no contaba con cartas de procuración para ello, en marzo de 1198 ponía en manos de jueces delegados, concretamente del

---

de marzo de 1206, en el que se estipulaba, entre otras cosas, la indemnización – una suma de 8.000 maravedíes – que la reina Berenguela, ya en Castilla, había de percibir anualmente en rentas situadas en el reino de León. Se decía allí que el rey de León renunciaba a cualquier querella posterior interpuesta ante la Sede apostólica para recuperar o no pagar esa cantidad, y en caso de no hacerlo así, y si como resultado de ello se generaba alguna sentencia de excomunión o entredicho para Castilla o la reina Berenguela, Alfonso IX se comprometía a declarar que tal suma pertenecía realmente a su antigua mujer. El interés del dato es anecdótico en relación con nuestro tema. El tratado de Cabreros es uno de los documentos más arcaicos escritos en castellano, y la traducción que utiliza para el entredicho es la de *deuedamiento/deuadamento* (*González*, Alfonso VIII, III, doc. 782, 368).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

obispo de Lugo, del abad de Melón y del arcediano de Astorga la resolución del pleito abierto. Les ordenaba, eso sí, que si se pudiera demostrar la existencia de una apelación previa a las sentencias o sencillamente si el monasterio fuera realmente exento, tales sentencias deberían desestimarse.[85] La causa no acabó aquí, ni mucho menos. La insatisfacción del obispo ante la resolución dictada por los jueces delegados – determinaron la sujeción del monasterio a la diócesis pero levantaron las sentencias impuestas –,[86] obligó al papa a retomar el asunto más de un año después, en julio de 1199, nombrando una nueva comisión delegada que integraron el obispo de Tuy, el deán de Zamora y el prior de San Isidoro.[87] La definitiva confirmación de la sentencia no se produciría, de hecho, hasta febrero de 1203, no sin que nuevamente el papa se hubiera visto obligado a nombrar una tercera comisión de jueces delegados.[88]

Tampoco faltaron ahora, por supuesto, confirmaciones a favor de monasterios en las que el entredicho figuraba como objeto de exención. Es el caso de la realizada a favor del abad y monasterio premonstratense de San Miguel de Villamayor de Treviño, en Burgos, en mayo de 1199 y en la que se incluye el ya clásico privilegio de poder celebrar oficios divinos con las puertas cerradas, excluidos excomulgados y personas sometidas a entredicho, sin tañido de campanas y en voz baja, cuando se hubiera impuesto *generale interdictum terrae*.[89] Contamos también con noticias acerca de quejas que llegaban a Roma sobre monasterios que incumplían las prescripciones propias de entredichos lanzados por obispos, como, también en mayo – o quizá junio – de 1199, ocurrió con los monjes del monasterio leonés de Santa María de Nogales que, por lo visto, además

[85] La documentación pontificia, doc. 132, 162–164, y doc. 175, 194–195. Colección de la Catedral de Ourense I, doc. 71, 169–171.

[86] La resolución es de enero de 1199; por supuesto su incumplimiento reportaría excomunión y entredicho. Colección de la Catedral de Ourense I, doc. 72, 171–172.

[87] La documentación pontificia, doc. 203, 229–230; Colección de la Catedral de Ourense I, doc. 73, 173–174.

[88] La documentación pontificia, doc. 234, 262–263 y doc. 264, 285–286; Colección de la Catedral de Ourense I, doc. 78, 199–204, doc. 79, 204–206, y doc. 84, 211–213. La tercera comisión delegada estaba compuesta por el obispo de Astorga y los abades de San Isidoro y Carracedo.

[89] También tendría la libertad de sepultar en su cementerio, salvo a excomulgados y sujetos a entredicho, y respetando en todo caso los derechos de las demás iglesias. La documentación pontificia, doc. 192, 207–208, no publica el texto íntegro; la publicación íntegra, incluidas las disposiciones relativas al entredicho, puede consultarse en la red: Archivo Histórico Nacional, Clero. Libro 1375, 36–40 (las disposiciones en doc. 59, 38).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

de negarse a pagar diezmos, admitían en su recinto eclesiástico excomulgados del obispo y no observaban el entredicho por él establecido.[90]

En este sentido, no fue excepcional que algunos grandes monasterios se arrogaran en materia de entredichos prerrogativas que correspondían a los obispos.[91] Parece que este fue el caso del abad de Oña respecto del obispo de Burgos. El problema venía de atrás, y ya Urbano III en 1186 ó 1187 había creado una comisión pontificia para indagar las presuntas atribuciones abusivas del abad que no tenía inconveniente en recibir y absolver *interdictos et excomunicatos*, y Clemente III había insistido en ello en 1189.[92] Pero sería Inocencio III quien abordaría con mayor insistencia y eficacia la defensa de los derechos del prelado burgalés. En marzo de 1201 ordenaba a la comisión formada por los obispos de Osma y Segovia y por el arcediano de Palencia que resolviera el litigio abierto entre ambos contendientes, entre otras cosas, por la recepción y absolución de *interdictos* y *excommunicatos*.[93] El asunto de la insumisión del abad continuaría todavía vivo en 1210, pero Inocencio III no por ello per-

---

[90] La documentación pontificia, doc. 194, 208; Colección Documental de la Catedral de Astorga II, doc. 946, 235–236. Para Quinta Prieto, el entredicho es, en realidad, el decretado por el cardenal Gregorio con motivo del primer „matrimonio incestuoso“ de Alfonso IX con la infanta Teresa de Portugal, poco antes de 1194: *Quintana*, El obispado de Astorga, 614.

[91] Como es sabido, solo excepcionalmente, y en el ámbito de sus competencias disciplinarias, abades y priores podían lanzar entredichos (*Clarke*, Interdict, 100).

[92] Colección diplomática de San Salvador de Oña, I, docs. 272, 324–325; 281, 338–339 y 292, 354–355). Se trataba, en realidad, de una situación bastante extendida. No relación a Oña, sino de modo genérico conservamos bulas papales confirmatorias de los derechos de las iglesias diocesanas que contemplan la eventualidad de estas situaciones. Por solo poner un ejemplo, pensemos en la bula dirigida por el papa Celestino III en abril de 1192 a favor del obispo de Calahorra que, por cierto, se hallaba en una conflictiva y prolongada situación de disputa de derechos con el poderoso priorato de Santa María de Nájera; pues bien, en ella, entre otros muchos extremos, se recoge la prohibición de que nunca *clerici uel monachi seu quilibet religiosi interdictos seu excommunicatos Calagurritani episcopi uel ministrorum eius in ecclesiis scienter recipiant, uel, illis presentibus, diuina celebrent officia nec ad religionis habitum eosdem excommunicatos sine congrua satisfaccione suscipiant, si satisfaciendi facultatem habuerint, nec si mortui fuerint, eos sepelire presumant*: Colección Diplomática Medieval de la Rioja, III, doc. 328, 110.

[93] Colección diplomática de San Salvador de Oña, I, docs. 330–331, 400–402; La documentación pontificia, doc. 246, 272–273. La misma comisión era encargada por el papa días después, el 31 de marzo, de un caso semejante de abuso por parte, en este caso, del monje de San Pelayo de Labedo, que, entre otras cosas, admitía a los oficios religiosos a *interdictos et excommunicatos* declarados tales por el mismo obispo, permitiéndoles, además, comulgar, e incluso invitándoles a que fueran ellos mismos los que celebraran los oficios (ibid., doc. 248, 274).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

mitió que dicha actitud comportara sentencias de suspensión, excomunión y entredicho contra el abad y su convento sin el acuerdo expreso de Roma.[94]

En cualquier caso, es obvio que el entredicho seguía siendo un importante instrumento coercitivo frente al incumplimiento de derechos eclesiásticos. Había sido esgrimido, por ejemplo, por el papa Inocencio III en julio de 1199 al ordenar a los obispos de Salamanca y Zamora que exhortaran a los *freires* de la orden militar de Santiago y a otros religiosos a que pagasen a la iglesia compostelana cierto censo, *qui vota dicitur*, es decir, los conocidos como „votos de Santiago".[95] Y es que ese instrumento coercitivo que el papa delegaba en sus obispos, no dejaba de ser un arma canónica indispensable para el ejercicio de la jurisdicción de los prelados, y ello aunque el propio papado desde finales del siglo XII hubiera concedido a no pocas iglesias – ya hemos tenido ocasión de comprobarlo – el privilegio de celebrar oficios una vez al año en tiempos de „entredicho general de la tierra".[96] Lo vemos, en concreto, cuando en febrero de 1203 Inocencio III confirmaba las posesiones y derechos del obispo de Orense, y entre estos últimos prescribía la prohibición de que quienes hubiesen sido excomulgados o puestos en entredicho por él pudieran ser admitidos a los oficios divinos o sepultarse, pero dejando a salvo, eso sí, la indulgencia concedida a algunas iglesias en tiempos de *terrae generale interdictum* para que pudieran abrir sus puertas una vez al año y celebrar oficios divinos con exclusión de excomulgados.[97]

Pero obviamente un papa tan mediatizado por la preocupación cruzadista como fue Inocencio III, no dejó tampoco de utilizar los mecanismos coercitivos que le proporcionaba el derecho canónico para alcanzar la paz entre los reyes peninsulares y permitir así una ofensiva en toda regla contra el islam andalusí. Por eso es muy probable que el papa siguiera muy de cerca las lentas y complejas negociaciones entre los reyes de León y Castilla que comenzaron a producirse poco después de la separación del matrimonio „incestuoso" de Alfonso IX y Berenguela, y que aparentemente culminaban en el tratado de Valladolid suscrito por ambas par-

[94] Colección diplomática de San Salvador de Oña, I, docs. 282–284, 458–464. De hecho, Inocencio III aquel año reconocía que el abad, pese a su condenable actitud, alegaba razones consistentes, lo que le obligó a hacerse eco de la apelación formulada por el monasterio contra las sentencias condenatorias recibidas (ibid., doc. 387, 469–470).

[95] La documentación pontificia hasta Inocencio III, doc. 202, 228–229.

[96] Las iglesias de las órdenes militares fueron especialmente agraciadas con este privilegio (*Clarke*, Interdict, 67 y 70).

[97] La documentación pontificia, doc. 266, 287–289.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

tes en junio de 1209. En aquella ocasión los reyes de León y Castilla acordaban treguas irrevocables durante 50 años y ordenaban a los obispos presentes de uno y otro reino – arzobispo de Santiago y obispos de Astorga y Salamanca, y obispos de Segovia, Burgos y electo de Palencia –, que solemnemente, „con las luces encendidas" (*candelis accensis)*, excomulgaran y anatematizaran a aquel de los dos monarcas que rompiera la paz o tregua, así como a quien se lo aconsejara o le siguiera en ello, poniendo además el reino en entredicho. Todos los obispos de uno y otro reino habrían de observar y hacer observar el entredicho, y por si fuera poco, todos los obispos, abades, maestres y prelados de órdenes militares de ambos reinos se reunirían en un lugar para confirmar los acuerdos y excomulgar y lanzar el entredicho – *interdicant* –, tal y como se había convenido. En cualquier caso, los acuerdos serían comunicados al papa para su confirmación y para que hiciera de los arzobispos de Toledo y Compostela ejecutores del entredicho que pudiera dictarse contra el reino del eventual transgresor.[98]

El tratado no fue todo lo efectivo que cabía esperar, y en vísperas de una de las cruzadas más importantes que fueron llevadas a cabo en la Península hasta entonces, la de Las Navas de Tolosa de julio de 1212, el papa se veía obligado tres meses antes, en abril, a ordenar a los líderes de las iglesias del reino de Castilla y de León, los arzobispos de Toledo y Compostela respectivamente, a que exhortasen a los reyes hispanos al cumplimiento de la paz o tregua durante la inminente guerra con los sa-

[98] *González*, Alfonso VIII, III, doc. 845, 479–484. No sería la última vez que los reyes de León y Castilla solicitaran del papa la confirmación de un acuerdo de paz. Lo hicieron también el propio Alfonso IX y el hijo de Alfonso VIII, Enrique I, en agosto de 1216 con respecto al suscrito por ambos en aquella fecha en Toro, haciéndose eco de las propias preocupaciones pontificias. En efecto, los reyes se dirigían al „Santísimo Padre" y „Sumo Pontífice" Inocencio III – en realidad el papa había muerto un mes antes – comunicándole que habían recibido cumplida información de sus obispos y de otros acerca de la celebración del reciente Concilio en la que la preocupación papal por la ayuda a Tierra Santa había determinado el establecimiento de paz y tregua *inter omnes catholicos* por espacio de cuatro años. En consecuencia, y atendiendo los deseos papales, ellos habían firmado paz perpetua, reservando al arbitrio pontificio las cuestiones abiertas. Era necesario para la eficaz materialización de lo tratado y de la propia voluntad pontificia, que el papa confirmara con su autoridad la actual paz firmada, y para ello le solicitaban que invistiera de la autoridad suficiente para castigar con las correspondientes penas de excomunión y entredicho, en el reino de Castilla, al arzobispo de Compostela, a los obispos de León y de Astorga, y en el reino de León, al arzobispo de Toledo, y a los obispos de Burgos y Palencia, de tal modo que si los tres de cada parte no pudieran reunirse para dictaminar sentencias, lo hicieran solamente dos. La documentación pontificia, doc. 566, 583–584; *González*, Alfonso VIII, III, doc. 1006, 732–733.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

rracenos, sin excluir en caso de incumplimiento el uso de las correspondientes censuras eclesiásticas. Por ello, y bajo pena de excomunión y entredicho, Inocencio III ordenaba que los reyes no entraran en tratos con los musulmanes ni les prestaran *consilium vel auxilium* contra los cristianos. Y si hipotéticamente el rey Alfonso de León, de quien más se sospechaba, se atreviera a atacar a los cristianos junto a los sarracenos, habría de ser excomulgado, su reino sometido a entredicho y sus hombres liberados de compromisos de fidelidad hacia él.[99]

Conclusión

Propiamente la sentencia canónica del entredicho no se aplica en los reinos de León y Castilla con anterioridad al último tercio del siglo XI. El programa del llamado „reformismo gregoriano“ y su objetivo de normalización bajo el control de Roma chocó con unas tierras peninsulares apegadas a ritos propios, y excesivamente alejadas hasta entonces de su órbita, y ello fue la ocasión para las primeras aplicaciones. A partir de entonces, y a lo largo de la primera mitad del siglo XII, la notable inestabilidad institucional que sufrieron los reinos de León y Castilla se convertirá en caldo de cultivo para una intensa utilización política del entredicho, una utilización que llega a un punto de extraordinaria significación cuando el arzobispo de Toledo, en el sínodo de Segovia de 1166, pretende blindar el debilitado reino de Castilla mediante un uso generoso de tal herramienta canónica.

Pero será a partir de la segunda mitad del siglo XII cuando, como en el resto de la Cristiandad latina, la aplicación del entredicho alcance cuotas de auténtica canonización formal. Los avances del derecho eclesiástico, que entonces empezó a sistematizarse y la existencia de pontífices celosos de su aplicación, explican que en el ámbito peninsular, como en el resto de la Cristiandad, el entredicho adquiera en aquel momento perfiles mejor definidos en su naturaleza y efectos. El monopolio papal en este campo avanza considerablemente de la mano de los importantes legados destacados por entonces en los distintos reinos hispánicos: Jacinto Bobone, futuro papa Celestino III, y su sobrino Gregorio de Sant'Angelo, que, como su tío, visitó en dos ocasiones la Península. El combate contra el is-

[99] La documentación pontificia, doc. 471, 501–502. La sanción del entredicho sobre un reino en caso de que sus responsables incumplieran la paz necesaria para combatir al islam, será formalmente instituida, junto a la excomunión, por la constitución apostólica *Ad liberandam* del IV concilio de Letrán, en el que, como hemos señalado (véase nota 98) se había prescrito una paz general por cuatro años para el conjunto de la Cristiandad. Conciliorum Oecumenicorum Decreta, 270.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

lam y las irregularidades canónicas en la concertación de matrimonios regios por razones de consanguinidad, fueron los principales escenarios en que la aplicación del entredicho jugó un protagonismo relevante. Tratados de paz entre los reyes cristianos destinados a encauzar sus inquietudes bélicas en contra del islam, hacen del entredicho una imprescindible herramienta conminatoria para su cumplimiento, al tiempo que era generosamente utilizado como fórmula disuasoria para la disolución de matrimonios que la inflexibilidad canónica consideraba como pecaminosos hasta en un séptimo grado. Los obispos leoneses y castellanos tampoco renunciaron al uso de un arma de nocivas consecuencias que planteaba – así lo vemos en una documentación relativa a la diócesis de Ávila de 1184–1186 – el problema moral de la culpabilidad colectiva como efecto del pecado individual.

Todos estos escenarios y planteamientos son los que presiden la dinamización del uso del entredicho durante el pontificado de Inocencio III. Es más que conocida su intensa labor de recopilación canónica en este campo, y de él conservamos una interesantísima decretal, la *Etsi necesse sit* de 1199 que, en buena medida, fue incorporada a la *Compilatio tertia*. En ella se plantean los numerosos y complejos problemas que se derivaban de una generalizada aplicación de entredicho al conjunto de todo un reino, el de León, como también se vio en otros casos semejantes, como el entredicho lanzado sobre el reino de Francia aquel mismo año, o el que sufriría Inglaterra en 1208. A los problemas sobrevenidos de una hipotética extensión de la herejía o del incremento del desapego de los fieles hacia el clero, se unía en el caso específico de Hispania una mayor exposición al peligro islámico como consecuencia de los efectos inhibidores del entredicho, y ello por no hablar del ya clásico problema de la injusticia que suponía la generalización de una pena por la culpa de unos pocos. Inocencio III intentó paliar toda esta generalizada batería de problemas acudiendo al „entredicho ambulatorio“ que, a partir de entonces, incrementaría su presencia en el escenario de la penalización canónica. Pero, con todo, la obsesiva preocupación del papa Inocencio por la moral matrimonial que, no en vano, desembocaría en una flexibilización de posiciones en el IV concilio de Letrán, no fue, ni mucho menos, su única motivación a la hora de aplicar entredichos. La cada vez más atenta atención apostólica a la vida interna de las iglesias particulares, movilizó numerosas comisiones delegadas que actuaron con el rigor exigible por el derecho canónico en no pocos conflictos que, a menudo, enfrentaban a obispos con instituciones monásticas, y en los que el entredicho estaba habitualmente presente. No era, por supuesto un tema nuevo, pero la importancia cuantitativa de estas intervenciones constituye un buen indicador del creciente grado de intervencionismo pontificio en la vida de las

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

iglesias territoriales. Y por supuesto, la cruzada, y la necesaria adecuación de los belicosos príncipes de Hispania a un cauce de entendimiento que permitiera hacer frente a la ofensiva islámica, fue el otro gran polo que movilizó sentencias de entredicho o, al menos, la amenaza de aplicarlas, y es que no podemos olvidar que una de las motivaciones principales de la convocatoria del IV concilio de Letrán, con toda seguridad uno de los más decisivos de la historia de la Iglesia, fue precisamente la convocatoria de una magna cruzada que pusiera fin a lo que durante siglos se interpretó como la peor amenaza para el conjunto de la Cristiandad.

Fuentes

Archivo Histórico Nacional, Clero. Libro 1375. Monasterio de los canónigos premostratenses de San Miguel de Villamayor de Treviño (Burgos). Proyecto CRELOC del Ministerio de Ciencia y Tecnología [ref. BHA 2003-03039] dirigido por la Dra. Cristina *Jular* (CSIC).

Barrios García, Ángel, Documentación medieval de la catedral de Ávila, Universidad de Salamanca, 1981.

Bullarium Ordinis Militiae de Calatrava, ed. Ignacio José de *Ortega y Cotes*/Juan Francisco *Álvarez de Baquedano*/Pedro de *Ortega Zúñiga y Aranda*, Madrid 1761 (ed. facs. Barcelona, 1981).

Colección diplomática de San Salvador de Oña (822–1284), Vol. I: 822–1214, ed. Juan *Del Álamo*, Madrid 1950.

Colección Diplomática del Monasterio de Sahagún (857–1300), IV (1110–1199), ed. José Antonio *Fernández Flórez*, León 1991.

Colección diplomática medieval de la orden de Alcántara (1157?–1494). De los orígenes a 1454, ed. Bonifacio *Palacios Martín*, Madrid 2000.

Colección Diplomática Medieval de la Rioja, III. Documentos (1168–1225), ed. Ildefonso *Rodríguez R. de Lama*, Logroño 1979.

Colección Documental de la Catedral de Astorga, II (1126–1299), ed. Gregoria *Domínguez*, León 2000.

Colección Documental del Archivo de la Catedral de Ourense, Vol. I: (888–1230), ed. Mª Beatriz *Vaquero Díaz*/Francisco J. *Pérez Rodríguez* (Eds.), León 2010.

Conciliorum Oecumenicorum Decreta, ed. Giuseppe *Alberigo* et al., 3. Ed. Bologna 1973.

Concilios visigóticos e hispano-romanos, ed. José *Vives*, Barcelona/Madrid 1962.

La documentación pontificia hasta Inocencio III (965–1216), ed. Demetrio *Mansilla*, Roma 1955.

Epistolae Pontificum Romanorum ineditae, ed. Samuel *Loewenfeld*, Leipzig 1885.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Fita, Fidel, Tres bulas inéditas de Alejandro III, en: BRAH 12 (1888), 164–168.

González, Julio, Regesta de Fernando II, Madrid 1943.

Historia Compostelana (Corpvs Christianorvm. Continuatio Mediaeualis, LXX), ed. Emma *Falque*, Turnhout 1988.

Papsturkunden in Spanien. Vorarbeiten zur Hispania Pontificia, II. Navarra und Aragon, ed. Paul *Kehr*, Berlin 1928 (reed. 1970).

Papsturkunden in Spanien III. Kastilien Urkunden. Vorarbeiten zur Hispania (Iberia) Pontificia, eds. Daniel *Berger*, Klaus *Herbers*, Thorsten *Schlauwitz*, Göttingen 2019.

The Register of Pope Gregory VII, 1073–1085. An English Translation, ed. Herbert Edward John *Cowdrey*, Oxford 2002.

Riu, Ramón, Sermón de la Bula de la Santa Cruzada, Madrid, 1887.

Ruiz Albi, Irene, La reina doña Urraca (1109–1126). Cancillería y colección diplomática, León 2003.

Sotomayor Muro, Manuel/Teresa *Berdugo Villena*, El concilio de Elvira en la Hispana. Texto y traducción, en: El concilio de Elvira y su tiempo, ed. de Manuel Sotomayor/José Fernández Ubiña, Granada 2005, 13–34.

Bibliografía

Ayala Martínez, Carlos de, Alfonso VIII y la Iglesia de su reino, en: 1212, un año, un reinado, un tiempo de despegue. XXIII Semana de Estudios Medievales, coord. de Esther López Ojeda, Logroño 2013, 237–296.

Ayala Martínez, Carlos de, Obispos, guerra santa y cruzada en los reinos de León y Castilla (s. XII), en: Cristianos y musulmanes en la Península Ibérica: la guerra, la frontera y la convivencia. XI Congreso de Estudios Medievales, León 2009, 219–256 [reed. *id.*, Órdenes militares, monarquía y espiritualidad militar en los reinos de Castilla y León (siglos XII–XIII), Granada 2015].

Ayala Martínez, Carlos de, Sacerdocio y Reino en la España Altomedieval. Iglesia y poder político en el Occidente peninsular, siglos VII-XII, Madrid 2008.

Clarke, Peter D., The Interdict in the Thirteenth Century. A Question of Collective Guilt, Oxford 2007.

Cowdrey, Herbert Edward John, Pope Gregory VII, 1073–1085, Oxford 1998.

Deswarte, Thomas, Une Chrétienté romaine sans pape. L'Espagne et Rome (585–1085), Paris 2010.

Erdmann, Carl, O Papado e Portugal no primeiro século da história portuguesa, Coimbra 1935 (reimp. Braga 1996).

Fernández Conde, Francisco Javier. Un noyau actif d'Albigeois à León au commençement du XIIIe siècle? Approche critique d'une oeuvre de Lucas de Tuy écrite entre 1230 et 1240, en: Heresis 17 (1991), 35–50.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Fernández Ubiña, José, Los orígenes del cristianismo hispano. Algunas claves sociológicas, en: Hispania Sacra 59 (2007), 427–458.

Fita, Fidel, Bulas históricas al reino de Navarra en los postreros años del siglo XII, en: Boletín de la Real Academia de la Historia 26 (1895), 417–459.

Fletcher, Richard A., A vida e o tempo de Diego Xelmírez, Vigo 1993 (orig. inglés 1984).

Fletcher, Richard A., The Episcopate in the Kingdom of León in the Twelfth Century, Oxford 1978.

Flórez, Enrique, España Sagrada, XVII. La Iglesia de Orense, Guadarrama 2005.

Flori, Jean, La guerra santa. La formación de la idea de cruzada en el Occidente cristiano, Granada 2003 (orig. francés 2002).

Forey, Alan, The Order of Mountjoy, in: Speculum 46 (1971), 250–266 (reed. en *Forey*, Alan., Military Orders and Crusades, Variorum 1994, XI).

García y García, Antonio, Concilios y sínodos en el ordenamiento jurídico del Reino de León, en: El Reino de León en la Alta Edad Media, I. Cortes, concilios y fueros (Fuentes y Estudios de Historia Leonesa, 48), León 1988, 353–494.

Gómez, Miguel/*Lincoln,* Kyle C., The Sins of the Sons of Man: A New Letter of Pope Celestine III Concerning the 1195 Crusade of Alarcos, en: Crusades 16 (2017), 55–63.

Goñi Gaztambide, José, Historia de la bula de la cruzada en España, Vitoria 1958.

González, Julio, El reino de Castilla en la época de Alfonso VIII, Madrid 1960, II, doc. 362, 614–623.

Henriet, Patrick, *In injuriam ordinis clericalis*. Traces d'anticléricalisme en Castille et León (XIIe–XIIIe siècle), en: L'anticléricalisme en France méridionale (milieu XIIe–debut XIVe siècle), Cahiers de Fanjeaux 38 (2003), 289–325.

Lincoln, Kyle, Holding the Place of the Lord Pope Celestine: The Legations of Gregory, Cardinal-Deacon of Sant'Angelo (1192–4/1196–7), en: Anuario de Historia de la Iglesia 23 (2014), 419–448.

Linehan, Peter, Historia e historiadores de la España medieval, Salamanca 2011 (orig. inglés 1993).

Linehan, Peter, The Synod of Segovia (1166), en: Bulletin of Medieval Canon Law, New Series, 10 (1980), 31–44 (reed. en: *Linehan*, Peter, Spanish Church and Society, 1150–1300, Londres 1983, II).

Martín, José Luis, Orígenes de la Orden Militar de Santiago (1170–1195), Barcelona 1974.

O'Callaghan, Joseph F., The Affiliation of the Order of Calatrava with the Order of Cîteaux, en: Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis 15 (1959), 161–193; 6 (1960), 3–59, 255–292; reed. *id.*, The Spanish Military Order of Calatrava and its Affiliates, London 1975, I: 161–193, 3–5, 255–292.

O'Callaghan, Joseph F., Reconquest and Crusade in Medieval Spain, Philadelphia 2002.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Quintana Prieto, Augusto, El obispado de Astorga en el siglo XII, Astorga 1985.

Reilly, Bernard F., El Reino de León y Castilla bajo el Rey Alfonso VI (1065–1109), Toledo 1989 (orig. inglés 1987).

Reilly, Bernard F., The Kingdom of León-Castilla under queen Urraca, 1109–1126, Princeton 1982.

Reilly, Bernard F., The Kingdom of León-Castilla under King Alfonso VII, 1126–1157, Philadelphia 1998.

Rivera Recio, Juan Francisco, La Iglesia de Toledo en el siglo XII (1086–1208), Vol. I, Roma 1966.

Rodríguez García, José Manuel, Predicación de cruzada y yihad en la Península Ibérica. Una propuesta comparativa, en: Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval 17 (2011), 117–128.

Rousseau, Constance M., A Prudent Shepherd and Pastoral Judge: Celestine III and Marriage, en: Pope Celestine III (1191–1198). Diplomat and Pastor, ed. de John Doran/Damian J. Smith, Ashgate 2008, 287–304.

Smith, Damian J., Alexander III and Spain, en: Pope Alexander III (1159–81). The Art of Survival, ed. de Peter D. Clarke/Anne J. Duggan, Ashgate 2012, 203–242.

Smith, Damian J., La guerra contra los musulmanes en España ‚en palabras' del papa Inocencio III, en: Orígenes y desarrollo de la guerra santa en la Península Ibérica. Palabras e imágenes para una legitimación (siglos X–XIV), ed. de Carlos de Ayala Martínez,/Patrick Henriet/José Santiago Palacios Ontalva, Madrid 2016, 207–218.

Smith, Damian J., The Iberian Legations of Cardinal Hyacinth Bobone, en: Pope Celestine III (1191–1198). Diplomat and Pastor, ed. de John Doran/Damian J. Smith, Ashgate 2008, 81–111.

Zerbi, Pietro, Papato, impero e „respublica christiana" dal 1187 al 1198, Milano 1980 (1ª ed. 1955).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Der publizistische Kampf um das Interdikt gegen Ludwig den Bayern (1324–1347)

Von *Martin Kaufhold*

Das Interdikt gegen Ludwig den Bayern ist in der deutschen Geschichtsschreibung bislang weitgehend als ein Phänomen der Reichsgeschichte gedeutet worden.[1] Bei genauerem Hinsehen erweist es sich allerdings als eine europäische Erscheinung. Denn Papst Johannes XXII., der dieses Interdikt gegen alle Anhänger Ludwigs des Bayern am 23. März 1324 verhängte, nutzte dabei ein Druckmittel, das er fünf Jahre zuvor in vergleichbarer Weise gegen den schottischen König Robert Bruce und im selben Jahr 1324 gegen Florenz eingesetzt hatte.[2] Die Forschung hat zudem schon lange einen wichtigen Grund für die Verhängung des päpstlichen Interdikts im Jahre 1324 gegen all jene Gebiete in Deutschland, die die Herrschaft Ludwigs des Bayern anerkannten, in der italienischen Politik gesehen, die Ludwig nach seinem Sieg über den habsburgischen Rivalen Friedrich aufgenommen hatte.[3] Ludwig war zehn Jahre zuvor, also 1314, in einer Doppelwahl zum römischen König gewählt worden, und er hatte 1322 in einer Schlacht bei Mühldorf über die habsburgischen Truppen gesiegt.[4] Im folgenden Jahr verhinderte sein Abgesandter Berthold von Neiffen in Mailand einen päpstlichen Vorstoß gegen die herrschenden Visconti.[5] Ludwig betrat damit als römischer König nach längerer Zurückhaltung die italienische Bühne. In dieser Situation, in der

---

[1] *Mersch*, Göttlich legitimierter Eigensinn; *Kaufhold,* Gladius Spiritualis; *Ders*., Öffentlichkeit im politischen Konflikt; vgl. aus der älteren Literatur etwa: *Müller*, Kampf Ludwigs des Bayern I–II; *Preger*, Der kirchenpolitische Kampf.

[2] Vgl. dazu *Kaufhold*, Kurie und die Herausforderungen der europäischen Politik.

[3] *Thomas*, Deutsche Geschichte des Spätmittelalters, 160–163; *Trautz,* Reichsgewalt in Italien, 59; *Kaufhold*, Gladius Spiritualis, 49–59.

[4] Vgl. etwa *Mathias von Neuenburg*, Chronik, Kap. 38–49, 95–124. Wichtige Dokumente zur Geschichte der Doppelwahl und der Parteibildungen in: MGH Constitutiones V; *Menzel*, Zeit der Entwürfe, 153–170; *Büttner*, Weg zur Krone, 294–339; *Thomas*, Ludwig der Bayer, 122–137.

[5] *Haverkamp*, Italien im hohen und späten Mittelalter, 641; Storia di Milano V, 173.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Johannes XXII. in Avignon nur unter erschwerten Bedingungen italienische Politik betreiben konnte, wählte der Papst ein entschiedenes Vorgehen gegen König Ludwig. Er forderte Ludwig ultimativ auf, seinen Königstitel und die Wahrnehmung der damit verbundenen Herrschaftsrechte – also auch die Einsetzung von Reichsvikaren in Italien –, so lange ruhen zu lassen, bis seine Wahl durch den Papst approbiert sei. Andernfalls würde Ludwig exkommuniziert, seine Anhänger träfe dieselbe Sanktion, und seine und ihre Gebiete träfe das Interdikt.[6] Die ältere Forschung (einschließlich des Verfassers) hat dieses Vorgehen als einen gezielten Schlag gegen die Herrschaftsrechte in der römisch-deutschen Tradition verstanden. Inzwischen sehen wir die Maßnahme des schon alten, aber noch sehr konfliktfreudigen Papstes auch in einer europäischen Perspektive.[7] Wobei Johannes XXII. bei seinem Vorgehen gegen den schottischen König und bei seinem Vorgehen gegen den römisch-deutschen König dasselbe Publikationsverfahren für sein Interdikt wählte: die Bekanntmachung der Sanktionen durch den Aushang an der Kathedrale von Avignon.[8] So begann der publizistische Kampf zwischen Papst Johannes XXII. und seinen Anhängern auf der einen und König Ludwig IV. und seinen Gefolgsleuten auf der anderen Seite im Herbst 1323. Johannes XXII. setzte Ludwig zunächst wiederholt Fristen. Der Beginn der zunächst dreimonatigen Frist wurde durch den Anschlag des päpstlichen Schreibens an das Portal der Kathedrale in Avignon eingeleitet, „so dass dieser Ludwig und die anderen, die dieser Prozess betrifft, keine Entschuldigung vorbringen können, dass das Schreiben nicht zu ihnen gelangt sei, oder dass sie es nicht kennen würden, weil es nicht wahrscheinlich ist, dass es ihnen unbekannt oder verborgen bleibe, was allen so offen bekannt gemacht wird."[9] Richtig ernst wurde es, als alle Fristen verstrichen waren, und Ludwig noch immer keine Anstalten machte, dem päpstlichen Wunsch zu entsprechen. Am 23. März 1324 verhängte Papst Johannes XXII. die Exkommunikation über Ludwig und das Interdikt über all jene Gebiete, die den päpstlichen Anweisungen zuwiderhandelten und die Ludwig als rechtmäßigen Herrscher anerkannten: *Interdicti in civitates, terras et loca ipsarum* (…)*, quas eas si contrarium fecerint incurrere volumus ipso facto* (…).[10] Aus juristischer Perspektive schien das eine klare Sache zu sein. Alle Städte, Territorien und Orte, die Lud-

[6] MGH Constitutiones V, Nr. 792.

[7] Vgl. etwa *Zanke*, Johannes XXII., Avignon und Europa; *Kaufhold*, Kurie und die Herausforderungen der europäischen Politik.

[8] MGH Constitutiones V, Nr. 792; Vetera Monumenta Hibernorum, Nr. 427, 207.

[9] MGH Constitutiones V, Nr. 792, 618 f.: *quod tam patenter omnibus publicatur.*

[10] MGH Constitutiones V, Nr. 881, 698.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

wig als König anerkannten, verfielen dem Interdikt.[11] *Ipso facto* lässt sich hier mit *automatisch* übersetzen. Die Publikationsform – also der Anschlag an die Kirchentür – war nicht unumstritten, aber Johannes sah sich dadurch abgesichert, dass er diese Veröffentlichungsform in seine Extravaganten aufnahm, um ihnen einen Kirchenrechtsstatus zu verleihen.[12] *Ignorantia legis non excusat*. So lautet ein alter römischer Rechtssatz. Er galt hier auch für Landes- oder Stadtherrn in Deutschland, die die Portale der Kathedrale von Avignon nicht regelmäßig überprüfen ließen. Aber die Tatsache, dass die Anerkennung des gewählten Königs Ludwig die Sakramente für seine Untertanen ohne weiteren Urteilsspruch aussetzte, beunruhigte in diesen Jahren einige sensible religiöse Gemüter. Der Dominikaner Johannes von Dambach sah nach dem Tod Ludwigs des Bayern vierundzwanzig Jahre später hunderttausende Seelen in die Hölle gehen, weil sie, ohne es zu wissen, ihre Hoffnungen auf ungültige Sakramente gesetzt hatten.[13]

Papst Johannes XXII. war indes weniger feinfühlig, und die Quellen lassen erkennen, dass er das Interdikt gegen Ludwig als ein pragmatisches Druckmittel sah – eine kirchenpolitische Maßnahme, um den widerspenstigen Wittelsbacher zur Anerkennung der päpstlichen Ordnungsvorstellungen zu bewegen. So sah es auch der Priester und Schulmeister Hugo aus Reutlingen, der trotz des Interdikts die Messe gelesen hatte und daher dem päpstlichen Bann verfiel. Er schrieb, als alles vorbei war, über die Praxis Johannes XXII. im Umgang mit dem Interdikt, dass Papst Johannes das Interdikt auf die Bitten der Großen und der Städte – anders als sein Nachfolger Benedikt XII. – immer wieder ausgesetzt habe:

(…) *Benedictus XII., qui numquam eciam ad tempus modicum voluit divina concedere et supendere interdictum, quod tamen Johannes XXII. sepe fecit ad petitionem tam nobilium quam civitatum.*[14]

Das richtige Maß einzuhalten, konnte sinnvoll sein, wenn etwa König Ludwig in die Stadt kam und den nichtsingenden Geistlichen härteste Strafen androhte.[15]

---

[11] Zum Interdikt und seinen Wirkungen vgl. *Clarke*, Interdict; *Kaufhold,* Ausschluss aus dem Heiligtum (mit den dort genannten Quellen).

[12] Extrav. commun. 2.1.

[13] Vgl. den Traktat des Johannes von Dambach, in: *Auer*, Verschollene Denkschrift, 548.

[14] *Heinricus dapifer de Diessenhofen*, Historia ecclesiastica, 30.

[15] Vgl. etwa Ludwigs hartes Vorgehen gegen „nichtsingende“ Geistliche in Eßlingen nach seiner Rückkehr aus Italien 1330: *Kaufhold*, Gladius Spiritualis, 110–120.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Um diese Maßnahmen kirchenpolitisch wirksam werden zu lassen, und letztlich auch, um der Pflicht als Seelsorger nachzukommen, der nicht einfach hunderttausende Seelen auf einen Weg in das Höllenfeuer schicken durfte, musste Johannes XXII. den Kampf mit Ludwig dem Bayern um die Frage der Approbation der deutschen Königswahl als einen publizistischen Kampf aufnehmen.[16] Das heißt, die Exkommunikation des Königs und seiner Anhänger, und die Verhängung des Interdikts über alle ihre Territorien, mussten in Deutschland bekannt gemacht werden. Dazu versandte die Kurie ihre Prozessschreiben, wie das Verfahren, in dem der Papst als Ankläger und Richter auftrat, genannt wurde, an die Erzdiözesen, Orden und Klöster in Deutschland, mit der Aufforderung zur Weiterverbreitung und Publikation.[17] Originale dieses entscheidenden Schreibens vom März 1324 sind nicht mehr erhalten – was auch als ein Hinweis auf die gereizte Stimmung gedeutet werden kann, in der das päpstliche Schreiben versandt wurde. Wir können die Auswirkungen aber an den Erschütterungen ablesen, die die Bekanntmachung auslöste.[18] Oder auch an der Ruhe, die ihr folgte. Weil die betreffenden Adressaten der Aufforderung nicht folgten. Wir haben ein ganzes Spektrum von Reaktionen vor Augen, die durchaus archetypisch-menschlich sind. Es gibt die einfältigen Frommen ebenso wie die nüchternen Pragmatiker. Wobei die Pragmatiker, auch angesichts der Machtverhältnisse, überwogen. Doch es gab auch Mutige und Märtyrer. Von Salzburg, wo man dem Bayern nahe war, bis nach Berlin, wo der Sohn Ludwigs als Markgraf von Brandenburg nicht fern war, sahen sich die Anhänger des Papstes und Gegner Ludwigs unter Druck. Der Salzburger Erzbischof trug Sorge, dass seine Treue zum Papst und die daraus folgende Bedrängung sorgfältig verzeichnet wurde. Seinem Boten, der dem Bischof von Regensburg die päpstlichen Schreiben zustellen wollte, wurde bedeutet, dass das ein riskantes Unterfangen sei. Der Mann wurde nachts inhaftiert, warf die Briefe dann am Morgen in die Donau und suchte das Weite.[19] War der papsttreue Gesandte in Regensburg noch dem Tod entron-

[16] Zur Frage der Öffentlichkeit allgemein die Beiträge in: *Kintzinger*, Politische Öffentlichkeit im Spätmittelalter; zur Öffentlichkeit im Kampf Ludwigs des Bayern mit der Kurie: *Kaufhold,* Öffentlichkeit im politischen Konflikt.

[17] MGH Constitutiones V, Nr. 881.

[18] Vgl. für eine Übersicht über die Reaktionen und die Quellen: *Kaufhold*, Gladius Spiritualis, 64–90.

[19] Zu den Salzburger Publikationen vgl. *Kaufhold*, Öffentlichkeit im politischen Konflikt; das Erlebnis des Boten an den Bischof von Regensburg schildert ein Brief des Erzbischofs von Salzburg, MGH Constitutiones V, Nr. 973, 811: *Alius vero cursor episcopum Ratiponensem invenit Ratispone, sed antequam haberet accessum, ivit idem episcopus ad castrum suum vicinum in Stauffe. Ubi cum ad ipsum cursor vellet accedere, quatuor armati viri stantes in porta interrogati per*

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

nen, weil er die Warnung ernst genommen hatte – *dictumque sibi extitit, quod mortem non evaderet, si cum huiusmodi litteris prenderetur* –, bezahlte der Propst von Bernau in Brandenburg seine Worte gegen Ludwig den Bayern und seinen Sohn Ludwig, den Markgrafen von Brandenburg mit dem Leben. Entsetzt klagte Johannes XXII., wie man den Mann in Berlin-Kölln zunächst zusammengeschlagen habe und dann verbrannt habe, bis auch die Knochen zu Asche geworden seien.[20] Der Kampf um die öffentliche Wahrnehmung war in diesen Jahren nicht nur ein abstrakter Konflikt der Texte – obwohl er auch das war –, er brachte an Orten, die Ludwig als ihren König sahen, die sehr konkrete Erfahrung von Gewalt, von Bedrohung und Haft für seine Gegner mit sich. Wenn sie sich zu erkennen gaben. Allerdings gab es auch weite Bereiche des Landes, die der Arm Ludwigs, der den Süden selber ja nie verließ, kaum oder gar nicht erreichte, oder wo sich die Geistlichen dem Zugriff durch Flucht oder Exil entzogen. Wodurch sie den Ausfall des Gottesdienstes und der Sakramente bewirkten. In Straßburg, in Speyer und in Köln verkündeten die geistlichen Hirten, zum Teil nach päpstlichem Drängen, die geistlichen Sanktionen, und dadurch, dass Ludwig den päpstlichen Anklagen nun auch mit eigenen Veröffentlichungen begegnete, mit den sogenannten Appellationen, die das Unrecht der päpstlichen Maßnahmen mit juristischen Argumenten nachweisen sollten, zog der Konflikt notgedrungen immer weitere Kreise.[21] Auch in Venedig wurde der publizistische Kampf des Papstes gegen Ludwig den Bayern zu einem Thema.[22] Im Jahre 1325 trat das Leitungsgremium des Dominikanerordens, das Generalkapitel, in Venedig zusammen. Man hatte 1324 eigentlich festgesetzt, dass das Generalkapitel 1325 im westfälischen Herford zusammenkommen solle, aber es war wahrscheinlich eine Folge des päpstlichen Kampfes mit Ludwig dem Bayern, dass man den Tagungsort nach Venedig verlegte. Johannes XXII. hatte die Dominikaner ausdrücklich als Sendboten seiner

---

eum de presencia episcopi dubie responderunt. Cogito quoque quod meas deferret litteras, recluserunt eum in conclavi et de mane iussus fuit abire dictumque sibi extitit, quod mortem non evaderet, si cum huiusmodi litteris prenderetur, et ex hoc territus copias ipsas in flumen proiecit vicinum.

[20] Der Brief des Papstes in: Vatikanische Akten zur deutschen Geschichte, 244 f. Es handelte sich in diesem Fall um eine Auseinandersetzung bei Berlin um die Rechtmäßigkeit der Herrschaft von Ludwigs Sohn. Inwieweit die Frage des Interdikts dabei eine Rolle spielte, ist nicht klar erkennbar. Aber der Vorgang fügt sich in das Profil der Auseinandersetzungen um die Legitimität von Ludwigs Herrschaft dieser Jahre.

[21] Vgl. zu Ludwigs Appellationen: *Schütz*, Appellationen Ludwigs des Bayern; *Becker*, Appellation, 83–99; zum Geschehen am Rhein: *Kaufhold*, Gladius Spiritualis, 70–85.

[22] Die Beschlüsse der Ordensleitung in: Acta Capitulorum Generalium II, 160.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Kampagne gegen Ludwig vorgesehen. Und der Blick auf den gesamten Konflikt zeigt, dass die Dominikaner an vielen Orten, etwa in Konstanz, Esslingen oder Straßburg als treue Anhänger des Papstes aus der jeweiligen Stadt fliehen mussten.[23] Aber es gab auch andere Reaktionen. Sie wurden hier in Venedig verhandelt.

So wurde Heinrich, der Regensburger Prior des Predigerordens, nach Sachsen strafversetzt, *quia negligens fuerit in publicacione processuum domini pape*. Und in Zanipolo wurden weitere Klagen gegen die deutschen Dominikanerbrüder erhoben, die ein Schlaglicht werfen auf die grundsätzliche Problematik der publizistischen Auseinandersetzung um das Interdikt. Die Brüder seien trotz klarer päpstlicher Anweisungen bemerkenswert unfolgsam bei der Publikation und der Befolgung des Interdikts. Man habe verlässliche Kunde aus vielen Berichten, dass die Brüder in volkssprachlichen Predigten vor gewöhnlichen und ungebildeten Menschen – *personis vulgaribus ac rudibus* – Dinge äußerten, die die Zuhörer leicht zum Irrtum verführen könnten, *que possint auditores faciliter deducere in errorem*.[24] Mit diesem Tagesordnungspunkt des dominikanischen Generalkapitels in Venedig im Jahre 1325 ist ein zentrales Problem des Interdikts nicht nur dieser Jahre, sondern des gesamten späteren Mittelalters benannt. Das Interdikt 1324 sollte König Ludwig unter Druck setzen, indem es seine Untertanen in eine geistliche Notlage brachte. Die Fürsorge für seine Untertanen sollte den König zur Umkehr bewegen, zur Not sollte es der Unmut der Untertanen über den erlittenen Verzicht richten.[25] Diesen wachsenden Unmut der Untertanen meldeten die Bischöfe von Basel und Straßburg der Kurie im Jahr 1337, als der Kampf um das Interdikt einer Entscheidung zustrebte. *Ex hoc populorum murmura sedarentur*.[26] Der unzufriedene Populus setzte sich in seiner großen Mehrheit nicht aus gebildeten Juristen an den spätmittelalterlichen Höfen und nicht aus Kanonisten in bischöflichen Ämtern oder Studienkollegien der Bettelmönche an den Universitäten zusammen.[27] Die Mehrheit dieser Untertanen waren das, was das Generalkapitel der Dominikaner in Venedig als *personae vulgares et ruda,* bezeichnete. Sie waren nicht gebildet. Sie konnten kein Latein. Sie konnten nicht lesen, und wenn sie hätten lesen können, ist es mehr als fraglich, ob sie die

[23] Zur Haltung der Dominikaner in diesen Jahren vgl. etwa ebd., 147–150; *Hillenbrandt*, Kurie und Generalkapitel.

[24] Die Bemerkungen zum Verhalten der Dominikaner in: Acta Capitulorum II, 161.

[25] Vgl. etwa *Clarke*, Interdict, 14–58.

[26] Nova Alamanniae I, Nr. 476, 301.

[27] Vgl. zur gelehrten Politikberatung etwa *Miethke*, Wirkungen politischer Theorie; *Moraw*, Gelehrte Juristen.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

päpstlichen Prozessschreiben verstanden hätten. Allein das entscheidende dritte Schreiben, oder der dritte Prozess, die Verkündung des Interdikts, umfasst in der Edition 6,5 Folioseiten voll dichter kanonistischer Argumentation. Viele Pfarrer werden nicht verstanden haben, was sie da hörten oder lasen. Es musste ihnen und ihren Gemeinden in einfachen Worten in der Volkssprache erklärt werden. Und es war genau das zu erwarten, was das Generalkapitel in Venedig beklagte: Dass diese Erklärungen in vielen Fällen für einige Verwirrung sorgten.

Wir müssen das in Hinblick auf den Kampf um das Interdikt gegen Ludwig den Bayern in der Öffentlichkeit im Auge behalten. Da die Befolgung des Interdikts von vielen Menschen abhing, geht es hierbei nicht nur um Texte und um kanonistische Argumentationen. Es geht in hohem Maße um die Rezeption, und das heißt bei dieser komplizierten Materie, um die Vermittlung, um die Auslegung. Und um die Interessen und auch um die Emotionen und Sorgen der Rezipienten in den Städten und auf dem Land. Tatsächlich wurde die Stimmungslage der Rezipienten zu einem entscheidenden Faktor.

Das wird auch in der bereits zitierten Korrespondenz von Papst Benedikt XII. mit den rheinischen Bischöfen klar, die die Strenge des Interdikts beklagten. Die Bischöfe hatten den Papst gewarnt, diese Strenge veranlasse die Menschen, in dem apostolischen Stuhl zunehmend einen Feind zu sehen: *ex hoc clamor sit contra sedem, quam sibi quodammodo estimant inimicam*.[28] Benedikt war ein geistlicher Mensch, kein Politiker wie Johannes, er hatte das Interdikt nicht verhängt, aber er vermochte mit dem verhängten Interdikt nicht flexibel umzugehen.[29] Er berief sich auf die *statuta sacrorum canonum* und den *mos antiquus matris ecclesie*, aber er verstand nicht, dass er es mit Menschen zu tun hatte und nicht mit Rechtspositionen. In der bereits zitierten Einlassung Hugos von Reutlingen zum Interdikt hatte Hugo den flexiblen Umgang von Johannes mit seinem eigenen Interdikt festgehalten. Und er stellte dieses pragmatische Maß ausdrücklich gegen die Unbeweglichkeit Benedikts. Benedikts starre Regeltreue erschütterte die Einhaltung des Interdikts in besonderem Maße.[30] Benedikt XII. war der Einzige der drei Päpste, die gegen Ludwig den Bayern standen, der Ludwig nicht selber mit Sanktionen belegte. Aber in seiner Amtszeit kam es zum weitgehenden Zu-

[28] Nova Alamanniae I, 301.

[29] Zu Benedikt XII. vgl. etwa *Ballweg*, Konziliare oder päpstliche Ordensreform; *Trottmann*, Vision béatifique; *Schimmelpfennig*, Benedikt XII. und Ludwig der Bayer; *Ders*., Zisterzienserideal und Kirchenreform.

[30] *Heinricus dapifer de Diessenhofen*, Historia ecclesiastica, 30; vgl. oben Anm. 14.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

sammenbruch der Interdiktobservanz. Das geschah im Jahr nach dem zitierten Brief über den wachsenden Unmut in der Bevölkerung. Das Ende des Interdikts kam im Jahr 1338.[31]

Dabei hatte es schon nach der Rückkehr Ludwigs des Bayern aus Italien, wo er sich ohne päpstliches Zutun zum Kaiser krönen ließ und durch die kurzzeitige Erhebung eines eigenen Papstes sogar zum Schismatiker wurde, eine Verschärfung der Lage gegeben. Vom schwäbischen Esslingen ausgehend, hatte Ludwig die Gefangennahme und die Enteignung der Geistlichen verfügt, die das Interdikt weiterhin beachteten. Sie sollten auf ewig aus den Städten verbannt werden.[32] Den singenden Klerus stellte Ludwig dagegen unter seinen besonderen Schutz. Trotz dieser drastischen Maßnahmen nach seiner Rückkehr aus Italien im Frühjahr 1330 stellte er in einem Schreiben an die Kardinäle im Jahre 1334 – also drei Jahre nach der Verschärfung der Gangart gegen das Interdikt – fest: *Insuper fere omnes ecclesie et precipue in Alem*(ania) *sunt sententiarum interdictis enormiter agravate. So dass in ihnen die Gottesdiensste nicht ausreichend öffentlich gefeiert werden und gleichsam die ganze Welt exkommuniziert ist und in den Schlingen der Suspension gefangen ist, und in Entzweiung und Schisma hineingestellt ist* (…).[33] Das Interdikt belastete das kirchliche und damit auch das öffentliche Leben der Zeit an vielen Orten weiter in erheblichem Maße. Weitere vier Jahre später ging es damit zu Ende.

Im Frühjahr 1337 scheiterten die Ausgleichsverhandlungen zwischen Ludwig dem Bayern und der Kurie Benedikts XII.[34] In der Folge mobilisierten die Kurfürsten und vor allem Ludwigs Hof aus jeweils eigenen Interessen die städtische Öffentlichkeit gegen die papsttreuen Geistlichen und damit auch gegen das Interdikt. Die Kanzlei Ludwigs stattete die Reichsstädte offenbar mit einem Entwurf für ein Schreiben aus, in dem die Städte und in etwas anderer Form auch der Adel das Zerwürfnis zwischen Kaiser und Kurie beklagten und vor den Folgen des Interdikts warnten.[35] Die Unzufriedenheit mit der Kurie wachse und ein Aufstand

---

[31] Vgl. zum Interdikt unter Benedikt XII.: *Kaufhold*, Gladius Spiritualis, 203–247.

[32] MGH Constitutiones VI 1, Nr. 727.

[33] Nova Alamanniae I, Nr. 338, 181 f., vgl. dazu *Kaufhold,* Gladius Spiritualis, 182.

[34] Das Scheitern der Ausgleichsverhandlungen zwischen Ludwig dem Bayern und Benedikt XII. wird im Hinblick auf den Einfluss des französischen Königs unterschiedlich bewertet. Vgl. etwa *Schimmelpfennig*, Benedikt XII. und Ludwig der Bayer; *Thomas*, Ludwig der Bayer, 300–303; *Kaufhold*, Gladius Spiritualis, 203–209.

[35] Nova Alamanniae I, Nr. 520 und 521.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

und Ungehorsam gegen die Ehre der Kirche und des Papstes würden so möglich. Auf einer Versammlung im Haus des Deutschen Ordens in Frankfurt forderte Ludwig die Vertreter der Städte auf, beim Papst für ihn zu intervenieren:

Modo dixit omnibus ambassatoribus civitatum presentibus: Dico vobis tamquam universali ecclesie, ut et vos scribatis pape, et si vos non audieret, erit michi sicut ethnicus et cetera. Responderunt autem se scribere velle.[36]

Bis zum Juli 1338 waren an der Kurie 36 dieser Schreiben eingegangen.[37] Ebenfalls im Juli wiesen die Kurfürsten in dem berühmten Weisthum von Rhense den päpstlichen Approbationsanspruch auf die deutsche Königswahl klar zurück, und Ludwig selber publizierte Anfang August seinen schon länger als Entwurf vorliegenden Erlass gegen die singenden Geistlichen.[38] In kaiserlichem Aufzug, aber in kleiner Runde, setzte Ludwig am 6. August in Frankfurt, wo man mit ihm sympathisierte, seinen Erlass ‚Fidem Catholicam' in Kraft. Der Text von mittlerer Länge befasste sich nur knapp mit den realen Folgen des Interdikts. Er verbot die Befolgung der päpstlichen Prozesse in scharfer Form, nachdem er die kaiserliche Position juristisch ausführlich dargelegt hatte. Das Interdikt wurde zu einem politischen Thema, und einen Monat später wiederholte Ludwig seinen Vorstoß gegen die päpstlichen Prozesse und gegen das Interdikt auf einer großen Bühne. Auf einem Hoftag in Koblenz zelebrierte Ludwig seinen kaiserlichen Status in Gegenwart des englischen Königs Edward, der seinen Anspruch auf den französischen Thron geltend machte und Verbündete suchte.[39] Das war eine europäische Bühne, zumindest im politisch-virtuellen Sinne: Ludwig, mit seinem beanspruchten Kaisertitel und Edward von England, mit seinem Anspruch auf den französischen Thron konnte man als die Repräsentanten

[36] Aus dem kurzen Bericht über den Frankfurter Tag in Nova Alamanniae I, Nr. 519. Vgl. dazu das Ladungsschreiben, ebd., Nr. 516; vgl. dazu Ludwig der Bayer und die Kurie, 104–114; *Thomas*, Ludwig der Bayer, 308 f.

[37] Regesten der Reichsstadt Aachen II, Nr. 618.

[38] Das Weisthum von Rhense in: Quellensammlung zur Geschichte der deutschen Reichsverfassung, Nr. 141c. Vgl. dazu die klassische Darstellung von *Stengel,* Avignon und Rens; außerdem: *Schubert,* Stellung der Kurfürsten; *Ders*., Wahlen; Zum Mandat *Fidem catholicam* mit einer Edition des Textes und zu den Umständen seiner Abfassung und Veröffentlichung: *Becker*, Mandat „Fidem Catholicam" Ludwigs des Bayern. Zur Dynamik der deutschen Politik in dieser Phase vgl. auch die Interpretation von *Schneidmüller*, Kaiser Ludwig IV., 381–386.

[39] Zum Hoftag von Koblenz vgl. *Thomas*, Ludwig der Bayer, 315–317; *Weinfurter,* Ludwig der Bayer und sein Koblenzer Programm von 1338; *Kaufhold*, Gladius Spiritualis, 235 f.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

eines Kerneuropas sehen.[40] In jedem Fall waren mächtige Fürsten des Reiches zugegen, darunter vier Kurfürsten. Als Ludwig vor diesem Auditorium die Befolgung der päpstlichen Prozesse verbot, und allen Geistlichen, die dieser Anordnung nicht folgten, schwere Konsequenzen androhte, setzte er auch sich selber unter Druck. Denn ein Kaiser sollte als König im eigenen Reich durchsetzungsfähig sein. Dazu bedurfte es einer gewissen publizistischen Logistik. Der Franziskaner Johannes von Winterthur berichtet, dass die Amtsleute und Vertreter Ludwigs seinen Erlass in kaiserlichen Briefen mit sich nahmen und Städte und Ortschaften *per minas et terrores* zur strikten Befolgung ermahnten:

Decreverunt nichilominus totum clerum ubilibet in regno seu imperio imperatoris constitutum, qui adhuc non resumpsisset divina, conpellendum ad resumendum divinum cultum diu intermissum et intercisum, et si rennueret et contumaciter parere despiceret, tanquam hostis reipublice esset acriter puniendus.[41]

Der Editor von ‚Fidem catholicam', Hans-Jürgen Becker, konnte seiner Edition immerhin zehn erhaltene Exemplare zugrunde legen. Ludwig nahm nun die Landfriedensbündnisse, Herrschafts- und Loyalitätsverpflichtungen in Anspruch, auf die er als römisch-deutscher König und als wittelsbachischer Herzog zugreifen konnte. Und, wie Heinrich von Dießenhofen betonte, konnte Ludwig sich bei seinem Kampf gegen das päpstliche Interdikt auf ein breites Verwandtschaftsnetz stützen, das er durch Heirat und glückliche Umstände geknüpft hatte.[42] Seine Frau, die Frau des mächtigen Grafen von Jülich und die Frau des englischen Königs waren Schwestern. Ludwigs Sohn war Markgraf von Brandenburg und der Tod Heinrichs von Niederbayern 1333 hatte Ludwig zum Verwalter seines Territoriums gemacht, de facto zum Herzog von ganz Bayern. Der römisch-deutsche König verfügte über keinen nennenswerten Apparat, aber dieses verwandtschaftliche Netz ließ Ludwig erhebliche Macht

[40] Vgl. auch die Darstellung in der Chronik des Mathias von Neuenburg, Kap. 56 (mit der irrtümlichen Ortsangabe Rhens), 150 f: *Eduardus autem rex Anglie valentissimus renovato contra predictum Philippum regem Francie odio antiquo, pretendens eciam se verum Francie regni heredem, habitis tractatibus cum Flandrensibus, duce Brabancie, comitibus Hollandie, Gelrie, Iuliacensis, Moncium et aliis inferiorum parcium magnatibus, qualiter posset ipsum Francum invadere, cogitavit.* (…) *Quamvis autem iidem principes aquilonis ipsum Francum eis gravem exosum haberent, cum tamen quasi omnes eius essent vasalli, nisi ab imperatore monerentur, cuius essent homines ligii, invadendi eum cum honore occasionem aliquam non haberent. Et ecce rex Anglie cum reverencia accedens principem in villa Rens super Renum, sibi facto homagio se colligavit eidem.*

[41] Chronik *Johanns von Winterthur*, 158.

[42] *Heinrich von Dießenhofen*, Historia ecclesiastica, 32.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

zuwachsen, die seine Gegner und Kritiker zu spüren bekamen. Die Stadt Rottweil brannte bis auf sechs Häuser fast vollständig nieder, wie Heinrich von Dießenhofen schrieb, „und dies geschah, weil sie den Klerus zwangen, das Interdikt zu brechen, so wie die Bürger von Konstanz, Zürich und Ulm und fast alle anderen Bürger des Reiches."[43] Genaueres über den Ausbruch des Feuers erfahren wir nicht. Aber es ist doch klar, dass das Ende des Interdikts, und die Vertreibung der Geistlichen, die das Interdikt befolgten, das Ergebnis einer klaren politischen Polarisierung war. Wer nicht für Ludwig war, war gegen ihn. Und die Gegner wurden hart bekämpft.[44] Die Zeit der Geduld und der pragmatischen Freiräume war vorbei. Damit endete das Interdikt nicht, aber es endete seine Befolgung bis auf wenige Ausnahmen. Eine wichtige Kraft bei der Erzwingung des Gottesdienstes war die starke Stellung König Ludwigs in dieser Phase, dem es 1338 gelang, bis auf den Erzbischof von Köln alle Kurfürsten auf seine Seite zu ziehen. Es war eine kurzlebige Allianz, aber für diese wenigen Jahre war sie wirkungsvoll.[45] Und da war noch eine andere Kraft, von der Heinrich von Dießenhofen sprach, und die sich auch in vielen Briefen an Papst Benedikt äußerte. Es war der Kurie und den zahlreichen Geistlichen, die dem päpstlichen Interdikt lange folgten, nicht gelungen, die Begründung für diese schwerwiegende Sanktion der Mehrheit der Menschen überzeugend zu vermitteln. Man spürte die politische Absicht zu sehr und man war verstimmt. Dabei machten es sich viele Menschen und viele Geistliche nicht leicht. In der aufgeheizten Situation von 1338 waren folgenreiche Entscheidungen zu treffen. König Ludwigs Erlasse hatten dies klargemacht: Wer jetzt den Gottesdienst verweigerte, konnte nicht mit Nachsicht rechnen. Und die Berichte aus den Bettelordenskonventen bestätigen diese zerrissene Atmosphäre.[46]

In dieser Phase wird eine neue Kraft auf der Bühne der deutschen Politik erkennbar, die stärkere Aufmerksamkeit erfordert. Es ist eine Kraft mit finsterem Potential. Der publizistische Kampf um das Interdikt wurde vor allem von Juristen mit juristischen Argumenten geführt. Und er wurde entsprechend vorwiegend geistesgeschichtlich erforscht. Das Interdikt über Deutschland in der Zeit Ludwigs des Bayern wurde durch eine publizistische Kampagne im Zusammenwirken mit institutioneller Macht aber auch mit direkter Gewalt beendet. Das haben wir bislang zu wenig beachtet. Die Rezeption der königlichen Erlasse und zuvor auch

[43] Ebd.

[44] Vgl. *Kaufhold*, Gladius Spiritualis, 236–247.

[45] Zu Ludwigs Stellung in dieser Phase vgl. etwa *Menzel*, Zeit der Entwürfe, 185–191; *Thomas*, Ludwig der Bayer, 307–328.

[46] Chronik *Johanns von Winterthur*, 158 f.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

die Briefkampagne gegen die päpstlichen Sanktionen waren in besonderer Weise ein städtisches Phänomen. In den Städten gelang es Ludwigs Gefolgsleuten 1338 an vielen Orten, die Vertreibung der nichtsingenden Priester und Mönche wirkungsvoll zu organisieren.

Die Kampagne gegen das Interdikt 1338 erscheint auch im Rückblick als eine politische Bewegung gegen einen überzogenen päpstlichen Anspruch – als eine frühe Bewegung zur Verteidigung der Prinzipien der deutschen Königswahl. Damit war die Kampagne gegen das Interdikt im Jahre 1338 eine frühe Verfassungsbewegung. Die Mobilisierung, die König Ludwig als Vertreter der Reichsinteressen in dieser Phase gelang, beendete das Interdikt. Allerdings zeigten sich in dieser Kampagne gegen den Klerus auch antijüdische Züge. Die Städte, die als Zufluchtsorte für verfolgte Juden gelten konnten, wurden einige Jahre später beim Aufkommen der Pest zu Orten, an denen die jüdischen Bewohner Opfer einer gezielten, instrumentalisierten Gewalt wurden. Die Wandlung des städtischen Milieus von einem Zufluchtsort zu einem Ort gezielter Verfolgung vollzog sich in den neun Jahren zwischen 1338 und 1348. Es stellt sich für die weitere Untersuchung des Kampfes um das Interdikt in der Zeit Ludwigs des Bayern die Frage nach einem möglichen Zusammenhang der Gewalt gegen nichtsingende Kleriker und der Gewalt gegen jüdische Stadtbewohner.[47] Es ist eine Frage nach dem Charakter und den Instrumenten der sozialen Mobilisierung in diesen dramatischen Jahren des vierzehnten Jahrhunderts.

[47] Zur Verbindung der Gewalt gegen papsttreue Kleriker und der Gewalt gegen Juden – ausgeübt von Bauern – vgl. den Planctus ecclesiae in Germaniam des *Konrad von Megenberg,* c. 27: *Scisne, gregat pestes Germania? Nutrit agrestes/Et volat impunus quorum dux rusticus unus./Non tamen, opto, meos in aquis mergunt sed Hebreos/Bombantes turbe; regnat in qualibet urbe,/Mogonus atque Cyra discunt, lacrimantur Hebrea/*(…) *Iuris mendicus, qui prochdolor est, Ludowicus/Se vix defendit, pietatem sed pie prendit,/Cum pie burgenses vocat et sibi congregat enses./Iurant, quod cleros pie defendant et Hebreos./Quo facto pestes cessant, remanent et agrestes*. Als Verteidiger der Geistlichen traten allerdings auch Ludwigs Getreue weniger auf. Zur Verfolgung der Juden 1336 (König Armleder) und 1348 vgl. u.a.: *Arnold*, Die Armledererhebung in Franken 1336; zur Geschichte der Juden in dieser Zeit allgemeiner vgl. etwa *Toch*, Die Juden im mittelalterlichen Reich; *Patschovsky*, Das Rechtsverhältnis der Juden; *Brock*, Zur Politik der Zentralgewalt; *Graus*, Judenpogrome im 14. Jahrhundert.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Bibliographie

Quellen

Acta Capitulorum Generalium Ordinis Praedicatorum, Bd. 2, hrsg. von Benedikt Maria *Reichert* (Monumenta ordinis fratrum praedicatorum 4), Rom 1899.

Auer, Albert, Eine verschollene Denkschrift über das große Interdikt des 14. Jahrhunderts, in: Historisches Jahrbuch 46 (1926), 532–549.

Becker, Hans-Jürgen, Das Mandat „Fidem Catholicam" Ludwigs des Bayern, in: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 26 (1970), 454–512.

Corpus Iuris Canonici, Bd. 2, hrsg. v. Emil *Friedberg*, Leipzig 1881.

Die Chronik des *Mathias von Neuenburg*, hrsg. v. Adolf Hofmeister (MGH Scriptores Rerum Germanicarum. N.S., 4), Berlin 1940.

Die Chronik *Johanns von Winterthur*, hrsg. v. Friedrich *Baethgen*/Carl *Brun* (MGH Scriptores Rerum Gemanicarum. N. S., 3), Berlin 1924.

Die Regesten der Reichsstadt Aachen, Bd. 2, hrsg. von Albert *Huyskens*, bearb. v. Wilhelm *Mummenhoff*, Köln 1937.

Henricus dapifer de Diessenhofen, Historia ecclesiastica, in: Fontes Rerum Germanicarum 4, hrsg. v. Johann Friedrich Böhmer/Anton Huber, Stuttgart 1868, 16–126.

Konrad von Megenberg, Klagelied der Kirche über Deutschland. Planctus Ecclesie in Germaniam, hrsg. v. Horst Kusch, Darmstadt 1956.

MGH Constitutiones et Acta Publica Regum et Imperatorum, Bd. 5, hrsg. v. Jakob *Schwalm*, Hannover/Leipzig 1909–1913; Bd. 6.1, hrsg. v. Jakob *Schwalm*, Hannover 1914–1927.

Nova Alamanniae. Urkunden, Briefe und andere Quellen besonders zur deutschen Geschichte des 14. Jahrhunderts, 1. Hälfte, hrsg. v. Edmund Ernst *Stengel,* Berlin 1921.

Quellensammlung zur Geschichte der deutschen Reichsverfassung in Mittelalter und Neuzeit, Bd. 1, hrsg. v. Karl *Zeumer*, 2. Aufl., Tübingen 1913.

Vatikanische Akten zur deutschen Geschichte in der Zeit Kaiser Ludwigs des Bayern, hrsg. v. Siegmund *Riezler*, Innsbruck 1891.

Vetera Monumenta Hibernorum et Scotorum Historia Illustrantia, hrsg. v. Augustin *Theiner*, Rom 1864.

Literatur

Arnold, Klaus, Die Armledererhebung in Franken 1336, in: Mainfränkisches Jahrbuch für Geschichte und Kunst 26 (1974), 35–62.

Ballweg, Jan, Konziliare oder päpstliche Ordensreform. Benedikt XII. und die Reformdiskussion im frühen 14. Jahrhundert, Tübingen 2001.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Becker, Hans-Jürgen, Die Appellation vom Papst an ein allgemeines Konzil. Historische Entwicklung und kanonistische Diskussion im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit, Köln/Wien 1988.

Brock, Ruth, Zur Politik der Zentralgewalt gegenüber den Juden im Kampf Ludwigs des Bayern um das Reichsrecht und Karls IV. um die Durchsetzung seines Königtums bis 1349, in: Karl IV. Politik und Ideologie im 14. Jahrhundert, hrsg. v. Evamaria Engel, Weimar 1982, 30–73.

Büttner, Andreas, Der Weg zur Krone: Rituale der Herrschererhebung im römisch-deutschen Reich des Spätmittelalters, Bd. 1–2, Ostfildern 2012.

Clarke, Peter D., The Interdict in the Thirteenth Century. A Question of Collective Guilt, Oxford 2007.

Graus, Frantisek, Judenpogrome im 14. Jahrhundert. Der Schwarze Tod, in: Juden als Minderheit in der Geschichte, hrsg. v. Bernd Martin/Ernst Schulin, München 1981, 68–84.

Haverkamp, Alfred, Italien im hohen und späten Mittelalter 1056–1454, in: Handbuch der europäischen Geschichte, Bd. 2: Europa im Hoch- und Spätmittelalter, hrsg. v. Frantisek Graus, Stuttgart 1987, 546–681.

Hillenbrandt, Eugen, Kurie und Generalkapitel des Predigerordens unter Johannes XXII. (1316–1334), in: Adel und Kirche. Festschrift Ernst Tellenbach, hrsg. v. Josef Fleckenstein/Karl Schmid, Freiburg 1968, 499–515.

Kaufhold, Martin, Gladius Spiritualis. Das päpstliche Interdikt über Deutschland in der Regierungszeit Ludwigs des Bayern (1324–1347), Heidelberg 1994.

Kaufhold, Martin, Öffentlichkeit im politischen Konflikt: Die Publikation der kurialen Prozesse gegen Ludwig den Bayern in Salzburg, in: Zeitschrift für Historische Forschung 22 (1995), 435–454.

Kaufhold, Martin, Die Kurie und die Herausforderungen der europäischen Politik. Standardverfahren oder abgestimmte Handlungsstrategie?, in: Papst Johannes XXII. Konzepte und Verfahren seines Pontifikats, hrsg. v. Hans Joachim Schmidt/Martin Rohde, Berlin 2014, 263–279.

Kintzinger, Martin (Hrsg.), Politische Öffentlichkeit im Spätmittelalter (Vorträge und Forschungen, 75), Ostfildern 2011.

Mersch, Katharina Ulrike, Göttlich legitimierter Eigensinn. Gewissensfreiheit als Option im Umgang mit dem exkommunizierten Ludwig dem Bayern und dem Interdikt, in: Frühmittelalterliche Studien 47 (2013), 209–238.

Miethke, Jürgen, Wirkungen politischer Theorie auf die Praxis der Politik im Römischen Reich des 14. Jahrhunderts. Gelehrte Politikberatung am Hof Ludwigs des Bayern, in: Political Thought and the Realities of Power in the Middle Ages. Politisches Denken und die Wirklichkeit der Macht im Mittelalter, hrsg. v. Joseph P. Canning/Otto Gerhard Oexle, Göttingen 1998, 173–210.

Moraw, Peter, Gelehrte Juristen im Dienst der deutschen Könige des späten Mittelalters (1273–1493), in: Ders., Gesammelte Beiträge zur deutschen und europäischen Universitätsgeschichte. Strukturen, Personen, Entwicklungen, Leiden 2008, 465–540.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Müller, Carl, Der Kampf Ludwigs des Baiern mit der römischen Kurie. Ein Beitrag zur kirchlichen Geschichte des 14. Jahrhunderts, Bd. 1–2, Tübingen 1879–1880.

Patschovsky, Alexander, Das Rechtsverhältnis der Juden zum deutschen König (9.–14. Jahrhundert). Ein europäischer Vergleich, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Germanistische Abteilung 110 (1993), 331–371.

Preger, Wilhelm, Der kirchenpolitische Kampf unter Ludwig dem Baier und sein Einfluss auf die öffentliche Meinung in Deutschland (Abhandlungen der königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Historische Classe, 14), München 1877.

Schimmelpfennig, Bernhard, Benedikt der XII. und Ludwig der Bayer. Zum Scheitern der Verhandlungen im Frühjahr 1337, in: Archiv für Kulturgeschichte 59 (1977), 212–221.

Schimmelpfennig, Bernhard, Zisterzienserideal und Kirchenreform – Benedikt XII. (1334–1342) als Reformpapst, in: Zisterzienserstudien, Bd. 3, hrsg. v. Wolfgang Ribbe, Berlin 1976, 11–43.

Schneidmüller, Bernd, Kaiser Ludwig IV., Imperiale Herrschaft und reichsfürstlicher Konsens, in: Zeitschrift für Historische Forschung 40 (2013), 369–392.

Schubert, Ernst, Die Stellung der Kurfürsten in der spätmittelalterlichen Reichsverfassung, in: Jahrbuch für westdeutsche Landesgeschichte 1 (1975), 97–128.

Schubert, Ernst, Die Wahlen von 1308, 1314 und 1346 und der Kurverein von Rhens, in: Balduin von Luxemburg. Erzbischof von Trier – Kurfürst des Reiches 1285–1354. Festschrift aus Anlass des 700. Geburtstages, hrsg. v. Johannes Mötsch/Franz-Josef Heyen, Mainz 1985, 103–117.

Schütz, Alois, Die Appellationen Ludwigs des Bayern aus den Jahren 1323/24, in: Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 80 (1972), 71–112.

Stengel, Edmund Ernst, Avignon und Rens. Forschungen zur Geschichte des Kampfes um das Recht am Reich in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts, Weimar 1930.

Storia di Milano, Bd. 5: La Signoria viscontea 1310–1392, Mailand 1955.

Thomas, Heinz, Ludwig der Bayer. Kaiser und Ketzer, Graz 1993.

Trautz, Fritz, Die Reichsgewalt in Italien im Spätmittelalter, in: Heidelberger Jahrbücher 7 (1963), 45–81.

Trottmann, Christian, La vision béatifique. Des disputes scolastiques à sa définition de Benoît XII (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, 289), Paris 1995.

Weinfurter, Stefan, Ludwig der Bayer und sein Koblenzer Programm von 1338, in: Nassauische Annalen 123 (2012), 55–79.

Zanke, Sebastian, Johannes XXII., Avignon und Europa. Das politische Papsttum im Spiegel der kurialen Register (1316–1334), Leiden 2013.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Florenz und das Interdikt 1478–1480

Von *Tobias Daniels*

Einführung

Knapp zwei Monate nachdem Papst Sixtus IV. verstorben (12. August 1484) und Innozenz VIII. zum Pontifex gewählt worden war (29. August 1484), kam es in Rom zwischen den Kardinälen und den Gesandten der italienischen Mächte am Sitz der Kurie zu Diskussionen. Man erörterte, unter welchen Konditionen nach dem Frieden von Bagnolo (4. August 1484) das Interdikt über Venedig beendet werden sollte, das im Zuge des Ferrarakrieges über die Serenissima verhängt worden war.[1] Kardinal Ascanio Maria Sforza sah damals den Friedenswillen des neuen Papstes in scharfem Kontrast zur Einstellung seines verstorbenen Amtsvorgängers: „Hätte Sixtus gelebt, er hätte diesen Frieden nicht ratifiziert und wäre nicht in eine Liga eingetreten, denn seine Heiligkeit hätte dies nicht zum Vorteil und zur Wahrung der Ehre des Apostolischen Stuhles tun können." (*quando Sixto fosse vivuto, non haverebbe ratificato questa pace, nè intrato in lega,* (perché) *sua Beatitudine non haveria potuto fare questo cum salveza del honore et sede sua*). Der Mailänder Orator, der dies im Oktober des Jahres aus Rom an Herzog Gian Galeazzo Sforza schrieb, berichtete außerdem von weiterführenden Wortmeldungen: Ein anderer Botschafter seiner Heimatstadt habe sich von dem Florentiner Gesandten Guidantonio Vespucci darlegen lassen, auf welche Weise im Frühjahr 1480 das seit 1478 über Florenz verhängte Interdikt beendet worden sei. So habe er herausfinden wollen, ob dasselbe Verfahren auch im Falle der Venezianer durchzuführen sei. Die Antwort fiel eindeutig aus: „Dies darf nicht gefallen oder akzeptiert werden." (*non deba piacere nè essere acceptata*). Die Florentiner hätten nämlich damals zwölf Bürger an die Kurie gesandt, die auf den Stufen des Petersdomes mit der Büßerleine am Hals (*in scallis Sancti Petri cum la corigia a collo*) von Sixtus IV. Vergebung erbaten. Als die Venezianer einwandten, ein solches Schauspiel erschiene ihnen zu erniedrigend, erwiderte der Florentiner scherzhaft, gefalle ihnen die Beendigung des Florentiner Interdikts von 1480 nicht, so

[1] Zum Interdikt über Venedig: *Dalla Santa*, Appellazioni, 217–219; *Piva*, Guerra II, 44–46; *Mallet*, Venice, 70 f., sowie den Beitrag von Uwe Israel in diesem Band.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

könnten sie sich an jener des Jahres 1378 orientieren. Damals hätte ein Papst (Urban VI.) von den Florentinern 80.000 Dukaten für die Aufhebung eines Interdikts verlangt, das durch seinen Vorgänger (Gregor XI.) verhängt worden war, mit dem sie im Krieg gestanden waren.[2]

Vespucci musste sich auskennen, denn er war im Jahr 1480 einer jener zwölf Florentiner gewesen, die von Sixtus IV. Vergebung erbeten und gewährt bekommen hatten.[3] Der Mailänder Orator charakterisierte sein Bonmot als ironisch (*faceto*). Mit dem Verweis auf einen historischen Präzedenzfall und typisch florentinischem Sarkasmus nahm Vespucci in seiner Wortmeldung das Interdikt als Mittel weltlicher Politik der Päpste aufs Korn. Die Lösung von den Zensuren sei entweder zu erreichen, indem man eine erniedrigende Zeremonie auf den Stiegen des Petersdomes über sich ergehen lasse, oder aber durch die Zahlung einer großen Summe Geldes. Geld oder Ehre! Eines von beiden galt es also für die Absolution hinzugeben. Ähnlich argumentierte ein Mantuaner Gesandter, als er den Florentiner Fall als besonders entwürdigend, den der Venezianer hingegen als moderat beschrieb.[4] Vespucci jedenfalls stellte Gerechtigkeit oder personelle Kontinuität als nachgeordnet dar. Er präsentierte die wohl gravierendste spirituelle Beugestrafe des Papsttums als eine Frage von Verfahren und Ritual, als ein Element in einem Aushandlungspro-

---

[2] Gian Francesco Oliva an Giangaleazzo Sforza, Rom, 10. Oktober 1484, ASMi, SPE, 96 (kurz anzitiert bei *Pellegrini*, Ascanio, I, 152–153): (…) *Lo oratore Fiorentino como faceto ch'è dice che pensa che nostro Signore dovendo absolvere Venetiani dalle censure, li vorà tractare como nel 1378 forono tractati Signori Fiorentini da uno altro pontefice, lo quale dovendogli absolvere de alcune censure delle quale erano stati mulctati dal precessore suo, cum quo habuerant bellum, volse 80.000 ducati.* Zu dem gesamten Komplex des Interdikts von 1376–78, siehe *Trexler*, Spiritual Power, und *Williman/Corsano*, Interdict. Zu dem damit verbundenen, so genannten „Krieg der Acht Heiligen" (Guerra degli Otto Santi), siehe *Peterson*, The War; *Lewin*, Negotiating Survival. In München, UB, 4° Cod.ms. 261 (Formularium supplicationum et instrumentorum, Italien, 3. Viertel 15. Jh., aus dem Besitz Urban Klugkheimers), findet sich auf fol. 71r–74r eine Sammlung kurzer Texte zur Absolution von Häretikern und Schismatikern, u.a. fol. 73v ein Text zum Florentiner Fall 1376–1378. Vgl. *Reuter*, Die lateinischen, 124–129. Zu einer weiteren neuen Quelle siehe unten, Anm. 48. Zur Situation nach dem Tod Sixtus' IV. in Rom, siehe *Daniels*, Die italienischen Mächte, 361; *ders.*, Bibliothek der Apostolischen Pönitentiarie, 130, Anm. 65.

[3] *Lorenzo*, Lettere, V, 82–83.

[4] Gian Pietro Arrivabene in einem Brief an Francesco II Gonzaga, Rom, 26. März 1485 (ASMa, AG, busta 847, Nr. 245): *La absolutione de' Venetiani è passata molto gratiosamente, né haveranno lor' venire a li meriti che fecerono Firentini, li quali publicamente in persona di oratori sotto lo portico de San Petro furono da papa Sixto absoluti. A Venetiani è sta' mandata fin a casa e li oratori chi veniranno non haveranno a fare acto alcuno de humiliatione per casone del Interdicto, ma solum daranno secundo l'usanza la obedientia.*

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

zess, ja, einen blanken Mechanismus in den politischen Beziehungen eines italienischen Stadtstaates mit dem Papsttum, das so vorwiegend als temporale Macht erscheint.[5] Dass gerade ein Florentiner so sprach, ist kein Zufall. Wir werden darauf zurückkommen. Vespuccis Wortmeldung sei hier zum Ausgangspunkt genommen, das Interdikt über Florenz in den Jahren 1478 bis 1480 weniger auf seine lebensweltlichen Auswirkungen zu befragen als vielmehr mit Blick auf die Frage seiner öffentlichen Verhandlung und publizistischen Ausdeutung zu analysieren.

Präliminarien

Wer sich mit dem Thema des Interdikts über Florenz beschäftigt, wird zuerst zu einer vor 45 Jahren verfassten Monographie greifen, die den Titel „The Spiritual Power. Republican Florence under Interdict" trägt. Der schmale Band aus dem Jahr 1974 stellt die überarbeitete Fassung der in Frankfurt am Main geschriebenen Doktorarbeit des amerikanischen Historikers Richard Trexler dar. Die genannte Dissertation geht in fünf Schritten vor. Nach einer kurzen Einleitung zu kanonistischen Grundlagen und Interdikten über Florenz vor 1376 rekapituliert sie kurz die politischen Hintergründe, beschäftigt sich dann in einem ersten Hauptstück mit den ökonomischen Auswirkungen des Interdikts auf die Florentiner Kaufmannskolonien in Europa, fragt dann in dem zweiten, eigentlichen Kernkapitel der Arbeit nach den Auswirkungen auf die Florentiner Lebenswelt, das heißt hier insbesondere auf die individuellen Erfahrungen und die Gesetzgebung. Als Ergebnis der quellengesättigten Untersuchung hält Trexler fest, die einschneidende Erfahrung habe bei den tief vom Papsttum abhängigen Florentinern in Bezug auf das Interdikt zu dem Wunsch geführt: „Never again." Schließlich endet die Arbeit mit einem kurzen Ausblick auf die drei großen Interdikte, die mit der Pazzi-Krise, der Exkommunikation von Savonarola und dem Konziliabulum von Pisa (1511) verbunden waren.[6]

Trexlers erste große Monographie aus dem Jahr 1971 war dem „Synodal Law in Florence and Fiesole, 1306–1518" gewidmet.[7] Sechs Jahre nach seinem Buch über das Interdikt befasste er sich in einer in der Florenzforschung bekannten Monographie unter dem Titel „Public Life in Renaissance Florence" mit Aspekten dessen, was heute als Zeremonial- und Ritualforschung bezeichnet wird.[8] Wie viele amerikanische Arbeiten

[5] Siehe einführend den Sammelband von *Stollberg-Rilinger*, Vormoderne politische Verfahren.

[6] *Trexler*, The spiritual power.

[7] *Ders.*, Synodal law.

[8] *Ders.*, Public Life.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

der damaligen Zeit, war auch Trexlers Forschung von den Erkenntnisinteressen der historischen Soziologie geleitet. Sein Buch über das Interdikt baute erkennbar auf Ágnes Hellers Theorie der Bedürfnisse auf.[9] Religiosität, insbesondere das regelmäßige Spenden der Messe als Bedürfnis: Hier hat die Mediävistik – beispielsweise anhand der Einblicke in Lebenswelten der Menschen, welche die Quellen der Apostolischen Pönitentiarie erlauben – einerseits zeigen können, dass es diese Bedürfnisse, bzw. den Drang nach Pflichterfüllung zum Wohle des eigenen Seelenheiles, auch im sozialen Kontext, sehr wohl gab. Das zeigen viele Suppliken um Lizenzen, die Messe an interdizierten Orten feiern zu dürfen, etwa mit Tragaltären. Andererseits geben die Quellen Auskunft darüber, dass es neben zahllosen Heterodoxien durchaus auch Menschen gab, die es mit der Erfüllung ihrer spirituellen Pflichten alles andere als ernst nahmen.[10]

In das positive Echo, welches Trexlers Buch erhielt, mischten sich bald Stimmen, die darauf hinwiesen, dass die Studie hauptsächlich dem Interdikt der Jahre 1376–78 gewidmet sei, und dass in ihr innerflorentinische Verhältnisse eingehend behandelt, allerdings politische Aspekte mit Blick auf das Verhältnis von Florenz und dem Papsttum in der langen Dauer zu wenig thematisiert würden und folglich noch zu bearbeiten seien.[11] Einen Beitrag dazu soll die vorliegende Studie leisten.

Florenz und die Kurie

In politikgeschichtlicher Hinsicht erscheinen die Interdikte über Florenz gerade aufgrund der engen und konfliktreichen Beziehungen der Stadt zum Papsttum in der langen Dauer als ein besonderer Fall. Für das hier behandelte Interdikt ist bedeutsam, dass Florenz und Rom spätestens seit dem ausgehenden 14. Jahrhundert durch das Bankwesen eng verbunden waren. Dies hatte auch zur Entstehung einer großen florenti-

---

[9] Ich zitiere die deutsche Übersetzung *Heller*, Theorie der Bedürfnisse bei Marx.

[10] Viele Beispiele in *Esch*, Lebenswelt; für Florenz: *Daniels/Esch*, Casi fiorentini, z.B. 760, Nr. 8; *Daniels*, Florenz und die Florentiner. Als Materialsammlung mit Schwerpunkt auf Theologie und Literatur nützlich: *Dinzelbacher*, Unglaube.

[11] *Fubini*, Rezension zu *Trexler*, Spiritual Power, 284–292. Siehe auch *Williman/Corsano*, Interdict. Stichworte für größere Zusammenhänge, in die das Florentiner Interdikt 1376–78 eingebettet ist, wären etwa der Ausbruch des Großen Schismas oder die spätere Unterstützung des Pisaner Konzils durch die Albizzi-Faktion, die sich 1376 als Erzguelfen in einem auch auf geistlicher Ebene ausgetragenen Konflikt mit der Kommune um die Ressourcen in der Stadt befunden hatte, jener damals siegreichen Faktion also, die die *Ordinamenti di giustizia* des Jahres 1293 und die daraus resultierende Zentralisierung der städtischen Macht im Gremium des Priorats niemals verdaut hatte. Dazu *Fubini*, Politica e pensiero, 46–47, 149, 197–199.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

nischen Kolonie in Rom geführt.[12] Mit Giovanni di Bicci de' Medici wurden die Florentiner zu „Bankiers der Päpste"[13], mit Poggio Bracciolini gelangten sie an die Spitze der Papstkanzlei. Als Kurienbankiers zögerten Florentiner nicht lange, ihre säumigen Schuldner exkommunizieren zu lassen: Die Verhängung und Aufhebung sowie der generelle Umgang mit kirchlichen Beugestrafen war ihnen als merchant-bankers und *curiam sequentes* geläufig, denn dies gehörte zu ihrem Metier.[14]

So wichtig die Rolle der Florentiner bei den kurialen Geldtransfers auch war, der politische Papsthof galt ihnen (aber nicht nur ihnen) oft als eine Mördergrube[15], die Römer als Kuhhirten (*tutti* […] *vaccari*[16]), ein gefährlicher Menschenschlag (*periculoso popolo*[17]), und die Stadt als nichts denn eine mit Räubern angefüllte Spelunke (*spiluncha de ladri*[18]). Trexler hob die strukturelle Abhängigkeit des Florentiner Gemeinwesens von der Kurie auf legislatorischer Ebene hervor, Roberto Bizzocchi betonte die Abhängigkeiten im Pfründenwesen.[19] Am Arno waren und blieben indessen sowohl ein selbstbewusstes Überlegenheitsgefühl gegenüber den Römern als auch eine tiefeingewurzelte Überzeugung davon verbreitet, dass man sich um die eigene kirchliche Sphäre selbst kümmerte. Im Jahr 1375, also am Vorabend des Interdikts, schrieb im Hinblick auf die kirchliche Sphäre Petrarcas Bekannter Luigi Marsili nach einer Reise an den damals in Avignon residierenden Papsthof, die Deutschen seien schlau, da sie ihre Priesterschaft ausschließlich im Reich rekrutierten und diese somit nur ihnen botmäßig sei.[20] 1408 heißt es in einer Wortmeldung in den *Consulte e Pratiche*, für Florenz wäre es am

---

[12] *Guidi Bruscoli*, Benvenuto Olivieri, 7–30. Siehe für einige Aspekte auch *Güthner*, Florentiner Kaufleute.

[13] *Brucker*, Medici in the Fourteenth Century; *Holmes*, How the Medici; *Partner*, Florence and the Papacy; *Esch*, Bankiers, 277–398, besonders 282–286; *Esch*, Florentiner in Rom, 513.

[14] Für die Florentiner: *Daniels/Esch*, Casi fiorentini, 737–738; in weiteren Zusammenhängen: *Esch*, Lebenswelt, 146–150. Einige Originale solcher Exkommunikationsbullen und Dokumente zum Absolutionsprozess finden sich in New Haven, Yale University, Beinecke Library, Spinelli Archive.

[15] *Fubini*, Politica e pensiero, 283.

[16] *Esch*, Fine, Anm. 69.

[17] *Farenga*, „I romani sono periculoso popolo …", 289–315.

[18] *Guethner*, Florentiner Kaufleute, 25 (Brief des Rosello Roselli an Giovanni de' Medici in Rom, 1450).

[19] *Bizzocchi*, Chiesa e potere. Hier wäre allein anhand der vatikanischen Registerserien noch sehr viel mehr zu erarbeiten.

[20] *Ma li tedeschi sono sì savi, che i loro preti non sono di Limoggia* (= Limoges) *ma tutti della Magna, e tutti ubbediscono quanto pare loro convenevole, e non più*. Giovanni *dalle Celle*/Luigi *Marsili*, Lettere II, 190. Vgl. *Falzone*, Luigi Marsili, 769.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

besten, es gäbe nicht nur einen, sondern gleich zwölf Päpste.[21] Gino di Neri Capponi schrieb um 1420 in einem *Ricordo* für seinen Sohn Neri: „Eine gespaltene Kirche ist gut für unser Gemeinwesen (…). Aber die Freundschaft des Papstes ist uns nützlich (…)“.[22] Die Medici, und insbesondere Cosimo der Ältere, verstanden es, ihr Geschäft mit den Nachfolgern Petri zu machen: 1434–36 und 1439–43 hatte Cosimo den aus Rom flüchtigen Eugen IV. in Florenz aufgenommen. Andererseits trug die päpstliche Anwesenheit dazu bei, das Medici-Regime zu festigen.[23] Auch Cosimos Enkel Lorenzo war überzeugt: „Für uns wären drei oder vier Päpste besser als einer.“[24] Seit 1473 geriet er in tiefe Konflikte mit Sixtus IV. Im Zuge der sich zusammenbrauenden Pazzi-Verschwörung begrüßte man am Arno französische und imperiale Überlegungen, das Papsttum aus dem Einfluss Italiens zu entfernen (*chavare el Papato de Italia*).[25]

Unter diesen Voraussetzungen ist zu fragen, wie ein zwar strukturell mit dem Papsttum verflochtenes, aber mit einem starken Selbstbewusstsein ihm gegenüber ausgestattetes Gemeinwesen wie Florenz politisch reagierte, als ein eminent politisches Interdikt über es verhängt wurde, und dies mit fadenscheinigen Gründen, wie es im Jahr 1478 der Fall war.

Trexler war der Ansicht, seit 1378 sei es nicht mehr zu einem Interdikt über Florenz gekommen. Eine Episode aus dem Pontifikat Pauls II., auf die Riccardo Fubini aufmerksam gemacht hat, zeigt hingegen auf, dass in der Zwischenzeit zumindest eine päpstliche Interdiktsverhängung von den obersten Regierungsgremien der Stadt Florenz diskutiert wurde. Im Jahr 1467 war es zu einem Pfründenstreit um Santa Maria di Fighine gekommen, eine Pieve im Valdichiana bei San Casciano. Die päpstliche Rota hatte das Benefizium einem Kandidaten zugesprochen, während der andere – offenbar der Signoria von Florenz genehme – Kandidat exkommuniziert wurde. Bei diesem Anlass wurde ein dreitägiges Interdikt über

---

[21] ASF, Consulte e Pratiche 39, f. 6r: (…) *et quod pro bono huius vellet quod essent XII pape*, vgl. *Herde*, Politische Verhaltensweisen, hier 190, Anm. 178.

[22] Das gesamte Zitat aus dem Ricordo XIV: *La Chiesa divisa fa pel Comune nostro, ma è contro all'anima* (…). *Pure l'amicizia del Papa è utile al nostro Comune* (…). Aus den Ricordi di Gino di Neri Capponi, in: Rerum Italicarum Scriptores XVIII 18, 1149 f.

[23] Zum Aufenthalt der Kurie in Florenz: *Diener/Schwarz*, Itinerar Papst Eugens IV.; *Boschetto*, Società e cultura. Zur Bedeutung für die Absicherung des Medici-Regimes: *Fubini*, Regime (engl. Übersetzung: Cosimo de' Medici's rise to power).

[24] *Lorenzo*, Lettere II, Nr. 240: *Per mia pari fa che la auctorità si distribuischa, et, se potessi essere sanza scandalo, sarebbono meglo tre o quattro papa che uno.*

[25] *Fubini*, In margine, 229.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

den Ort gelegt, an dem sich der Exkommunizierte aufhalten würde. Daraufhin kam es im Palazzo della Signoria zu einer Bürgerversammlung. Sie beschloss, das Interdikt nicht durchzuführen und den Papst zu bitten, dies zu bestätigen, denn: „Es war höchst ungerecht, dass eine gesamte Stadt durch die Schuld einer Privatperson eine so große Strafe erleiden müsse“ (*questa era cosa ingiustissima, che per colpa d'una persona privata la città avesse tanta punitione*). Das Interdikt erscheint hier als Element der kirchenpolitischen Beziehungen zwischen Florenz und Rom, in dem typischen – in den letzten Jahrzehnten mit Vorliebe durch die deutschsprachige Forschung eingehend untersuchten – Spannungsfeld zwischen landesherrlicher und päpstlicher Provision.[26] Die Episode zeigt aber auch, dass sich Florenz einem päpstlichen Interdikt nicht ohne weiteres beugen wollte.

Die Verschwörung

Genau diese Problematik war auch ein zentrales Element in dem Konflikt, welchem die Parteischriften der Medici den Namen der „Pazzi-Verschwörung“ gaben. Neben Fragen der großen Politik, Wirtschaft und innerstädtischer Rivalität ging es – gerade mit Blick auf das Papsttum – insbesondere auch um die Kontrolle der kirchlichen Sphäre in der Toskana, speziell um die erzbischöflichen Stühle von Florenz und Pisa, und damit verbunden um den Anspruch der Medici, einen Kardinal von ihren Gnaden für Florenz zu stellen.[27] Mit der Nominierung von Lorenzos Verwandtem Rinaldo Orsini zum Erzbischof von Florenz im Jahr 1474 war die Kontrolle der kirchlichen Gewalt durch die Medici de facto komplett. Bekanntlich kam es allerdings seitdem zu einem mit allen Mitteln ausgetragenen Tauziehen um Pisa. Dem von den Pazzi finanzierten florentinischen Kurialen Francesco Salviati, der durch den Papst providiert worden war, verweigerte Lorenzo gar den physischen Zugang zu Pisa. Insbesondere das spätere Geständnis des Condottiero Montesecco, das auch die Mitwisserschaft des Papstes erkennen lässt, stellte Erzbischof Salviati als eine zentrale Figur unter den Verschwörern dar, die jenes Komplott planten, das am 26. April 1478 zu dem berühmten Mordversuch im Dom von Florenz führte, dem Lorenzos Bruder Giuliano zum Opfer fiel. Salviati traf denn auch die ungezügelte Rache des Lorenzo de' Medici und der Florentiner. Er wurde gelyncht, seine Leiche verstüm-

[26] Für Florenz: *Peterson*, Episcopal election; *Bizzocchi*, Chiesa e potere. Aus der reichen deutschen Literatur sei hier nur als Beispiel zitiert: *Ulbrich*, Päpstliche Provision.

[27] Siehe für das Folgende die Ausführungen von *Fubini*, Congiura, und *Daniels*, Documenti, 9–21.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

melt, von Kinderbanden unter Gesängen durch die Stadt geschleift, es wurden Schmähgedichte auf die Leiche in Umlauf gebracht.[28] Am Palazzo del Podestà ließ Lorenzo den Künstler Sandro Botticelli ein Schandbild des in seinem Bischofsgewand gehängten Salviati malen, das in den Jahren des Interdikts dort zu sehen war und zu einem vieldiskutierten Punkt in den zweijährigen Verhandlungen wurde.[29]

Das erklärte Ziel der verschwörerischen Koalition zwischen dem Papst, seinem Nepoten Girolamo Riario, dem König von Neapel, dem Herzog von Urbino sowie den florentinischen Familien Pazzi und Salviati war es gewesen, die Medici-Herrschaft am Arno zu beseitigen. Zu diesem Zweck hatte sie sich des jugendlichen Kardinallegaten Raffaele Sansoni-Riario bedient. In seinem Gefolge hatten die Attentäter es vermocht, in die Stadt zu gelangen, denn die Männer eines so hohen pontifikalen Gesandten hatte man trotz dunkler Vorwarnungen nicht abweisen können. Nachdem der Anschlag partiell gescheitert war, die Bürger von Florenz zu Lorenzo de' Medici hielten und päpstliche Truppenkontingente um die Stadt herum warteten, ließ Lorenzo den jungen Kardinal in Florenz festhalten.

In der fatalen Dynamik der Vorgänge entschied sich die päpstliche Seite dafür, den Konflikt auf die spirituelle Ebene zu heben. Am 1. Juni 1478 exkommunizierte er Lorenzo de' Medici mit einer Bulle, die seine angeblichen Verfehlungen hervorhob, und legte zugleich das Interdikt über die Diözesen Florenz, Fiesole und Pistoia.[30] Die kanonistisch fundierten Hauptgründe für die Exkommunikation bestanden unter anderem in der Ermordung des Erzbischofs von Pisa und der Arretierung des Kardinallegaten Sansoni-Riario. In kirchenrechtlicher Hinsicht zog dies gemäß der Dekretale ‚Si quis suadente diabolo' die sofortige Exkommunikation nach sich.[31] Die Ermordung des Erzbischofs Salviati erfüllte die Kriterien des Bischofsmordes.[32] Erklärtes Ziel der kirchlichen Beugestrafen war es auch, dem Krieg eine legitimatorische Basis zu verschaffen, den die päpstlich-neapolitanischen Truppenkontingente nun in die Toskana trugen.

[28] *Daniels*, Poesia politica.

[29] Zu den kunsthistorischen Aspekten zuletzt *Behrman*, Images of Shame.

[30] Ed. *Daniels*, Documenti, 105–114, doc. 1. Siehe auch die Verschärfungen vom 22. Juni (115 f., doc. 2, und 117–121, doc. 3).

[31] ‚Si quis suadente diabolo' (Clem. 5.8.1, ed. Friedberg II, 1187 f.).

[32] Felicis recordationis (VI 5.9.5, ed. Friedberg II, 1091 f.).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Die Verhängung des Interdikts als Verhandlungssache und die öffentlichen Auswirkungen

Ein bisher übersehener Aspekt des Florentiner Interdikts von 1478 besteht darin, dass die Korrespondenzen der italienischen Gesandten über die tagtäglichen Verhandlungen in Rom zu seiner Verhängung seit Anfang Mai 1478 berichten. Sie gestatten so Einblicke in die Entscheidungs- und Aushandlungsprozesse, die damit verbunden waren, und sie zeigen, dass das Interdikt schon lange vor seiner Verordnung im öffentlichen Raum diskutiert wurde. Am 3. Mai – also gut eine Woche nach dem Mordanschlag – berichteten die Mailänder Oratoren in Rom von einer Vermittlungsmission des päpstlichen Emissärs in Florenz, des Bischofs von Modruš; sie gaben aber auch ihrer Sorge Ausdruck, dass es zum Interdikt kommen werde, weil Priester getötet worden seien, ohne dass sie formal „degradiert" worden wären.[33] Drei Tage später schrieb der Florentiner Giovanni Lanfredini, in Rom würden entsprechende Vorkehrungen getroffen.[34] Der Sieneser Botschafter in Rom, Giovanni Borghesi, schrieb am 23. Mai an seine Heimatstadt, er habe an jenem Morgen gehört, der Papst wolle das Interdikt verhängen, nicht weil er glaube, dass es Wirkung zeigen werde (*non che lo papa stimi che giuovi*), sondern damit er eine Begründung für seinen Krieg gegen Lorenzo habe.[35] Am 27. Mai war den Mailänder Oratoren in Rom klar, dass der juristische Hauptpunkt für Exkommunikation und Interdikt die Einkerkerung des Kardinals darstellen würde, da diese Arretierung mit dem Kapitel ‚Felicis recordationis' korrespondiere. Allerdings sähen die römischen Überlegungen die

[33] ASMi, SPE, 85, 3. Mai 1478: (…) *Illustrissimi signori nostri. Per le precedente nostre avisassemo le vostre illustrissime signorie quale erano le excusatione et iustificatione che facevano la Sanctità de nostro signore et così el conte Hieronimo in questo horrendo et scelerato caso de Fiorenza, et la casone perché noy et li compagni havevamo ordinato governarsi come scrissemo finché de le celsitudine vostre et da l'altri potentati suoy colligati ce fosse commandamento et norma de quello se havesse ad servare per noy, et quantunche usque nunc de Fiorenza in tal puncto né dal magnifico Laurenzo ce sia più scoprimento de quello avisassemo per dicte nostre, tamen trapellano pur tanti avisi che vengano da così diverse persone che ne pare che horamay grande fatica duraremo a possere dissimulare el non credere che esso Conte sii intincto.* (…) *pur lì l'andata del vescovo de Modrusano mine* (?) *et principaliter ad questo fine perché lo relassino et forsi che li per havere unum salvum me fac et per li interdicti et excommuniche demum dubitassino per essersi impicato l'arcivescovo et quelli altri preti senza usare la forma de degradare etc.* (…).

[34] BNCF, Cod.II.V.16. Minutario di lettere dell'oratore Giovanni Lanfredini, dal 1 settembre 1477 al maggio 1483, f. 50v–51v, an Sassetti, 6. Mai 1478. Zu Lanfredini siehe *Scarton*, Giovanni Lanfredini.

[35] ASS, Concistoro 2040, Nr. 19.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Publikation einer Erklärung (*declaratoria*) vor, die sich auf den Bericht des Bischofs von Modruš stützen werde. Da diese noch nicht erfolgt sei, bleibe noch Zeit, den Kardinal zu befreien, um der in Ausarbeitung befindlichen Bulle den Boden zu entziehen.[36]

Mit der Abfassung des Textes der Bulle hatte Sixtus IV. eine Kardinalskommission beauftragt, die bald eine Verhängung der Zensuren anstrebte.[37] Einer der ihr angehörenden Kardinäle, Francesco Gonzaga, sprach noch am 30. Mai – also einen Tag vor der endgültigen Ausstellung – mit den Mailänder Gesandten in Rom. Dabei eröffnete er ihnen nicht nur den Wortlaut und Argumentationsgang des Textes, sondern auch, dass die neapolitanischen und urbinatischen Gesandten den Papst

[36] ASMi, SPE, 85, 27. Mai 1478: *et questa matina l'oratore Veneto similiter ne scrive a l'altro oratore loro a Firenza et etiam a la soa illustrissima signoria, l'ordine de questi et deliberatione loro è de procedere a le censure et interdicti vigore de quello decreto che è nel Sexto* (Nachtrag: *Extra de penis*) *che incommenza Felicis recordationis etc. Quale le celsitudine vostre potranno fare vedere et come el voranno fulminare, faranno solum una declaratione ex relatione del veschovo de Modrusa, per lo quale hanno rechiesta la liberatione del prefato cardinale* (eingef.: *et per uno breve*). *Cum sit che non l'hanno voluto fare, declararanno che siano incorsi in quello che in ditto decreto se contiene che se l'havessino relaxato ò relaxassino ante publicationem declarationis etc. non se potriano attachare a questo, perché sempre potriano dire che'l non sia stato detenuto et anchora forsi che questa relaxatione potria parturire qualche bene che se anchora non desisterent da le censure et altre cose, de che se menazza, el se haveria apud Deum et apud omnes nationes iustificatione da vendere perché sorpa la morte del arcivescovo de Pisa et de l'altri clerici ce sonno de l'altre rasone, et questo è mo' vero che cognosciamo ultra che ce lo dichano che per la detentione d'esso cardinale non restaranno de exequire alcuno suo preponimento de novità in utroque, se pur' hanno animo de farlo ut iudicia sunt, universalmente zaschuno ricorda et è de parere de la relaxatione. Tengono sospesa la declaratione* (eingef.: *più che penso*) *ut diximus pur per vedere che deliberanno a Firenza et ci vole novità et chi procura scandoli et questi Regii et Urbinati maxime et altri non voriano tale relaxatione et questi sonno li loro introiti ad excitandos animos et commovendos ad scandala. Non sappemo quale serrà lexito che lassarà correre messer Dominidio, vedemo prepararsi incendio a novità et per chi le fazzano esso, qui omnia previdit, el sà.* Sacramoro da Rimini, Florentiner Orator in Rom, schrieb am 27. Mai 1478 an Filippo Sacramoro, die Publikation des Interdikts sei bald zu erwarten. Da sie nach dem Bericht des päpstlichen Gesandten nach Florenz, des Bischofs von Modruš, sich auf die Dekretale ‚Felicis recordationis' stützen werde, solle Lorenzo schnellstens den Kardinal freilassen. ASF, MAP, filza 96, Nr. 73: *El modo como questi doveranno procedere a tal censure et interdicti doverà essere questo: Fare una declaratoria, che quello decreto supra memorato, scilicet Felicis recordationis etc. habia sortito effecto et fundaranno le fulminatione ne la relatione che farà el vescovo de Modrussa, quale habia demandato el cardinale et siali suto denegato.*

[37] ASMi, SPE, 294, 29. Mai 1478: *Item perché dicono essere advisati da Roma de quella deputatione de cardinali per queste censure et como epsi cardinali parono essere drizati a volerle fulminare et presertim contra del M.co Laur.o.*

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

dazu gedrängt hätten, das Interdikt zu verhängen (also wahrscheinlich, weil sie die päpstlichen Kriegsherren vertraten). Als Ziel des Interdikts nannte der Kardinal ihnen im Gespräch, es gehe darum, die Ligamächte (Florenz-Mailand-Venedig) auseinanderzutreiben. Er legte ihnen allerdings wiederum auch nahe, gerade weil der Haupttatbestand lediglich durch das Kapitel ‚Felicis recordationis' gedeckt sei, werde eine Freilassung des Kardinals das Interdikt gegenstandslos machen. Während der engste Umkreis des Papstes geradezu furchtsam darauf dränge, dass die Bulle so schnell wie möglich erlassen werde, versuchten die Kardinäle, die Publikation der Zensuren hinauszuzögern.[38]

[38] ASMi, SPE, 85, 30. Mai 1478: (…) *Questo dì siando nuy ad visitare el cardinale de Mantova* [Francesco Gonzaga] *che è uno de li cinque cardinali deputati a ordinare questa bolla de interdicti etc. el quale pur se va pur adaptando bene verso le reverentie vostre, el ne disse in secretto, como per la extrema passione de qualchuno et sollicitudine de messer Annello* (Aniello Arcamone, Neapolitanischer Gesandter) *et de Pierofelice* (Piero Felici, Gesandter des Herzogs von Urbino, Federico da Montefeltro) *el papa se disponeva omnino fulminare questa bolla de interdicto et che erano stati chiamati da soa Beatitudine presente el conte per mettere la in executione, benché loro cerchano ogni via de dilatione et aspectando purché a Fiorenza lassino el cardinale, perché questo è mo vero, ut scripsimus, che quanta procuratione e questi appassionati et che hano offesi etc., cerchano mettere el papa in necessità et trare da lui li soy desiderii non è altro nisi che questa bolla se publichi presto, temendo che segua la relassatione del cardinale che quando la sia, gli vene tolto ogni atacho iusto de novità et de querella, né hano altro modo a tenere chiusa la bocha al collegio et non se possere scoprire in damnare questi movimenti de scandoli et farsi vivi se non questa, et confortoci esso cardinale con bone rasone al procurare tale relassatione, le quale pareno sì capace etiam al Venetiano, che soa maestà ex parte de tutti li loro cardinali Venetiani ha scritto a la soa illustrissima signoria che ricordano et confortano tale relassatione. Lo subiecto de la bolla serà questo, che tuto voltano adosso a la proprietà del magnifico Lorenzo per provocarli el populo adosso se potesseno togliendo atacho dali processi già facti per el caso del Castello et de Montono et de Citerna de che sano le vostre sublimità che ne fu mandato copie per tutto et poi descendono ala morte dell'arcivescovo et de altri preti, ma el fondamento tutto è ne la detentione del cardinale, et chiamano Lorenzo figlolo de perditione et de iniquità et seminatore de zizanie et maledicono luy et lo Confalonero et Signori che erano a quello tempo et che fu complice et che li da favore, consilio et ayuto et interdicono la cità et perché forsi sperano serrare la nostra liga, ce è dito a servare questo modo de absolveria dal iuramento facto, aciò che possiamo allegare che propter fidem datam el ne sia forza protegerli, ce sforzaremo con dignità de la nostra liga et de bona unione che questa bolla non sia fulminata così presto….* Siehe auch ASMi, SPE, 85, 30. Mai 1478: *Questo tamen è pur vero che volendo pur prosedere in le censure et interdicti, bisognarà che la piglino per uno altro verso più difficile che per quello po<sso>nno pigliare per el cardinale et non intrando in le censure et non incomminciando a rumpere cum questo tanto manco haveranno ne honestà ne iustificatione ne casone saltare così al arme temporale per sollicitudine che facia chi voria novità.*

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Bei allen dilatorischen Bestrebungen kam es offenbar vor allem daher zu einer Verzögerung, weil ein päpstlicher Gesandter noch die Zustimmung des Königs von Neapel einholen sollte. Sofort nach seiner Rückkehr aus Neapel am 4. Juni wurde der vorbereitete Text der Bulle publiziert und an den üblichen öffentlichen Orten ausgehängt (also unter anderem an den Toren des Petersdoms und am Campo de' Fiori). Die Mailänder Gesandten schickten am 5. Juni eine Abschrift an die Herzöge von Mailand und kommentierten den Inhalt der Bulle mit den Worten: „Eine höchst schreckliche und krude Sache!"[39] Am 9. Juni lag die Bulle im römischen Inkunabeldruck vor.[40] Lorenzo erhielt schon einen Tag zuvor durch den Kanzler der Republik Florenz, Bartolomeo Scala, eine Kopie der Exkommunikationsbulle, welche ihm durch seinen Gesandten in Rom, Donato Acciaiuoli zugespielt worden war. Die Mailänder Botschafter kommentierten ebenso wie die Florentiner Signori sarkastisch, die Zensuren seien „so ehrlich und religiös, wie ihr sehen könnt".[41] Kardinal

[39] ASMi, SPE, 86, 5. Juni 1478: (…) *significassimo per le nostre del primo instantis a le excellentie vostre la dispositione de Nostro Signore in volere publicare quelle censure et interdicti contra la persona del magnifico Laurentio et etiam de quelli citadini che erano de la Signoria et Octo. Illo tunc che fu el caso et quello che se era operato per rimovere soa Beatitudine da tale exequutione vel saltem differirla et li respecti perché et così ce persuadevamo et persuadevanselo etiam questi reverendissimi signori cardinali desyderosi che tanti scandoli et multiplicatione de inconvenienti quanti tememo che da questo possa accadere non seguitassino. Et eccho che ritornato da Napoli messer Laurentio da Castello* (Lorenzo Giustini) *che è venuto non secreto come vi andò ma publico et con maiore fronte et audacia che'l non doveria fare, se bene el fusse ritornato da impresa che luy havesse facto a gran' exaltatione de la Beatitudine soa prefata come temerario che luy è et va publico per Roma et con una comitiva da capitano et come'l sia stato accarezzato là giusto appresentato de argenti et de cavalli, nol dicemo in summa, gionto la sera, la matina fu publicata questa bolla et affixa in li lochi che se sogliono publicare simile cose. El tenore d'essa in substantia è quello proprio che significassimo come elle vederanno per uno summario qui incluso, benché vederemo haverne la copia et mandaremola: Cosa terribilissima et cruda!* Siehe auch: ASMi, SPE, 86, 7. Juni 1478: (…) *Scrissi l'altro giorno assay* (…) *delle novelle di qua, doppo quelle qual gli'è di novo prima che giovedì che fu adì 4 del presente fu publicato lo interdicto contra Fiorentini, la copia de la quale mando a vostra illustrissima signoria.*

[40] ASMi, SPE, 86, 9. Juni (Anfang fehlt): (…) *hora che le sonno publicate et a stampa* (…).

[41] ASMi, SPE, 295, 8. Juni 1478, Bartolomeo Scala für die Signoria von Florenz an Tommaso Soderini, Orator in Mailand: *Habiamo noticia per littere di Donato a Lorenzo de le quale vi mandiamo copia de le censure publicate così honeste et religiose como potrete vedere per la copia che ve ne mandiamo, et e preparamenti grandi.* Vgl. ASF, Signori, Legazioni e commissarie, 19 (1475–78), 185r, an dens., 9. Juni 1478: *Habiamo noticia per letter di Donado a Lorenco delle quali viman-*

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Riario war unterdessen freigelassen worden.[42] Schon während der Publikation hat man sich an der Kurie große Sorgen gemacht: Was, wenn das Interdikt nicht eingehalten werden würde? Man sagte, das würde einem großen Reputationsverlust für den Papst gleichkommen, der also in Zugzwang sei.[43] In der Tat protestierten die Ligagesandten denn auch sehr bald gegen die Erlassung des Interdikts, während der Papst sich auf den Standpunkt stellte, er werde nichts tun, bis er seinem rückgekehrten Kardinal ins Gesicht schauen könne.[44] Es war der Beginn langer Debatten in päpstlichen Konsistorien, die sich bis zum Friedensschluss hinzogen.[45]

In diesen Diskussionen wurde wiederum gleich von Beginn an von Seiten der Ligamächte das mit der Exkommunikation Lorenzos verbundene Interdikt in eine Reihe historischer Präzedenzfälle gestellt.[46] Sie sollten zeigen, dass Sixtus IV. schlussendlich Gnade gewähren lassen müsse, so wie sein Vorgänger Pius II. mit Erzherzog Sigmund von Tirol als auch mit Sigismondo Malatesta verfahren sei. Letzteren habe Pius II. nicht ledig-

---

diamo copia delle censure publicate cosi honeste et relligiose come vedrete per la copia ve ne mandiamo (…).

[42] Er wurde am 6. Juni freigelassen (Giornali di Ser Giusto Giusti d'Anghiari, 200 f.) und gelangte am 19. August in Rom an (*Pastor*, Geschichte der Päpste, 485).

[43] ASMi, SPE, 86, 9. Juni (Anfang fehlt): (…) *hora che le sonno publicate et a stampa g<razia>*(?) *de Dio el non sa come soa Beatitudine se possa rettrarre con suo hono*(re)*, perché quando le revocasse o vero non fusseno obedite et venisse vilipendio come sanno che le seranno lassando, così la cosa pare a soa Beatitudine che ley et que*(lla) *Sede Apostolica debba venire in obrobrio et ridiculo de ogni natione et stando ferme le censure, el cognosce quello che ne ha a seguire. Ma che se resolveno in questo che le mancho male, el mettersi a ogni retaglio, perché le siano exeguite se potranno che perdere la reputatione come havemo dicto et a questo anchora gli fu ben' risposto et prima chiarito el pericolo loro, se pur se haveano a movere l'arme, deinde ricordato quale fusse l'offitio del Pontefice che è de clementia et mostrogli et del Ducha Sigismondo de Austria interdicto da Pio et poy reconciliato et del Signore Sigismondo* (Malatesta) *interdicto et arso in Piazza qui et publicato hereticho et poy reducto pur a gratia. Tandem la conclusione nostra fu che de la forza N. S. non havea paura* (…). *alegò che altre volte quella città fu interdicta per minore caso et se redemi bona summa de dinari.*

[44] Gian Pietro Arrivabene an Federico Gonzaga, Rom, 9. Juni 1478, ASMa, AG, busta 846, Nr. 208: *Li ambasciatori de la liga avanti lo consistorio hebbero audientia per questo aviso e dimandavano che l'interdicto fusse tuolto via, vel saltem suspeso. Neutrum dixit pontifex se velle facere, finché non vedesse el cardinale quasi visus, sit dubitare che questa liberatione non sia cussì vera, aut forte, che quando haranno intieso la divulgatione de l'interdicto a Firenza, non faciano de novo soprastare lo cardinale. La nova de l'interdicto li fuo venerì al tardo o lo sabbato. E lo veneri mattina era fatta questa conclusione.*

[45] Dazu im Detail meine Habilitationsschrift: Verschwörung der Pazzi.

[46] Siehe schon Anm. 43.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

lich interdiziert (!), und zwar ganz zu Recht, da er ein öffentlicher Feind des Heiligen Stuhles gewesen sei, sondern auch zum Häretiker erklärt; ja, sogar eine Statue von ihm sei auf dem Petersplatz öffentlich verbrannt worden, doch sei ihm später vergeben worden und auch der Nachfolger Paul II. sei gut mit ihm gestanden. Schließlich sei es Amtspflicht des Pontifex, als Stellvertreter Christi zu vergeben.[47] Das Interdikt war also Gegenstand höchst kontroverser Diskussionen, die auch die Autorität des Papstes in Frage stellten.

Lebensweltliche Auswirkungen?

Als Beugestrafe forderte das Interdikt einschneidende Einschränkungen im spirituellen und öffentlichen Leben der Menschen. Die Rechtsunsicherheit, die es erzeugte, wird an einer bisher unbekannten Quelle zum Interdikt über Florenz und Fiesole in den Jahren 1376–78 deutlich. Es handelt sich um eine lange Liste mit Antworten auf Zweifelsfälle, die ein Rechtsgelehrter der Zeit zusammengetragen hat, nachdem sie ihm von Florentiner Laien und Klerikern unterbreitet wurden. Der Rechtsgelehrte hat sie damals im Florentiner Dom – wahrscheinlich als Anschlag – veröffentlicht, damit sich Unsichere an ihnen orientieren konnten. Diese und weitere Quellen lassen Zweifel aufkommen, ob sich die Florentiner tatsächlich, wie Trexler meinte, damals an alle Vorschriften hielten.[48]

Die konkreten Auswirkungen auf die Lebenswelt der Florentiner in den Jahren 1478–80 sind bisher sehr unklar. Indes ist es wahrscheinlich,

---

[47] ASMi, SPE, 86, zum 9. und zum 17. Juni 1478. Das Zitat aus letzterem, als Replik auf eine Wortmeldung des Papstes: *Folli resposto per nuy quanto accadeva et folli adducto etiam in exemplo lo S. D. Sigismondo Malatesta che non solum fo interdicto pur da Pio, et merito, per essere stato publico inimico de questa sancta Sede, sed etiam publicato hereticus et abruxato in la piazza de sancto Pietro una statua in forma de epso S. D. Sigismondo et postmodum fu receptato a gratia da epso pontifice, el cui officio è de perdonare como representatore de Jesu Christo, cuius vices gerit in terris, et che postmodum fo poy dal suo successore Paulo honorato et datoli la cosa in signum boni Christiani*. Zu Sigmund von Tirol: *Prügl*, Konzil und Kardinäle in der Kritik, 203–210; zu Sigismondo Malatesta und der Verbrennungszeremonie: *Märtl*, Interne Kontrollinstanz, 77–80. Kardinal Francesco Todeschini Piccolomini schrieb in einem Brief aus Rom vom 4. März 1479 an die Balìa von Siena, der Papst könne sich nicht derartig unflexibel (*inmobile*) zeigen, dass er nicht vergebe (Triest, Biblioteca Civica, ms. Picc. II 45, fol. 3r–v).

[48] Graz, UB, Ms. 1294 (Provenienz: Benediktinerabtei St. Lambrecht in der Steiermark; Datierungen: 1368, 1407; Schreiber: Iacobus Villacher). Bisher nur in ihrem kirchenrechtlichen Gehalt berücksichtigt: *Kern*, Die Handschriften, 282 f.; *Pennington*, Kenneth, Summae; *Barragán*, De secretis, 123 f. Ich werde an gesonderter Stelle auf den Text eingehen. Auf einem anderen Blatt stehen die wirtschaftlichen Auswirkungen auf sie als Kurienbankiers. Dazu *Esch*, Das Archiv, 140 f., und meine Habilitationsschrift: Verschwörung der Pazzi.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

dass in der aufgeheizten antipäpstlichen Stimmung jener Tage in Florenz tatsächlich wenig passierte.[49] Anders scheint es im *Contado* und bei weiteren Verbündeten ausgesehen zu haben: Am 2. Juli 1478 erreichte Lorenzo aus Prato die Nachricht, in Pistoia habe der Bischof veranlasst, dass die Kirchen verbarrikadiert würden.[50] Daraus war zu schließen, dass er beabsichtigte, alle liturgischen Aktivitäten angesichts des Interdikts ruhen zu lassen. Weiteres ist dazu nicht bekannt. Am 5. Juli 1478 meldete der Sekretär des päpstlichen Legaten in Bologna (Kardinal Francesco Gonzaga), Gian Pietro Arrivabene, an jenem Morgen sei die Interdiktsbulle gegen die Florentiner im Bologneser Dom publiziert worden. Es habe sich kein Widerstand dagegen geregt, weil die – seit dem so genannten Pakt mit Nikolaus V. Rom aufs Engste verbundenen – Bologneser nicht mit dem Papst brechen wollten.[51]

In Florenz selbst hingegen ernannte die Kirche S. Felicita noch am 2. Juli 1478 einen neuen (Fasten?-)Prediger.[52] Sorgen um die konkreten Auswirkungen des Interdikts machten sich Lorenzo und seine Intellektuellen indessen nachweislich. Indikativ ist die Einschätzung des Gentile Becchi, der nach dem 19. August 1478 besorgt darum war, wie die geistliche Regierung des florentinischen Territoriums nun vonstattengehen solle: „Nun wollen wir sehen, wie sich die kirchlichen Amtsträger im Herrschaftsgebiet (von Florenz) verhalten werden, während Gerichtsverfahren in der Schwebe bleiben, sie keinen Einfluss auf die Besetzung vakanter Benefizien nehmen können und das Spenden der Sakramente untersagt ist. (…) Das sind Angelegenheiten, die tausendfach überdacht werden müssen!“[53] Aus einem Pamphlet desselben Autors scheint hervorzugehen, dass die Florentiner Stadtregierung den Klerus jedoch dazu anhielt, dem Interdikt keine Folge zu leisten.[54] Einen Indikator dafür

[49] *Trexler*, Spiritual Power, 170–173.

[50] Andrea Guazzalotti an Lorenzo, Prato, 2. Juli 1478 (MAP, filza 36, Nr. 918, mit Eingangsvermerk: *1478 da Prato adì II di luglo*): *Qui è venuto un notayo Pistorese del vescovo de Pistoya et dice che ànno serrato le chiexie.*

[51] Gian Pietro Arrivabene an Federico Gonzaga, Bologna, 5. Juli 1478, ASMa, AG, busta 1141 (Bologna), Nr. 512: *Questa matina in la chiesa cathedrale fu publicato lo interdicto de Firentini e non se li fece resistentia alcuna. Questi regimenti fanno pur caso assai de le proposte a lor fatte da nostri e non voriano rumpere col papa.* – Zu Bologna und Rom siehe: *Duranti*, Diplomazia e autogoverno.

[52] ASF, Not. ant., 13151, f. 34v. Freundlicher Hinweis durch Lorenz Böninger.

[53] BNCF, Ginori-Conti, 29,81, Nr. 3421854, f. 171r–v: (…) *eccho come s'abbino hora a governare gli ordinarii del dominio, le cause pendenti, le vacationi non riservate, e' sacramenti proibiti,* (…) *, che sono chose di mille digestioni.* Vgl. *Daniels*, Documenti, 53.

[54] *Daniels*, Documenti, 122–160, doc. 4.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

bietet die Auswertung der Pönitentiarieregister florentinischer Betreffe für die Jahre 1439 bis 1521, ergab sie doch keine Suppliken, die auf das Interdikt zurückgeführt werden könnten, während hingegen Giovanni Battista Ridolfi – Faktor der Medici-Filiale in Venedig, 1484 eine Absolution dafür erhielt, sich *more mercatorum* in der Lagunenstadt aufgehalten und dort die Messe gefeiert zu haben, während die Serenissima unter dem päpstlichen Interdikt stand.[55]

Die Botschafterkorrespondenz der Jahre 1478–80 zeigt indes deutlich, dass die Nichteinhaltung des Interdikts durch die Florentiner zu einem Diskussionspunkt in den Friedensverhandlungen wurde. Am 5. April 1479 berichtete beispielsweise ein Mailänder Gesandter, die kurialen Verhandlungsführer hätten die Florentiner gebeten, die Stadtregierung möge die Einhaltung des Interdikts doch wenigstens einige Tage lang durchsetzen, damit der päpstlichen Forderung Genüge getan sei.[56] Am Beginn des Jahres 1480, nach einem zwei Jahre andauernden Krieg, als Lorenzo sich zu Verhandlungen in Neapel befand, schrieb ihm ein Informant aus Florenz, die Friedenserwartung werde von der Hoffnung darauf begleitet, bald ordnungsgemäß Ostern feiern zu können. Die Ansichten über das Interdikt seien bei Beichtvätern und Predigern geteilt, und dies bedrücke die einfachen Gläubigen sehr.[57] Vor dem Hintergrund des eben Dargestellten lässt sich bis auf weiteres schwer klären, wie sehr die Aussage als rhetorisch eingefärbt aufzufassen ist.[58] Klar war allerdings, dass das Interdikt das Medici-Regime empfindlich bedrohte, nicht nur durch den damit verbundenen Krieg, sondern insbesondere auch durch den potentiellen Verlust der Kontrolle über die kirchliche Sphäre, wie es Becchi in seinem Brief andeutete. Und so erstaunt es nicht, dass schon in der denkwürdigen Sitzung des 12. Juni 1478, in der Lorenzo de' Medici zu den Mitgliedern der *Consulta* sprach, Pietro Minerbetti darauf replizierte, alles Schlechte der vergangenen Jahre sei auf die Kleriker und den Papst zurückzufüh-

[55] ASPoe, Reg. 34 (1484), f. 147r. Zu Ridolfi: *de Roover*, Rise and Decline, 253 und 259. Ein weiterer Fall ist der des Florentiner Priesters Francesco di Simone. Er erhielt im Jahr 1488 Dispens dafür, auf Geheiß seines Herren Gasparre Spinelli die Messe gelesen zu haben, während dieser der Exkommunikation und dem Interdikt unterlag (ebd., Reg. 38 [1488], f. 238r). Zu den Florentiner Betreffen: *Daniels/Esch*, Casi fiorentini; *Daniels*, Florenz und die Florentiner. Es scheinen hier generell wenig Italiener in diesem Sinne suppliziert zu haben. Auch hatte sich die Praxis eingebürgert, sich vorbauend eine Dispens für das Hören der Messe im Interdiktsfall zu beschaffen. *Clarke*, Records; *Esch*, Lebenswelt, 413 f., Anm. auf 527 f.

[56] ASMi, SPE, 86, 5. April 1479 (!): (…) *che signori Firentini facessino observare l'interdicto qualche giorni* (…).

[57] ASF, MAP, filza 27, no. 356, ed. mit engl. Übersetzung *Trexler*, Spiritual Power, 172.

[58] Hier differiert meine Interpretation von jener Trexlers.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

ren, nachdem schon zuvor Antonio Ridolfi die *censurae armaque* als Kampfmittel gegen die Freiheit der Florentiner dargestellt hatte.[59]

Der Federkrieg

Die beschriebenen Auswirkungen mögen Lorenzo de' Medici ermutigt haben, Gegenmaßnahmen zu ergreifen. Auf das päpstliche Interdikt reagierte er mit einer großen publizistischen Kampagne, welche auch die kanonistischen Grundlagen der Beugestrafe betraf.[60] Den Beginn dieser Kampagne markiert ein von der Forschung bisher übersehenes Memorandum, welches der Mönch Guido da Settimo am 7. Juli 1478 an Lorenzo übersandte.[61] Es beginnt mit einem Exzerpt aus der Summa Theologica (Prima Secundae, q. 96, a. 6), welches sich mit dem Interdikt beschäftigt, und entkräftet dann die Argumente der päpstlichen Bullen. Das Ergebnis lautete: *Ergo civitas Florentina* (…) *non est interdicta*. Guido da Settimo schließt seine Ausführungen mit einem offensichtlich an den Papst gerichteten Zitat aus Johannes 19,11: *converte gladium tuum in vaginam*. Das Memorandum des Guido da Settimo hat wahrscheinlich privaten Charakter gehabt. Bemerkenswert ist allerdings, dass das Kloster von San Settimo eine gewisse Rolle für die Regierungsgeschäfte in Florenz hatte, denn im Palazzo della Signoria wohnten einige Mönche der Abtei, die unter anderem die Wahlbeutel überwachten.[62] Der Tenor der Ausführungen des Guido da Settimo wird die gesamte florentinische Kampagne grundieren: Erstens habe Salviati nicht als Bischof gehandelt, als er in säkularer Kleidung versuchte, den Palazzo della Signoria zu erobern, und zweitens habe Lorenzo den Kardinal Raffaele Riario nicht festhalten lassen, sondern vor dem *Furor populi* bewahrt.

Genau in diesem Sinne äußerten sich einige Wochen später – das heißt seit Ende Juli bis in die zweite Augusthälfte – mehrere Juristen der Universitäten Pisa und Pavia, die Lorenzo unter Einschaltung seines humanistischen Beraters Angelo Poliziano darum gebeten hatte, Consilia über Exkommunikation und Interdikt zu verfassen. Die Autoren waren zumindest Bartolomeo Sozzini, Francesco Accolti, Girolamo Torti und Francesco Corti. Bisher aufgefunden wurden die in Drucken des 16. Jahrhunderts

---

[59] ASF, Consulte e pratiche 39, 158r–160v. Die Wortmeldung Ridolfis auf f. 158r, die des Pietro Minerbetti: f. 160r: *Octoviri verba fecit Petrus Minerbettus eques: In sacerdotes retulit fere omnem culpam perpetrati sceleris atque multa enumeravit exempla quibus edocuit semina malorum omnium a pontificalibus armis esse multos annos*. Zu Lorenzos Rede: *Rubinstein*, Discorso.

[60] Siehe dazu meine Monographie: Documenti.

[61] Guido da Settimo an Lorenzo de' Medici, Florenz, 7. Juli 1478, ASF, MAP, filza 26, Nr. 212, ed. *Verde*, Studio fiorentino V, 548–550.

[62] Zur Bedeutung des Konvents: *Daniels/Esch*, Casi fiorentini, 746 und 757 f.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

überlieferten Consilia des Accolti, Torti und Corti, aber auch Pier Francesco Tommai da Ravenna (†1508), der später in Greifswald und Mainz lehrte, übersandte am 6. Juli 1478 in Pistoia an Lorenzo seine *alligationi in iure sopra lo interdicto et la excomunicatione*, die nicht erhalten scheinen.[63] Die Gutachten waren bisher Gegenstand von vier rechtsgeschichtlichen Aufsätzen, deren erster aus der Feder Kenneth Penningtons stammt, doch leider gibt es bis heute keine kritische Edition.[64] Es sei hier nicht der Ort, die juristischen Einzelheiten dieser recht langen Stellungnahmen auszubreiten. Ihr Ausgangs- und Zielpunkt ist immer jener, den schon Guido da Settimo vorgab, mit jeweils weiteren Schwerpunktsetzungen im Kirchen- und Zivilrecht oder aber auf einzelnen Fragen, etwa jener, dass nur die Ermordung des eigenen Erzbischofs das Interdikt nach sich ziehe, während Salviati nicht Erzbischof von Florenz, sondern von Pisa gewesen war, oder jener, dass typische Verfahrensschritte wie eine Vorladung Lorenzos nach Rom vor Verhängung eines Richterspruches gegen ihn ausgeblieben waren, oder jene Frage, warum die Stadt interdiziert werde, wenn doch die Vergehen einem Privatmann wie Lorenzo angelastet würden, der, im Gegensatz zu den päpstlichen Insinuationen, nicht Stadtherr sei.

Wie aus der Medici-Korrespondenz hervorgeht, waren die Consilia zur öffentlichen Verbreitung bestimmt. Andererseits konnte in jüngerer Zeit nachgewiesen werden, dass sie Teil einer politischen Strategie waren, mit der Lorenzo aus der Falle von Exkommunikation, Interdikt und kriegerischer Bedrohung herauskommen wollte, denn es ging ja nicht nur um die Aufhebung der Beugestrafen, sondern um das politische, wohl gar um das physische Überleben.[65] Die Marschroute ist unter anderem etwas versteckt in Punkt 54 von Francesco Cortis Consilium angedeutet, der überschrieben ist: *Papae iniustum praecipienti non est obediendum*.[66]

In der Tat ist in der Mailänder Botschafterkorrespondenz – wiederum schon seit Mitte Mai, also vor der Verhängung der Beugestrafen! – davon zu lesen, dass Lorenzo und seine Verbündeten dem Papst die Obödienz entziehen und ihn vor ein einzuberufendes Kirchenkonzil zitieren wollten. Zu diesem Zweck orientierte sich Lorenzo nach Frankreich, wo es seit spätestens 1476 konkrete Bestrebungen gab, ein Konzil einzuberufen.[67] Somit ließ er seinen alten Lehrmeister, den schon genannten Humanisten Gentile Becchi, eine Schrift ausarbeiten, die einerseits eine beißende In-

[63] ASF, MAP, filza 36, Nr. 944.

[64] Siehe *Pennington*, Prince and the Law, 238–268; *Cavallar*, Consulenti; *Spagnesi*, In difesa; *Lange*, Recht und Macht.

[65] Dazu *Daniels*, Documenti.

[66] *Corti*, Consilia, 26v: *Papae iniusta praecipienti obediendum non est, quia in his caret pontificia dignitate*. Glossa Ordinaria zu C. 24 q.1 c. 5.

[67] *Ourliac*, Concordat.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

vektive, andererseits eine Art Appellation eines so bezeichneten „Florentinischen Klerus“ an Kaiser Friedrich III. sowie insbesondere den französischen König Ludwig XI. darstellte, die das Konzil einberufen sollten. Lorenzos politisches Modell war die Situation, die zur Einberufung des Konzils von Pisa geführt hatte. Die Schrift, nach ihrem Incipit *Florentina Synodus* genannt, wurde im Laufe des August 1478 unter Mitarbeit des französischen Italiengesandten Philippe de Commynes ausgearbeitet und im Druck veröffentlicht.[68] Die kritische Edition dieser Schrift hat unter anderem erstmals gezeigt, dass die schon erwähnten juristischen Consilia eine wichtige Grundlage dafür bildeten. Teils werden Zitate oder einzelne Passagen aus ihnen wörtlich entnommen, oder aber die typische Invokation am Beginn von Consilia: *Domine Deus meus, qui illuminas omnem venientem in hunc mundum, digneris illuminare oculos meos ac mentem meam, et in viam veritatis dirigere, ut super à me requisitis recte respondeam*.[69] In der Schrift ‚Florentina Synodus‘ wird die ungerechte Verhängung des Interdikts über Florenz in einem Zuge mit weiteren Vergehen des Papstes genannt, die als Anklagepunkte für einen Prozess gegen ihn auf dem zukünftigen Kirchenkonzil dienen sollten: Friedensstörung, Tyrannei, ungerechter Krieg, Mord usw. In der exorbitant sarkastischen Diktion Becchis heißt es in Bezug auf den Papst: *civitatem sacris interdicit, parat exercitum, ut corpora simul et animas bonus pastor interimat*.[70]

Die Schrift wurde gemeinsam mit anderen pro-florentinischen Pamphleten in Italien und nördlich der Alpen verbreitet.[71] Die Kurie reagierte mit einer publizistischen Gegenkampagne, in der das Interdikt Vorderhand keine Rolle spielte – was wenig verwunderlich ist, hätte sie doch somit über die päpstliche Autorität in Diskussionen treten müssen. Erst kürzlich konnte allerdings nachgewiesen werden, dass zumindest ein Kurialer aus dem Umfeld des Kardinals Giuliano della Rovere – der Kroate Mato Ragnina – wohl im Frühjahr 1479 einen Traktat verfasste, der als direkte kuriale Antwort auf die durch Lorenzo de’ Medici in Auftrag gegebenen Consilia anzusehen ist. In der in Gänze noch unedierten Schrift ist unter anderem zu lesen:

Sed ad hoc multi sunt, qui dicunt Florentinos, contra quos censurarum sententie sunt promulgate, non esse excomunicatos nec illis censurarum sententiis aliquo pacto ligari, ad quod demonstrandum multa adducunt et dicunt, quod iniusta sententia excomunicationis neminem ligat (…).[72]

---

[68] Ed. *Daniels*, Documenti, 122–160, doc. 4.

[69] Ebd., 153, Anm. 1.

[70] Ebd., 146.

[71] Dazu vorerst: *Daniels*, Buchdruck.

[72] BAV, Vat. lat. 4858, f. 95r. Diskussion des Sachverhaltes bis f. 108r. Vgl. *Daniels*, Croatians.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Aus der diplomatischen Korrespondenz jener Zeit wissen wir jedenfalls, dass Sixtus IV. damals empfindliche Angst vor der Einberufung des Kirchenkonzils hatte. Er schickte Gesandte aus, die den französischen König und Kaiser Friederich III. geradezu anflehten, das Konzil keine Wirklichkeit werden zu lassen. Seitdem wurde das Interdikt, gemeinsam mit der Konzilsdrohung, zum Verhandlungsgegenstand. Denn die europäischen Mächte sandten Oratoren nach Rom, wo es zu langwierigen Aushandlungsprozessen kam, die durch größtenteils ungedruckte Korrespondenzen und Vertragsentwürfe dokumentiert sind. Das Interdikt über Florenz wurde also wiederum ein politischer Verhandlungsgegenstand, während auf der anderen Seite ein Kirchenkonzil seine Schatten vorauswarf.[73]

Allerdings war die päpstliche Seite noch im Dezember 1478 überzeugt, mit einer Verschärfung des Interdikts verstärkten Druck auf Lorenzo ausüben zu können, gerade weil es geeignet sei, Unzufriedenheit unter den einfachen Leuten gegen ihn zu generieren.[74] Noch am Beginn des zweiten Kriegsjahres 1479 drohte der Papst überdies dem *Condottiero* und Stadtherrn von Bologna Giovanni Bentivoglio mit dem Interdikt über seine Stadt, für den Fall, dass der in päpstlichen Diensten stehende Bentivoglio auf die Florentiner Seite überlaufen werde.[75] Auf dieselbe Weise versuchte der Papst, das Sforza-Regime in Mailand unter Druck zu setzen.[76]

Absolution

Die Entscheidung fiel letztlich auf politischem Terrain. Aus nicht letztgültig geklärten Motiven verzichtete der französische König auf ein Eingreifen in Italien oder eine Konzilseinberufung (wahrscheinlich spielte hier die Konkurrenz zu Friedrich III. eine größere Rolle als bisher vermutet). Auf der anderen Seite einigte sich Lorenzo de' Medici bekanntlich in einem diplomatischen Meisterstück mit dem König von Neapel und präjudizierte somit den Frieden, der im Frühjahr geschlossen wurde, unter anderem mit der vielsagenden Klausel, dass die Vertragsschließenden die Eh-

[73] Hierzu meine Habilitationsschrift, Verschwörung der Pazzi.

[74] ASF, MAP, filza 24, Nr. 302, Filippo Corbizzi an Lorenzo, Rom, 5. Dezember 1478: *…agiunghono che per le intollerabile gravezza che il popolo ha et per li ghuadagni levati accagione della peste et guerra di far fare commotione nella terra … et per infiamare a questo il popolo fare che di nuovo il papa agravi et interdichi tutti e preti affare che tenghino le chiese serrate et che così e' frati et che tutti debbino lasciare et abandonare il vogli sotto infinite maladizioni et privazioni et così hanno ordinato di fare.*

[75] Dazu: *Daniels*, Cola Montano. Einige Korrespondenz dazu in ASMa, AG, busta 1142.

[76] *Somaini*, Prelato lombardo, 985–1018.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

re und Erhabenheit des apostolischen Stuhles wahren würden.[77] Teil des politischen Deals waren hohe Ausgleichszahlungen und die Bedingung, dass die Florentiner sich in einer rituellen Bußzeremonie in Rom dem Papst unterwarfen, bevor das Interdikt gelöst wurde. Die entsprechende Bulle wurde nach langen Diskussionen über die Friedensbedingungen (insbesondere über ein Subsidium für den Kreuzzug gegen die Osmanen) am 3. Dezember 1480 ausgestellt.[78] Hatte Sixtus IV. zunächst darauf bestanden, dass Lorenzo selbst in Rom vorstellig wurde, so konnte der Magnifico dies abwenden. Stattdessen entsandte Florenz die eingangs genannte Delegation von zwölf Bürgern, der Vespucci angehörte. Sie mussten vor den Toren des Petersdomes die anfangs geschilderte Bußzeremonie über sich ergehen lassen. Der Chronist Jacopo Gherardi referiert eine Rede, die Sixtus IV. bei der Gelegenheit gehalten haben soll. Darin gab er ihnen die pontifikale Ermahnung: *Nolite peccare amplius* (Eccl 21,1; Jo 8,11), *nolite ut canes redire ad vomitum* (2 Pet 2,22). Gherardi berichtet, wie die Florentiner die Bußstäbe auf ihren Schultern spürten, bevor ihnen die Tore des Petersdomes wieder geöffnet wurden und sie eintreten durften.[79]

Bisher unbekannte Gesandtenberichte erweitern dieses Bild: Zu der Zeremonie sei es überhaupt nur gekommen – schreibt Antonio Montecatini an den Herzog von Ferrara –, da der Papst eine mündliche Einwilligung zur Lösung der strittigen Punkte gegeben hatte. Daraufhin habe man die Zeremonie abgehalten, unter der Portikus von Alt-St.-Peter, in Anwesenheit hochrangiger Gesandter, die entzündete Kerzen in Händen hielten, während der Papst den Bußstab trug und die Florentiner nach einer Bittansprache Luigi Guicciardinis absolvierte: *ab interdictis, excommunicationibus, irregularibus quibuscunque, in le quale fusseno incorsi la loro citate, preti, frati et qualunche del suo dominio*. Die Florentiner zeigten sich dem Gesandtschaftsbericht zufolge mit den Bedingungen der Absolution unzufrieden, wurden aber wiederum nur mündlich durch einige Kardinäle beruhigt. Gleichzeitig wurden die entsprechenden Dokumente und Absichtserklärungen notariell beglaubigt ausgestellt. Erst als die absolvierten Florentiner den Inhalt der Schriftstücke sahen, erkannten sie, dass der Papst sie mit der Zeremonie überrumpelt hatte und ihnen somit seine Bedingungen sozusagen rituell aufgezwungen hatte.[80] In dem dar-

[77] Dazu *Daniels*, Die italienischen Mächte.

[78] Ed. *Carusi*, Istrumento. Eine Abschrift in ASMA, AG, 1136. Unausgewertet scheinen darüber hinaus die umfangreichen Konzepte, die im Nachlass des Brevensekretärs Ludovico Podocataro im Original enthalten sind (Venedig, BNM, Ms. Lat. X, 174 [3621], Nr. 172–177, f. 229r–245r).

[79] *Gherardi*, Diario, 28 f. Dazu: *Daniels*, Sistine Chapel, 288 f.

[80] Zu der Zeremonie siehe den Bericht des Antonio Montecatini an den Herzog von Ferrara, Ercole d'Este, Florenz, 5. Dezember 1480, ASMo, ASE, Ambascitori, Fi-

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

auffolgenden Brief berichtete der Ferrareser Gesandte Battista Bendidio denn auch von der Erzürnung der Florentiner: So eine Absolution wollten sie keinesfalls haben, weder gänzlich noch in Anteilen![81] Bis es zu einer endgültigen Einigung kam, sollte es in der Tat noch fast ein Jahr dauern.

---

renze, 2a, *sub die*, ohne Auswertung erw. in Lorenzo, Lettere V, 83: *Poi in questa hora sonno arivate nove da Roma, che la absolutione è facta. La lettera la quale scriveno li oratori a questa Signoria è di questo effecto. Prima dicono che per l'altra sua doverino intendere la difficultà se ritrovava per le domande de la Sanctità del nostro Signore nel capitulo de la iuratoria cautione de li subsidii che sua Sanctità havea voluto che se obligasseno ali subsidii contra el Turcho, etiam quando li altri potentati non li concorresseno et che pregati ore proprio da la Sanctità del nostro Signore più et più volte, essendo renitenti pur' a non volerlo fare, la sua Sanctità disse: „Or su, levemo in tutto quello capitulo deli subsidii", et fu levato dicto capitulo. Di che non essendo più altra differentia, se ordinò che la mattina che fu Dominica a 3 dì se dovesseno ritrovare tutti dicti oratori sotto el portico de la intrata de sancto Piedro, et lì uno di loro maternali sermone dimandasse venia, che poi seriano introducti in Capella ali lochi loro consueti. Cossì la Dominica matina se ritrovorno sotto el dicto portico, dove era sua Beatitudine, li cardinali et molti prelati, ambassatori de la maestà del Re, de' Veneti et di vostra Excellentia et lì cum le candelle accese et sua Beatitudine cum la bacheta in mano, dicte le parole per messer Luigi Guizardini assai accommodatamente sua Beatitudine li absolse ab interdictis, excommunicationibus, irregularibus quibuscunque, in le quale fusseno incorsi la loro citate, preti, frati et qualunche del suo dominio, et altri per sua cagione molto generale, prestita prius tamen iuratoria cautione secundo la forma de la ragione, et poi riiunse per penitentia che li preteriti signori Fiorentini fusseno obligati a dovere armare XV gallee contra el Turcho ad ogni sua instantia et requisitione. Et dicono dicti oratori che non disseno cosa niuna circa ciò. Furno introducti in Capella poi alli lochi suoi, ma subiungeno che multi de quilli cardinali li disseno che questo de lo armare XV gallee era facto per honore de la sancta Romana Giexa, ma che non dubitasseno che bene se adaptaria. De la prefata penitentia et absolutione ne fu rogato el vicecancelliero* (Rodrigo Borgia). *De la iuratoria cautione ne furno rogati molti notari, de la quale cercharano havere copia, et havuta quella et adaptate a quello signo poterano, torano licentia da sua Sanctità et dali cardinali et darano volta indietro, dicendo a questa Signoria che li pareria che per dimonstratione de haver' havuto grato quanto era sta' facto per sua Sanctità, ne facesseno qualche dimonstratione. El perché prefati signori Fiorentini ordinorno li salùo et soni de campane, et credo farano processione.*

[81] Der Estenser Gesandte in Rom, Battista Bendidio, schrieb in der Nacht des 6. Dezembers 1480 an Ercole d'Este, ASMo, ASE, Ambasciatori, Roma, 2, 21–II–82: *Li oratori fiorentini, come ho tochò de sopra, in brevi fano pensero partirse restando però qui miser Antonio Redolfi, et tuta via sono mal contenti et li pare siano sta' traditi, ch'essendo sta' el sabbato de sira, la differentia fra la Sanctità sua cum li deputati et loro del modo de contribuire contra el Turcho come ho scripto ala vostra excellentia et essendo sta' leva' del tuto quello capitulo de comissione de sua Beatitudine, poi la matina de la Dominica ipsis nescientibus et non premonitis li fusse data quelle penitentia, de la quale monstrano haverne una pocha voglia de farla, né in tuto né in parte, et cussì monstra lo dicano ad ciascun cardinale quantunque dicano rescrirano ogni cosssa a soi Signori et loro farano quello li parerà et tanto più chel mandato suo non si extenderia se non ad petendam veniam et absolutionem. Per anchora non si ha possuto havere la copia de questa*

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Schluss und Ausblick

Was die beteiligten Florentiner später von diesem Vorgehen hielten, darauf deutet auch das eingangs zitierte *motto faceto* des Guidantonio Vespucci hin: Man hatte sich gleichsam erhobenen Hauptes gebeugt. Für das Papsttum war es vordergründig ein Triumph. Zwei Jahre später allerdings versuchte der ehemalige kaiserliche Botschafter in der Pazzi-Krise, Andrija Jamometić, in Basel ein Kirchenkonzil einzuberufen.[82] Auch unter seinen Anklagepunkten findet sich folgender: *interdictum posuisti in civitate Florentina, quod per duos annos duravit, et hoc sine ulla iustitia et absque culpa illorum episcoporum*.[83] Deutlich spielte er auf den vermeintlichen Missbrauch spiritueller Sanktionen zu Zwecken weltlicher Politik an. Es war eine Kritik, die nicht mehr abreißen sollte. Die direkte päpstliche Reaktion folgte auf dem Fuße in Gestalt eines Interdikts über die Stadt Basel, welches die Ergreifung des Kirchenrebellen Jamometić erleichtern sollte und den Quellen zufolge im lokalen Kontext vor allem wirtschaftliche Auswirkungen hatte.[84] Allerdings vermeldete der Gesandte der Ligamächte, Baccio Ugolini, am 2. Oktober 1482 aus Basel, die Bürger der Stadt seien derart aufsässig gegen den Papst geworden, dass sie sich weder um sein Interdikt scherten noch seinen Legaten gegenüber angemessen verhielten. In der Tat griffen die Basler nach demselben Grundmuster bald zum Mittel der Appellation gegen das Interdikt, das fortan zum Gegenstand von Verhandlungen zwischen Papst Sixtus IV. und Kaiser Friedrich III. wurde.[85]

Das politische Interdikt gegen Florenz wurde also gewissermaßen zu einem Präzedenzfall für die ungerechte temporale Politik des Papsttums,

---

absolutione et de tuto quelo fu facto circa ciò che ogni cossà è reducto in scriptis et potendolo havere, ni vederò pur mandare una ala vostra excellentia per più chiareza et veritate del tuto, et maxime che non havendossi possuto intendere ogni cossa per el strepito grande vi era de la multitudine de la gente et populo vi era, fu parte iusto parte audito propriis auribus et parte elimosinate de qua et de la. Am 9. Dezember hatte er die Bulle immer noch nicht: ebd. 21–II–83.

[82] Dazu *Petersohn*, Kaiserlicher Gesandter; *ders*., Reichsrecht versus Kirchenrecht; *Daniels*, Die italienischen Mächte.

[83] *Schlecht*, Zamometić, 38*.

[84] Zum Interdikt in der Causa Jamometić: *Petersohn*, Reichsrecht versus Kirchenrecht, 20, 25, 30, 39, 41–43, 56 f., 74, 76 mit Anm. 20, 81, 84, Anhang 17, 21, 29–31, 44, 53, 57 und 60.

[85] ASMa, AG, busta 723 (Svizzera), Baccio Ugolini an Federico Gonzaga, Basel, 2. Oktober 1482: (…) *Si fa non mancho dimostratione che se il concilio fosse certo et vedesi che i cittadini hanno preso grande animo contra il papa in non observare il suo interdicto, in fare poco stima de' suoi legati, che ce n'è due molto sbigottiti, il vescovo di Sessa et il generale de' predicatori.* Zur Missachtung des Interdikts durch die Basler und der Appellation siehe *Petersohn*, Reichsrecht versus Kirchenrecht, 41, 76.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

dem nachgesagt wurde, seine spirituelle Rolle darüber zu vernachlässigen. In der langen Dauer trug zu diesem Eindruck auch die Gestalt des Girolamo Savonarola bei, der wie Jamometić ein Dominikanermönch war.[86] In den 1490er Jahren erklärte er Florenz zu einer Republik unter der Gottesmutter Maria, die zum Vorbild für eine neue Kirche werden sollte. Savonarola sah das gesamte Papsttum seines Jahrhunderts als delegitimiert an, weil es die Reformimpulse von Pisa, Konstanz und Basel nicht aufgenommen hatte. So handelte auch er sich die Exkommunikation ein, und sein Mittel der Wahl war die Appellation an ein Konzil mit Unterstützung des Königs von Frankreich. Im Gegensatz zu Lorenzo de' Medici standen die Florentiner bekanntlich nicht bis zuletzt an der Seite Savonarolas, der als Exkommunizierter starb, während das Interdikt über die Stadt gelöst wurde. Allerdings interessierte Savonarolas Schicksal Luther und seine Zeitgenossen.[87]

In einer Entwicklung, die vom großen Schisma bis zur Reformation reicht, stand Florenz oftmals im Epizentrum der kirchlichen Krise des Spätmittelalters[88], gerade aufgrund seiner engen Verstrickung mit dem Papsttum. Vergleicht man das Interdikt von 1378 mit jenem von 1478, so scheint es, als habe die Stadtrepublik unter den Medici nicht nur gelernt mit der pontifikalen Beugestrafe umzugehen, sondern auch, sich dagegen zu wehren.

Bibliographie

Quellen

Ungedruckte Quellen

Florenz, Archivio di Stato di Firenze (= ASF)
Consulte e pratiche
Mediceo avanti il Principato (MAP)
Notarile antecosimiano, 13151
Signori, Legazioni e commissarie, 19

Florenz, Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze (= BNCF)
Cod.II.V.16.
Fondo Ginori-Conti, 29,81

Graz, Universitätsbibliothek, Ms. 1294

[86] Darauf hat *Petersohn*, Kaiserlicher Gesandter, hingewiesen.

[87] *Daniels*, Vom Humanismus zur Reformation.

[88] Der Begriff nach *Müller*, Kirchliche Krise.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Mailand, Archivio di Stato di Milano
Carteggio Visconteo-Sforzesco, Potenze Estere (= ASMi, SPE)

Mantua, Archivio di Stato di Mantova, Archivio Gonzaga (= ASMa, AG)

Modena, Archivio di Stato di Modena (= ASMo), Archivio Segreto Estense (= ASE)
Ambascitori, Firenze, 2; Roma, 2

München, Universitätsbibliothek, 4° Cod.ms. 261

Siena, Archivio di Stato di Siena (= ASS), Concistoro

Triest, Biblioteca civica Attilio Hortis, ms. Picc. II 45

Vatikanstadt, Biblioteca Apostolica Vaticana (= BAV), Vat. lat. 4858

Vatikanstadt (extraterritorial im Palazzo della Cancelleria), Archivio della Penitenzeria Apostolica (= ASPoe)

Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana (=BNM), Lat. X, 174 (3621)

Gedruckte Quellen

Barragán Nieto, José Pablo (ed., trad. comm.), Albertus Magnus El ‚De secretis mulierum' atribuido a Alberto Magno. Edición crítica, estudio y traducción, Porto 2011

Carusi, Enrico, L'istrumento di assoluzione dei Fiorentini dalle censure di Sisto IV, in: Archivio Muratoriano 2, 16 (1915), 286–292.

Corpus Iuris Canonici, hrsg. v. Emil *Friedberg*, 2 Bde., Leipzig 1879–1991.

[Francesco *Corti* (senior)], Consilia celeberrimi suaque tempestate primi nominis iurisc. ac summi pratici D. Francisci Curtii senioris, accesserunt hac postrema editione non contemnendae additiones i. u. consultissimi D. Hieronymi Zanchi Bergomensis, Venezia: Zenari, 1580.

Dalle Celle, Giovanni/*Marsili*, Luigi, Lettere, hrsg. v. Francesco Giambonini, 2 Bde., Florenz 1991.

Il diario romano di Jacopo *Gherardi* da Volterra, dal VII settembre MCCCCLXXIX al XII agosto 1484 (RIS 2, 23/3), hrsg. v. Enrico *Carusi*, Città di Castello 1904–1906.

Lorenzo *de' Medici*, Lettere, Bd. II (1474–1478), hrsg. von Riccardo Fubini, Firenze 1977; Bd. V (1480–1481), hrsg. v. Michael Mallett, Firenze 1989.

Newbigin, Nerida, I giornali di Ser Giusto Giusti d'Anghiari (1437–1482), in: Letteratura italiana antica 3 (2002), 41–264.

Rerum Italicarum Scriptores, Bd. 18, hg. von Ludovico Antonio *Muratori*, Milano 1731.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Literatur

Behrmann, Carolin (Hrsg.), Images of Shame. Infamy, Defamation and the Ethics of oeconomia, Berlin u.a. 2016.

Bizzocchi, Roberto, Chiesa e potere nella Toscana del Quattrocento, Bologna 1987.

Boschetto, Luca, Società e cultura a Firenze al tempo del Concilio. Papa Eugenio IV tra curiali, mercanti e umanisti (1434–1443), Firenze 2012.

Brucker, Gene A., The Medici in the Fourteenth Century, in: Speculum 32,1 (1957), 1–26.

Cavallar, Osvaldo, I consulenti e il caso dei Pazzi. Consilia ai margini della „in integrum restitutio“, in: Legal consulting in the civil law tradition, hrsg. v. Mario Ascheri/Ingrid Baumgärtner/Julius Kirshner, Legal consulting in the civil law tradition, Berkeley 1999, 319–362.

Clarke, Peter D., The Records of the Papal Penitentiary as a Source for the Ecclesiastical Interdict, in: Päpste, Pilger, Pönitentiarie. Festschift für Ludwig Schmugge zum 65. Geburtstag, hrsg. v. Andreas Meyer/Constanze Rendtel/Maria Wittmer-Butsch Tübingen 2004, 411–433.

Dalla Santa, Giuseppe, Le appellazioni della Repubblica di Venezia dalle scomuniche di Sisto IV e Giulio II, in: Nuovo archivio Veneto 17 (1899), 216–242.

Daniels, Tobias, Die Pazzi-Verschwörung, der Buchdruck und die Rezeption in Deutschland. Zur politischen Propaganda in der Renaissance, in: Gutenberg-Jahrbuch 87 (2012), 109–120.

Daniels, Tobias, La congiura dei Pazzi. I documenti del conflitto fra Lorenzo de' Medici e Sisto IV. Le bolle di scomunica, la „Florentina Synodus“, e la „Dissentio“ insorta tra la Santità del Papa e i Fiorentini. Edizione critica e commento, Firenze 2013.

Daniels, Tobias, Poesia politica degli umanisti. Letteratura e propaganda dopo la congiura dei Pazzi, in: Atti e Memorie dell'Accademia Toscana di Scienze e Lettere „La Colombaria“ 78 (2013), 87–108.

Daniels, Tobias, Die italienischen Mächte und der Basler Konzilsversuch des Andreas Jamometić, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung 100 (2014), 339–367.

Daniels, Tobias, The Sistine Chapel and the Image of Sixtus IV. Considerations in the Light of the Pazzi Conspiracy, in: Congiure e conflitti. L'affermazione della signoria pontificia su Roma nel Rinascimento, hrsg. v. Myriam Chiabò/Maurizio Gargano/Anna Modigliani/Patricia Osmond, Roma 2014, 275–299.

Daniels, Tobias, Umanesimo, congiure e propaganda politica. Cola Montano e l'„Oratio ad Lucenses“, Roma 2015.

Daniels, Tobias, Vom Humanismus zur Reformation. Girolamo Savonarolas Frührezeption im Deutschland des beginnenden 16. Jahrhunderts, in: Archiv für Reformationsgeschichte 106 (2015), 7–38.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Daniels, Tobias, The Pazzi War and Croatians in the Service of Papal Propaganda. Mato Ragnina's „Super pace Venetorum cum Magno Turco" (1479), in: Colloquia Maruliana 26 (2017), 189–204.

Daniels, Tobias, Die Bibliothek der Apostolischen Pönitentiarie im Pontifikat Innozenz' VIII. Ein Beitrag zur Geschichte der Vatikanischen Bibliothek, in: Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae XXIV (2018), 115–182.

Daniels, Tobias, Florenz und die Florentiner 1484–1521. Zeugnisse aus dem Archiv der Pönitentiarie, in: Kurie und Kodikologie. Festschrift für Claudia Märtl zum 65. Geburtstag, hrsg. v. Jörg Schwarz/Georg Strack, 203–245.

Daniels, Tobias, Die Verschwörung der Pazzi. Ein politischer Skandal und seine europäischen Resonanzen, Stuttgart 2020 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, 70).

Daniels, Tobias/*Esch*, Arnold, Casi fiorentini negli atti della Penitenzieria Apostolica 1439–1484, in: Archivio Storico Italiano 172,4 (2014), 729–762.

De Roover, Raymond, The Rise and Decline of the Medici Bank 1397–1494, Cambridge (Mass.) 1963.

Diener, Hermann/*Schwarz*, Brigide, Das Itinerar Papst Eugens IV. (1431–1447), in: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 82 (2002), 193–230.

Dinzelbacher, Peter, Unglaube im „Zeitalter des Glaubens". Atheismus und Skeptizismus im Mittelalter, Badenweiler 2009.

Duranti, Tommaso, Diplomazia e autogoverno a Bologna nel Quattrocento, 1392–1466. Fonti per la storia delle istituzioni, Bologna 2009.

Esch, Arnold, Bankiers der Kirche im Grossen Schisma, in: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 46 (1966), 277–398.

Esch, Arnold, Florentiner in Rom um 1400. Namensverzeichnis der ersten Quattrocento-Generation, in: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 52 (1972), 476–525.

Esch, Arnold, Das Archiv eines lucchesischen Kaufmanns an der Kurie 1376–1387: mit Beobachtungen zum Zahlungsverkehr zwischen Deutschland und Rom um 1400, in: ZHF 2 (1975), 129–171.

Esch, Arnold, La fine del libero comune di Roma nel giudizio dei mercanti fiorentini, in: Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medioevo 86 (1976–77), 235–277.

Esch, Arnold, Die Lebenswelt des europäischen Spätmittelalters. Kleine Schicksale selbst erzählt in Schreiben an den Papst, München 2014.

Falzone, Paolo, Luigi Marsili, in: Dizionario Biografico degli Italiani 70 (2007), 767–771.

Farenga, Paola, „I romani sono periculoso popolo…". Roma nei carteggi diplomatici, in: Roma capitale (1447–1527). Atti del IV convegno di studio del centro studi sulla civiltà del tardo medioevo. San Miniato 27–31 ottobre 1992, hrsg. v. Sergio Gensini, Pisa 1994, 289–315.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Fubini, Riccardo, Rezension zu Trexler, The Spiritual Power, in: Studi medievali 19 (1978), 284–292.

Fubini, Riccardo, In margine all'edizione delle „Lettere" di Lorenzo de' Medici, in: Lorenzo de' Medici: Studi, hrsg. v. Gian Carlo Garfagnini, Firenze 1992, 167–232.

Fubini, Riccardo, Italia quattrocentesca. Politica e diplomazia nell'età di Lorenzo il Magnifico, Milano 1994.

Fubini, Riccardo, Il regime di Cosimo de' Medici al suo avvento al potere, in: Fubini, Italia Quattrocentesca, 62–86 (engl. Übersetzung: Cosimo de' Medici's rise to power [1434], in: Revue française de science politique [English Edition] 64,6 [2014], 81–97).

Fubini, Riccardo, La congiura dei Pazzi. Radici politico-sociali e ragioni di un fallimento, in: Fubini, Italia quattrocentesca, 87–106.

Fubini, Riccardo, Politica e pensiero nell'Italia del Rinascimento. Dallo Stato territoriale al Machiavelli, Firenze 2009.

Guidi Bruscoli, Francesco, Benvenuto Olivieri. I mercatores fiorentini e la camera apostolica nella Roma di Paolo III Farnese (1534–1549), Firenze 2000.

Güthner, Tobias, Florentiner Kaufleute und Bankiers in Rom: Auftraggeberschaft und Repräsentation im 15. und 16. Jahrhundert, Diss. masch., München 2010 (edoc.ub.uni–muenchen.de/12415/1/Guethner_Tobias.pdf).

Heller, Agnes, Theorie der Bedürfnisse bei Marx. Mit einem Vorwort von Pier Aldo Rovatti, Berlin 1976.

Herde, Peter, Politische Verhaltensweisen der Florentiner Oligarchie 1382–1402, in: Geschichte und Verfassungsgefüge. Frankfurter Festgabe für Walter Schlesinger, Wiesbaden 1973, 156–250.

Holmes, George, How the Medici Became the Pope's Bankers, in: Florentine Studies. Politics and Society in Renaissance Florence, Bd. 1, hrsg. v. Nicolai Rubinstein, London 1968, 357–380.

Kern, Anton, Die Handschriften der Universitätsbibliothek Graz, Bd. 2, Wien 1956.

Lange, Hermann, Recht und Macht. Politische Streitigkeiten im Spätmittelalter, Frankfurt am Main 2010.

Lewin, Alison Williams, Negotiating Survival. Florence and the Great Schism, 1378–1417, Cranbury/London 2003.

Mallet, Michael, Venice and the War of Ferrara, 1482–84, in: War, Culture and Society in Renaissance Venice, hrsg. v. David S. Chambers/Cecil H. Clough/Michael Mallett, London 1993, 57–72.

Märtl, Claudia, Interne Kontrollinstanz oder Werkzeug päpstlicher Autorität? Die Rolle der Konsistorialadvokaten nach dem Basler Konzil, in: Nach dem Basler Konzil. Die Neuordnung der Kirche zwischen Konziliarismus und monarchischem Papat (ca. 1450–1475), hrsg. v. Jürgen Dendorfer/Claudia Märtl, München 2008, 67–96.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Müller, Heribert, Die kirchliche Krise des Spätmittelalters. Schisma, Konziliarismus, Konzilien, München 2012.

Ourliac, Paul, Le concordat de 1472. Étude sur les rapports de Louis XI et de Sixte IV, in: Revue historique de droit français et étranger 20 (1942), 174–223; 21 (1943), 117–154.

Partner, Peter, Florence and the Papacy in the Earlier Fifteenth Century, in: Florentine Studies: Politics and Society in Renaissance Florence, Bd. 1, hrsg. v. Nicolai Rubinstein, London 1968, 381–402.

Pastor, Ludwig Freiherr von, Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters, Bd. 2: Geschichte der Päpste im Zeitalter der Renaissance bis zum Tode Sixtus' IV., Freiburg i.Br. 1889.

Pellegrini, Marco, Ascanio Maria Sforza. La parabola politica di un cardinale-principe del Rinascimento, 2 Bde., Roma 2002.

Pennington, Kenneth, Summae on Raymond de Pennafort's ‚Summa de Casibus' in the Bayerische Staatsbibliothek, Munich, in: Traditio 27 (1971), 471–479.

Pennington, Kenneth, The Prince and the Law, 1200–1600. Sovereignty and Rights in the Western Legal Tradition, Berkeley u.a. 1993.

Petersohn, Jürgen, Kaiserlicher Gesandter und Kurienbischof. Andreas Jamometić am Hof Papst Sixtus' IV. (1478–1481). Aufschlüsse aus neuen Quellen, Hannover 2004

Petersohn, Jürgen, Reichsrecht versus Kirchenrecht. Kaiser Friedrich III. im Ringen mit Papst Sixtus IV. um die Strafgewalt über den Basler Konzilspronuntiator Andreas Jamometić 1482–1484 (Forschungen zur Kaiser- und Papstgeschichte des Mittelalters. Beihefte zu J. F. Böhmer, Regesta Imperii 35), Köln u.a. 2014.

Peterson, David S., The War of the Eight Saints in Florentine Memory and Oblivion, in: Society and individual in Renaissance Florence, hrsg. v. William John Connell, Berkeley 2002, 173–214.

Peterson, David S., An Episcopal Election in Quattrocento Florence, in: Popes, Teachers, and Canon Law in the Middle Ages, hrsg. v. James Ross Sweeney/Stanley A. Chodorow, Ithaca (NY) 1989, 300–325.

Piva, Edoardo, La guerra di Ferrara del 1482, 2 Bde., Padua 1893–1894.

Prügl, Thomas, Konzil und Kardinäle in der Kritik. Das Kirchenbild in den polemischen Schriften des Teodoro de' Lelli, in: Nach dem Basler Konzil. Die Neuordnung der Kirche zwischen Konziliarismus und monarchischem Papat (ca. 1450–1475), hrsg. v. Jürgen Dendorfer/Claudia Märtl, München 2008, 195–234.

Reuter, Marianne, Die lateinischen mittelalterlichen Handschriften der Universitätsbibliothek München. Die Handschriften aus der Quartreihe, Wiesbaden 2000.

Rubinstein, Nicolai, Il discorso di Lorenzo de' Medici dopo la congiura dei Pazzi. Versioni fittizie e il verbale della Cancelleria fiorentina, in: Laurentia laurus. Per Mario Martelli, hrsg. v. Francesco Bausi/Vincenzo Fera, Messina 2004, 3–10.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Scarton, Elisabetta, Giovanni Lanfredini. Uomo d'affari e diplomatico nell'Italia del Quattrocento, Firenze 2007.

Schlecht, Joseph, Andrea Zamometic und der Basler Konzilsversuch vom Jahre 1482, Paderborn 1903

Somaini, Francesco, Un prelato lombardo del XV secolo. Il card. Giovanni Arcimboldi vescovo di Novara, arcivescovo di Milano, 3 Bde., Roma 2003.

Spagnesi, Enrico, In difesa del Magnifico. A proposito di alcuni Consilia legali al tempo della Congiura dei Pazzi, in: Lorenzo il Magnifico. Politica, economia, cultura, arte. Convegno di Studi promosso dalle Università di Firenze, Pisa e Siena, 5–8 novembre 1992, 3 Bde., hrsg. v. Riccardo Fubini, Pisa 1996, 1235–1251.

Stollberg-Rilinger, Barbara (Hrsg.), Vormoderne politische Verfahren (Zeitschrift für Historische Forschung. Beihefte, 25), Berlin 2001.

Trexler, Richard C., Synodal Law in Florence and Fiesole, 1306–1518 (Studi e testi, 268), Città del Vaticano 1971.

Trexler, Richard C., The Spiritual Power. Republican Florence under Interdict (Studies in Medieval and Reformation Thought, 9), Leiden 1974.

Trexler, Richard, Public Life in Renaissance Florence, Ithaca/London 1980.

Ulbrich, Tobias, Päpstliche Provision oder patronatsherrliche Präsentation? Der Pfründenerwerb Bamberger Weltgeistlicher im 15. Jahrhundert, Husum 1998.

Verde, Armando F., Lo studio fiorentino 1473–1503. Ricerche e documenti, 6 Bde., Firenze 1973–2010.

Williman, Daniel/*Corsano*, Karen, The Interdict of Florence (31 march 1376). New documents, in: Rivista di storia della Chiesa in Italia 56 (2002), 427–482.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Die Medialisierung des Interdikts*

Von *Massimo Rospocher*

I. Geistige Waffe, politische Waffe, mediale Waffe

In Spätmittelalter und früher Neuzeit stellten die Verhängung des Interdikts über ein Territorium und die Exkommunikation von Individuen die härtesten Sanktionen der römischen Kirche dar.[1] Diese häufig im Verbund erlassenen Kirchenstrafen wurden zu Instrumenten weltlicher Politik. Es waren die mächtigsten Waffen, die dem Papsttum zur Verfügung standen. Die kanonischen Strafen erschütterten das Gewissen der Gläubigen und untergruben den politischen Zusammenhalt von Städten, Gemeinden und Staaten, indem sie in der Bevölkerung ein kollektives Schuldbewusstsein hervorriefen und sich dessen bedienten. Im Bereich der Außenpolitik flankierten sie die militärischen Machtmittel und trugen entscheidend zum Prozess der Konsolidierung des Kirchenstaats bei.[2] Das Interdikt folgte einer Sanktionslogik, die stark an moderne internationale Wirtschaftssanktionen erinnert. Es zielte darauf ab, die Herrschenden durch Maßnahmen gegen die unschuldige Bevölkerung zu beugen. Es verurteilte die Regierenden, nicht die Untertanen, strafte jedoch letztere, um sie zum Druck auf die Regierung und zur Rebellion gegen ihre Herrschaft zu bewegen.[3] Im Unterschied zu aktuellen internationalen Sanktionen, die üblicherweise langfristig angelegt sind, musste dieses Instrument in der frühen Neuzeit eine unmittelbare Wirkung entfalten und breite Resonanz im öffentlichen Raum haben. Zur Verstärkung der einschüchternden Wirkung und des emotionalen Eindrucks der Zeit-

---

* Deutsche Übersetzung des Aufsatzes: La mediatizzazione dell'interdetto. Venezia scomunicata (1509), in: La medialità della storia. Nuovi studi sulla rappresentazione della politica e della società, hrsg. v. Giovanni *Bernardini*/Christoph *Cornelißen*, Bologna 2019, 21–56, von Tobias *Daniels* und Thomas *Woelki*.

[1] *Clarke*, Interdict; *Vodola*, Interdict, 493–497. Für die hier behandelte Zeit: *De Benedictis*, Abbattere i tiranni, 76–93; *Trexler*, Spiritual Power.

[2] Dahinter steht letztlich die fundamentale Frage nach dem Verhältnis geistlicher und weltlicher Waffen der Päpste in der frühen Neuzeit: *Prodi*, Sovrano pontefice.

[3] *De Vivo*, Patrizi, informatori, 45.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

genossen wurde das Interdikt also durch alte und neue Kommunikationsmittel zu einem medialen Ereignis geformt.

Die Drohung mit spirituellen Waffen, oft im Dienst weltlicher Machtpolitik, gehörte zur üblichen Praxis der Renaissancepäpste. Sixtus IV. della Rovere beispielsweise schleuderte zunächst den Bannstrahl des Interdikts gegen Florenz (1478) zur Zeit der Pazzi-Verschwörung, dann gegen die Republik Venedig (1483) im Verlauf des Krieges zwischen Venedig und Ferrara und schließlich gegen die Stadt Basel (1483) zur Abwehr der Einberufung eines ökumenischen Konzils; Alexander VI. Borgia bedrohte Florenz mit dem Interdikt (1498), um die Auslieferung des exkommunizierten Mönchs Girolamo Savonarola zu erzwingen.[4] Gleichwohl erreichte der Gebrauch der spirituellen Waffen im Pontifikat Julius' II. della Rovere (1503–1513), des „kriegerischen Papstes", eine in der gesamten vorherigen Papstgeschichte wohl nie gekannte Häufigkeit und Intensität. Sämtliche Kriege Julius' II. waren begleitet von härtesten kirchlichen Zensuren gegen Fürsten, Städte und Staaten, die sich seinen weltlichen Plänen widersetzten. Im Jahre 1506 schleuderte er den Bannstrahl der Exkommunikation gegen Giovanni II. Bentivoglio und erließ eine Interdiktsbulle gegen Bologna, um die Stadt unter die eigene Herrschaft zurückzudrängen. 1509 wurde das päpstliche Anathem gegen die Autoritäten der Republik Venedig verhängt, weil diese Teile des Kirchenstaates besetzt hatten. 1510 trafen die päpstlichen Sanktionen den Herzog Alfonso d'Este und die Stadt Ferrara ebenso wie deren französischen Bündnispartner König Ludwig XII. 1511 war abermals Bologna betroffen, das gegen die apostolische Autorität aufbegehrt hatte, sowie Mailand, Pisa und Florenz, weil sie ein schismatisches und gegen Julius II. gerichtetes Konzil unterstützt hatten. 1512 schließlich waren abermals das Königreich Frankreich und das Herzogtum Ferrara der Verhängung von Bann und Interdikt durch Julius II. ausgesetzt. Die Exkommunikation und das Interdikt[5] nahmen die Gestalt eines theologisch-politischen Verdikts an. Sie wurden zu einer „theokratischen Formel", die der Erklärung eines heiligen Krieges der römischen Kirche gegen „Fürsten, Herrscher, lokale ‚Tyrannen', Republiken und Monarchien" vorangestellt wurde.[6] Feinde des Papstes wurden als Majestätsverbrecher angesehen und waren somit Feinde der römischen Kirche und der christlichen Religion, und gegen

[4] Zu Florenz siehe den Beitrag von Tobias Daniels in diesem Band; zu Venedig den von Uwe Israel.

[5] Die Begriffe wurden undifferenziert in den zeitgenössischen Quellen gebraucht, insbesondere wenn die Autoren aus den breiteren Bevölkerungsschichten stammen.

[6] *Brambilla*, Alle origini del Sant'Uffizio, 348 f.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

diese Ungläubigen und ihre Untertanen rief Julius II. seine Kreuzzüge aus.

Aufgrund des massiven Medieneinsatzes zur Steigerung der einschüchternden Kraft der spirituellen Bedrohungen bietet sich der Pontifikat Julius' II. für eine Analyse des Zusammenspiels politischer oder religiöser Aktionen und Medien an. Die Skrupellosigkeit und Systematik des Einsatzes geistlicher Strafen unter Julius II. waren ebenso außergewöhnlich wie die Verwendung der damaligen Medien, um nicht nur die Maßnahmen selbst, sondern auch seine politischen Handlungen bzw. sein Bild als päpstlicher Souverän zu fördern.[7] In einigen Fällen griff Julius II. Kommunikationsstrategien auf, die bereits von anderen Päpsten genutzt worden waren. Damals war die Verbreitung offizieller Dokumente im Druck für das Papsttum nichts Neues mehr: Bereits am Beginn des Druckzeitalters (1454) stand die Veröffentlichung des lateinischen Textes eines Ablassbriefes von Papst Nikolaus V. für diejenigen, die gegen die Türken gekämpft hatten.[8] Sixtus IV. konsolidierte diese Praxis, indem er offizielle Dokumente nicht nur auf Latein, sondern auch in den europäischen Volkssprachen veröffentlichte.[9] Seine Nachfolger taten es ihm gleich. Mitunter, wie im Fall der *Ammonizione di Alessandro VI ai Fiorentini* (1495), wurden sogar Bullen in Versform übersetzt, um parteiische Interpretationen zu vermeiden sowie das Auswendiglernen der Botschaft und die Verbreitung im „unwissenden Volk" zu erleichtern.[10] Der Pontifikat Julius' II. lässt dennoch einen radikalen Wandel im Verhältnis von Buchdruck und Macht erkennen: Offizielle Dokumente wurden mehr als doppelt so häufig gedruckt als zur Zeit Alexanders VI. und der Buchdruck ganz bewusst für Propagandazwecke eingesetzt.[11] Die Medialisierung

[7] *Rospocher*, Papa guerriero.

[8] Zahlreiche Exemplare sind in europäischen und amerikanischen Archiven und Bibliotheken erhalten und zeugen von einer immensen Produktion. Der Universal Short Title Catalogue (USTC) verzeichnet 41 bekannte Exemplare: https://www.ustc.ac.uk [letzter Aufruf: 11. Mai 2018]. Ferner werden im Folgenden zur Recherche der Incunabula Short Title Catalogue (ISTC) sowie EDIT16 herangezogen.

[9] Was die Übersetzungen betrifft, sind italienische, spanische und katalanische Versionen bekannt; siehe Sommario della bolla contro i Turchi, Florenz: Nicolaus Laurentii Alamanus, 4. Dezember 1480 (ISTC: is00581500); Bula de indulgencias en favor de la santa cruzada para la defensa de Rodas, Valladolid, N.S. del Prado, 1482 (ISTC: ic00229600); Bula de indulgencias de la santa cruzada (sumario de clausulas), Valencia: Alonso Fernández de Córdoba, 1484 (ISTC: is00583720).

[10] Giorgio Sommariva, Ammonizione di Alessandro VI ai Fiorentini; Sonetti, Venezia: Cristoforo Botti, 1495 (ISTC: is00625300), 1v: *perchè non spenda il tempo in ocio vano/ad illustrar il breve fiorentino/e aciò non dica alcun sia partesano*.

[11] *Blasio*, Cum gratia et privilegio.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

dieser kirchlichen Maßnahmen wurde langfristig zu einem Charakteristikum in der Geschichte der römischen Kirche, das seinen Höhepunkt und eine europäische Dimension mit den Traktatkriegen erreichte, die das durch Paul V. über die Republik Venedig verhängte Interdikt auslöste (1606–1607).[12]

Dieser Artikel konzentriert sich auf die öffentliche Resonanz der unter Julius II. ausgesprochenen Interdikte, die mediale Verbreitung der Interdiktsbullen in Italien und Europa, die emotionalen Auswirkungen auf die Gemeinschaften und schließlich auf die Reaktionen in den betroffenen Gebieten. Methodisch wird versucht, die lokale Perspektive mit einer transnationalen bzw. transregionalen und translokalen kommunikativen Dimension zu verknüpfen:[13] Einerseits werden also die tatsächlichen Auswirkungen auf den städtischen Kontext aufgezeigt, andererseits wird die europäische Reichweite der Medialisierung dieser kirchlichen Zensuren herausgearbeitet. Die Eingrenzung der Untersuchung auf den Pontifikat Julius' II. erscheint unter mehreren Gesichtspunkten zweckmäßig. Zunächst stellt der fragliche Zeitraum den Höhepunkt der Anwendung der geistlichen Waffe des Interdiktes gegen ganze Gemeinschaften dar, während das Papsttum ab den 1520er Jahren nur noch eingeschränkt von ihr Gebrauch machte.[14] Kommunikationsgeschichtlich markiert das frühe 16. Jahrhundert zudem einen entscheidenden Moment, in dem der Buchdruck zu einem mächtigen Element des bestehenden Mediensystems avancierte, mit anderen Kommunikationsmitteln interagierte und die kommunikativen Strategien weltlicher und religiöser Mächte prägte. Aus historiographischer Sicht schließlich bietet sich die Zeit der italienischen Kriege besonders an, um die Medialität dieses historischen Prozesses zu analysieren, da reale Schlachten nun von Kriegen mit Tinte und Feder überlagert werden, die wiederum das Ergebnis der militärischen Konflikte beeinflussen sollten.

II. Bologna unter dem Interdikt: 1506, 1511

In einem Brief vom 5. Oktober 1506 aus Cesena berichtete Niccolò Machiavelli als Florentiner Gesandter beim Papst von dem Entschluss Julius' II. della Rovere, „zusätzlich zu den zur Verfügung stehenden Kräf-

[12] Aus der Sicht der Kommunikationsgeschichte vgl. jetzt: *de Vivo*, Patrizi, informatori. Zur auditiv-musikalischen Dimension siehe auch: *Florio*, Una guerra combattuta in musica, sowie den Beitrag von Jaska Kainulainen im vorliegenden Band.

[13] Die Begriffe passen besser zu den Verhältnissen des vormodernen Europa als der Begriff „transnational".

[14] *Le Gall*, Guerres d'Italie, 99 f.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

ten und Waffen mit den kirchlichen Zensuren gegen Bologna vorzugehen".[15] Am Sonntag, den 11. Oktober 1506, schleuderte Julius II. dann den Bannstrahl der Exkommunikation gegen die Familie Bentivoglio und verhängte das Interdikt über Bologna. Bevor Julius an der Spitze eines Heeres loszog, um die Stadt zurückzuerobern, war er bestrebt, die geistlichen Sanktionen gegen den Bologneser „Tyrannen" Giovanni II. Bentivoglio zu publizieren. Der Papst wollte, dass die religiöse Dimension des Feldzuges für alle klar ersichtlich war: Ich habe „einen Kreuzzug gegen ihn" ausgerufen, verkündete er im Konsistorium.[16]

Um die Wirkung der geistlichen Beugestrafen in der Wahrnehmung der Gläubigen zu erhöhen, mussten sie kommuniziert werden und eine möglichst breite öffentliche Resonanz haben. Die Bulle wurde unverzüglich am Tor der Kathedrale von Forlì angeschlagen, wo sich der päpstliche Hof damals aufhielt. In den folgenden Tagen wurde sie zudem in Imola, Ferrara, Modena und Reggio publiziert. Der Text des Monitoriums wurde von Ausrufern laut verlesen, begleitet von Trompetenklängen und Trommelwirbel. Am selben Sonntag befahl der Papst dem päpstlichen Zeremonienmeister, die lateinische Version der *Bulla contra Iohannem Bentivolium* in einer Auflage von mindestens 500 Stück zu drucken.[17] Durch den Druck sollte der Exkommunikation gegen Bentivoglio und dem Interdikt über seine Stadt maximale Aufmerksamkeit gesichert werden.

Inhaltlich beklagt die aggressive apostolische Schrift die Arroganz des Tyrannen und den mangelnden Respekt, mit dem der Name des Papstes in Bologna genannt werde. Sie beschuldigt den Bologneser Stadtherrn des Ungehorsams und der Rebellion gegen die päpstliche Autorität und damit eines Majestätsverbrechens. Sie kündigt eine Reform des Stadtregiments an, droht mit der Beschlagnahmung von Eigentum des Stadtherrn und der Bürger von Bologna, ordnet an, dass Stadtfremde und Geistliche Bologna zu verlassen hätten, verhängt die Schließung der Kirchen und untersagt liturgische Feiern, die Spendung der Eucharistie und der anderen Sakramente (mit Ausnahme von Taufen und Bußübungen für die Toten).

Im Bewusstsein des starken Moments der Einschüchterung, das die Bulle in der Gemeinschaft der Untertanen und Gläubigen erzeugte, wur-

---

[15] *Machiavelli*, Opere II, 1043.

[16] Ebd., aus Forlì, 12. Oktober 1506.

[17] Bulla contra Iohannem Bentivolium, 10. Oktober 1506, konsultiertes Exemplar: London, British Library, 5035.a.27; *De Grassis,* Due spedizioni militari di Giulio II, 62. Laut EDIT16 erschienen unter dem Datum 12. November 1506 zwei römische Ausgaben: Eine bei Johannes Besicken (EDIT16 CNCE 43484, vgl. USTC 762404) sowie eine bei Giovanni da Lodi (EDIT16 CNCE54241).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

de das päpstliche Anathem durch verschiedene Medien, Register und Sprachen vermittelt. Neben der lateinischen Originalversion zirkulierte der Text auch in einer volkssprachlichen Übersetzung.[18] Der Zweck bestand darin, ein breites und heterogenes Publikum zu erreichen, sowohl sozial als auch geographisch. Die Warnung sollte auch für benachbarte Städte gelten.[19] Der Text des Interdikts wurde an die Türen der Kathedralen geheftet und von den Kanzeln gelesen. Die Wirkung auf die Bevölkerung war beträchtlich. In Modena schien nach der Veröffentlichung des Textes, „die Menge der Anwesenden so wissensdurstig, dass der Pfarrer von Modena ihn Wort für Wort vorlas."[20] Das päpstliche Dokument regelt auch die szenische und performative Dimension der Verbreitung des Textes, inklusive Geräuschen, Bildern und Symbolen: Er sollte sonntags und „bei anderen Festen, wenn sich dort die größtmögliche Menschenmenge versammelt, unter der Standarte des Kreuzes, mit Glockengeläut und angezündeten Kerzen" verlesen werden.[21] Nach dem Anschlag und der öffentlichen Verlesung wurde die Bulle schließlich im Druck verbreitet. Es erging strikte Anweisung, dass jeder „Bischof, Abt, Prälat und Fürst Kopien an seine Nachbarn schicken musste", damit „die ganze Christenheit informiert werde."[22] Die große Bedeutung, die der Veröffentlichung der Bulle beigemessen wurde, und zwar nicht nur der schriftlichen Verbreitung[23], wird daraus ersichtlich, dass die Strafe der Exkommunikation auch gegen diejenigen verhängt wurde, die ihre Bekanntmachung behinderten. Diese multimediale Praxis der Verbreitung von offiziellen Urkunden und päpstlichen Bullen, bei der Mündlichkeit und Schriftlichkeit, Volkssprache und Latein, aber auch Musik und Rituale eng miteinander verwoben waren, wurde während des Pontifikats Julius' II. zu einer kommunikativen Strategie.

In diesem Sinne stellte der massive Einsatz des neuen Druckmediums sicherlich eine Innovation im Vergleich zur Vergangenheit dar. Gedruckte

---

[18] Excomunicatione contra li Bentivolii (handschriftliche Notiz: *Excomunicatione contra li Bentivoj: 10 ottobre 1506*, f. Ai v), in Mailand, Biblioteca Trivulziana, C 259/4.

[19] Ebd., f. Av r.: (...) *determiniamo che dicte littere si debano affigere et publicare ne le porte de la cathedrale o vero de la maiore eccl*(esi)*a de la città o vero del loco dove nui cum la nostra corte serimo et anchora ne le porte de ecclesia cathedrale de Ferrara di Modena de Imola*.

[20] Übers. nach *De Benedictis*, Guerra d'Italia, 110.

[21] Übers. nach Excomunicatione contra li Bentivolii, f. Av r. Vgl. zur Genese dieser Publikationspraxis *Jaser*, Ecclesia maledicens.

[22] Übers. nach *Montanari*, Cronaca e storia bolognese, 14.

[23] Zum Konzept der Veröffentlichung in der frühen Neuzeit: *Jouhaud/Viala* (Hrsg.), De la publication entre Renaissance et Lumières.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Hefte mit dem Text der Exkommunikations- und Interdiktsbullen auf Latein und in der Volkssprache konnten auf italienischen Plätzen zu geringen Kosten gekauft werden. Sie wurden von fahrenden Händlern vertrieben, die den Inhalt laut schreiend auf der Straße, auf Brücken und auf Märkten verkündeten. Oft waren es die lokalen Behörden, welche die Produktion zu Propagandazwecken regelten. So wandte sich die zu Beginn des 16. Jahrhunderts eingesetzte päpstliche Regierung an den Bologneser Drucker Benedetto Faelli, um verschiedene Dokumente drucken zu lassen, teilweise mit administrativen oder politischen Inhalten, teilweise Dokumente von universeller Natur, wie Ablässe oder Interdikte. Aus den Druckerpressen dieses Verlages ging 1508 ein Dokument hervor, das die Exkommunikation gegen Giovanni Bentivoglio[24] erneuerte, während 1511 eine lateinische Bulle die vom Papst verhängten Exkommunikationen und kirchlichen Suspensionen veröffentlichte.[25]

Wie reagierte die Familie Bentivoglio auf die Veröffentlichung der Exkommunikation? Damit „das Volk durch das Interdikt nicht eingeschüchtert werde“ und sich die Angst nicht ausbreitete, bestand die erste Antwort auf die päpstlichen Drohungen darin, sie mit den rechtlichen Mitteln anzufechten, um die juristische Ungültigkeit der Zensuren zu beweisen.[26] Auf der kommunikativen Ebene hingegen wurde versucht, das apostolische Urteil verstummen zu lassen. Eine strategische Blockade der Zensuren sollte verhindern, dass sich die Nachricht von der spirituellen Offensive in der Stadt und auf dem Land verbreitete. Die öffentliche Bekanntgabe des Interdikts wurde verboten und die Wachen wurden angewiesen, alle aufgefundenen gedruckten Kopien zu vernichten. Durch die Zerstörung wollte man die Rechtskraft des Dokuments zunichtemachen, die eben auf seiner öffentlichen Dimension, seiner Publizität beruhte. Eine Kopie des Interdikts wurde dennoch heimlich in die Stadt gebracht und gelangte in die Hände des Klerus, der seinen Inhalt verbreitete.[27] Die Nachricht von der Veröffentlichung des Interdikts zog weitere Kreise, und die städtischen Behörden versuchten, die Folgen einzudämmen. Die Mönchskonvente, die vorhatten, das Interdikt zu befolgen, wurden geplündert.[28] Die Priester, die entschlossen waren, aus Bolo-

[24] Inc.: *Sacri Apostolatus ministerio divina disponente*, Bologna: Benedetto Faelli, 1508 (USTC 865023).

[25] Inc.: *Bulla lecta in cena Domini continens multorum excomunicationes suspensiones & c. per s.d.n. Iulium II pont. max. edita. Et in calce eiusdem bulle executio*, Bologna: Benedetto Faelli, 1511 (USTC 836658).

[26] *Delle Tuate*, Istoria di Bologna II, 477. Die militärische Reaktion Bolognas ist rekonstruiert bei: *De Benedictis*, Guerra d'Italia, 101–110.

[27] *Fanti*, Bolla della maledizione di Giulio II, 272.

[28] *Machiavelli*, Lettere, 1059.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

gna zu fliehen, waren verängstigt von der Aussicht auf Verlust ihrer Benefizien und wurden von den Torwachen daran gehindert, die Stadt zu verlassen.[29]

Die Verleugnungsstrategie schlug fehl; der päpstlichen Seite gelang es die einschüchternde Botschaft nach Bologna zu tragen. Der Versuch, durch eine Vernichtung der ausgefertigten Bullen die Verbreitung ihres Inhalts zu stoppen und den Auszug des Klerus zu blockieren, war nicht erfolgreich, da ihr intendierter Effekt sich dennoch einstellte: Panik, Verwirrung und Spannungen verbreiteten sich zeitgenössischen Chroniken zufolge unter den Einwohnern Bolognas. Der Chronist Fileno delle Tuate beschreibt das damals herrschende Gefühl der Niedergeschlagenheit und Unsicherheit und bemerkt bitter: „Der Papst liefert uns jedermann aus, als wären wir Ungläubige und Feinde des christlichen Glaubens."[30] Er fährt fort, indem er die Auswirkungen des päpstlichen Aktes auf das kulturelle und religiöse Leben der Stadt beschreibt: „Priester, Mönche, Studenten sind fortgegangen und haben in den Kirchen nichts als vier Mönche als Wachen hinterlassen, und das alles wegen des Interdikts. Es ist unbeschreiblich, welches Unheil es über jedermann bringt (...)."[31] Das „Volk fürchtet die Exkommunikation und das Interdikt", kommentiert Fileno. Aber noch mehr „fürchten sie das Schwert."[32] Die kombinierte geistliche und weltliche Einschüchterung rief düstere Ahnungen in der kollektiven Vorstellungskraft hervor. Man bangte um das Schicksal Bolognas. In jenem Herbst schien sich die alte, in Erzählungen von Vätern an ihre Söhne weitergegebene Prophezeiung zu erfüllen, die die Vernichtung der Stadt voraussagte.[33] Die Weissagung bewahrheitete sich nicht. Am 11. November 1506 zog der Papst triumphal in die Stadt ein und stellte die apostolische Autorität wieder her. Bologna kehrte zurück unter die päpstliche Herrschaft, und die geistlichen Sanktionen wurden aufgeho-

[29] *Delle Tuate*, Istoria di Bologna II, 480: (…) *ali prieti che avevano beneficii ala pena de perder li beneficii dovevano andare da sua santità, ma quando erano a la porta per andarsene non erano lasati andare de che stavano chosì sospesi*; Cronica Bianchini, in: Florenz, Biblioteca Riccardiana, ms. 1841, f. 320v. (…) *volendose partire multi preti e chanonici da Bologna per andare a Ferrara per la schomunica quando furno ala porta de Ghaliera non furno lasati andare*.

[30] Zit. nach *De Benedictis*, Guerra d'Italia, 69.

[31] Übers. nach *Delle Tuate*, Istoria di Bologna II, 480.

[32] Ebd.

[33] So in den Worten des Bologneser Bürgers Eliseo Mamelini (*Montanari*, Cronaca e storia, 14): *Che Dio ce agliuti et ce guardi da tanto flagello per che io ho paura che non venga a vero quella profetia che più e più volte da mio patre e da mia madre et da molti altri ho audito dire zoè che li romei che andarano a Roma dirano zà qui fu Bologna. Quod Deus avertat*.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

ben. Einige Jahre später kehrte die religiöse Bedrohung jedoch in die nun päpstliche Stadt zurück.

Im Mai 1511 rebellierte Bologna mit französischer Unterstützung erneut gegen die päpstliche Herrschaft, zerstörte die Statuen von Julius II. und kehrte unter die Vorherrschaft der Familie Bentivoglio zurück. Die Reaktion der römischen Kirche ließ nicht lange auf sich warten. Der Propaganda-Mechanismus wurde wieder in Gang gesetzt. Der Papst erließ einen Ablass, der all denen einen vollständigen Nachlass ihrer Sündenstrafen versprach, „die zu den Waffen griffen, um Bologna gegen die Bentivogli zu verteidigen."[34] In den Verlautbarungen, die an den Mauern der öffentlichen Gebäude und den Kirchtoren der benachbarten Städte angebracht wurden, wurde die Möglichkeit gewährt, „sich selbst einen Beichtvater zu suchen, der dann von allen Sünden[strafen] absolvieren kann, die dem apostolischen Stuhl vorbehalten sind."[35] Kurz darauf verhängte Julius II. zum Auftakt seines Feldzuges ein neues Interdikt über die Stadt. Ende Juni 1511 war der Text bereits auf der gesamten Halbinsel weit verbreitet. Marin Sanudo, der ein gedrucktes Exemplar in Venedig erworben hatte, schreibt in seinen Tagebüchern: „Eine Verfluchung wurde gedruckt, die der Papst gegen die Bolognesen verhängt hatte. Sie wurde in großer Zahl zu kleinem Preis allenthalben verkauft."[36]

Welche Auswirkungen hatte das Interdikt auf die betroffene Bevölkerung? In der Stadt herrschte ein Klima der Angst, des Entsetzens und der kollektiven Gewissensqualen. Außergewöhnliche Wetterereignisse, die die Stadt heimsuchten, wie ein Sturm, der Bologna und sein Umland im Juni 1511 verwüstete und die Ernte vernichtete, wurden als Folgen der päpstlichen Verfluchung aufgefasst.[37] Die Kirchenstrafe wirkte sich auf das tägliche Leben der Gläubigen aus und hinderte sie daran, an Gottesdiensten teilzunehmen. Im März 1512 versuchten die lokalen Behörden und der Abgesandte des Konzils von Pisa vergeblich, die Feier der Gottesdienste zu erzwingen. Am ersten Fastensonntag erging der Befehl, in San Pietro die Vesper zu singen. Aber die Gläubigen blieben fern und viele Kirchen blieben geschlossen.[38] Dies war auch auf die Wirkung der

---

[34] Übers. nach *Lancellotti de' Bianchi,* Cronaca Modenese, 17.

[35] Der Text des Ablasses wurde *publichato ala rengera del palazo de Modena* und *ne fu apicato la copia a tute le gexie*; ebd.

[36] *Sanudo*, Diarii XII, 256: *fo stampa' una maledition, data per il papa a' bolognesi, la qual si vendeva un bezo l'una, per la terra.*

[37] *Sanudo*, Diarii XII, 243: Man sagte *esser stà a Bologna una grandissima tempesta, per mia X atorno, et à fato grandissimo danno e tolto tutto etc. E dicono, è stà per la scomunicha dil papa.*

[38] *Delle Tuate*, Istoria di Bologna II, 626.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

päpstlichen Bullen zurückzuführen, die nachts an den Toren der Kirchen Bolognas angeschlagen wurden und die Exkommunikation für diejenigen verhängten, die Gottesdienste feierten oder daran teilnahmen.[39] Die Entmutigung der Bevölkerung fand in den mit ernster und gedämpfter Stimme gefeierten religiösen Ritualen ein Echo. Im Februar 1512 hielt der Klerus schweigend und ohne das sonst mitgeführte Vortragekreuz eine öffentliche Prozession ab.[40] Die Chorlieder, die von jungen, weiß gekleideten Mädchen gesungen wurden, erflehten das rettende Eingreifen der Madonna del Baraccano hervor, damit der Papst das „Schwert in die Scheide" zurücklege und den Hirtenstab wieder aufnehme: *Il pastor lassi la lanza / et la verga in man repigli*. Im Antwortgesang betete man im Chor zu der Heiligen Jungfrau: „Gib uns Frieden, oh Göttin! / Schicke herab aus den himmlischen Sphären / Frieden, Frieden, zu uns in unserer Not." (*Pace o dea deh pace hormai / manda a noi dal divin choro / pace pace a nostri guai*).[41] Während das Bologneser Interdikt seine mediale Verbreitung und Wirkung vor allem in den betroffenen italienischen Städten und Staaten entfaltete, erreichten die Maßnahmen gegen die Republik Venedig eine europäische Dimension.

III. Die Medialisierung des Interdikts: Venedig unter dem Interdikt (1509)

Das Jahr 1509 markiert das Ende des venezianischen Expansionismus auf dem Festland und der Bestrebungen der Serenissima, zu einer italienischen Hegemonialmacht aufzusteigen. Im Jahr zuvor hatten die wichtigsten europäischen Monarchien in Cambrai einen antivenezianischen Pakt geschlossen, der im Mai 1509 zur Niederlage der Armee der Republik bei Agnadello am Fluss Adda führte.[42] Die Schlacht, eines der blutigsten Gefechte der frühen Neuzeit, wurde schnell zu einem Medienereignis im europäischen öffentlichen Raum.[43]

Damals war die Auffassung in Venedig weit verbreitet, dass der Krieg gegen die Serenissima als wahrhaft heiliger Krieg geführt wurde. „Und so ist der Lauf der Welt, dass der Papst Christen Geld schickt, um Krieg gegen Christen zu führen", sinniert Marin Sanudo und unterstreicht da-

[39] Ebd., 630.

[40] *Cronica di Friano degli Ubaldini*; Bologna, Biblioteca universitaria, MS 430, f. 926v–928r.

[41] Ebd., f. 927r.

[42] *Alazard*, Bataille oubliée.

[43] Zum Konzept des medialen Ereignisses: *Bösch*, Ereignisse, Performanz und Medien, 7–29; *Couldry/Hepp*, Introduction.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

mit die Widersprüchlichkeit eines Papstes als Förderer von Kriegen innerhalb der Christenheit.[44] Diesen Eindruck gewannen sowohl Amtsträger in den Regierungspalästen als auch breite Bevölkerungsschichten. Das Bündnis gegen die Republik war keine Liga, sondern ein Kreuzzug: *non vojo dir liga ma cruziata*, kommentierte Martino Merlini die Lage in einem Brief, in dem er seinem Bruder in Beirut die Ursachen des Konflikts erklärte.[45]

Die rechtfertigende Prämisse für die militärische Intervention war das gegen die Republik verhängte Interdikt. Die Bulle *Pastoralis officii*, die am 27. April 1509 im päpstlichen Konsistorium erlassen wurde, schleuderte auf Venedig ein päpstliches Monitorium – das Anathem, das dem Interdikt vorausging. Guicciardini nannte es eine „furchtbare Bulle",[46] Sanudo bezeichnete sie wegen der darin enthaltenen Anschuldigungen und Drohungen als „ganz schrecklich" und „sehr grausam".[47] Neben der religiösen Sphäre traf das Interdikt die Venezianer sowohl in ihren wirtschaftlichen Interessen, indem es den Handel mit anderen Christen untersagte, als auch in ihren politischen Ansprüchen durch den Verlust der Souveränität über ihre Herrschaftsgebiete. „Schreckliche und fürchterliche Zensuren, die niemals gegen Staaten oder Privatpersonen verhängt wurden"; eine unerhörte Gewalt, „grässlich und abscheulich", eine Schande für denjenigen, der sie ausgesprochen hat, so urteilt ein Udineser Chronist.[48] In dem von der päpstlichen Kanzlei verfassten Dokument wird die Kriegsinitiative mit der Notwendigkeit begründet, auf die „Unterdrückung der römischen Kirche" zu reagieren, den Expansionismus der Republik zu stoppen und die Zuständigkeit der Kirche für die zu Unrecht geraubten Gebiete wiederherzustellen.[49] Aus päpstlicher Sicht war eine militärische Aktion gegen Venedig völlig gerechtfertigt, weil sie sich gegen einen kollektiven Tyrannen richtet, der den Kirchenstaat an sich reiße. Wenn die Mitglieder der Regierung Venedigs nicht innerhalb von vier Wochen den Besitz der Kirche in der Romagna mit den damit verbundenen Pfründeneinnahmen zurückgäben, solle gegen sie die Exkommunikation und gegen das Territorium der Republik das Interdikt verhängt werden.

---

[44] *Sanudo*, Diarii VIII, 153.

[45] *Dalla Santa*, Lega di Cambrai, 8.

[46] *Guicciardini*, Storia d'Italia VIII, IV, 742.

[47] *Sanudo*, Diarii VIII, 133–134, 169, 187.

[48] Übers. nach Diarii udinesi dall'anno 1508, 73 f.

[49] *Sanudo*, Diarii IX, 191 f.: *His igitur Romanae Ecclesiae tum in spiritualibus quam temporalibus oppressionibus*; *quod ante omnia a venetis sibi restituantur ea quae de dominiis ad eos spectantibus per illos occupantur*.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Die Verbreitung der Bulle, in der das päpstliche Vorgehen offiziell gemacht wurde, war paradigmatisch für die medialen Verbreitungsstrategien politisch-religiöser Botschaften durch die Verflechtung von Bildern mit dem geschriebenen und gedruckten Wort in lateinischer und italienischer Sprache. Der Text der Bulle wurde von der päpstlichen Kanzlei unter Aufsicht des „politischen" Sekretärs Sigismondo de' Conti erstellt. Er wurde dann in lateinischen Ausgaben veröffentlicht, für die Drucker wie Eucharius Silber und Giacomo Mazzocchi engagiert wurden, die der Kurie nahestanden. Anschließend wurden die Drucke von der apostolischen Behörde beglaubigt.[50] Julius II. ordnete die Veröffentlichung des Textes der Exkommunikationsbulle gegen die Serenissima in mindestens sechshundert Exemplaren an und drohte, sie „in Venedig und in der ganze Welt" zu verbreiten.[51] Die Vielzahl der erhaltenen Exemplare des lateinischen Monitoriums in europäischen und nordamerikanischen Bibliotheken und Archiven deutet in der Tat darauf hin, dass es dem Papst gelang, seine Warnung umzusetzen.[52] Was die Rechtskraft des gedruckten Textes betrifft, der hier tatsächlich dem Originalmanuskript gleichgestellt wurde, markierte die Veröffentlichung dieser Bulle einen Wendepunkt im Verhältnis zwischen Druckmedium und Macht: Zum ersten Mal regelt der Papst die Reproduktion eines politischen Aktes, indem er den Druck in der Formel über die Erstellung authentischer Kopien erwähnt.[53] Vom offiziellen Text zur massenhaften Verbreitung: Italienische Übersetzungen des Monitoriums wurden in Hunderten von Exemplaren vervielfältigt, von fahrenden Händlern verkauft, an den Türen von Kirchen befestigt und zum Klang von Posaunen auf öffentlichen Plätzen ausgerufen, zuerst in Rom und dann in den wichtigsten öffentlichen Orten italienischer Städte.[54]

Die Medialisierung der antivenezianischen Kirchenstrafen blieb nicht auf Italien beschränkt, sondern erstreckte sich auch auf das Gebiet jenseits der Alpen. Das dröhnende Echo dieser Sanktionen erreichte auch

---

[50] Monitorium contra Venetos, Roma: Giacomo Mazzocchi, 1509 (USTC 762550), benutztes Exemplar: Archivio Apostolico Vaticano, Archivum Arcis, Armarium I–XVIII, 1443, 127–138; Monitorium contra Venetos, Roma: Eucharius Silber, 1509 (USTC 762407), benutztes Exemplar: Roma, Biblioteca Nazionale Centrale, MISC. Val.1875. 11.

[51] *Sanudo*, Diarii VIII, 182.

[52] Allein in der Bibliothèque Nationale de France sind beispielsweise mindestens sieben verschiedene Ausgaben der lateinischen Version erhalten. Andere Exemplare befinden sich in London, Madrid, München, Sevilla, Wittenberg sowie in verschiedenen Bibliotheken Italiens und Nordamerikas.

[53] Vgl. *Blasio*, Cum gratia et privilegio, 40.

[54] Admonitione contra li venetiani, 27. April 1509 (USTC 813292).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Abb. 1: Monitoire de par nostre sainct pere le pape contre les venitiens.
Lyon: Noel Abraham, 1509

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

die entferntesten europäischen Höfe und Städte. So sollte eine theokratische Formel verbreitet werden, die den nach dem Pakt von Cambrai begonnenen Krieg in der breiten Öffentlichkeit der Gläubigen, Untertanen und Steuerzahler rechtfertigte, um den Konsens der europäischen Verbündeten gegenüber dem päpstlichen Krieg zu erhalten. Reproduktionen des originalen lateinischen Monitoriums wurden an Kanzleien in fast ganz Europa geliefert. Zur Steigerung der Wirkmächtigkeit wurden Übersetzungen in Auftrag gegeben und sofort gedruckt. Nur in England fand der Text des päpstlichen Monitoriums nicht den Weg in den Buchdruck, vor allem weil das englische Königreich nicht am Konflikt teilnahm, aber auch wegen des erst kürzlich erfolgten Herrschaftsantritts des jungen Heinrichs VIII.[55] In Frankreich hingegen wurde die Bulle in diversen lateinischen und volkssprachlichen Ausgaben zwischen Paris und Lyon gedruckt. Darunter befand sich auch eine Übersetzung *de lingua latina in gallicam*, die der Hofjurist Jean Gradi, Rechtsprofessor und Rat Ludwigs XII., in königlichem Auftrag und mit königlichem Privileg erstellte.[56]

In den Gebieten des Heiligen Römischen Reiches kam es zu einer wahren Flut an Publikationen, die das Interdikt betrafen. Maximilian I. wusste Kommunikationsmittel zu propagandistischen Zwecken zu nutzen.[57] Die Menge an erhaltenen Exemplaren gedruckter Bullen aus dem Reichsgebiet, zeigt nicht lediglich die besonders gute Überlieferung dieser Art der ephemeren Produktion auf, sondern ebenfalls eine weite Verbreitung der Texte in den verschiedenen Territorien und Reichsstädten. Die Druckorte Mainz, Leipzig, Nürnberg, Augsburg und Straßburg, allesamt bedeutende Zentren des Buchdrucks, beweisen eine breite Streuung dieser Dokumente und eine bewusste kommunikative Strategie. Zusätzlich zu den zahlreichen lateinischen Nachdrucken[58] erschienen mehrere deutsche Versionen als Manifeste[59] oder im Klein-

[55] *Sanudo*, Diarii VIII, 394.

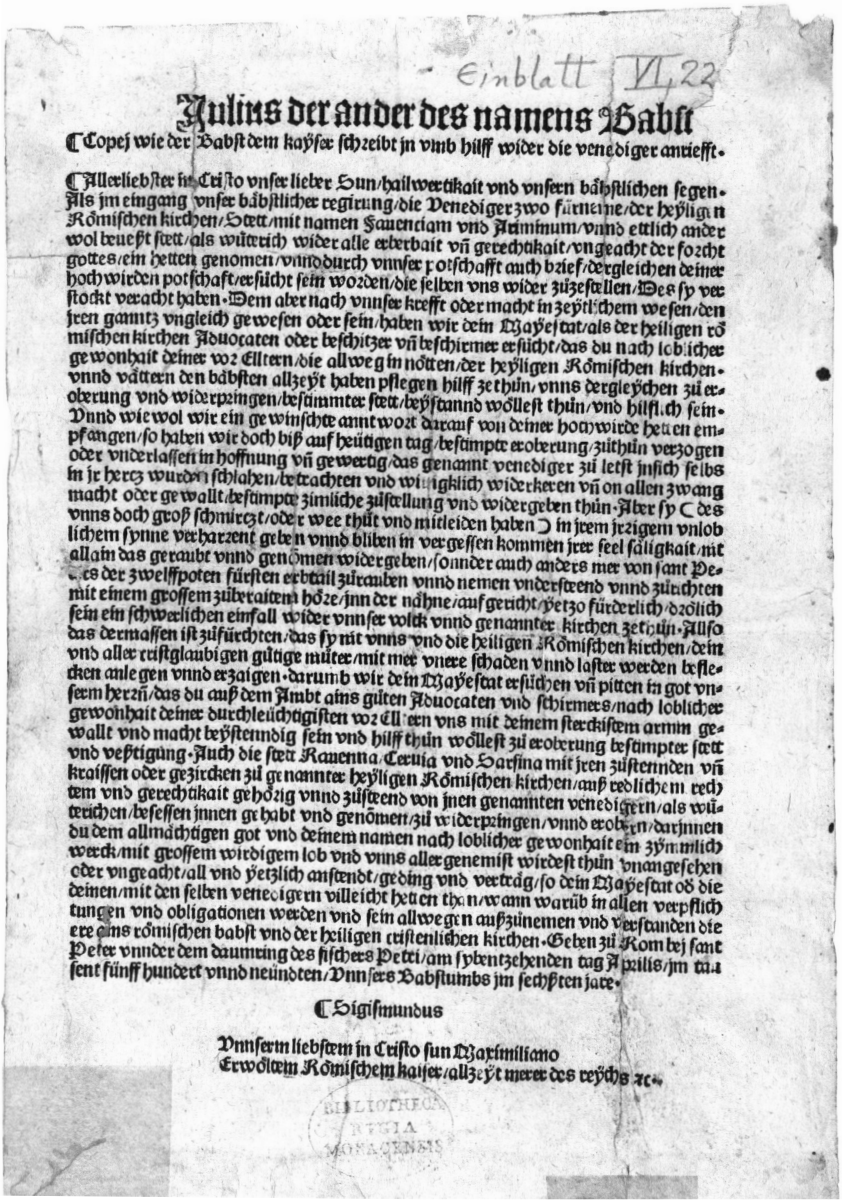
[56] Monitoire de par nostre sainct pere le pape contre les venitiens, Lyon: Noel Abraham, 1509. Eine andere Ausgabe: La monicion excommuniment anathematisation & malidiction dõnee par nostre saint pere le pape Julle moderne contre les veniciens et ceulx qui les fauorisent aydent & supportent. Publiee et imprimee a Rõme le. xxvii. iour dauril. Mil. v.c.&.ix. par le cõmandement de nestre dit saint pere le pape. Et depuis translatee en francoys, Paris: Michel Le Noir, 1509 (USTC 64981).

[57] Zur Nutzung der Medien durch Maximilian I.: *Silver*, Marketing Maximilian; *Füssel*, Kaiser Maximilian I. und die Medien seiner Zeit.

[58] Monitorium contra Venetos, Leipzig, Martin Landsberg, 1509 (USTC 676386); Monitorium contra Venetos, Nürnberg: Georg Stuchs, 1509 (USTC 676387).

[59] Julius der ander des namens Babst Copei wie der Babst dem kaÿser schreibt in umb hilff wider die venediger anriefft, München: Ostendorfer/Zayssinger, 1509 (USTC 750957).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/



Einblatt VI, 22

Julius der ander des namens Babst

Copej wie der Babst dem kayser schreibt jn vmb hilff wider die venediger anriefft.

Allerliebster in Cristo vnser lieber Sun/hailwertikait vnd vnsern bäbstlichen segen. Als jm eingang vnser bäbstlicher regirung/die Venediger zwo fürneme/der heyligen Römischen kirchen/Stett/mit namen Fauenciam vnd Arimium/vnnd ettlich ander wol beueſt stett/als wüterich wider alle erberbait vñ gerechtikait/vngeacht der forcht gottes/ein hetten genomen/vnnd durch vnnser potschafft auch brief/dergleichen deiner hochwirden potschaft/ersucht sein worden/die selben vns wider zuzestellen/Wes sy verstockt veracht haben. Dem aber nach vnnser krefft oder macht in zeytlichem wesen/den jren gantz vngleich gewesen oder sein/haben wir dein Mayestat/als der heiligen römischen kirchen Aduocaten oder beschitzer vñ beschirmer ersucht/das du nach loblicher gewonhait deiner vorelltern/die allweg in nötten/der heyligen Römischen kirchen vnnd vättern den bäbsten allzeyt haben pflegen hilff zethün/vnns dergleychen zu eroberung vnd widerpringen/bestimmter stett/beystannd wöllest thün/vnd hilflich sein. Vnnd wie wol wir ein gewinschte annt wort darauf von deiner hochwirde hetten empfangen/so haben wir doch biß auf heutigen tag/bestimpter eroberung/zithün verzogen oder vnderlassen in hoffnung vñ gewertig/das genannt venediger zu letst jnsich selbs in jr hertz wurden schlahen/betrachten vnd wirdiglich widerkeren vñ on allen zwang macht oder gewallt/bestimpter zimliche zustellung vnd widergeben thün. Aber sy des vnns doch groß schmirezt/oder wee thut vnd mitleiden haben in jrem jrzigem vnlobelichem synne verharzent geben vnnd bliben in vergessen kommen jrer seel säligkait/mit allain das geraubt vnnd genomen widergeben/sonnder auch anders mer von sant Petes der zwelffpoten fürsten erbtail zurauben vnnd nemen vnderstrend vnnd zünchten mit einem grossem zuberaitem höze/jnn der nähne/auf gericht/yetzo fürderlich/dzölich sein ein schwerlichen einfall wider vnnser volck vnnd genannter kirchen zethün. Also das dermassen ist zufürchten/das sy mit vnns vnd die heiligen Römischen kirchen/dein vnd aller ristglaubigen gütige müter/mit mer vnere schaden vnnd laster werden beflecken anlegen vnnd erzaigen. darumb wir dein Mayestat ersuchen vñ pitten in got vnserm herzn/das du auß dem Ambt ains güten Aduocaten vnd schirmers/nach loblicher gewonhait deiner durchleuchtigisten vorelltern vns mit deinem starckisem armin gewallt vnd macht beystenndig sein vnd hilff thün wöllest zu eroberung bestimpter stett vnd vestigung. Auch die stett Rauenna/Cerula vnd Sarsina mit jren zustennden vñ kraissen oder gezircken zu genannter heyligen Römischen kirchen/auß redlichem rechtem vnd gerechtikait gehörig vnnd zustrend von jnen genannten venedigern/als wüterichen/besessen innen gehabt vnd genomen/zu widerpringen/vnnd erobern/darjnnen du dem allmächtigen got vnd deinem namen nach loblicher gewonhait ein zymmlich werck/mit grossem wirdigem lob vnd vnns allergenemist wirdest thün vnangesehen oder vngeacht/all vnd yetzlich anstendt/geding vnd verträg/so dein Mayestat od die deinen/mit den selben venedigern villeicht hetten than/wann warüb in allen verpflichtungen vnd obligationen werden vnd sein allwegen außzünemen vnd verstanden die ere ains römischen babst vnd der heiligen cristenlichen kirchen. Geben zu Rom bej sant Peter vnnder dem daumring des fischers Petri/am sybentzehenden tag Aprilis/jm tausent fünff hundert vnnd neündten/Vnnsers Babstumbs jm sechsten jare.

Sigismundus

Vnnsern liebstem in Cristo sun Maximiliano
Erwölltem Römischem kaiser/allzeyt merer des reychs ꝛc.

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

Abb. 2: Julius der ander des namens Babst Copei wie der Babst dem kaÿser schreibt in umb hilff wider die venediger anriefft, München: Ostendorfer/Zayssinger, 1509.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Abb. 3: Die päpstlich Bull, Process, Bann unnd Anathema, so unnser allerhailigister vatter Pabst Julius wider das gross Commun der Venediger yetzo neulichen hat lassen aussgeen, Augsburg: Johann Otmar, 27. April 1509.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

format.[60] Wiederum andere Editionen tragen den doppelköpfigen Habsburgeradler (Fig. 3) und waren also direkt durch den Kaiser in Auftrag gegeben worden.[61] Wie zum Beweis der verbreiteten Auffassung des Interdikts als *casus belli* erschien der Text des päpstlichen Monitoriums schließlich als legitimierende Beigabe zu den inoffiziellen Erzählungen und den gedruckten Darstellungen des Krieges gegen Venedig.[62]

Allgemein kann behauptet werden, dass nicht nur das Interdikt, sondern auch sämtliche anderen kriegerischen Interventionen des Kaisers in Italien ein breites Echo in der zeitgenössischen deutschen Publizistik gefunden haben.[63] Im Fall von Maximilians Kriegszügen handelt es sich um eine heterogene Produktion, die Flugblätter, Briefe, Manifeste und Einblattdrucke umfasst und in Wort und Bild offen propagandistische Züge aufweist. Ein gutes Beispiel sind die gedruckten Briefe mit kaiserlicher Unterschrift, mit denen Maximilian I. zwischen 1509 und l511 die Bürger und Einwohner Venedigs zur Revolte gegen die Regierung anstachelt. Insgeheim von kaiserlichen Spionen in die Lagunenstadt eingeführt und dort des Nachts auf den Calli und Plätzen verbreitet, hatten diese Druckwerke den offensichtlichen Zweck, Unruhe in der Bevölkerung zu stiften.[64] Zudem erschienen stark antivenezianische literarische Elaborate wie jene des Johannes Kurtz, die in den Jahren des Konflikts zwischen Maximilian und der Serenissima gedruckt wurden.[65] Auf einem Flugblatt des Jahres 1509 ist Venedig personifiziert als einsame Meerjungfrau inmitten des Wassers dargestellt, die das Markuswappen als Banner trägt, während Kaiser, Papst, die Könige von Aragón und Frankreich die Fahne zerfetzen.[66] Einige Texte gelangten über die Alpen und wurden vom Italienischen ins Deutsche übertragen oder umgekehrt. Besonders beliebt scheint ein Gedicht gewesen zu sein, welches die *Venezia* in Agonie auf dem Krankenbett präsentiert, um das herum die Hauptverbündeten der Liga von Cambrai – der Papst, der König von Frankreich,

---

[60] Bebstliche vermanug widder die Venediger nach Christi geburt im tausentfunffhundert unnd nünden jar außgangen, Leipzig: Martin Landsberg, 1509 (USTC 615400). Zu den in verschiedenen Bibliotheken (von München bis Sevilla) verbreiteten deutschen Übersetzungen: *Mährle*, Deus iustus iudex, 210 f.

[61] Der Name des Übersetzers, Georg Ortolff, ist in folgendem Exemplar zu lesen: Die päpstlich Bull, Process, Bann unnd Anathema, so unnser allerhailigister vatter Pabst Julius wider das gross Commun der Venediger yetzo neulichen hat lassen aussgeen, Augsburg: Johann Otmar, 27. April 1509 (USTC 647011).

[62] Von der Venedier krieg, Mainz: Johann Schöffer, 1509 (USTC 701199).

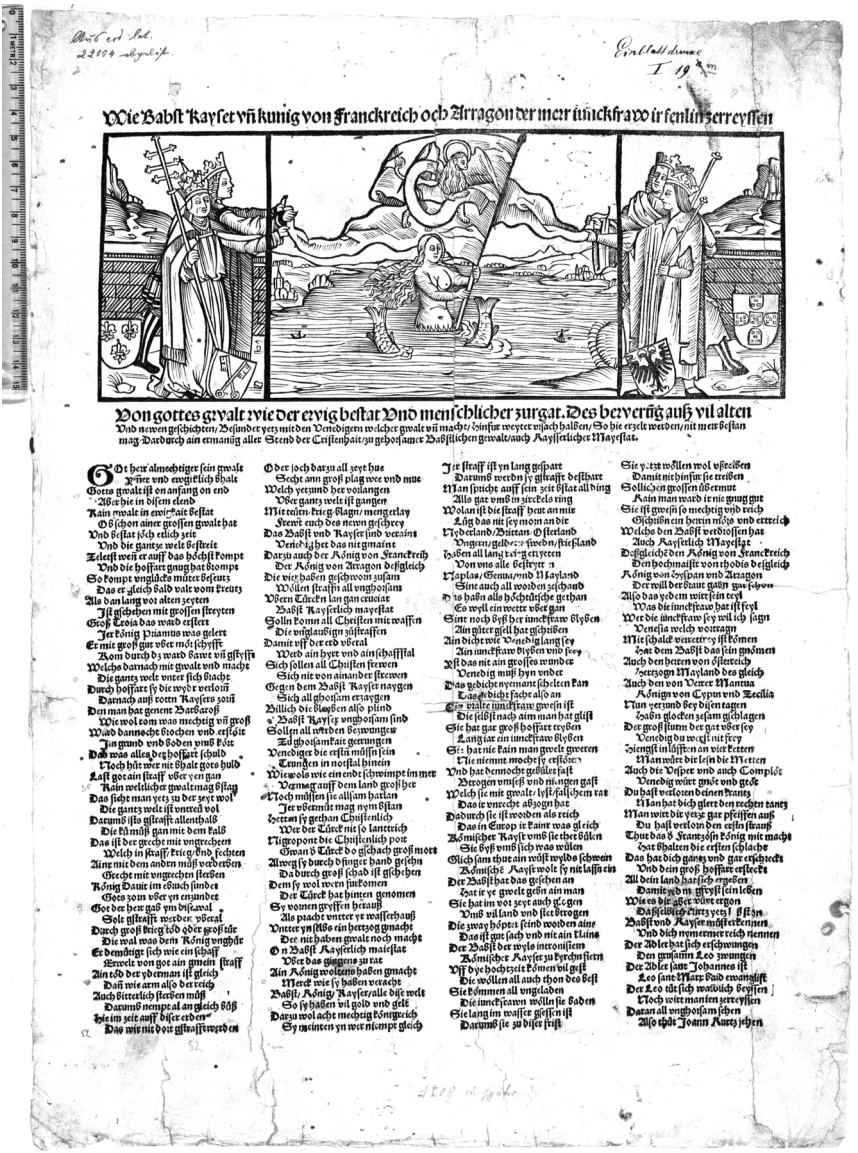
[63] *Mährle*, Deus iustus iudex.

[64] *Rospocher*, Non vedete la libertà.

[65] *Flood*, Johannes Kurtz and „Madunna Venesia".

[66] *Kurtz*, Wie Babst Kayset (sic!) und kunig von Franckreich och Arragon der merr iunckfraw ir fenlin zerreyssen, Nürnberg: Adam Dyon, 1509 (USTC 750958).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/



Wie Babst Kayser vñ kunig von Franckreich och Arragon der merr iunckfraw ir fenlin zerreyssen

Von gottes gwalt wie der ewig bestat Vnd menschlicher zurgat. Des hewerüg auß vil alten
Vnd newen geschichten/ Besunder yetz mit den Venedigern welcher gwalt vñ macht/ hinfur weyter vrsach halben/ So hie erzelt werden/ nit mer bestan
mag. Dardurch ain ermanung aller Stend der Cristenheit/ zu gehorsamer Bäßtlichen gewalt/ auch Kayserlicher Mayestat.

Got herr almechtiger sein gwalt
Pfiter vnd ewigtlich bhalt
Gotes gwalt ist on anfang on end
Wer hie in disem elend
Kain gwalt in ewigkait bestat
Es schon ainer grossen gwalt hat
Vnd bestat sich eylich zeit
Vnd die gantze welt bestreit
Zeletst wer er auff das höchst kompt
Vnd die hoffart gnug hat krompt
So kompt vnglücke mitter bessenz
Das er gleich bald valt vom kreutz
Als dan lang vor alten zeyten
Ist gschehen mit grossen streyten
Groß Troia das wand erstert
Jer König Priamus was gelert
Er mit gros gut vber mos schyffe
Kom durch dz warb Gawe vñ gstryffe
Welchs darnach mit gwalt vnd macht
Die gantz welt vnter sich bracht
Durch hoffart sy die welt verlost
Darnach auff rotten Kayserz zorn
Den man hat genent Barbaross
Wie wol rom was mechtig vñ groß
Ward dannoch bochen vnd erstört
Jn grund vnd boden vmß kört
Das was allea der hoffart schuld
Noch hüt wer nit bhalt gots huld
Last gor ain straff vber yen gan
Kain wellticher gwalt mag bstan
Das sicht man yetz zu der zeyt wol
Die gantz welt ist vnrueh vol
Darumß ists gstraffe allenthalb
Die kön mäß gan mit dem halß
Das ist der gracht mit vngrechten
Welch in straff/ krieg/ vnd fechten
Ainr mit dem anden mäß werdetten
Gracht mit vngrechten sterben
König Dauit im ebuch sunder
Gots zorn vber yn ergunder
Got der herr gaß ym drißaral
Solt gstrafft werden vberal
Durch gros krieg/ tod oder gros tule
Die wal was dem König vnghde
Er demüthige sich wie ein schaff
Erwele von got ain gmein straff
Ain tod der yderman ist gleich
Dass wie arm also der reich
Auch hinterlich sterben mäß
Darumß nempt al an gleich bäß
Die im zeit auff diser erden
Das wir mit dor gstraffe werden

O der ich darzu all zeyt bus
Gracht ann groß plag wee vnd mue
Welch yezmund her volangen
Vber gantz welt ist gangen
Mit teüm/ krieg/ flagn/ mengerlay
Erewt euch des newn geschrey
Das Bäßst vnd Kayser sind verainz
Deined ighet das nit gmaine
Darzu auch der König von Franckreich
Der König von Aragon dessgleich
Die vier haben geschwom zusam
Wöllen straffn all vngehorsam
Vbern Türcken lan gan crueiat
Bäßst Kayserlich mayestat
Sollen komm all Christen mit waffen
Die vrglaubigen zöstraffen
Damit vff der erd vberal
Werd ain hyrt vnd ain schafffal
Sich sollen all Christen streuen
Sich nit von ainander streuen
Gegen dem Bäßst Kayser naygen
Sich all gehorsam ernaygen
Billich die blaßen also plind
Bäßst Kayser vnghorsam sind
Sollen all werden bezwungen
Zu gehorsamkait gerungen
Venedigter die erstn müssn sein
Trungen in notsal hinein
Wie wol wie ein endt schwimpt im mer
Nemmt auff dem land grösser
Noch müssen sie allsam harlan
Jer vbermüt mag nym bstan
Hettent sy gethan Christenlich
Wer der Türck nit so lantreich
Nigropont die Christenlich port
Gwan s Türck do gschach groß mort
Awrog sy durch dinger hand gestön
Da durch groß schad ist gschehen
Dem sy wol wern zukomen
Der Türck hat hinten genomen
Sy vonnen greffen herauß
Als pracht vnter yr wasserhauß
Vnter yn also ein hertzog gmacht
Der nit haben gwalt noch macht
O n Bäßst Kayserlich maiestat
Vber das gangens zu rat
Ain König wöltent haben gmacht
Merck wie sy haben verracht
Bäßst/ Königs/ Kayser/ alle dise weit
So sy haben vil gold vnd gelt
Darzu wol acht mechtig königreich
Sy meinten yn wer nicmpt gleich

Jer straff ist yn lang gesparet
Darumß werden zu gstraffe desthart
Man spricht auff sein zeit ist alt ding
Allo gar vmß in zirckelo ring
Wolan ist die straff heut an mir
Klig das nit sey mon an dir
Hyspeiland/ Britan/ Oßterland
Vngern/ gelder/ Sweden/ stiefland
haben all lang krieg erytten
Von vns alle bestryet n
Naplas/ Germa/ vnd Mayland
Sint auch all worden zechand
Also haben alls höchstische gethan
Es wyll ein wette vber gan
Sint noch bäßt her iunckfraw flyhen
Ain gler gfell hat gschwisen
Ain dicht wie Venedig lang sey
Ain iunckfraw flyhen vnd sey
Ist das nit ain grosses wunder
Venedig muß hyn vnder
Das gedicht nyemant schelten kan
Das gedicht sacht also an
Die vralte iunckfraw gwesn ist
Die sässt nach aim man hat glist
Sie hat gar gros hoffart treyben
Lang iar ein iunckfraw blyben
Sie hat nie kain man gwelt gweren
Die nienne mocht sy erfören
Vnd hat democh gefüllet sast
Brogen vmßß vnd nigten gast
Welch sie mit gwalt lyst/ falschen ran
Das ir vnrecht abzogn hat
Dadurch sie ist worden als reich
Das in Europ ir Kaint was gleich
Römischer Kayser vmß sie ther bülen
Sie byß vmß sich was wöllen
Gleichsam thut ain wöst wyld o schwein
Römischer Kayser wolt sy nit lassn ein
Der Bäßst hat das gesehen an
Hat ir ye gwelt gebn ain man
Sie hat im vor zeyt auch gelegen
Vmß willand vnd sie betrogen
Die gway höpter sind worden aine
Das ist gut sach vnd nit ain kleine
Der Bäßst der wyle intronisiert
Römischer Kayser zu byrchn sitzt
Vff dye hochzeit Römen wil gsst
Die wöllen all auch thon des best
Sie kömmen all vngeladen
Die iunckfrawn wölln sie baden
Sie lang im wasser gessen ist
Darumß sie zu diser frist

Sie yetzt wöllen wol vßtreiben
Damit nit hinfur sie treiben
Sollichen grossen vßermut
Kain man wart ir nie gnug gut
Sie ist gwesst so mechtig vnd reich
Gschlüssen ein hemin mißt vnd streich
Welchs den Bäßst verdrossen hat
Auch Kayserlich Mayestat
Dessgleichen der König von Franckreich
Dry hochmässt von todia dessgleich
König von Oßpan vnd Aragon
Der will der staut gagn gas schon
Also das yedem wirt fein ceyl
Was die iunckfraw hat ist feyl
Wer die iunckfraw sey wil ich sagn
Venesia welch wirt ragn
Mit schalck vnerettet ist kömen
hat dem Bäßst das sein gnomen
Auch den herren von Oßterich
Hertzogen Mayland des gleich
Auch den von Vetter Mantua
Könign von Cypri vnd Zecilia
Nun yetzund bey disen tagen
Hadn glocken zusam gschlagen
Der grosst turm der gat vber sey
Venedig du wertl nit frey
Hiengst in lüffen an vier ketten
Man wirt die lein die Metten
Auch die Vesper vnd auch Complöt
Venedig würt gnöt vnd groß
Du hast verloren deinen kranz
Man hat dich gleret den rechten tanz
Man wirt die yetzt gar pfeiffen auß
Du hast verloren den ersten strauß
Thut das S Französch König mit macht
hat bhalten die ersten schlache
Das hat dich ganz vnd gar erschreckt
Vnd dein gros hoffart erstreckt
Ail wein land hat sich ergeben
Damit yedn gryst ein leben
Wie es die zeyt wirt ergon
Dass sollich kintz yetz ist zu
Bäßstlich Kayser nüst ertrennen
Vnd dich nymermer reich nennen
Der Adler hat sich erschwungen
Den gmainin Leo zwungen
Die Adler sant Johannes ist
Leo sant Marx/ Baid evangelist
Der Leo rüt sich wöllich Beyssen
Noch wirt manien zerreyssen
Daran all vnghorsam sehen
Also thüt Joann Kintz jehen

Abb. 4: Wie Babst Kayset (sic!) und kunig von Franckreich och Arragon der merr iunckfraw ir fenlin zerreyssen, Nürnberg: Adam Dyon, 1509.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

der Kaiser, die Herzöge von Ferrara und Mantua sowie der König von Spanien – versammelt sind, um ihr die letzte Ölung zu spenden. Diese Erzählung wurde von dem schon genannten Johannes Kurtz in Versform gebracht, aber es existieren weitere italienische Versionen in Sonettform und auch eine direkte provenezianische Replik. Die Produktion dies- und jenseits der Alpen zeigt somit die Dynamik einer politischen Dialektik auf.[67]

Die auf öffentlichen Plätzen und in sakralen Räumen der Städte auf der Apenninenhalbinsel verbreiteten italienischen Versionen der Bulle spiegeln die aggressive Sprache des „kriegerischen Papstes" wider. Der Text zeigt den Gläubigen deutlich auf, dass jedem, der zur „Wiederherstellung des Apostolischen Stuhls und der ihm genommenen Dinge" zu den Waffen greife, ein Plenarablass gewährt würde.[68] Diese deutliche Botschaft wird auch von den Chroniken aufgenommen: „Wer sie (die Venezianer) tötete, der sollte frei von Schuld und Strafe sein, und wo immer auch auf der Welt Venezianer mit ihren Waren und anderen Dingen sich aufhielten, sollte jeder ihnen straffrei ihr Hab und Gut nehmen dürfen, sie töten und sie verkaufen, als wären sie Sklaven", berichtete der Chronist Giovanni Amaseo.[69] In der Tradition der christlichen Märtyrer sollte den jetzigen Verteidigern der Kirche als Lohn für ihr Opfer das himmlische Königreich winken. Hingegen wurde jenen der Abstieg in die Hölle vorausgesagt, die „auch wenn sie diese Venezianer leicht berauben, ausplündern und gefangen setzen könnten, (...) es dennoch nicht täten". Diese seien „exkommuniziert und verflucht und von der göttlichen Verfluchung getroffen und mögen nicht auf das Wohlergehen ihrer Seelen hoffen, und wenn sie auch am Ende ihres Lebens darum bäten, würden sie von der Apostolischen Autorität keinen Ablass erhalten".[70] Somit wurde nicht nur das Seelenheil der Gläubigen an die Bedingung der Gewaltausübung geknüpft. Ihre Ablehnung führt auch zur ewigen Verdammnis.

---

[67] Die deutsche Version findet sich in dem Johannes Kurz zugeschriebenen Werk: Dis Büchlin saget von der Venediger krieg und von irem verlust viler Stett, Clausen und Schloesser, die sie all in irem gewalt haben gehabt, welche nun zumol hat gewunnen und ingenomen die keiserliche Maiestat Maximilianus, das dann die recht lauter Warheit ist. Item von einer alten Frawen Madunna Venesia genant, Straßburg: Matthias Hupfuff, 1509 (vgl. USTC 640810), 4r–5r. Zum Mantuaner Sonett und der venezianischen Replik: *Medin*, Sonetti per la lega, 18 f.

[68] Admonitione contra li venetiani, passim.

[69] Diarii udinesi dall'anno, 73: *chi li amazava fose asolto de colpa et de pena, et in ogni logo del mondo che se atrovavino Vinitiani cum merchadantie et ogni altra cosa, che ogniuno potese tor inpune et amazarli et venderli, come che li fosino sciavi.*

[70] Zit. nach Admonitione contra li venetiani, passim.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Abb. 5: Excommunicatione publicata contra venetiani maledicti et interdicti dal summo pontifice signore nostro papa Jullio secondo. MCCCCCVIIII, Die xxvii Maij.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Die einschüchternde Botschaft wurde nicht nur durch Worte, sondern auch visuell vermittelt. Ein Exemplar einer italienischen Übersetzung der Bulle Ferrareser Herkunft ist in dieser Hinsicht von ikonographischem Interesse. Am Ende des Textes befindet sich eine Darstellung des vom Heiligen Geist in Form einer Taube begleiteten Papstes. Die Taube verweist gleichsam auf eine päpstliche Schirmherrschaft und verleiht dem Dokument apostolische Autorität. Ferner ist das Werk mit einem ganzseitigen Holzschnitt ausgestattet, der sich auf dem Verso des letzten Blattes befindet. Es handelt sich um eine markante Drohgebärde gegen die Serenissima.[71] Auf dem römischen Thron sitzend, zeigt Julius II. bei der Verhängung der Kirchenstrafe energisch mit dem Finger auf den Dogen, autoritativ, in vollem Ornat, gekrönt von der Tiara und mit dem Bischofsstab. Ein zu seinen Füßen kniender Mönch, der den Text des Monitoriums vorliest, wird von einem Kardinal unterstützt, während der Doge von zwei *alla moresca* gekleideten Senatoren begleitet wird. Dadurch, dass sie die Allianz mit den Türken vorziehen, schließen die venezianische Regierung und der Doge sich selbst aus der christlichen Gemeinschaft aus. Die klare Botschaft an die Rezipienten lautet: Rebellion und Ungehorsam gegen solche Regierenden ist vollständig legitim.

IV. Reaktion und Absolution

Venedig antwortete auf das Monitorium mit den Waffen des kanonischen Rechts. Es beschuldigte den Papst, die Grenzen des göttlichen Rechts übertreten zu haben, indem er einem Mörder wie dem König von Frankreich Hilfe leistete, und appellierte an den Patriarchen von Konstantinopel, ein Konzil einzuberufen. Die Reaktion der Serenissima erfolgte ebenfalls unter Medieneinsatz. Die gegen die Kirchenstrafe gerichtete Konzilsappellation wurde sowohl in Venedig als auch in Rom an öffentlichen Plätzen angebracht, in Rom gar am Tor des Petersdomes und an der Engelsburg.[72]

---

[71] Der Holzschnitt steht am Ende (*Admonitione contra li venetiani*, f. 8v) des Werkes Excommunicatione publicata contra venetiani maledicti et interdicti dal summo pontifice signore nostro papa Jullio secondo. MCCCCCVIIII, Die xxvii Maij. Im Gegensatz zu dem hier untersuchten Exemplar der Biblioteca Trivulziana (Inc. C 259/6) ist den weiteren Editionen der *Admonitione* kein Holzschnitt beigegeben. Die *Excommunicatione* datiert auf den 27. Mai 1509, aber der Monat ist von der Hand des Sammlers im 16. Jahrhundert ausgestrichen und verbessert worden in *aprile*.

[72] *Sanudo*, Diarii VIII, 187. Zur Appellation: *Dalla Santa*, Appellazioni della Repubblica di Venezia; *Ders.*, Vero testo dell'appellazione di Venezia; *De Benedictis*, Abbattere i tiranni, 82–89.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Bevor die Serenissima mit den Waffen des Rechts reagierte, versuchte sie, die öffentliche Verbreitung der Zensuren zu verhindern, damit – so Pietro Bembo – „das Volk sich aufgrund dieser Bullen nicht mehr errege als die Zeiten und die Unannehmlichkeiten es zuließen, in der sich die Republik befand".[73] Die Autoritäten ordneten an, eine Hülle aus Blei (*cappa di piombo*)[74] über das Interdikt zu legen. Sie folgten damit genau jener „Strategie des Ableugnens", zu der sie auch angesichts des Interdikts von 1606 griffen.[75] Um der Veröffentlichung innerhalb der Stadt zuvorzukommen, wurden die nächtlichen Streifenpatrouillen angewiesen, jegliche Flugblätter und Manifeste zu entfernen, die sie an Mauern oder Säulen angebracht fänden, ohne jedoch ihren Inhalt zu lesen. Der Patriarch wurde angewiesen, in jenen Tagen keinerlei päpstliche Gesandten mehr zu empfangen, um die Verbreitung der Nachrichten zu verhindern.[76] Nachdem das Interdikt öffentlich erklärt worden war, wurden Wachen zu allen Kirchen geschickt, um die Veröffentlichung zu verhindern.[77] Es war jedoch nicht möglich, die Verbreitung in allen öffentlichen Orten in einem Kommunikationszentrum wie Venedig zu verhindern, wo reichlich Informationen aus aller Welt einliefen, nicht zuletzt dank der enormen Anzahl von Fremden in der Stadt. Worte und Bilder der päpstlichen Bannbulle wurden daher zweifelsohne mündlich vermittelt und befeuerten so Diskussionen, welche die Autoritäten schwerlich zu unterbinden vermochten.

Wie schon einige Jahre zuvor in Bologna, wurden in Wochen nach der Veröffentlichung der Bulle gegen Venedig meteorologisch bedingte Katastrophen, welche die Lagunenstadt trafen, wie Hochwasser, Brände und Einstürze von Gebäuden, als direkte Konsequenzen des Interdikts gedeutet und dem Zorn Gottes angesichts der Rebellion gegen den Stellvertreter Christi zugeschrieben.[78] Man erzählte sich, der Stadt stünden noch schlimmere Geißelungen durch Pest und Hunger bevor.[79] Die fremden Kaufleute verließen Venedig und brachten so seine Wirtschaft in Unord-

---

[73] *Bembo*, Historia vinitiana, 199: *il popolo per cagion di quelle bolle non si commovesse più di quello che i tempi e le diasagevolezze della Repubblica permettevano*.

[74] *Alazard*, Bataille oubliée, 140.

[75] *De Vivo*, Patrizi, informatori, 37–60.

[76] *Sanudo*, Diarii VIII, 142, 161. Der Papst hatte die Information ausgegeben, dass er einen Ferrareser Mönch geschickt hätte, um die Sanktion in Venedig bekannt zu machen; ebd., 169.

[77] Ebd., 170.

[78] *Scheller*, Union des Princes, 209.

[79] *Dalla Santa*, Lega di Cambrai, 12 f.: *Se diz chel se aspeta el morbo grandisimo universal per tuti* (…) *e charestia granda*.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

nung. Unter den Gläubigen verbreiteten sich Panik und spirituelle Desorientierung. Eschatologische Prophezeiungen und apokalyptische Predigten blühten. Bußprozessionen waren vermehrt zu beobachten.[80] Die lebhaften Worte des Martino Merlini lassen das Gefühl von Schuld und kollektiver Reue erkennen, das die venezianische Gesellschaft erfasste:

„Täglich veranstalteten alle Kirchen hier Prozessionen. Man trug den Gekreuzigten vor sich her, sang Litaneien und es liefen viele Frauen und Männer bußfertig mit, mehr, als du je gesehen hast. Die Frauen kleideten sich nicht mehr wie gewohnt, sondern ganz verschleiert, mit Kerzen in den Händen. Viele von ihnen hatten Tränen in den Augen, seufzten auf und bezeugten ihre Schuld. Sie kamen zusammen vor dem mitleidigen Gott und gestanden unser Fehlverhalten. Das Fluchen, das Unrecht, der große Hochmut, Wucher, Raub, Sodomie und Sakrilegien – all diese unsere Sünden stanken hier bis zum Himmel.“[81]

In den Folgemonaten bedienten sich die Venezianer auch der Waffen der Desinformation, indem sie falsche Gerüchte über eine Rücknahme der spirituellen Sanktionen verbreiteten. Die gegnerische Seite beeilte sich zu betonen, dass diese weiterhin gültig seien, ja, dass der Pontifex sie durch eine weitere Bulle im Sommer 1509 neuerlich bestätigt habe. Während der Belagerung Paduas im September 1509 schleuderten die kaiserlichen Truppen mit Briefen Maximilians I. an „Adelige, Bürger, Gemeinde und Volk der Stadt“ beladene Geschosse (*veretoni*) über die Stadtmauern nach Venedig hinein. Durch diese kalkulierte propagandistische Operation wollte der Habsburger die Information verbreiten, dass „das Interdikt, welches der apostolische Stuhl erlassen und verbreitet hat, (…) nicht aufgehoben oder zurückgenommen ist, so, wie es nach unserem Wissen verbreitet wird.“[82]

Als Reaktion auf die erlittene Aggression wandten sich die jüngeren patrizischen Mitglieder des Senats gen Osten und riefen die Osmanen an.

---

[80] *Finlay*, Fabius Maximus, 995.

[81] Ebd.: *Ogni zorno tute le jexie de questa tera fa prozesion, portano il Crozefiso e chantano le letanie con molte done e omeni driedo tanto devotamente quanto vedesti mai; le done tu non le vedi più vestide chome le andavano, ma tute ala tonda, con le chandele in man, et molte desse con le lagreme ai ochi e sospiri e chiamarse in cholpa; chonvegnivano rechognoserse davanti la miserichordia de Dio di nostri mensfati, chome xe el biastemiar, la pocha justizia e gran superbia, uxure, rapine, sodomie e sacrilegi, in questa tera de questi tal pechadi puzava fin al ziello.*

[82] Dies wird auf den 10. und den 22. September datiert; *Sanudo*, Diarii VIII, 200–202. Es handelte sich um ein übliches Vorgehen, um einer belagerten Stadt ein Ultimatum zu setzen. Im Jahr 1512 entschieden die Venezianer beispielsweise, *butar molte polize in Brexa con le freze*; Ebd. XIII, 435.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Lorenzo Loredan, Sohn des Dogen, erklärte, dass Julius II. „nicht Pontifex, sondern *Carnifex* (Schlächter) der Christen sei“ und man sich, anstatt den Papst um Verzeihung zu bitten, eher noch an den Sultan wenden solle.[83] Der Tiara des Papstes wurde also der Turban des Sultans entgegengesetzt, wie es eine verbreitete politische Praxis im Italien der Renaissance vorsah.[84] Die Gefahr einer osmanisch-venezianischen Allianz wurde von der Gegenseite als weiteres Argument für die Auslöschung der Republik benutzt. Anschuldigungen, mit den Türken gemeinsame Sache zu machen, wurden in der Tat während der diplomatischen Verhandlungen und der internationalen politischen Debatte immer wieder erhoben. Auf dem Augsburger Reichstag im April 1510 beschuldigte der Gesandte Frankreichs, der Italiener Luigi Eliano, Venedig, ein „Sammelbecken aller Sünden“ zu sein, während seine Untertanen sich „Mohammed anstatt Jesus Christus“ verschrieben hätten. Sie seien daher „mit Eisen und Feuer auszulöschen.“[85] In der Gelegenheitspoesie wurde von der einsamen, vor Schmerz weinenden *Venezia* geschrieben, die nunmehr zu allem bereit sei (*Venezia sconsolata / posta in pianto e gran dolore*), selbst dazu, sich dem *gran Turco*, Sultan Bāyezīd II. zuzuwenden: „Wenn ich weder Frieden noch Waffenstillstand sehe / werde ich auf das Meer und auf die Erde rufen / den großen Türken mit seinem Krieg / gleich den Verzweifelten“, heißt es in einem *Lamento de' Venetiani* aus der Feder des Mailänders Simone Litta.[86] Dieses Werk wurde zu einem recht großen Erfolg, nachdem es die Alpen überquert hatte und ins Französische übersetzt worden war.[87] Zudem führten aufmerksame Informanten der Serenissima eine Kopie den venezianischen Magistraten zu.[88] Dies zeigt, welch große Bedeutung die Autoritäten der mündlichen und gedruckten Gelegenheitspoesie als Indikatoren politischer Stimmungen beimaßen.

Die Serenissima unter dem Interdikt kontrollierte während ihrer Auseinandersetzung mit dem Heiligen Stuhl nicht nur den Buchdruck, son-

---

[83] *Cappelletti*, Storia della repubblica VII, 378.

[84] *Ricci*, Appello al turco, 97–102.

[85] Ludouici Heliani Vercellensis Christianissimi Francorum Regis Senatoris, ac oratoris de bello suscipiendo aduersus Venetianos & Turcas oratio ... dicta in Augusta Vindelica IIII. Idus Aprilis. Anno a partu virginis MDX, Augsburg: Johann Otmar, 1510 (USTC 673641).

[86] *Litta*, Lamento de' Venetiani nouamente composto. Per domino Simeone el quale se contiene el paexe che ano perso in Italia he fora de Italia, Mondovì, Vincenzo Berruero, 1509 (EDIT16 CNCE 32720), 4v: *si non vedo pace o trega / chiamarò in mare in terra / il gran Turcho con sua guerra /como gente desperata.*

[87] *Medin*, Lamentation de Venise.

[88] *Sanudo*, Diarii VIII, 544 f.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

dern sie wurde auch zu einem Zentrum antipäpstlicher politischer Veröffentlichungen, welche die Zustimmung der republikanischen Autoritäten genossen und ihre Positionen widerspiegelten. Während der Verhandlungen im Vorfeld des Krieges von Cambrai zeigten sich die Gesandten der Serenissima in der Tat „kühn und arrogant“ und „entgegneten dem Pontifex mit beleidigenden Worten“, „wenn es notwendig sei, habe die Republik Venedig ausreichend Macht, [ihn] zu einem einfachen Kleriker mit der ersten Tonsur“ zu degradieren.[89] Derartige negative Beurteilungen wurden von Patriziern und einfachen Bürgern geteilt und standen im Vordergrund der politischen Debatte: „Auf den Piazze und in den Loggien sprach man auf das Schlechteste von dem Papst. (...) Die Patrizier und einfachen Bürger Venedigs waren bestürzt, ereiferten sich und konnten sich mit Beschwerden nicht zurückhalten.“[90] Einige Dichtungen befeuerten die Polemik, indem sie den Heiligen Vater als Narren (*facto buffone*) bezeichneten und vorhersagten, dass er den Heiligen Stuhl unehrenhaft verlassen werde.[91] Andere Verse prangerten Italien als „undankbare“, „törichte und dumme“ „Hure“ an, die sich schuldhaft gegen eine Republik wende, die ihre Geschichte „zu Land und zu Wasser“ verteidigt habe[92] und deren Truppen sich unter der Parole *Italia! Italia! Libertà! Libertà*! in das Gefecht stürzten.[93] Einige Jahre später werden genau jene schmähenden Worte, Schriften und Meinungen zu jenen Argumenten gehören, die Erasmus in seinem berühmten Pamphlet den Papst Julius II. im Angesicht des Heiligen Petrus aufzählt. Petrus fragt nach den Gründen für das Interdikt über Venedig: „Welcher Verbrechen hatten sich die Venezianer denn schuldig gemacht?“. Julius II. antwortet: „Erst griffen sie zu üblen griechischen Tricks, und dann verhöhnten sie mich auch noch, indem sie mich mit Schmähungen überschütteten“.[94]

Um die päpstliche Vergebung zu erlangen, mussten die Venezianer also gegen gegenwärtige und vergangene Anmaßung angehen. Das Verfahren,

---

[89] Übers. nach *Priuli*, Diarii IV, 129.

[90] Übers. nach ebd., 218.

[91] *Medin*, Sonetti per la lega, 19, 24: *Al papa un tal cristerio /si metarà san Marco alfin da dietro / che lassar converrà il manto di Pietro*. In einem weiteren Sonett wird dem Papst der Verlust des Zepters des Petrus vorausgesagt; ebd., 14.

[92] Ebd., 17.

[93] Der venezianische Senat ordnete an, dass jene Worte auf ihren Standarten neben dem Bild des Heiligen Markus zu lesen sein sollten, damit *li populi di Milan e altre terre di quel duchato, non credessero la Signoria volesse quel stato per lei, ma vol meter Milan in libertà e cazar francesi de Italia*; *Sanudo*, Diarii VIII, 176.

[94] Lat. Text in *Erasmus von Rotterdam*, Iulius exclusus, 244 Z. 303 f. – 246 Z. 305 f., vgl. dt. Übers. Koppenfels, 54 f.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

welches zur Absolution führte, war nicht eben kurz und die venezianischen Botschafter mussten währenddessen viele Demütigungen ertragen. Die sechs Gesandten des Senats wurden am 2. Juli 1509 in Rom vorstellig, um einen Frieden zu verhandeln, doch sie konnten lediglich des Nachts in die Stadt einreisen, da sie als Exkommunizierte galten. Der Papst bedrohte sie: „Mit erhobener Stimme nannte er sie Verdammte, Diebe, Mörder und sagte ihnen, er werde sie alle töten und den Hunden zum Fraß vorwerfen."[95] In Venedig waren viele, auch Angehörige der niederen Schichten der Meinung, es sei besser, „die Botschafter zurückzurufen, ohne in Rom zu einer Einigung gelangt zu sein."[96] Den Erniedrigungen zum Trotz gewannen Stimmen überhand, die für eine Lösung des Konflikts plädierten. Dieser Frieden war nicht ohne Konsequenzen für die Republik, da sie ihre Eingriffsmöglichkeiten in die lokalen Kirchenstrukturen empfindlich beschnitten sah. Priuli zufolge war es notwendig, gute Miene zum bösen Spiel zu machen und sich Papst Julius II. zu unterwerfen, um Schlimmeres zu verhindern.[97] Die Absolutionszeremonie wurde am 24. Februar 1510 in Rom gefeiert,[98] aber schon zu Beginn des Jahres wurden in Venedig wieder kirchliche Ehen geschlossen. Das normale Leben nahm seinen Lauf.

In der Öffentlichkeit hingegen verhallte das Echo des Interdikts in den nachfolgenden Monaten jedoch nicht, wie Gelegenheitspoesie und Flugblätter zeigen, die am Beginn des Jahres 1510 auf der Apenninenhalbinsel zirkulierten. In dem kurzen *Dialogo de uno Romano cum li ambasatori Venetiani* macht sich ein römischer Bürger darüber lustig, dass die einstmals so hochmütigen Venezianer nunmehr kaum noch als solche erkennbar seien. Auch der offenbar zuvor öffentlich bekannt gewordene Affront der Gesandten gegen den Papst wird ironisiert. Schließlich erwähnt er die Beschämung der erniedrigten Gesandten, die sich zum Angesicht des *gran pastor* begeben hätten.[99] Die Erniedrigung Venedigs wurde so zu einem Teil seiner kollektiven Erinnerung.

---

[95] *Fantaguzzi*, Caos I, 493.

[96] Übers. nach *Priuli*, Diarii IV, 218.

[97] Ebd. IV, 88: *Iulio papa secundo, grande chagione della ruina veneta, tamen non se poteva fare di mancho cha inchinarssi a lui et, come prudenti, la manno, che batere non se puole, bisogna bassarla. Et hera neccessario al Stato Veneto inclinarsse a loro dispecto ali piedi di questo Pontifice per mancho male, non potendo fare altramenti.*

[98] *Sanudo*, Diarii, VIII 489–491.

[99] Der Dialog ist publiziert unter dem Titel: Questa xe una exortatone (!) la qual fa miser San Marco ala so cara fia Veniexia mostrandoge cho molte raxone come che le zonto l'ora e 'l ponto che la sua gram superbia si deba humiliare (EDIT16 CNCE 61542), 4r: *Rom: Chi seti voi chi in abiti sì strani/veneti al gran pastor colmi di guai?/Ven: Semo, caro misser, quatro di Cai / Cernui ambasaor Ve-*

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

V. Die letzten Interdikte

In den letzten Jahren des Pontifikats Julius' II. wurde die Waffe des Interdikts noch häufiger verwendet. Unter den von der kirchlichen Beugestrafe betroffenen war der Herzog von Ferrara, Alfonso d'Este, dessen Exkommunikation mit flankierendem Interdikt über das Herzogtum auf den 9. August 1510 datiert. Als undankbarer Lehnsnehmer der Kirche hatte der Herzog in der Tradition der väterlichen Rebellion (jener des Ercole d'Este gegen Sixtus IV.) die „Hörner kühn" gegen den Papst erhoben und sich geweigert, sich der apostolischen Autorität zu beugen.[100] Die Bulle gegen Alfonso d'Este wurde in einer längeren lateinischen Version verbreitet und den Botschaftern der wichtigsten Mächte Europas ausgehändigt.[101] Die Originalbulle war *longissima*, und so wurden von ihr Zusammenfassungen (*Summari*) in Volkssprache verfasst, welche die Hauptargumente in kondensierter Form einem größeren Publikum zugänglich machten und vielen Buchdruckern eine gute Verdienstmöglichkeit boten.[102] Der venezianische Senat beauftragte beispielsweise den Lucchese Drucker Francesco Consorti, der Kantor bei San Marco war, sowohl die lateinische als auch die volkssprachliche Version zu drucken, wobei er die Produktionskosten letzterer selbst tragen sollte.[103] Aus kommerzieller Sicht erwies sich dies für den anfangs mit Zurückhaltung reagierenden Drucker als äußerst erfolgreich. Schließlich erbat Consorti mit Erfolg, ein Druckprivileg für alle nachfolgenden Exkommunikations- bzw. Interdiktsbullen gegen Mailand und den König von Frankreich zu erhalten.[104] Der Umstand, dass Kopien der Bulle gegen Ferrara somit an den Zentralorten Italiens verteilt wurden, bestätigt die Existenz eines an po-

---

netiani. / Rom: Per Dio, vui mi pareti molto humani, / ché sì superbi e altieri già vi estimai. Zu dem Affront: *che un zago volevati il papa fare / e a torto e a drito dominare altrui.*

[100] Summario dela Scomunicha de Ferrara. Iulius Episcopus servus servorum dei (EDIT16 CNCE 71957), f. 1v.

[101] Bulla Iul. II. Pon. Max. super privatione Alfon. Ducis Ferrariae, Rom, Giacomo Mazzocchi, 1510 (EDIT16 CNCE 43492); *Sanudo*, Diarii XII, 189.

[102] Die Serenissima betraute den Sekretär des Consiglio dei Dieci, Giovan Battista Andriani, mit dem Amt (*Sanudo*, Diarii XII, 149): *Fo leto la scomunicha, longa, dil papa contra il ducha di Ferara, qual è in ruodolo; la qual è longissima. E nota, fu facto far uno sumario per Zuan Batista di Adriani, secretario, per mandarlo al patriarcha, et etiam a farla publichar di qui.*

[103] Archivio di Stato di Venezia, Capi Consiglio dei Dieci, Notatorio, reg. 3, 123 (num. mod., num. ant. 118). Siehe jeweils: Summario de la excomunica di Ferrara, Venedig, per Francesco Consorti, 1510 (EDIT16 CNCE 71957); Bulla declarationis incursus censurarum et penarum contentarum in bulla privationis Alfonsi Estensis, Venedig, Francesco Consorti, 1510 (EDIT16 CNCE 43491).

[104] Archivio di Stato di Venezia, Collegio Notatorio, Registri, 16, f. 76r.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

litischen Aktualitäten interessierten Publikums. Der Text selbst erhob die üblichen Vorwürfe des Majestätsverbrechens, versprach denen ewige Seligkeit, die gegen die Ungläubigen kämpften, betonte aber auch die Notwendigkeit einer weiten Verbreitung der Neuigkeit, damit sie „allenthalben gelesen, angebracht und veröffentlicht und somit von allen zur Kenntnis genommen werde."[105]

Dem spezifischen Anwendungskontext zum Trotz behielten die kirchlichen Beugestrafen die Macht, die Bevölkerung einzuschüchtern und sie gefügig zu machen, vor allem dann, wenn die Auswirkungen auf das bürgerliche und religiöse Zusammenleben sich lange hinzogen, wie im Falle Ferraras. Die Verfasser der Chroniken einer Stadt, die seit nunmehr zweieinhalb Jahren unter dem Interdikt lag, beschrieben dessen dramatische Folgen für die Gläubigen. Sie erinnerten daran, dass es in jener Zeit nicht möglich war „die Messe zu lesen, die Beichte abzunehmen oder die Kommunion zu spenden, nicht einmal *in articulo mortis*. Taufte man die Kinder oder wurde eine Leiche in geheiligtem Grund bestattet, konnte man keine Messe feiern. Lediglich die Predigt war möglich. Es war schrecklich."[106]

Nach Ferrara traf der Bannstrahl des Papstes die Städte Florenz, Pisa und Mailand, da sie schuldig seien, ein von den Franzosen initiiertes antipäpstliches Konzil unterstützt zu haben. Dann kamen Paris und das französische Krongebiet an die Reihe. Im Oktober 1511 schlossen das Papsttum, Venedig, Spanien und England eine antifranzösische Koalition: die Heilige Liga. Die offiziellen Gründe, welche das Papsttum dazu brachten, diese Liga zu protegieren, lagen in der Verteidigung des Kirchenstaates vor „Tyrannen" wie Alfonso d'Este, die dessen temporale Kohäsion bedrohten (weil sie der Kirche den Gehorsam verweigerten), und vor Schismatikern wie Ludwig XII., welche die spirituelle Einheit der Christenheit bedrohten (indem sie ein Konzil einberiefen, welches die Absetzung des Papstes zum Ziel hatte). Die päpstliche Kriegserklärung erfolgte somit in Form von Exkommunikation und Interdikt über den *Rex Christianissimus* und seine Verbündeten. Nach üblichem Vorgehen wurde der Text der Exkommunikation gegen jene, die den Franzosen Hilfe leisten würden, an den Toren öffentlicher Gebäude und Kirchen angebracht.[107] Gedruckte volkssprachliche und lateinische Versionen konnte

[105] Summario dela Scomunicha de Ferrara, f. 4v.

[106] Übers. nach *Mastellari*, Memorie delle cose accadute, 48.

[107] *Lancellotti de' Bianchi*, Cronaca Modenese, 127: (...) *è stato tachato ala porta del domo de Modena la scomunica e maledition a chi darà alturio e favore a li Franzosi.*

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

man sich in den Calle der Stadt oder am Rialto besorgen, wie auch der Chronist Marin Sanudo zum November 1511 vermerkt.[108]

Die Nachricht vom Kirchenbann gegen den König von Frankreich und seine Verbündeten wurde in ganz Europa vernommen. Das Interdikt und die in ihm enthaltenen Anschuldigungen wurden auch in Politik und Diplomatie genutzt. Beispielsweise diente es als ideologisches Instrument, um den Kriegseintritt christlicher Fürsten wie Heinrich VIII. zu legitimieren. Unter Nutzung verschiedener Kommunikationsmittel wurde der Krieg gegen Frankreich in derselben Weise wie im Falle der italienischen Verhältnisse der englischen Öffentlichkeit als ein Heiliger Krieg gegen einen Ludwig XII. ebenbürtigen schismatischen Tyrannen und Feind Roms präsentiert. In England stachelten franziskanische und dominikanische Prediger von ihren Kanzeln aus mit Predigten die Gläubigen zum Krieg gegen Frankreich und zur Verteidigung der Kirche von Rom an. Die Exkommunikationsbulle gegen den König von Frankreich und die Plenarindulgenzen für die Unterstützer des Krieges gegen ihn wurden auf Anweisung Thomas Wolseys mit königlichem Privileg gedruckt sowie nachfolgend verbreitet und gelesen. Lateinische Traktate und volkssprachliche Gedichte wurden verbreitet, um den Krieg gegen Ludwig XII. zu legitimieren, der ein Tyrann und Usurpator des Patrimonium Petri sei, im Gegensatz zu dem jungen Tudor, der als christlicher Paladin dargestellt wurde.

Der König von Frankreich reagierte seinerseits auf die Exkommunikation und das Interdikt nicht nur mit einer Konzilsappellation, sondern auch mit einer antipäpstlichen publizistischen Kampagne.[109] Zwischen 1511 und 1512 wurde Paris zum europäischen Epizentrum antipäpstlicher Polemik.[110] Die Hofschriftsteller, das Straßentheater und der massenhafte Buchdruck zeichneten ein Bild des römischen Pontifex an der Spitze einer Streitmacht, umgeben von Leichen und umhüllt von einem blutbefleckten Mantel des Heiligen Petrus. Offen riefen sie zu seiner Absetzung auf. Auch in diesem Zusammenhang wurden verschiedene Medien benutzt, um die päpstliche Autorität zu delegitimieren und die Folgen von Interdikt und Exkommunikation durch einen gottlosen Papst zu beenden. Nicht nur die Zeitgenossen wussten um solcherlei Vorgänge. Das Wissen um sie fand auch Eingang in die Vorstellungswelt von Humanis-

---

[108] *Sanudo*, Diarii XI, 615: Die *schomunica, fata per il papa contra il gran maistro e altri francesi* sei verkauft worden *su el ponte di Rialto, a stampa, latina e vulgar, un soldo l'una*.

[109] Siehe dazu: *Rospocher*, Papa guerriero, Teil III.

[110] *Hochner*, Louis XII.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

ten wie Erasmus von Rotterdam, der genau in jenen Monaten in Paris sein *Encomium moriae* zum Druck brachte.

VI. Fazit

„Jene nämlich [die Exkommunikation] verhängen die allerheiligsten Väter und Stellvertreter Christi gegen niemanden mit größerer Innbrunst als gegen jene, die, angestachelt durch den Teufel, versuchen, Hand an den Kirchenstaat zu legen!“[111] Mit diesen Worten kommentiert Erasmus in seinem ‚Lob der Torheit‘ den unverhältnismäßigen Einsatz der spirituellen Waffen durch die Päpste als Waffen in der säkularen Sphäre, sei es aktiv oder reaktiv. Einer jener „allerheiligsten Väter“, auf die sich Erasmus bezieht, ist jener Julius II. Della Rovere, der kurz vor der Veröffentlichung des Werkes den König von Frankreich exkommuniziert und zuvor das Interdikt über Venedig verhängt hatte.

Die Behauptung eines Missbrauchs der geistlichen Waffen ist ein wiederkehrendes Thema im Werk des Erasmus. Er zählt zu den Hauptanschuldigungen gegen den Della Rovere-Papst als Protagonisten des ‚Iulius exclusus e coelis‘, jenes kraftvollen satirischen Pamphlets, das schnell – und gegen den Willen des Autors, der sich nie zu seiner Autorschaft bekannte – zu einem europäischen Bestseller avancierte.[112] Schon in den Eingangspassagen einer der ersten Wortgefechte zwischen dem verstorbenen Pontifex und Petrus auf der einen und anderen Seite der Paradiespforte wird der inadäquate Gebrauch von Interdikts- und Exkommunikationsbullen als Waffen der Einschüchterung durch Julius II. deutlich. Der Della Rovere droht, diese Klinge gegen Petrus selbst zu schwingen, um die Himmelspforte aus den Angeln zu heben, nachdem er schon auf Erden rücksichtslos gegen christliche Fürsten von ihr Gebrauch gemacht hatte:

„Julius: Schluss mit dem Geschwätz, sage ich! Wenn du nicht sofort parierst, werde ich den Blitzstrahl der Exkommunikation auf dich – ja auf dich! – schleudern, mit dem ich einstmals die größten Könige und sogar ganze Reiche in Furcht und Schrecken versetzt habe. Siehst du hier die Bulle, die bereits zu diesem Zweck bereitsteht?“ Petrus: „Von welchem fürchterlichen Blitz und Donner redest du da bitte, von welchen Bullen, und von welch aufgeblasenen Dingen? Von diesen Dingen hat uns Christus niemals erzählt.“ Julius: „Du wirst sie gleich zu spüren bekommen, wenn du nicht gehorchst.“ Petrus: „Solltest du jemals jemanden mit

[111] Lat. Text in *Erasmus von Rotterdam*, Moriae enconium, 174 Z. 802–804.

[112] Erasmus’ Autorschaft ist nunmehr bewiesen: Iulius Exclusus, 1–131.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

solchen Schwindeleien eingeschüchtert haben, so wisse, dass du an diesem Ort mit ihnen nichts ausrichtest. Hier zählt nur der Umgang mit der Wahrheit. Diese Burg wird mit guten Taten, nicht mit bösen Worten eingenommen (...).“[113]

Erasmus hebt den ungerechtfertigten Einsatz kirchlicher Beugestrafen zur Erreichung weltlicher Ziele hervor, insbesondere in Verbindung mit expansionistischer Politik. Der Humanist unterstreicht den politischen Gebrauch des Interdikts als kommunikative Strategie, die darauf abzielt, das Volk einzuschüchtern, Spaltung unter den Untergebenen hervorzurufen und kollektive Panik in den betroffenen Städten und Territorien auszulösen: „Von demselben Blitz“ – lässt Erasmus seinen Julius II. sagen – „machte ich Gebrauch, schreckte ich ganz Frankreich, wo die Messe aus Lyon an einen anderen Ort abgezogen wurde. Einige Regionen nahm ich allerdings eigens davon aus, um dem König möglichst viel Volk abspenstig zu machen und die Franzosen zu ein paar Aufständen zu animieren.“ Nachdem er die mit den kirchlichen Beugestrafen einhergehende Drohgebärde behandelt hat, hebt Erasmus auch die kommunikative Strategie hervor, die dazu dienen soll, diesen Strafen mehr Gewicht zu verleihen: „Und kaum waren diese Maßnahmen ergriffen, ließ ich sie, der größeren Wirkung wegen, durch Bullen offiziell allen Fürsten bekanntmachen, besonders aber jenen, die sich merklich unserer Seite zuneigten.“[114]

Wenn die Veröffentlichung des Interdikts unverzichtbar für die juristische Gültigkeit dieser kirchlichen Beugestrafe ist, so ist ihre Medialisierung eine notwendige Bedingung für ihre Effizienz als Instrument politischen Handelns. Das Interdikt steht in seiner mehrfachen Eigenschaft als mediale, politische und spirituelle Waffe exemplarisch dafür, dass Kommunikation, Politik und Religion sich gegenseitig verstärken. Die Fähigkeit, diese Waffen zu nutzen und zu kombinieren, wird im Laufe der Jahrhunderte ein der Kirche von Rom zu Gebote stehendes Mittel des Handelns und der Prägung von Geschichte sein, auch dann noch, als neue Medien die Bühne der europäischen Öffentlichkeit betreten.

Bibliographie

Quellen

Admonitione contra li venetiani, 27. April 1509 (USTC 813292).

[113] Lat. Text in *Erasmus von Rotterdam*, Iulius exclusus, hrsg. v. Seidel-Menchi, 228 Z. 90–230 Z. 98, vgl. dt. Übers. *Koppenfels*, 20–24.

[114] *Erasmus von Rotterdam*, Iulius exclusus, hrsg. v. Seidel-Menchi, 268 Z. 548–561, vgl. Übers. *Koppenfels*, 92 f.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Bebstliche vermanug widder die Venediger nach Christi geburt im tausentfunffhundert unnd nünden jar außgangen, Leipzig: Martin Landsberg, 1509 (USTC 615400).

Bembo, Pietro, Della historia vinitiana, in: Opere del cardinale Pietro Bembo ora per la prima volta tutte in un corpo unite, tomo primo, Venezia: Francesco Hertzhauser, 1729.

Bula de indulgencias de la santa cruzada (sumario de clausulas), Valencia: Alonso Fernández de Córdoba, 1484 (ISTC is00583720).

Bula de indulgencias en favor de la santa cruzada para la defensa de Rodas, Valladolid: N.S. del Prado, 1482 (ISTC ic00229600).

Bulla contra Iohannem Bentivolium, Bologna, 10. Oktober 1506 (London, British Library, 5035.a.27).

Bulla declarationis incursus censurarum et penarum contentarum in bulla privationis Alfonsi Estensis, Venedizia: Francesco Consorti, 1510 (EDIT16 CNCE 43491).

Bulla Iul. II. Pon. Max. super privatione Alfon. Ducis Ferrariae, Roma, Giacomo Mazzocchi, 1510 (EDIT16 CNCE 43492).

Bulla lecta in cena Domini continens multorum excomunicationes suspensiones & c. per s.d.n. Iulium II pont. max. edita. Et in calce eiusdem bulle executio, Bologna: Benedetto Faelli, 1511 (USTC 836658).

Cronica Bianchini, in: Florenz, Biblioteca Riccardiana, ms. 1841.

De Grassis, Paris, Le due spedizioni militari di Giulio II tratte dal diario di Paride Grassi bolognese. Su manoscritti di Bologna, Roma e Parigi (Documenti e studi. Deputazione di storia patria per le province di Romagna, 1), Bologna 1886.

Diarii udinesi dall'anno 1508 al 1541 di Leonardo e Gregorio *Amaseo* e Gio. Antonio *Azio*, hrsg. v. Leonardo Amaseo, Venezia 1884.

Die päpstlich Bull, Process Bann unnd Anathema, so unnser allerhailigister vatter Pabst Julius wider das gross Commun der Venediger yetzo neulichen hat lassen aussgeen, Augsburg: Johann Otmar, 27. April 1509 (USTC 647011) [Übers. *Ortolff*, Georg].

Erasmus von Rotterdam, Iulius Exclusus, hrsg. v. Silvana Seidel Menchi, in: Opera Omnia Desiderii Erasmi, Bd. I 8, Boston/Leiden 2013, 1–131.

Erasmus von Rotterdam, Moriae Enconium id est stultitiae laus, hrsg. v. Clarence H. Miller, in: Opera Omnia Desiderii Erasmi, Bd. IV 3, Amsterdam/Oxford 1979.

Erasmus von Rotterdam, Papst Julius vor der Himmelstür/Julius exclusus e coelis. Lateinisch-Deutsch. Übersetzt, mit Anmerkungen und einem Nachwort von Werner von Koppenfels (excerpta classica, 26), Mainz 2011.

Hélian, Louis, Ludouici Heliani Vercellensis Christianissimi Francor(um) Regis Senatoris, ac oratoris de bello suscipiendo aduersus Venetianos & Turcas oratio (...) dicta in Augusta Vindelica. IIII. Idus Aprilis. Anno a partu virginis MDX, Augsburg: Johann Otmar, 1510 (USTC 673641).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Julius der ander des namens Babst Copei wie der Babst dem kaÿser schreibt in umb hilff wider die venediger anriefft, München: Ostendorfer/Zayssinger, 1509 (USTC 750957).

[*Kurtz*, Johannes], Wie Babst Kayset (sic!) unn kunig von Franckreich och Arragon der merr iunckfraw ir fenlin zerreyssen, Nürnberg 1509 (USTC 750958).

[*Kurz*, Johannes], Dis Büchlin saget von der Venediger krieg und von irem verlust viler Stett, Clausen und Schloesser, die sie all in irem gewalt haben gehabt, welche nun zumol hat gewunnen und ingenomen die keiserliche Maiestat Maximilianus, das dann die recht lauter Warheit ist. Item von einer alten Frawen Madunna Venesia genant, Strasbourg: Matthias Hupfuff, 1509 (München, Bayerische Staatsbibliothek, Res/4 Eur. 330,24 [avgl. USTC 640810]).

La monicion excommuniment anathematisation & malidiction dõnee par nostre saint pere le pape Julle moderne contre les veniciens et ceulx qui les fauorisent aydent & supportent. Publiee et imprimee a Rõme le. xxvii. iour dauril. Mil. v.c.&.ix. par le cõmandement de nestre dit saint pere le pape. Et depuis translatee en francoys, Paris: Michel Le Noir, 1509 (USTC 64981).

Lancellotti de' Bianchi, Tommasino, Cronaca Modenese, in: Monumenti di storia patria delle Province Modenesi, Bd. II–IX, Parma 1862–1870.

Litta, Simone, Lamento de' Venetiani nouamente composto. Per domino Simeone el quale se contiene el paexe che ano perso in Italia he fora de Italia, Mondovì, Vincenzo Berruero, 1509.

Machiavelli, Niccolò, Opere, Bd. II: Lettere. Legazioni e commissarie, hrsg. v. Corrado Vivanti, Torino 1999.

Mastellari, Siriano, Memorie delle cose accadute nelle terre di Cento e di Pieve 1509–1512, hrsg. v. Antonio Scagliarini, Bologna 1991.

Medin, Antonio, Sonetti per la lega di Cambrai MDVIII, Padova 1900.

Monitoire de par nostre sainct pere le pape contre les venitiens, Lyon: Noel Abraham, 1509 (Paris, Bibliothèque nationale de France, RES-K-713).

Monitorium contra Venetos, Leipzig: Martin Landsberg, 1509 (USTC 676386).

Monitorium contra Venetos, Nürnberg: Georg Stuchs, 1509 (USTC 676387).

Monitorium contra Venetos, Roma: Eucharius Silber, 1509 (USTC 762407), konsultiertes Exemplar: Roma, Biblioteca Nazionale Centrale, MISC. Val.1875. 11.

Monitorium contra Venetos, Roma: Giacomo Mazzocchi, 1509 (USTC 762550), konsultiertes Exemplar: Archivio Apostolico Vaticano, Archivum Arcis, Armaria I–XVIII, 1443, 127–138.

Priuli, Girolamo, I diarii, 3 vols., (I, II, IV), hrsg. v. Arturo Segre/Roberto Cessi (Rerum Italicarum Scriptores, 24,3), Città di Castello u. a. 1912–1941.

Sacri Apostolatus ministerio divina disponente, Bologna: Benedetto Faelli, 1508 (USTC 865023).

Sanudo, Marin, I diarii (1446–1533), 58 Bde., hrsg. v. Rinaldo Fulin u.a., Venezia 1879–1902.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Sommario della bolla contro i Turchi, Firenze: Nicolaus Laurentii, Alamanus, 4. Dezember 1480 (ISTC: is00581500).

Sommariva, Giorgio, Ammonizione di Alessandro VI ai Fiorentini; Sonetti, Venezia: Cristoforo Botti, 1495 (USTC 990850).

Summario de la excomunica di Ferrara, Venedizia: per Francesco Consorti, 1510 (EDIT16 CNCE 71957).

Von der Venedier krieg, Mainz: Johann Schöffer, 1509 (USTC 701199).

Literatur

Alazard, Florence, La bataille oubliée: Agnadel, 1509. Louis XII contre les Vénitiens, Rennes 2017.

Blasio, Maria Grazia, Cum gratia et privilegio, Programmi editoriali e politica pontificia (Roma, 1487–1527), Roma 1988.

Bösch, Frank, Ereignisse, Performanz und Medien in historischer Perspektive, in: Medialisierte Ereignisse. Performanz, Inszenierung und Medien seit dem 18. Jahrhundert, hrsg. v. Frank Bösch/Patrick Schmidt, Frankfurt am Main 2010, 7–29.

Brambilla, Elena, Alle origini del Sant'Uffizio. Penitenza, confessione e giustizia spirituale dal medioevo al XVI secolo, Bologna 2000.

Cappelletti, Giuseppe, Storia della repubblica di Venezia dal suo principio sino al giorno d'oggi, vol. VII, Venezia 1851.

Clarke, Peter D., The Interdict in the Thirteenth Century. A question of Collective Guilt, Oxford 2007.

Couldry, Nick/*Hepp*, Andreas, Introduction, in: Media Events in a Global Age, hrsg. v. Nick Couldry u. a., New York 2009, 1–20.

Dalla Santa, Giuseppe, Il vero testo dell'appellazione di Venezia dalla scomunica di Giulio II, in: Nuovo Archivio Veneto 19 (1900), 349–361.

Dalla Santa, Giuseppe, Le appellazioni della Repubblica di Venezia dalle scomuniche di Sisto IV e Giulio II, in: Nuovo Archivio Veneto 17 (1899), 216–242.

Dalla Santa, Giuseppe, La lega di Cambrai e gli avvenimenti dell'anno 1509 descritti da un mercante veneziano contemporaneo, Venezia 1903.

De Benedictis, Angela, Abbattere i tiranni, punire i ribelli. Diritto e violenza negli interdetti del Rinascimento, in: Rechtsgeschichte. Zeitschrift des Max-Planck-Instituts für europäische Rechtsgeschichte 11 (2007), 76–93.

De Benedictis, Angela, Una guerra d'Italia, una resistenza di popolo. Bologna 1506, Bologna 2004.

De Vivo, Filippo, Patrizi, informatori, barbieri. Politica e comunicazione a Venezia nella prima età moderna, Milano 2012.

Delle Tuate, Fileno, Istoria di Bologna, 3 Bde., Bologna 2005.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Fanti, Mario, La bolla della maledizione di Giulio II. Il ritrovamento dell'originale, in: Città in guerra. Esperienze e riflessioni nel primo '500. Bologna nelle guerre d'Italia, hrsg. v. Gian Mario Anselmi/Angela De Benedictis, Bologna 2008, 269–274.

Finlay, Robert, Fabius Maximus in Venice. Doge Andrea Gritti, the War of Cambrai, and the Rise of Habsburg Hegemony, 1509–1530, in: Renaissance Quarterly 53,4 (2000), 988–1031.

Flood, John L., Johannes Kurtz and „Madunna Venesia", in: La Bibliofilía 115,1 (2013), 83–93.

Florio, Giovanni, Una guerra combattuta in musica? Il paesaggio sonoro di Venezia durante l'Interdetto (1606–1607), in: The Soundscape of Early Modern Venice, hrsg. v. David Douglas Bryant/Luigi Collarile (im Druck).

Füssel, Stephan, Kaiser Maximilian I. und die Medien seiner Zeit. Der Theuerdank von 1517. Eine kulturhistorische Einführung, Köln 2003.

Hochner, Nicole, Louis XII. Les dérèglements de l'image royale (1498–1515), Paris 2006, 156–175.

Jaser, Christian, Ecclesia maledicens. Rituelle und zeremonielle Exkommunikationsformen im Mittelalter, Tübingen 2013.

Jouhaud, Cristian/*Viala,* Alain (Hrsg.), De la publication entre Renaissance et Lumières, Paris 2002.

Le Gall, Jean-Marie, Les Guerres d'Italie (1494–1559). Une lecture religieuse, Genève 2017.

Mährle, Wolfgang, Deus iustus iudex. La battaglia di Agnadello e l'opinione pubblica nei paesi tedeschi, in: L'Europe e la Serenissima. La svolta del 1509 nel V centenario della battaglia di Agnadello, hrsg. v. Giuseppe Gullino, Venezia 2011, 207–228.

Medin, Antonio, La lamentation de Venise, in: Archivio Veneto 19 (1889), 169–191.

Montanari, Valerio, Cronaca e storia bolognese del primo Cinquecento nel memoriale di ser Eliseo Mamelini, in: Quaderni culturali bolognesi 3,9 (1979), 5–70.

Prodi, Paolo, Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime. La monarchia papale nella prima età moderna, Bologna 2006.

Ricci, Giovanni, L'appello al turco. I confini infranti del Rinascimento, Roma 2011.

Rospocher, Massimo, Il papa guerriero. Giulio II nello spazio pubblico europeo, Bologna 2015.

Rospocher, Massimo, Non vedete la libertà di voi stessi essere posta nelle proprie mani vostre? Guerre d'inchiostro e di parole al tempo di Cambrai, in: Dal Leone all'Aquila. Comunità, territori e cambi di regime nell'età di Massimiliano I, hrsg. v. Marcello Bonazza/Silvana Seidel Menchi, Rovereto 2012, 127–147.

Scheller, Robert W., L'Union des Princes. Louis XII, his allies and the Venetian campaign 1509, in: Simiolus 27,4 (1999), 195–242.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Silver, Larry, Marketing Maximilian. The Visual Ideology of a Holy Roman Emperor, Princeton/Oxford 2008.

Trexler, Richard C., The Spiritual Power. Republican Florence Under Interdict, Leiden 1974.

Vodola, Elisabeth, Interdict, in: Dictionary of the Middle Ages 6 (1985), 493–497.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Paolo Sarpi and the Interdict of Venice, 1606–1607

By *Jaska Kainulainen*

The 1606 interdict of Venice was a major political event which caught the attention of lawyers, theologians and statesmen across Europe. In England, James I offered his support to Venice and referred to the interdict as "papal encroachments in the political sphere." In the presence of the Venetian ambassador James I declared that "the world would indeed be fortunate if every Prince would open his eyes and behave as the Republic (of Venice) does."[1] In France, lawyers such as Louis Servin and Jacques Leschassier wrote in defense of Venice. According to Servin the interdict crisis was not just about the interests of the republic of Venice, but about those of all Christian rulers.[2] Leschassier argued in turn that the senate of Venice was excommunicated although it had observed the dictates of divine law, canon law, and Roman law – all of which were supposed to guarantee the freedom of secular rulers and their peoples. It followed from this, Leschassier concluded, that "together with the senate of Venice" the pope "excommunicated the apostles, Church Fathers and authors of sacred canons."[3]

The interdict crisis was the culmination of a long period of rivalry between Venice and Rome.[4] That the rivalry developed into a major political crisis was at least partly due to the fact that in the beginning of the seventeenth century both states were ruled by individuals who were particularly outspoken and uncompromising in their outlook. The key figures behind the interdict crisis were Leonardo Donà (1536–1612), the

---

[1] I quote from *Patterson*, King James VI, 116 f.

[2] *Servin*, Pro libertate status, 39: *non tantum Reip. vestrae causam agi, sed & publicam omnium Christianorum Principum, quibus eadem summi Imperii jura a Deo concessa sunt* (…) *vobis hac in parte illatam injuriam ad omnes pertinere*.

[3] *Leschassier*, Consulta di un dottore Parigiano, 62: *fù scommunicato il Senato, che si è servito della Legge Divina, della Canonica, & della Romana, sappia, che col medesimo Senato ne vengono scommunicati insieme gli Apostoli, & i Padri Santi, auttori, & fabricatori de Sacri Canoni*. On divine law, human law and freedom, see ibid., 20–23.

[4] On the interdict of Venice, see *Bouwsma*, Venice and the Defense; *Bouwsma*, Venetian Interdict, 97–111; *Cozzi*, Venezia barocca, 77–120; *De Vivo*, Information and Communication, 157–199.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

doge of Venice, Camillo Borghese (1550–1621) who became pope Paul V in 1605, cardinal Robert Bellarmine (1542–1621) and Paolo Sarpi (1552–1623). Donà was known for his fiercely patriotic stance, which is why his rise to the position of doge in January 1606 caused unease in the papal curia. Camillo Borghese was an equally strong-minded person who did not hesitate to show his impatience in front of what he considered Venetians' disrespect towards papal authority. The legend has it that when the two men met in 1592 – when the latter still was cardinal Borghese and Leonardo Donà the Venetian ambassador to Rome – cardinal Borghese said that if he was the pope he would excommunicate the senate of Venice, to which Donà allegedly responded that if he was the doge, he would laugh at the excommunication.[5]

Besides the two political leaders, the interdict crisis was maneuvered by Paolo Sarpi, the servite friar and historian who was nominated a legal and theological adviser to the senate of Venice in January 1606, and cardinal Robert Bellarmine, one of the most important figures in the early-modern Catholic world.[6] His were the most influential writings in the defense of the papal authority not only in the context of the Venetian interdict, but also in that of the contemporary controversy on the English oath of allegiance. On the Venetian side, Sarpi was a familiar figure to the local patricians who clearly thought highly of Sarpi's ability to defend Venice's sovereignty against the papal initiative. This is reflected by the fact that Sarpi's nomination to the position of the senate's leading adviser in January 1606 took place soon after Paul V had warned the republic with a monition that eventually led to the interdict crisis. Sarpi's nomination was one of the first steps taken by the Venetian nobility in order to reject the papal monition.

Sarpi and Bellarmine knew each other well – Sarpi had spent three years in Rome in the 1580s – and despite the fact that they wrote against each other during the interdict crisis, their relationship was marked by mutual respect. It has been suggested that, during the interdict, Bellarmine warned Sarpi that his life was in danger.[7] Indeed, a nearly fatal assassination attempt against Sarpi took place in October 1607 as he was

[5] *Bouwsma*, Venice and the Defense, 355, note 61.

[6] On Sarpi, see *Cozzi*, Paolo Sarpi tra Venezia e l'Europa; "Introduzione", in: *Sarpi*, Opere, ed. by Gaetano/Cozzi, 3–37; *Wootton*, Sarpi. Between Renaissance and Enlightenment; *Kainulainen*, Sarpi. A Servant of God and State; on Bellarmine, see *Broderic*, Robert Bellarmine, Saint and Scholar; *Tutino*, Empire of Souls.

[7] *Campbell*, Life of Fra Paolo Sarpi, 51–52; *Vivanti*, Quattro Lezioni su Paolo Sarpi, 47.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

returning to the Servite cloister in the Cannaregio sestiere.[8] Regardless the friendship that Sarpi and Bellarmine established in the 1580s, during the interdict crisis the two theologians were in opposing camps and strongly disagreed on issues such as the nature of papal authority and the validity of the interdict launched by Paul V.

The origins of the interdict and Sarpi's role in the conflict

Why did Paul V excommunicate the senate of Venice and its advisers, and why did he place the republic of Venice under interdict? For a long time, the relations between Rome and Venice had been marked by mutual animosity and suspicion. In the past, different popes had placed Venice under interdict, most recently in 1509 when Julius II resorted to this spiritual weapon in order to restrict Venice's increasing control and influence over northern Italy.[9] Allied with France, Julius II subdued Venice in May 1509, although, not necessarily due to his use of the interdict, but rather because of the collapse of Venice's military strength after the battle of Agnadello in which the Venetian army was defeated by the French.

In the history of Venice, the half a century which followed the battle of Agnadello was marked by relative silence and Venice's reduced significance in international politics. This changed, however, after another battle, this time against the Ottoman army in Lepanto. Venice's victory at the battle of Lepanto in 1571 gave rise to a revived sense of patriotism among young patricians. The leader of these young and often anticlerical patricians was Leonardo Donà whose closest allies included Nicolò Contarini and Antonio Querini. The frequent, informal meetings of this group during the 1580s and 1590s were also attended by Paolo Sarpi, whose participation no doubt paved the way for his future role as the key propagandist of Venice's cause in the 1606 conflict with Rome.[10]

It was this group of patriotic and anticlerical patricians, known as the *giovani* – as opposed to the pro-papal party of the so-called *vecchi* – who challenged the church of Rome with two new laws which forbade the construction of ecclesiastical buildings without the permission from the senate and regulated the transfer of property from the laity to the clergy. In addition to these two laws, and again, in defiance of Rome, Venetians tried two clergymen – who were charged of corruption and murder – in a secular court instead of an ecclesiastical one. It was in the first place

[8] *Micanzio*, Vita del padre Paolo, 154–170.

[9] *Cristellon/Seidel Menchi*, Religious life, 404.

[10] *Cozzi*, Doge Niccolò Contarini.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

these three acts of defiance on behalf of Venice that moved Paul V to send his monition to the republic on 10 December 1605. In the monition Paul V demanded Venice to revoke the two laws and to send the two imprisoned members of the clergy to Rome so that they could be tried in an ecclesiastical court. According to him the two laws and the imprisonment of the two clergymen violated the authority of the pope and the freedom of the church. Should Venice not revoke the two laws and send the two clergymen to Rome, the pope would resort to the spiritual weapons of excommunication and interdict.[11]

While the Venetian nobility ruminated on the pope's monition, the situation was suddenly aggravated by the death of the doge Marino Grimani on 25th of December, only two weeks after the reception of the papal monition. As we already know, it was the patriotic and anti-papal Leonardo Donà who became elected the new doge on 10 January 1606, and on 28th of January Sarpi was nominated the adviser to the senate. However, already in mid-January – that is, prior to his nomination – Sarpi was commissioned to sketch a response to the papal monition, and, as we will see, the response was anything but conciliatory in tone and content. The following few months made it clear that neither Rome nor Venice was willing to give in, and, in April 1606, Paul V excommunicated the senate and its advisers (including Sarpi) and placed the republic under interdict.

Within a relatively short period of time, both Rome and Venice had witnessed a change in their leadership. To be more specific, these changes took place within eight months, between Camillo Borghese becoming Paul V on 16 May 1605, and Leonardo Donà becoming the doge on 10 January 1606. While Paul V and Leonardo Donà were keen to defend the interests of their own city-states, they did not start the conflict from scratch. Venice's anticlerical legislation was passed already under the leadership of Donà's predecessor, Marino Grimani, and Paul V's predecessor Clement VIII repeatedly expressed his suspicion about and disappointment with the republic of Venice. According to Clement VIII the Venetians' treatment of bishops, for example, was so disrespectful that it seemed worse than the treatment of Christian clergy in the Ottoman empire. Paolo Paruta, the Venetian historian and ambassador to Rome in the 1590s once reported that "very often and for the smallest actions of your Serenity" (meaning the government of Venice) Clement VIII "has shown himself so offended and has interpreted matters in so bad a sense, and

[11] On the development of the interdict of Venice, see the references in footnote 4 above.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

also used threatening language, that there is just cause for wonder and doubt about the innermost feelings in his mind."[12]

The interdict conflict did not come as a surprise to those who were familiar with the long-standing rivalry between Venice and Rome. Agesilao Marsicotti, a papal protonotary, wrote during the interdict crisis that there was nothing new in Venice's "attack against ecclesiastical liberty", since, he continued, Venetian patricians had entertained "such a venomous thought for a long time."[13] In similar vein, in 1603, three years before the interdict, the papal nuncio to Venice reported that there was in the republic "an increasing number" of senators who talked "fiercely against anything concerning the church", while there were only few senators who had "the courage to openly challenge them."[14]

When Paul V finally placed Venice under interdict in April 1606, Sarpi welcomed the crisis as an opportunity to change the power relations between the church and the state. Reflecting on the 1606 interdict, Sarpi wrote in 1609 that "a man cannot do anything without an opportunity" and that "if there had not been the occasion of the interdict, I would not have written anything."[15] Although Sarpi used the opportunity of the interdict crisis to attack the papacy, it would be misleading to conclude that he was a clandestine Protestant, or an atheist, or someone whose interests were limited to the political sphere. On the contrary, from Sarpi's point of view the possibility to divest the papacy of temporal power represented an opportunity to reform the Church of Rome, to turn it into an exclusively spiritual arena, as it had been during the early church.

"When god shows us an opportunity", Sarpi wrote in 1609, "it is his will that we use it."[16] This quotation reflects Sarpi's belief that the interdict crisis was at once a political and a religious event. In his view the actual issues that were debated during the interdict crisis were political, or temporal. This is important: while the defenders of the papacy regarded Venice's recent legislation as a violation against the freedom of the

---

[12] *Bouwsma*, Venice and the Defense, 336 (I use Bouwsma's translation).

[13] *Mariscotti*, Aviso sicuro contro il mal fondato aviso del Sig. Ant. Quirino, 1: *non è nuovo in quella Republica l'oppugnare la libertà Ecclesiastica* (…) *esser già molto tempo, che vive in quei Signori tal velenoso pensiero*.

[14] I quote from *Cozzi*, Venezia Barocca, 77: *crescendo sempre il numero di senatori che acerrimamente parlano in Senato contro qualunque cosa spettante all'ecclesiastica, havendo pochissimi altri l'ardire d'apertamente opporsi loro*.

[15] *Sarpi*, Lettere ai Protestanti I, 130: *un uomo non può niente senza occasione. Se l'occasione dell'interdetto non si fosse offerta, io non avrei scritto niente*.

[16] *Sarpi*, Lettere ai Protestanti I, 149: *Quando Dio ci mostra l'opportunità, dobbiamo credere esser sua volontà che ci adoperiamo*.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

church, Sarpi maintained that these were issues that the church had nothing to do with. In his view, they were temporal and domestic matters, and as such, things to be deliberated in the senate of Venice, and not in Rome. At the same time, there was a religious dimension to Sarpi's interpretation of the interdict crisis. This dimension is manifested by his belief that the interdict was an opportunity revealed by god, and, more precisely, that it was an opportunity to reform the Church of Rome. It therefore seems that, while the leading patricians of Venice may have been more concerned about the economic and political interests of the republic, Sarpi was also inspired by religious, and reformative motives. What happened in 1606 was that the interdict crisis provided Sarpi and the Venetian nobility with an *occasione* in which their economic, political and religious interests merged into a united and resolute opposition to papal claims to universal authority.

From early on, Sarpi was regarded as a leading figure in the republic's battle against Rome. An anonymous, contemporary observer wrote that the Venetian patricians were "all old enemies of the church, disciples and academicians of that master Paolo the Servite", who, "together with his disciples, the abovementioned patricians has inherited the poison of Luther, the atheism of Sperone of Padua and the impiety of Marsilius of Padua."[17] The same writer implied that all this happened under the protection of Leonardo Donà, the anti-papal head of the republic. Sarpi's influence on the leading patricians of the republic was also acknowledged by those who supported Venice's cause. Writing to the Geneva-born classical scholar Isaac Casaubon the French ambassador to Venice Philippe Canaye de Fresnes declared in June 1606 that "that great friar Paolo (…) is called to the senate, whenever that arduous matter (meaning the interdict crisis) is discussed, and all official information that comes to us, comes from his pen.[18] Both Canaye de Fresnes and Isaac Casaubon were friends of Sarpi, a fact, which no doubt coloured the French ambassador's assessment of Sarpi's influence in Venice.

While Sarpi's fame as a defender of secular rulers spread rapidly across Europe after the events that took place in 1606, in Rome his anti-papal attitude was known already several years before the interdict crisis. In 1601 Offredo Offredi, the papal nuncio to Venice, wrote to cardinal

[17] I quote from *Cozzi*, Venezia Barocca, 85: *Tutti inimici antichi della Chiesa, discepoli et accademici di quel maestro Paolo Servita, il quale si dice publicamente che ha ereditato il veleno di Luthero, l'atheismo di M. Spirone da Padova, et l'empietà di Marsilio Patavino, insieme con li suoi discepoli savii grandi nominati.*

[18] I quote from *Cozzi*, Paolo Sarpi tra Venezia e l'Europa, 92: *magnum illum fratrem Paulum* (…) *in Senatum, quoties de arduo isto negotio agitur, vocari et quicquid nomine publico hactenus exiit, ipsius manu exaratum fuisse.*

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Pietro Aldobrandini that Sarpi was a man who seemed to "believe in things that one should not believe in", and who belonged "to a school full of errors". In reference to the suspicious state of affairs in the republic of Venice the nuncio concluded that Sarpi was "the boss of half the city."[19] This last remark, however, is more indicative of the anticlerical attitude of the Venetian nobility than of Sarpi's position in the political hierarchy of the republic. However, it is clear that Sarpi was part of the core group of the *giovani*. For twenty years or so before the interdict, this group gathered to discuss philosophical, scientific, religious and political issues especially in the house of two brothers, Nicolò and Francesco Morosini. The meetings were frequented not only by leading patricians such as Leonardo Donà and Nicolò Contarini, but also by scholars such as Sarpi, Galileo Galilei, and, according to some historians, Giordano Bruno.[20]

From the point of view of Sarpi's role in Venetian politics, it is important to bear in mind that Sarpi was a close friend of Nicolò Contarini, one of the most overtly anticlerical patricians who was nominated the doge in 1630. Prior to this, Contarini wrote a history of Venice which, true to his character, was strongly patriotic and anticlerical. After Contarini's death, the council of ten, one of the most important political institutions of the republic, decided that his history of Venice contained such politically delicate material that it was best kept in secret.[21] To my knowledge, Contarini's manuscript still remains unpublished.

The friendship between Sarpi and Contarini went back to their childhood, as we can judge from Sarpi's correspondence. Writing to the French lawyer Jacques Leschassier soon after the interdict crisis, Sarpi remarks that he made friends with Contarini already in his childhood and is currently "very much connected" to him.[22] Sarpi himself was not a patrician, but his long friendship with someone like Nicolò Contarini – who belonged to one of the most influential Venetian families – testifies to the fact that Sarpi was well connected already decades before the interdict crisis. This is important, because it shows that Sarpi's opinions about

---

[19] *Branchesi*, Fra Paolo Sarpi, 68: *quel maestro Paulo de Servi* (…) *che possa creder qualcosa di quel che non si deve, e non creder in qualche altra parte quel che siamo obligati. Anzi che ho sentito mormorare alle volte che egli con alcuni altri faccino una scoletta piena di errori* (…) *questo huomo è padrone di mezza città*.

[20] *Micanzio*, Vita del padre, 67–69; *Bouwsma*, Venice and the defense, 236; *Cozzi*, Venezia Barocca, 41–42; Frajese, Sarpi scettico, 175, observes that the house of the Morosini brothers was *frequentato da Giordano Bruno durante il 1592*.

[21] *Cicogna*, Iscrizioni Veneziane II, 289–291.

[22] *Sarpi*, Lettere ai Gallicani, 61: *cui ego ante 40 annos amicitia puerili iunctus, nunc coniunctissimus vivo*.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

church-state relations, and about the papacy, did not grow in isolation. However radical his political views may seem, they developed gradually, and hand in hand with those of people like Nicolò Contarini. This suggests that what might seem radical about Sarpi's political views – absolutism and anticlericalism, for instance – was in fact something that was shared by the Venetian patricians who were close to him. The political influence of these patricians, the *giovani*, started to grow from 1580s onwards.

When doge Grimani died and Leonardo Donà was elected his successor in January 1606, the *giovani* were at the height of their power. The pro-papal party, the *vecchi*, was overshadowed by the antipapal attitude of the likes of Donà and Contarini. As a matter of some urgency, the *giovani* needed to react to the papal monition, and, in order to do so, they commissioned Sarpi to sketch a response to the pope. Sarpi set to work and, in his finished text, writes that in his life he had desired "nothing more ardently than to be in some way capable to serve his prince."[23] By "prince" Sarpi meant the senate – or the government – of Venice, although, as discussed below, his choice of word here reflects his subscription to absolutism and divine right theory. From the very start of his political career Sarpi made it clear that he was loyal to the secular government of Venice and ready to challenge the authority of the pope.

In his response to the papal monition Sarpi wanted to reject the claim that Venice had violated the freedom of the church with the two laws which, respectively, limited the right to build churches and regulated the transfer of property from laity to the clergy. In his text Sarpi acknowledges the fact that canon law forbids the making of such laws which violate against the freedom of the church, but he then argues that the two laws made by the senate of Venice do not commit such infringement, and moreover, it was now the responsibility of the Roman curia to provide the Venetians with evidence that would show in writing that the two laws made in 1603 and 1605 would be against the freedom of the church. It is not sufficient to argue with "conjectures and opinions of some doctors", Sarpi writes, what is needed instead is references to "clear laws and texts."[24]

---

[23] *Sarpi*, Scritti scelti, 444: *nissuna cosa ho desiderato più ardentemente alla vita mia che di poter esser atto in qualche maniera di servire la Serenità vostra, mio principe*.

[24] Ibid., 432: *ma che li sopranominati* (*statuti*) *siino contro la libertà ecclesiastica, questo è quello che bisognerebbe provare per leggi e testi chiari* (…) *e non per congietture o openioni di alcuni dottori*.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

In the text Sarpi acknowledges the Roman argument that the church has the right (*ius*) to receive land in order to build churches, just as the clergy has the right to receive property from the laity, but he then specifies that such a right does not mean that the church would have actual dominium (*dominio*) over the land or the property, because "nobody has the dominium over something simply because it can potentially become his or her possession". And, Sarpi concludes, "if somebody denies me something that is not mine, but could be given to me, he does not violate against me".[25]

The second point that Sarpi seeks to refute in his response to the papal monition is the claim that the law which restricts the building of new churches implies that the church (or churches) is subject to the senate of Venice. Rejecting this argument, Sarpi writes that to say that churches are subject to the senate of Venice is to say that the senate has power over them; but to restrict the right to build new churches, Sarpi insists, simply means that the senate of Venice has the power (*potestà*) over the land which the churches could be built on. And this power, or *potestà*, is based on divine law, and it is also known as "majesty" or "sovereignty". When the senate of Venice decided to restrict the building of new churches in its territory, that is to say, on the land which is within its power or sovereignty, the senate did not impose itself on the church, nor did it interfere in ecclesiastical matters, because the question was exclusively about temporal matters.[26]

After having applied similar reasoning to the defense of the law which restricted the transfer of property from the laity to the clergy, Sarpi moves on to reject the claim that temporal rulers do not have any power (*potestà*) over ecclesiastical goods (*beni ecclesiastici*). He bases his rejection on two points: firstly, temporal rulers have the power to defend ecclesiastical goods. Should they not have such power (*ius defensionis*) no one, the clergy included, could defend ecclesiastical property in the case of war, for example. Secondly, Sarpi argues that secular rulers have power over ecclesiastical goods, because "all the exemptions that the clergy

[25] Ibid., 433: *nissuno ha dominio nella cosa perché può diventar sua; e, se uno dispone di quello che non è mio, ma mi può esser dato, non mi fa ingiuria alcuna*.

[26] Ibid., 439 s.: *non è stato il fondamento del senato, quando ha comandato che non si fabrichi chiese senza licenza, che le chiese li siino soggette* (…) *il dire che non si fabricano senza licenza, è dire che abbia potestà sopra il fondo dove si possono fabricare: e nissuno negarà al principe la potestà sopra l'area, la superficie et il fondo di tutto il suo imperio* (…) *perché questo è* de iure divino (…) *la qual potestà del principe, che dicono 'maiestà' o 'sopranità* (…) *quando il principe ordina del suo fondo* (…) *non dispone di cosa ecclesiastica, ma di cosa puramente temporale*.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

has, depend on privileges given to them by secular rulers." Furthermore, Sarpi continues that whenever somebody donates goods to the church, the donator cannot possibly give away the power that the ruler has all along had on the goods that are being donated. Therefore, Sarpi concludes, "in all ecclesiastical goods, the ruler continues to have the power he had over the goods before they were passed on to the church."[27]

The last point which Sarpi discusses in his response to the pope is the claim that the members of the clergy are in no way subject to temporal jurisdiction. In rejecting this claim Sarpi refers to passages in canon law, and to theologians such as Michele Medina, Enrico Henriquez, Luis de Molina, and Domingo de Soto. Quoting from De Soto, Sarpi writes that members of the clergy are not exempt from temporal jurisdiction, because they are "citizens and members of a civil republic, which is governed according to the laws of secular rulers."[28] The question of jurisdiction was one which Sarpi returned to over and over again in his histories, *consulti* and correspondence. Without exception, he insisted on the clergy's subjection to secular jurisdiction in civic matters. At the same time, he argued that the spiritual sphere which the clergy was responsible for was limited to questions related to eternal life. Therefore, while being subject to secular authorities and jurisdiction, it was not acceptable for the clergy to interfere in secular matters.[29]

Sarpi's response to the papal monition was the first step that he took in his defense of Venice against the threat of interdict. While many of the arguments he laid down in his response to the pope were repeated in his subsequent writings, it is worth noting that much of Sarpi's argumentation was based on his insistence on the absolute sovereignty and power of temporal rulers. What was less manifest in his response to the papal monition was his idea of two kingdoms, the idea that secular and spiritual spheres were separate from each other, and, more importantly, that

---

[27] Ibid., 442 f.: *se il principe non avesse sopra di quelli* (*beni ecclesiastici*) ius defensionis, *non potrebbe opponersi con ragione a chi volesse occuparli; né potrebbe mantenere in possesso li ecclesiastici* (…) *tutta l'essenzione che hanno li ecclesiastici dipende da privilegii datigli dalli principi* (…) *il testatore o quello che dona non può in alcun modo transferir nel donatario o legatario quella potestà che era del principe* (…) *adonque in tutti li beni ecclesiastici resta al principe quella potestà che aveva prima che ecclesastici fussero.*

[28] Ibid., 443: *li ecclesiastici né per lege divina, né per lege umana sono in tutto esenti dalle legi civili, imperoché, non ostante il clericato, sono cittadini e membri della republica civile, la quale non governandosi se non con le legi delli principi, in quanto queste guardano la pace e tranquillità publica, li ecclesiastici sono obligati ad obedirle.*

[29] Ibid., 483: *L'auttorità ecclesiastica non risguarda altro che la salute eternal, né li è concesso aver per fine alcuna cosa temporale.*

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

the pope could not legitimately interfere in temporal matters. Sarpi elaborated his notion of two kingdoms especially in his correspondence with French Gallicans who were likely to agree with him. Before discussing the idea of "two kingdoms", however, we should pause to discuss Sarpi's notion of the interdict.

Sarpi's notion of interdict

Soon after his response to the papal monition, Sarpi composed another piece of writing which was read in front of the senate on 28th of January, the day of his nomination to the office of the senate's leading adviser. In this text he first discusses the nature of excommunication, which, according to Sarpi, was established by Christ to the benefit of the church and the believers. Sarpi explicitly argues that excommunication should only be used against individual people, not against multitudes, and it was valid only against people who had committed a mortal sin. In an evident reference to the contemporary conflict between Venice and Rome, Sarpi writes that "if someone was excommunicated because of good or virtuous action, for example because of having defended one's patria and having obeyed one's ruler", the excommunication would not be valid, and, what is more, the member of the clergy behind such an excommunication, would commit "a grave offense to god." The excommunication would be even more garishly invalid in the case that it would be applied to a person who would have followed "god's commandments" or dictates of "obligatory virtue" and, accordingly, would have for example "administered justice and made laws which were necessary and beneficial to good government."[30]

Sarpi then moves on to discuss the nature of interdict. He notes that the use of interdict started later than that of excommunication, an argument which is repeated in the *Trattato dell'interdetto*, signed by Sarpi and six other Venetian theologians, although the treatise may have been written by Sarpi alone.[31] In the 'Trattato' Sarpi (and his colleagues) assert that "interdict is a new ban within the Church" and therefore, "it has

[30] Ibid., 450: *se alcuno per buona opera over azzione virtuosa fosse scomunicato, come sarebbe per diffendere la patria, ubidire il suo principe* (…) *la scomunica sarrebbe nulla, di nissun valore, et il prelato che la fulminasse commetterebbe gravissima offesa verso Dio. Peggio farrebbe quello che scomunicasse uno perché ubidisce alli comandamenti de Dio, o facesse qualche atto di virtù ubligato, come ministrando retta giustizia alli sudditi, procurando il bene loro, e facendo quelle legi che sono necessarie et utili per il buon governo.*

[31] In his *Politics and Eternity,* 160, Francis Oakley asserts that the *Trattato* was "apparently" written by Sarpi *in toto*.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

to be used with due discretion or otherwise it will cause notable damage to the church."[32] Sarpi and his colleagues traced the first use of interdict back to a letter from Alexander III to the English clergy in 1170. Robert Bellarmine, in his reponse to the 'Trattato dell'interdetto', retorts that if this was the case, then interdict was at least 436 years old, and, Bellarmine concludes, "you cannot really call something that is more than 400 years old a new thing." Furthermore, Bellarmine points out that Alexander III himself referred to interdict as something that had been "established much earlier."[33]

In his text which was read to the senate on January the 28th Sarpi goes on to specify that interdict "is not properly a spiritual ban like excommunication." Furthermore, interdict is not used exclusively against mortal sins, nor does it in any way "bind the soul." It is, rather, "a prohibition of the ministry of certain sacraments" and burials, and it can be used only against breaches committed by "republics, communities and rulers, as declared in the council of Basel." What is more, Sarpi states that interdict has implications not only to those who are guilty, but also to the innocent, because it applies to the entire populace of the city, state or community.[34]

In general, Sarpi did not recommend the use of interdict. On the contrary, he pointed towards the possible risks that the use of interdict posed to the church. When in 1288 pope Nicholas IV placed Urbino under the interdict for thirty years, Sarpi writes that once the interdict was finally removed, the citizens of Urbino had become alienated from the church services to such an extent, that when they started to frequent the church again, they could hardly restrain themselves from laughing at the ceremonies.[35] Furthermore, Sarpi observes that while in France and Italy in-

[32] Trattato dell'interdetto, 20: *L'interdetto è una censura nuova nella Chiesa; & che se non è adoperata con la debita discretione è a destruttione notabile di essa.*

[33] Trattato dell'interdetto, 61: *non si dee chiamare nuova una cosa che è durata più di 400 anni, massime che non è dubbio che l'interdetto è più antico, perché Alessandro ne parla come di cosa usitata, & cominciata molto prima.*

[34] *Sarpi*, Scritti scelti, 458: *La quale* (*interdetto*) *non è propriamente una pena spirituale come la scomunica, nè s'impone solamente per peccato mortale, né liga in alcun muodo l'anima, ma solamente è una proibizione che non si possono ministrare alcuni sacramenti, né celebrare li divini ufficii, né sepelire in luogo sacro il popolo* (…) *questa censura non si debbe imporre se non per colpa delle republiche, comunità, o principi che governano, come il concilio basiliense* (…) *ha determinato. Questa censura comprende non solo li colpevoli, ma li innocenti ancora.* For the decree of the Council of Basel, see *Studt*, Reforms of the Council, 301 with note 78.

[35] *Sarpi*, Scritti scelti, 459: *e quando fu assoluto, e si diede principio a celebrare li divini ufficii publicamente, quelle persone, insolite alle ecclesiastiche ceremonie, non potevano contenere le risa.* Cf. *Waley*, Papal State, 213.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

terdicts were rare, in Spain it was used so frequently that it had started to turn the people against the church. Quoting Domingo de Soto, Sarpi writes that in Spain the clergy believed that the use of interdict "would strengthen their authority", when in fact it only undermined the respect they had previously enjoyed in front of the people. "Every day", Sarpi quotes De Soto, the clergy "is less and less respected" as the use of interdict causes such damage to the people.[36]

Sarpi does, however, acknowledge that sometimes interdict is used correctly, and "with a just cause." In such cases, he writes, "one should pay heed to it, and obey it as long as it lasts." When one's community is under interdict, Sarpi continues, it is possible – and advisable – to continue certain religious activities such as confessions and praying, even inside churches. Also, Sarpi asserts that interdict does not have any impact on the piety and future life of a pious Christian who, while obeying the interdict, continues activities such as confessions and praying.[37]

But as far as an unjust interdict is concerned, Sarpi firmly recommends disobedience. Referring to the interdict of Venice, Sarpi writes – and the passage is worth quoting in full – that "an unjust interdict, which is placed because the prince has done what god has commanded him to do, namely, that what is necessary to maintain his state in peace, to liberate his state from foreign oppression, and to give his state good laws which provide his subjects with peace and abundance, and advance the common good and tranquility", such interdict, Sarpi continues, "one should not fear, or take into account, but, instead, one should counter the power of the clergy, concealed behind the masks of reason and justice, with all the power that god has given us so that we can defend the state against external violence."[38]

---

[36] *Sarpi*, Scritti scelti, 459: *pensano li giudici ecclesiastici di far valere la sua auttorità, e nondimeno la indeboliscono; et ogni giorno più viene meno stimata, oltre che fanno gran danno et ingiuria al popolo*. For the interdict in Spain, see the contribution of Ayala to the present volume.

[37] Ibid., 460: *Quando vi è giusta causa, conviene farne conto, e mentre dura ubidirlo, et attendere alle buone e cristiane opera* (…) *nonostante che ci sii l'interdetto*.

[38] Ibid., 460: *Ma all'interdetto ingiusto, posto perché il principe avesse fatto quello che Dio comanda, quello che pertiene a tenere il stato suo in quiete, a liberarlo dalle oppressioni de' forestieri, a provederlo de buone legi che mantengano li sudditi in pace et in abondanza et abbino per fine il bene e la tranquillità publica et il comodo de' particolari, non si debbe averne alcun timore né farne alcuna stima, ma opporsi alla forza che fa il prelato, mascherata sotto titolo di raggione e giustizia, con quelle forze che Dio ha dato per diffendere lo stato da tutte le violenze esterne*.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Sarpi concludes that the senate of Venice has not committed a sin by making the two disputed laws and by trying two priests in a secular court. This means that the excommunication – which can only be used if somebody commits a mortal sin – is invalid, and likewise, because interdict is based on excommunication, also the interdict is invalid, and therefore, not to be observed.

On the contrary, Sarpi insists, the senate of Venice was pious, it made laws which were necessary to the common good and, what is more, laws which were commanded by god, which means that should the senate have refused to make such laws, it would have violated god's will.[39] Sarpi's message is clear: the Venetians did not deserve the bans which the pope threatened to impose on them. Also, the Venetians should not pay heed to the papal monition, because in so doing, they risked violating god's will and to be "more concerned about excommunication than about committing a sin", Sarpi argues, would be a grave error, one that would damage Christian conscience. Sometimes the papacy used spiritual weapons, not in order to help sinners, but for worldly purposes and to obey such an unjustly imposed ban would be harmful to one's soul.[40] One of the key arguments that Sarpi employed again and again, was that the clergy, and even the pope, could be wrong. It was crucially important, therefore, always to examine every excommunication and interdict, to see whether the ban was just or unjust, and to remember that "who obeys blindly", and "without any examination, commits a sin."[41] Corroborating his argument with quotations from theologians such as Tommaso de Vio, Domingo de Soto and Francisco de Vitoria, Sarpi insisted that papal authority "is not inviolable" and that "there are cases when one can resist the pope without damaging one's conscience or committing a sin."[42]

---

[39] Ibid., 460: *Vostra Serenità non ha commesso peccato alcuno … anzi che in ciò ha fatto opera buona e santa, utile allo stato suo, necessaria al buon governo e comandata da Dio.*

[40] Ibid., 452: *L'opinione, che fa stimare più la scomunica che il peccato, non solo è falsa* (…) *ma ancora molto dannosa alla conscienza* (…) *perché mandano li prelati alcune volte le scomuniche non per li peccati maggiori appresso Dio, ma per quelli che portano interessi mondani.*

[41] *Sarpi*, Istoria dell'interdetto III, 796: *Il Cristiano non debbe prestar obedienza al commandamento che gli viene fatto (se ben fosse dal sommo pontefice), se prima non averà esaminato il commandamento* (…) *se è conveniente e legittimo e obligatorio; e quello che senza alcun esamine del peccato fattogli ubidisce alla cieca, pecca.*

[42] *Sarpi*, Scritti scelti, 469: *la potestà pontificia non è così inviolabile, non è senza alcuna opposizione* (…) *ma ci è qualche caso nel quale se gli può far resistenza, salva la conscienza e senza peccato.*

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

In his theoretical speculation about excommunication and interdict, Sarpi is more interested in the former. This is because, in his view, interdicts are based on and issue from excommunication. In the 'Trattato dell'interdetto', for example, Sarpi and his colleagues write that "about interdict there is no need to make specific remarks, because it is based on excommunication" and whenever an excommunication would be invalid, so would the interdict.[43] Sarpi repeats this point elsewhere, for example in his *Parere come metter fine al monitorio*, yet another text which he composed as a piece of advise for the senate of venice. "Because interdict has its origins in excommunication", he writers, "once the latter is abolished, so is, without doubt, the former."[44]

Guerra delle scritture

Depending on the religious and political affiliations, one either praised the Venetians for their brave opposition to the pope's trespassing into the sphere of temporal matters, or, labeled the Venetians as obnoxious heretics who disturbed the peace and tranquility not only in the Italian peninsula, but in the whole of Europe. By the autumn of 1607 the conflict between Venice and Rome had turned into what Sarpi called a *guerra delle scritture*, a "war of writings", which saw himself becoming the principal defender of Venice, while Robert Bellarmine took on the equal position on the roman side.[45] At least in the beginning, Bellarmine was condescending towards his opponents. Addressing those readers who might "wonder" why he bothered responding to "certain little books written in the vernacular", books which were "of little substance and less doctrine" – while he himself was a cardinal accustomed to write in Latin – Bellarmine stated that, despite their insubstantial nature, the writings of Sarpi and other defenders of Venice "could nevertheless cause a great damage in the souls of the faithful if left without a response."[46] Indeed, despite his initial contempt towards the writings of his opponents, Bel-

[43] Trattato dell'interdetto, 15 f.: *Dell'interdetto non fa bisogna far mentione speciale, perché è fondato sopra la scommunica: onde se questa è nulla anco quello resterà nullo*.

[44] *Sarpi*, Scritti scelti, 516: *poiché l'interdetto ha origine dalla scomunica, e levata questa, quello senza dubbio sarà levato*.

[45] *Sarpi*, Istoria dell'interdetto, in: *Sarpi*, Scritti scelti, 284: *un'altra sorte di Guerra, fatta con scritture*.

[46] *Bellarmine*, Risposta del cardinal Bellarmino, 3. *Sono alcuni, che si maravigliano, che io risponda a certi Libretti Vulgari, che paiono, & sono veramente di poca sostanza, & e di meno dottrina … et se bene questi Libretti sono piccoli, & Vulgari, nondimeno non è piccolo il danno, che possono fare nell'anime de' Fedeli se li lassano andare senza risposta*.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

larmine made the effort of writing several treatises in order to counter the Venetian point of view.[47]

The Venetian writers who participated in the *guerra delle scritture* were usually identified as theologians, although in pro-papal writings their competence was frequently called into question. Tommaso Campanella, for example, labeled the Venetian theologians as "ignorant or malicious Machiavellians".[48] In general, pro-papal writers implied that the whole interdict crisis was the fault of the Venetian theologians. One such polemicist claimed that it was the Venetian theologians who, by "disseminating pestiferous doctrines", fomented "the sickness" of the Venetian nobility.[49]

Venetian theologians are no different from "Luther, Calvin and other heretics of our time", Lelio Baglioni in turn exclaimed in 1606.[50] What makes his contribution to the interdict polemics particularly interesting to the present study, is that Baglioni was not only a Servite friar (like Sarpi), but the former superior general of the Servite order. In other words, only a few years before the interdict crisis Baglioni was Sarpi's immediate spiritual superior. It should be mentioned that in 1590s, when the Servites gathered to choose their new leader, Sarpi supported Baglioni.[51] While the two Servite firars seem to have been in amicable terms before Venice's clash with Rome, the fact that Baglioni compared Sarpi to Luther and Calvin in 1606, shows to what extent the interdict crisis disturbed the Catholic community, especially in Italy.

In his *Risposta alle oppositioni di fra Paolo Servita*, Bellarmine counters Sarpi by indicating contradictions in the latter's argumentation. He even states that Sarpi was so deeply involved in politics that he had "forgotten grammar" and erroneously treated the words *aspra* and *humile* as something contrary to one another. More importantly, however, Bellarmine points out how Sarpi had claimed that Bellarmine himself had ar-

---

[47] *Bellarmine*, Risposta del cardinal Bellarmino; Risposta a un libretto intitolato Risposta di un dottore di Theologia, Roma 1606; Risposta ad un libretto intitolato Trattato et resolution sopra la validità delle scommuniche di Gio. Gersone Theologo e Cancellier Parisino, Roma 1606; Risposta alle oppositioni di fra Paulo servita contra la scrittura del cardinale Bellarmino, Roma 1606; Risposta alla difesa delle otto propositioni di Giovan Marsilio Napolitano, Roma 1606.

[48] *Campanella*, Lettere, 49: *li teologi contrari o son ignoranti o maligni machiavellisti.*

[49] *Mariscotti*, Aviso sicuro, 89: *che sotto nome di Teologi, e Dottori, col seminare pestifere dottrine, fomentano l'infermità di quei Signori.*

[50] *Baglioni*, Contro il Trattato de sette Theologi di Venezia, 5: *chi non scorge, che questi fosse a imitazitione di Lutero, Calvino, e altri moderni Heretici.*

[51] *Micanzio*, Vita, 78 f.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

gued in his 'De clericis' that the clergy was "subject to secular rulers", although in the previous page Sarpi had written that Bellarmine was criticized in France after having claimed that the clergy was only subject to spiritual authorities.[52] Correcting Sarpi, Bellarmine asserts that in his view members of the clergy "can only be judged by their spiritual superior." Furthermore, although the clergy should respect secular rulers, Bellarmine concludes that members of the clergy should obey "secular laws" only insofar as "they are not contrary to ecclesiastical" laws.[53]

While the writers who participated in the *guerra delle scritture* were often highly polemical in their tone, they also advanced serious political and theological arguments. Both Sarpi and Bellarmine are good examples of writers whose polemical texts addressed important political issues such as the nature of papal authority and the relations between church and state.

Temporal versus spiritual authority

There is something at once very old and very new about Sarpi's views on church-state relations. What strikes as new is his constant questioning of clerical authority and his insistence on the fullness of the state's authority and the secular rulers' independence from the papacy. What is old, however, is Sarpi's insistence on the early church as the ideal model for the renovation of the Church of Rome and his references to past thinkers such as Marsilius of Padua and Jean Gerson. Perhaps the most

[52] *Bellarmine*, Risposta alle oppositioni di fra Paolo Servita, 8 f.: *F. Paulo dimostra essersi scordato della grammatica mentre s'ingolfa troppo nella politica*; 17: *Dice F. Paulo, che io nel lib. de Clericis cap. 28 concl.2. se bene non dico espressamente, che li Clerici siano sudditi alli Prencipi seculari, tuttavia la mia ragione prova, che siano sudditi* (…) *F. Paulo nel foglio precedente scrive, che io sia stato accusato in Francia, perché habbia scritto, che gli Ecclesiastici non sono soggetti ad altro superiore, che allo spirituale*.

[53] *Bellarmine*, Risposta alle oppositioni di fra Paolo Servita, 17 f.: *il proprio giudice delli Ecclesiastici è il superiore spirituale, & da quello solo possono essere giudicati* (…) *concesso, che devono al Prencipe temporale quella riverenza* (…) *& che deono* (…) *obedire alle sue leggi temporali, quando non sono contrarie alle Ecclesiastiche*. On Bellarmine and the question of the status of clergymen, see *Tutino*, Empire of Souls, 82, where she discusses how Bellarmine conceded that clergymen were "citizens of the earthly commonwealth, and as such they have a number of obligations, including that of following civil laws." However, Tutino continues that according to Bellarmine clergymen were "also citizens of the other, superior, commonwealth of the Christian Church, and as such they enjoy a number of privileges, such as not being punished by the secular authority." Sarpi and the government of Venice rejected the idea that the clergy could not be punished by secular authorities.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

fundamental characteristic of his thinking is the distinction between two separate spheres, one spiritual, the other temporal. Elaborating on this point in his history of the interdict, Sarpi writes that during the 1606 interdict Venetians believed that God had "established two rules in the world", one spiritual and one temporal, both of which were "supreme and independent from one another". The first was "ecclesiastical ministry", run by "the apostles and their successors", while the latter was "political rule" of the "princes".[54] Elsewhere Sarpi specifies that in the case of a "Christian republic", in which both types of rule co-existed, it was necessary that "one was subordinated to the other" because otherwise the republic would have been a "two-headed monster."[55]

Needless to say, in Sarpi's view it was the temporal power which ruled over the spiritual one. While he claimed that both types of authority were of divine origin, he ascribed the supreme authority to the temporal sovereign. Writing to the French lawyer of the parliament of Paris Jacques Gillot, Sarpi asserts that god had given "all the power" to secular rulers so that they could restrain such members of the clergy who wanted to "abuse Christ's power in order to damage" temporal governments and states.[56] Not surprisingly, Bellarmine was opposed to this point of view and, instead, advocated the theory of the pope's indirect authority on temporal matters. According to Bellarmine, spiritual goals were superior to temporal ones and, he concludes, it follows from this that the church

---

[54] *Sarpi*, Istoria dell'interdetto, in: *Sarpi*, Scritti Scelti, 290: *Iddio ha constituito doi governi nel mondo, uno spirituale, l'altro temporale, ciascuno di essi supremo et independente l'uno dall'altro. L'uno è il ministerio ecclesiastico, l'altro è il governo politico. Dello spirituale ha dato la cura alli apostoli et alli suoi successori, del temporale a' principi*. Here Sarpi draws on canon law. Cf. Corpus Iuris Canonici, X 1.33.6, ed. *Friedberg* II, 196 ff.: *Praeterea nosse debueras, quod fecit Deus duo magna luminaria in firmamento coeli; luminare maius, ut praeesset diei, et luminare minus, ut praeesset nocti; utrumque magnum, sed alterum maius* (…). *Ad firmamentum igitur coeli, hoc est universalis ecclesiae, fecit Deus duo magna luminaria, id est, duas magnas instituit dignitates, quae sunt pontificalis auctoritas, et regalis potestas*. See also, D. 96 c. 10, ibid. I, 340 f.: *Duo sunt quippe, imperator auguste quibus principaliter hic mundus regitur: auctoritas sacra pontificum, et regalis potestas*. I wish to thank the editors of this volume for drawing my attention to these passages in the *Liber Extra* and the *Decretum*.

[55] *Sarpi*, Lettere ai Gallicani (to Gillot, 29 September 1609), 137: *Cum ambae potestates, ecclesiastica et saecularis, ad eandem rempublicam christianam pertineant, necesse est* (…) *alteram alteri* (…) *subesse, vel ipsam christianam rempublicam monstrum biceps fore*.

[56] *Sarpi*, Lettere ai Gallicani (to Gillot, 15 September 1609), 134 f.: *Igitur Deus qui munus principi tribuit rempublicam regendi, omnem potestatem simul tradidit, ut ecclesiasticos coercere valeat abutentes Christi potestate in reipublicae perniciem*.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

is superior to the state.[57] In one of the treatises with which Bellarmine contributed to the *guerra delle scritture* during the interdict of Venice he argues that while the pope "commands all Christians with the universal authority which comes from god" and which places "all Christians immediately as his subjects", as far as secular rulers are concerned, the origin of their authority "is not divine, but human."[58]

Sarpi attacked Bellarmine's view according to which only papal authority had divine origins and, what is more, that the authority of secular rulers depended on human agency, namely, on the people or the pope. Sarpi regarded Bellarmine's theories as a strategy which aimed to enable the pope to "deprive princes of their authority."[59] Rejecting Bellarmine's theory, Sarpi asserted that the authority of secular rulers came 'directly' from god, a point of view echoed by Antonio Querini in his 'Historia della scommunica' and later repeated by Sarpi in his 'Della potestà de' prencipi': "no man can change the authority of kings, because it comes from god directly."[60]

Conclusion

The interdict of Venice was a clash which issued from the power struggle between the papacy and the republic of Venice. Much of the polemics around the crisis focused on the nature of papal authority and the relations between temporal and spiritual jurisdictions. It was in particular the writings of Sarpi and Bellarmine which addressed these questions and, in so doing, determined the intellectual contents of the interdict crisis. It is fair to say that the interdict of Venice and, more specifically, the writings of Paolo Sarpi contributed in important ways both to the ongoing secularization process and to the emergence of absolutism and the

[57] On Bellarmine and *potestas indirecta*, see *Höpfl*, Jesuit Political Thought, 339–365.

[58] *Bellarmine*, Risposta del card. Bellarmino a due libretti, 6: *il Papa non solo comanda a tutti li Christiani per quella ragione universale ordinata da Dio* (…) *ha da Dio immediatamente tutti li Christiani per sudditi* (…). *Ma li Regi, & Principi secolari* (…) *il titolo della loro potestà non è divino, ma humano*.

[59] *Sarpi*, Della potestà de' prencipi, 49: *che il papa possi levare l'auttorità alli prencipi*. Sarpi makes the same point in his *Istoria dell'interdetto*, in: *Sarpi*, Scritti Scelti, 292: *per il che il papa ha auttorità di privare li principi delli stati loro*.

[60] *Sarpi*, Istoria dell'interdetto e altri scritti editi e inediti III, 158: *Dio, dal quale viene immediatamente la lor potestà*; *Querini*, Historia dell scomunica, f. 18v: *quella potestà concessa immediatamente da Dio a questa Republica, et a ogni principe temporale*; *Sarpi*, Della potestà de' prencipi, 51: *nessun uomo può metter mano nell'auttorità delli re, qual è perché l'hanno da Dio immediatamente*.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

theory of the divine right of kings. It is hardly a surprise that Sarpi's writings were well received in monarchies such as England and France.

Although very little changed in the relations between Venice and Rome after the interdict ban was lifted in 1607, the crisis nevertheless marked the beginning of a new era. As the historian William Bouwsma has observed, the fact that the 1606 interdict of Venice "was also the last great interdict to be imposed on a political community suggests something of its broader importance."[61] It was especially the writings of Sarpi that made it difficult – if not impossible – to continue to associate the papacy with the authority it had once enjoyed. A year after the conclusion of the interdict crisis the papal nuncio in Paris observed with alarm that the example set by the republic of Venice encouraged strong anti-papal sentiments in France where "papal jurisdiction is almost completely destroyed."[62]

Sarpi's polemical writings were widely read already during the interdict crisis, but his most famous contribution to the early-modern revision of the nature of the Catholic church and the papacy was published more than a decade after the closure of the interdict. This was his history of the council of Trent (published in 1619), which inspired the English poet John Milton to name Sarpi "the great unmasker of the Trentine councel."[63] Sarpi regarded the interdict of Venice as an inevitable outcome of the council of Trent, which, in his opinion, revealed the corruption and worldly ambitions of the prelates of the Church of Rome.[64] While Sarpi's 'Istoria del concilio tridentino' was admired in Protestant regions, the Church of Rome quickly assigned the Jesuit Sforza Pallavicino to compose a more sympathetic version of the history of the council. Pallavicino's 'Istoria del concilio di Trento' was published in 1657, but it has remained overshadowed by the fame of Sarpi's book.

Sarpi himself became regarded either as a hero or a villain, depending on the viewpoint. Amelot de la Houssaye, the French translator of Sarpi's history of the council of Trent writes in his preface that when he mentioned the name of Sarpi to Pompeo Varese, the papal nuncio to Paris, the nuncio immediately said that Sarpi was "a notorious heretic."[65] Another French translator of Sarpi's history of the council of Trent wrote in 1736 that he knew perfectly well that by translating Sarpi's book he would

[61] *Bouwsma*, Venice and the defense, xiv.

[62] *Bouwsma*, Usable Past, 320.

[63] *Milton*, Areopagitica, 7.

[64] *Bouwsma*, Venice and the defense, 571.

[65] Amelot de la Houssaye, trans., *Sarpi*, Istoire du Concile de Trente (Amsterdam, 1683), preface.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

expose himself to severe criticism. "Our theologians", he writes in the preface to his translation, "will no doubt accuse me of heresy, presumption and rashness."[66] Outside the Church of Rome, however, Sarpi received praise and admiration. Voltaire, when comparing the histories of Sarpi and Pallavicino, introduced the first as "the famous Sarpi, defender of the Venetian liberty" and the latter simply as "the Jesuit Pallavicino, his antagonist."[67]

Bibliography

Sources

Amelot de la Houssaye, Abraham-Nicolas, trans., *Sarpi*, Paolo, Istoire du Concile de Trente, Amsterdam 1683.

Baglioni, Lelio, Contro il Trattato de sette Theologi di Venezia sopra l'Interdetto di Sua Santità, Perugia 1606.

Bellarmine, Robert, Risposta ad un libretto intitolato Trattato et resolutione sopra la validità delle scommuniche di Gio. Gersone Theologo e Cancellier Parisino, Roma 1606.

Bellarmine, Robert, Risposta alla difesa delle otto propositioni di Giovan Marsilio Napolitano, Roma 1606.

Bellarmine, Robert, Risposta alle oppositioni di fra Paolo Servita, contra la scrittura del cardinale Bellarmino, Roma 1606.

Bellarmine, Robert, Risposta a un libretto intitolato Risposta di un dottore di Theologia, Roma 1606.

Bellarmine, Robert, Risposta del cardinal Bellarmino al Trattato de i sette theologi di Venetia, Roma 1606.

Campanella, Tommaso, Lettere, ed. by Vincenzo Spampanato, Bari 1927.

Cicogna, Emmanuele Antonio, Delle iscrizioni Veneziane, vol. II, Venezia 1827.

Corpus Iuris Canonici, ed. Emil *Friedberg*, vol. I–II, Leipzig 1879–1881.

Le Courayer, Pierre Francois, trans., *Sarpi,* Paolo, Istoire du Concile de Trente, London 1736.

[66] Le Courayer, Pierre Francois, trans., *Sarpi*, Istoire du Concile de Trente (London, 1736), xv: *Je sais bien que* (…) *ne manquera pas de trouver parmi nos Theologiens des Censeurs, & qu'il faut m'attendre de leur part aux reproches d'heresie, de presumption, & de temerité.*

[67] *Voltaire*, Essai sur les moeurs, ed. by Rene Pomeau, 498: *Le célèbre Sarpi, ce défenseur de la liberté vénitienne* (…) *le Jésuite Pallavicini, son antagoniste.*

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Leschassier, Jacques, Consulta di un dottore Parigino intorno la controversia tra la Santità di Paolo Quinto et la Serenissima Republica Veneta. Ad un Gentilhuomo Venetiano, Padova 1607.

Mariscotti, Agesilao, Aviso sicuro contro il mal fondato aviso del Sig. Ant. Quirino, Bologna 1607.

Micanzio, Fulgenzio, Vita del padre Paolo dell'ordine de'servi e theologo della serenissima republica di Venetia, Leiden 1646.

Milton, John, Areopagitica, London 1644.

Querini, Antonio, Historia dell scomunica fulminate da Paolo quinto pontefici, contra la republica di Venezia l'anno MDCV, Biblioteca Nazionale Marciana di Venezia, MS It. VII 536 (8495).

Sarpi, Paolo, Della potestà de' prencipi, ed. by Nina Cannizzaro, Venice 2006.

Sarpi, Paolo, Istoria dell'interdetto e altri scritti editi e inediti, vol. III, ed. by Manlio Duilio Busnelli/Giovanni Gambarin, Bari 1940.

Sarpi, Paolo, Lettere ai Gallicani, ed. by Boris Ulianich, Wiesbaden 1961.

Sarpi, Paolo, Lettere ai Protestanti, vol. I, ed. by Manlio Duilio Busnelli, Bari 1931.

Sarpi, Paolo, Scritti scelti, ed. by Giovanni da Pozzo, Torino 1968.

Sarpi, Paolo, Trattato dell'interdetto, Venice 1606.

Servin, Louis, Pro libertate status et reipublicae Venetorum, Gallofranci ad Philenetum epistola, Paris 1607.

Literature

Bouwsma, William James, The Venetian Interdict and the Problem of Order, in: A Usable Past: Essays in European Cultural History, ed. by William James Bouwsma, Berkeley/Los Angeles 1990, 97–111.

Bouwsma, William James, Venice and the Defense of Republican Liberty. Renaissance Values in the Age of the Counter Reformation, Berkeley/Los Angeles 1968.

Branchesi, Pacifico B., Fra Paolo Sarpi prima della vita pubblica (1552–1605). Appunti di ricerca, in: Ripensando Paolo Sarpi. Atti del convegno internazionale di studi nel 450° anniversario della nascita di Paolo Sarpi, ed. by Corrado Pin, Venice 2006, 45–72.

Broderic, James, Robert Bellarmine, Saint and Scholar, London 1961.

Campbell, Arabella Georgina, The Life of Fra Paolo Sarpi, London 1869.

Cozzi, Gaetano, Il Doge Niccolò Contarini. Ricerche sul patriziato veneziano agli inizi del Seicento, in: Venezia Barocca. Conflitti di uomini e idee nella crisi del Seicento, ed. by Gaetano Cozzi, Venezia 1995, 3–245.

Cozzi, Gaetano, Paolo Sarpi tra Venezia e l'Europa, Torino 1979.

Cozzi, Gaetano, Venezia barocca. Conflitti di uomini e idee nella crisi del Seicento, Venice 1995.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Cristellon, Cecilia/*Seidel Menchi,* Silvana, Religious life, in: A Companion to Venetian History, 1400–1797, ed. by Eric R. Dursteler (Brill's Companions to European History, 4), Leiden 2013, 379–419.

De Vivo, Filippo, Information and Communication in Venice. Rethinking Early Modern Politics, New York 2007.

Frajese, Vittorio, Sarpi scettico. Stato e Chiesa a Venezia tra Cinque e Seicento, Bologna 1994.

Höpfl, Harro, Jesuit Political Thought. The Society of Jesus and the State, c. 1540–1630 (Ideas in Context, 70), New York 2004.

Introduzione, in: *Sarpi*, Paolo, Opere, ed. by Gaetano Cozzi/Luisa Cozzi, Milano/Napoli 1969, 3–37.

Kainulainen, Jaska, Paolo Sarpi. A Servant of God and State (Studies in Medieval and Reformation Traditions, 180), Leiden 2014.

Oakley, Francis, Politics and Eternity. Studies in the History of Medieval and Early Modern Political Thought (Studies in the History of Christian Thought, 92), Leiden 1999.

Patterson, William Brown, King James VI and I and the Reunion of Christendom (Cambridge Studies in early modern British History), Cambridge 1997.

Studt, Birgit, The Reforms of the Council of Basel, in: A Companion to the Council of Basel, ed. by Michiel Decaluwé/Gerald Christianson/Thomas M. Izbicki, Leiden 2016, 282–309.

Tutino, Stefania, Empire of Souls: Robert Bellarmine and the Christian Commonwealth (Oxford Studies in Historical Theology), Oxford 2010.

Vivanti, Corrado, Quattro Lezioni su Paolo Sarpi (Memorie dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 28), Napoli 2005.

Voltaire, Essai sur les moeurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII, ed. by Rene Pomeau, Paris 1963.

Waley, Daniel, The Papal State in the Thirteenth Century, London 1961

Wootton, David, Paolo Sarpi. Between Renaissance and Enlightenment, Cambridge et al. 1983.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Register

Der Band wird erschlossen durch ein Personenregister, ein Ortsregister, ein Register der Zitate aus der Bibel und den juristischen Sammlungen sowie ein Handschriftenregister. Die Namen mittelalterlicher Personen werden unter dem Vornamen gesammelt. Dabei werden verschiedene nationalsprachliche Varianten desselben Vornamens unter der lateinischen Variante zusammengefasst, d.h. Jean, Giovanni usw. finden sich unter Johannes. Ständisch hervorragende Persönlichkeiten werden jeweils am Anfang des Lemmas ihres Vornamens platziert, und zwar in folgender Reihenfolge: Heiliger, Papst, Kaiser, König, Patriarch, Kardinal, Erzbischof, Bischof, Herzog (bzw. Doge), Markgraf, Graf, Abt. Moderne Autoren und sonstige Persönlichkeiten (ab 1500) werden unter ihren Nachnamen eingeordnet. Personen, die nur unter ihrer Titelbezeichnung genannt werden, finden sich im Ortsregister, d.h. ein nicht näher bezeichneter Erzbischof von Köln steht unter Köln, Erzbistum. Die Schwelle zum Sachregister wird teilweise überschritten, indem unter den Personennamen auch ihre Werke verzeichnet sind. Ebenso enthält das Ortsregister auch Verweise auf Institutionen.

Folgende Siglen wurden verwandt: Hl. = Heiliger, Ks. = Kaiser, Kg. = König, Kgr. = Königreich, Kard. = Kardinal, Ebf. = Erzbischof, Ebm. = Erzbistum, Bf. = Bischof, Bm. = Bistum, Hz. = Herzog, Hztm. = Herzogtum, Mgf. = Markgraf, Mgft. = Markgrafschaft, Gf. = Graf, Gft. = Grafschaft, OSB = Benediktiner, OFM = Franziskaner, OP = Dominikaner, OCart = Kartäuser, OCist = Zisterzienser, OPraem = Prämonstratenser, CRSA = Augustinerchorherren, SJ = Jesuiten.

1. Personen und Werke

Abaelard, *siehe* Pierre A.

Adalbert III., Ebf. von Salzburg 175

Adán, Bf. von Orense 385,A.34

Adelog von Hildesheim, Zeuge 172

Ademar von Chabannes, Chronist 7, 29, 65, 376,A.4

Adolf, Gf. von Nassau 286

Aegidius Romanus, *De potestate ecclesiastica* 44

Aeneas, Enea Silvio Piccolomini, *siehe* Pius II.

Alanus Anglicus, Jurist 249

Albanesoto, venezianischer Bote 364,A.66

Albertus, Albert, Alberto, Albrecht
- Alberto, Bf. von Concordia 324,A.24
- Albertus Magnus OP, Theologe, Bf. von Regensburg 303,A.76
- Albrecht Achilles, Mgf. von Brandenburg-Ansbach 77, 81, 300,A.64
- Albrecht I., Gf. von Görz 326 f.
- Albrecht OCart, Prior des Kartäuserklosters Schnals 222,A.132

Albizzi, Familie 432,A.11

Alciato, Andrea, Jurist 245, 256

Aldobrandini, Pietro, Kard. 500

Aleydis von Quattermart, Kölner Adlige 293

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Alexander, Alejandro
– Alexander II. (Anselmo da Baggio), Papst 376
– Alexander III. (Rolando Bandinelli), Papst 30, 147, 150, 168, 170 f., 174, 246,A.60, 358, 382–386, 506
– Alexander IV. (Rainald von Segni), Papst 173, 291
– Alexander VI. (Rodrigo de Borja), Papst 334,A.17, 460 f., Kard., Vizekämmerer 450,A.80, Bf. von Valencia 344
– Alexander de Cirlo, Kölner Prokurator 300,A.62
– Alexander von Linnep, Kölner Domherr 299 f.,A.60–63
Alphonsus, Alfons, Alfonso
– Alfons I., Kg. von Aragón 379
– Alfons V., Kg. von Aragón 333
– Alfons VI., Kg. von Kastilien und León 377–379
– Alfons VII., Kg. von Kastilien 380–382, 388
– Alfons VIII., Kg. von Kastilien 382 f., 388, 394–396, 405,A.98
– Alfons IX., Kg. von Kastilien und León 385,A.34, 393–397, 403,A.90, 404–406
– Alfonso de Borja, Kard., Bf. von Valencia, *siehe* Calixt III.
– Alfons, Bf. von Orense 173
– Alfonso I. d'Este, Hz. von Ferrara 485 f.
– Alfonso, Mgf. von Villena 333
– Alfonso de Santángel, Bürger zu Valencia 342
Almaricus Angerii, Jurist 295,A.46
Alvarus Martini, Zeuge 119,A.30
Ambrosius, Hl., Ebf. von Mailand, Kirchenvater 266
Amelot de la Houssaye, Abraham-Nicolas, Übersetzer 514
Anastasios I., byzantinischer Kaiser 378
Andreas, Andrea, Andreu, Andrija
– Andrija Jamometić OP, Ebf. von Krajna 451 f.
– Andreu de Albalat OP, Bf. von Valencia 335
– Andrea Dandolo, Doge von Venedig, Chronist 358
– Andrea Guazzalotti 443,A.50
– Andrea de Portonariis, Drucker 231
– Andreu Vidal, Theologe 342
Angelus, Angelo, Aniello
– Aniello Arcamone, Neapolitanischer Gesandter 439
– Angelo Carletti da Chivasso OFM, Theologe 236,A.20, 256
– Angelo da Castiglione Aretino, Jurist 199
– Angelo da Castro, Jurist 186, 188, 191
– Angelo Poliziano, Humanist 445
Anguillara, Familie 91,A.129
Anno, Ebf. von Köln 285
Antonius, Antonio
– Antonino Pierozzi von Florenz OP, Hl. 236,A.20, 256
– Antonio Barbazza, Jurist 255
– Antonio Bou, Domherr zu Valencia 334,A.17
– Antonio da Budrio, Jurist 189, 255
– Antonio Montecatini, Ferrareser Gesandter 449
– Antonio Ridolfi, Florentiner Politiker 445, 450,A.81
Arderico, Bf. von Palencia 397,A.71
Aristoteles, Philosoph 234, 236, 256
– *Nikomachische Ethik* 236
– *Politica* 234
Arnoldus, Arnold, Arnaud
– Arnaud de Pellegrue, Kard., päpstlicher Legat 356
– Arnold von Brescia, Kanoniker zu Brescia 138, 146
– Arnold von Looz, Domdekan zu Köln 302,A.71

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

– Arnold von Lübeck, Chronist 137
Ascanio
– Ascanio Loredan, venezianischer Gesandter 363,A.60
– Ascanio Maria Sforza, Kard. 429
Augustinerchorherren 143, 206,A.55
Augustinus, Hl., Kirchenvater 30, 233 f., 247, 256, 266
– *De libero arbitrio* 233 f.
Avogadro, Familie 320
Azpilcueta, Martín de, Jurist 241, 247,A.66, 249, 253 f., 256

Baccio Ugolini, Gesandter 451
Baglioni, Lelio, OFM, Theologe 510
Baiamonte Tiepolo, Adliger 360
Bāyezād II., türkischer Sultan 482
Baldo degli Ubaldi, Jurist 190, 192, 234, 255
Balduin IV., Gf. von Hennegau 270 f.
Baronius, Cesare, Kard. 43 f.
Bartholomeus, Bartolomeo
– Bartolomeo Cipolla, Jurist 255
– Bartolomeo Scala, Kanzler von Florenz 440
– Bartolomeo Sozzini, Jurist 445
– Bartomeu Vallescar, Generalvikar in Valencia 344
Bartolo da Sassoferrato, Jurist 188,A.12
Battista Bendidio, Ferrareser Gesandter 450
Baucells Reig, Josep, Historiker 345
Beaulande, Véronique, Historikerin 133
Bechtram von Vilbel, Bürger von Frankfurt 86
Bellarmin, Robert, Kard. 43, 496 f., 506, 509–513
Bellomo, Manlio, Rechtshistoriker 188,A.12, 198
Benedictus, Benedikt, Benedetto
– Benedikt, Hl., Regel 175,A.108
– Benedikt XI. (Niccolò Boccasini), Papst 292
– Benedikt XII. (Jacques Fournier), Papst 37, 415, 419, 423
– Benedikt XIII. (Pedro de Luna), Papst 119,A.30, 333 f., 336, 339, 342
– Benedictus, magister, Anwalt in Basel 201,A.27
– Benedetto Faelli, Drucker 465
Bentivoglio, Familie 463, 467, *siehe* Giovanni
Berenguela, Kg.in von Kastilien 389, 394 f., 397, 400 f., 404
Bernhardus, Bernat, Bernhard, Bernardo
– Bernhard de Castaneto, Kard., päpstlicher Legat 76,A.67, 297 f., 302
– Bernardo von Cluny, Ebf. von Toledo 379 f.
– Bernat Candel, Generalvikar in Valencia 337
– Bernat de Carcí, Domherr zu Valencia 342
– Bernhardus vom Compostela, Jurist 255
– Bernat Fort, Domherr zu Valencia, Domdekan zu Segorbe 339
– Bernardo Giustiniani, Humanist 358
– Bernardus von Parma, Jurist, Glosse zum Liber Extra 122
Bertold von Neifen, Gesandter Ks. Ludwigs des Bayern 413
Berthold, Otto, Übersetzer 124 f.,A.48
Bertram, Martin, Rechtshistoriker 59,A.9
Bizzocchi, Roberto, Historiker 433
Blumenstock, Alfred, Historiker 164
Boemund I. von Warsberg, Ebf. von Trier 301,A.65
Boïl, Familie 333

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Bonifaz VIII. (Benedetto Caetani), Papst 13, 30, 32, 44, 114–116, 243 f., 246, 251, 257, 340, 354, 394
– Bullen, *Unam Sanctam* 44, 111,A.9, *siehe* auch Extrav. Comm. 1.8.1 | *Alma mater* (1298) 61, 80,A.82, 114–116, 231–258, 293, 340, *siehe* auch VI 5.11.24 | *Provide attendentes* 207, 240, *siehe* auch Extrav. comm. 5.10.2
– Liber Sextus 115,A.20
Böninger, Lorenz, Historiker 443,A.52
Borghese, Camillo, Kard., *siehe* Paul V.
Boso
– Boso, Kard., päpstl. Legat 380
– Boso, Chronist 139 f., 150
Bouwsma, William, Historiker 43, 514
Breitenstein, Mirko, Historiker 118 f.
Bruno, Giordano, OP, Philosoph 501
Buono da Tabiago, Arzt 322
Burkhard Zink, Bürger zu Augsburg, Chronist 300,A.64

Cajetan, Thomas de Vio, OP, Kard., Theologe 246, 256, 508
Calixtus, Calixt
– Calixt II. (Guido von Vienne), Papst 274, 379 f.
– Calixt III. (Alfonso de Borja), Papst 64, 85, 212, 334, 342, 345, Kard., Bf. von Valencia 334, 341
  – Bulle *Gregis dominici* (1457) 212,A.90, 214,A.98, 221 f. | *Stella maris* (1457) 334,A.17
Calvin, Johannes, Theologe 510
– Calvinisten 92
Campanella, Tommaso, Theologe 510
Canaye de Fresnes, Philippe, französischer Gesandter 500
Carolus, Charles, Karl
– Karl IV., römisch-deutscher Kg. und Ks. 37,A.43, 38, 86
  – Goldene Bulle 38
– Karl von Anjou, Kg. von Sizilien 322 f.
– Karl der Kahle, westfränkischer Kg. 266
– Karl I. der Gute, Gf. von Flandern 267
Caronda, Gesetzgeber 236
Carroz, Kanoniker an St. Maria de Xàtiva 341, 345
Casaubon, Isaac, Gelehrter 500
Caspar, Gasparre Spinelli 444,A.55
Catarino Politi, Ambrogio, Theologe 247, 256
Cauchies, Jean Marie, Historiker 68
Centelles, Familie 333, *siehe* Gilbert
Cheney, Christopher, Historiker 31, 35, 46
Christian von Buch, Ebf. von Mainz 159, 161, 163, 168, 177
Cicero, Schriftsteller 256
Cino da Pistoia, Jurist 192, 234,A.12
Clarke, Peter D., Historiker 115,A.20, 136,A.14, 158, 161, 174, 176 f., 187,A.8, 231, 249, 296
Clemens
– Clemens II. (Suitger von Morsleben und Hornburg), Papst 376
– Clemens III. (Paolo Scolari), Papst 141,A.32, 169, 175, 376,A.6, 378, 390, 403
– Clemens IV. (Guido Foucois), Papst 322
– Clemens V. (Bertrand de Got), Papst 351, 355, 360,A.45,47
– Clemens VI. (Pierre Roger de Fécamp), Papst 37 f.
– Clemens VII. (Robert von Genf), Papst 87,A.112, 119,A.30
– Clemens VIII. (Ippolito Aldobrandini), Papst 498

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Coelestin
– Coelestin II. (Guido von Città di Castello), Papst 381
– Coelestin III. (Giacinto Bobone), Papst 390 f., Kard., päpstlicher Legat 382, 385, 390–395, 399, 403,A.92, 406
Colonna, Familie, *siehe* Pietro
Condorelli, Orazio, Rechtshistoriker 188,A.15
Conradus, Konrad, Corrado
– Konrad III., römisch-deutscher Kg. 271, 278
– Konrad von Hochstaden, Ebf. von Köln 287
– Konrad, Bf. von Hildesheim 172 f.
– Konrad von Rothenburg, Hz. von Schwaben 388 f.
– Konrad Bossinger, Pfarrer von Rodeneck 219
– Konrad von Megenberg, Chronist 424,A.47
– Konrad Tegmayr, Domherr zu Brixen 212,A.88, 216,A.106,108
– Corrado della Torre, genannt Mosca, Sohn des Napoleone della Torre 322,A.16
Conran, Edward, Historiker 29 f., 32
Contarini, Nicolò, venezianischer Politiker 497, 501 f.
Coperger, Bauer aus Albeins 219,A.120
Cosimo, Cosme
– Cosimo d. Ä. de' Medici, Kaufmann und Bankier 434
– Cosme Guymier, Jurist 255
Covarrubias, Diego de, Bf. von Ciudad Rodrigo und Segovia, Jurist 231–258
Crawford, Patricia, Historikerin 118 f.
Cyprian von Karthago, Hl., Kirchenvater 111,A.9, 114

Dante Alighieri, Dichter 190
Demosthenes, Philosoph 256
Díaz de Lugo, Juan Bernardo, Bf. von Calahorra, Jurist 255
Diego
– Diego Gelmírez, Ebf. von Santiago de Compostela 379, 381
– Diego Peláez, Bf. von Iria Flavia 377 f.
Diepold, Bf. von Passau 175
Diodorus Siculus, Geschichtsschreiber 236, 256
Dionysius, Kg. von Portugal und Kastilien 360,A.45
Dix, Hans, Historiker 8, 69, 74
Dominicus, Domenico
– Domenico Grimani, Kard. 364,A.66
– Domenico Malipiero, Chronist 361,A.55
– Domenico da San Gimignano, Jurist 255
Dominikaner, Orden 73, 79,A.76, 248, 305, 353, 361, 417, 487
– Generalkapitel 417
Donà, Leonardo, Doge von Venedig 495–501
Donato Acciaiuoli, Florentiner Gesandter 440
Duffy, Eamon, Historiker 83
Duggan, Anne, Historikerin 31
Dupuy, Pierre, Jurist 27

Edward III., Kg. von England 421 f.
Eleonore von Schottland, Hz.in von Österreich 212, 220,A.126
Elias, Norbert, Soziologe 47
Eliseo Mamelini, Bürger von Bologna 466
Engelbert
– Engelbert I. von Berg, Ebf. von Köln 81, 286,A.15
– Engelbert II. von Falkenburg, Ebf. von Köln 287 f., 298,A.56, 302 f., 305
Enrico, *siehe* Henricus

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Erasmus von Rotterdam, Theologe 488 f.
Ercole I. d'Este, Hz. von Ferrara 449, 460, 485
Eucharius Silber, Drucker 470
Eugenius, Eugen
– Eugen III. (Bernardo Paganelli), Papst 162,A.25, 164, 352,A.4, 387,A.40
– Eugen IV. (Gabriele Condulmer), Papst 334,A.17, 354, 434

Febvre, Lucien, Historiker 67
Felino Sandei, Jurist 255
Felix Fabri, Bürger von Ulm 289
Fernandus, Ferdinand, Fernando
– Ferdinand II. der Katholische, Kg. von Aragón 344
– Ferdinand II., Kg. von León 387 f.
Fileno delle Tuate, Chronist 466
Fletcher, Richard A., Historiker 385,A.34
Flórez, Enrique, Historiker 385,A.33 f.
Fortunatus, Hl. 323
Fournier, Paul, Historiker 190 f.
Franciscus, Franz, Francesco, Francesc, François
– Francesco Gonzaga, Kard. 438 f., päpstlicher Legat in Bologna 443
– Francesco Todeschini Piccolomini, Kard., *siehe* Pius III.
– Francesco Zabarella, Ebf. von Florenz, Jurist 200,A.22, 214,A.99, 248, 250, 255
– Francesco Salviati, Ebf. von Pisa 435 f., 438,A.36, 445 f.
– Francesco II. Gonzaga, Mgf. von Mantua 430,A.4
– Francesco Accolti, Jurist 445 f.
– Francesc Berenguer de Blanes, Ritter 337
– Francesco Consorti, Drucker 485
– Francesco Corti, Jurist 445 f.
– Francesco Datini, Kaufmann aus Prato 86
– Francesco Diedo, venezianischer Gesandter 362,A.56
– Francesc Eiximenis OFM, Theologe 332
– Francesc Martí, Domherr zu Valencia 337
– Franciscus Martorelli 339
– Francesco Patrizi, Humanist 255
  – *De institutione reipublicae* 235
– Francesco Petrarca, Dichter 433
– Francesc Pineda OP 334
– Francesc Sepulcre, Kanoniker an St. Maria de Xàtiva 341
– Francesco di Simone, Florentiner Priester 444,A.55
– Francesco della Torre, Adliger 319–321
Franziskaner 14, 73, 79,A.76, 83, 166, 201, 213, 248, 353, 487
– Ordensgeneral 214
Fridericus, Friedrich, Federico
– Friedrich I. Barbarossa, römisch-deutscher Kg. und Ks. 138, 172 f., 353, 358, 388
– Friedrich II., römisch-deutscher Kg. und Ks. 72, 79, 161,A.21
– Friedrich III., römisch-deutscher Kg. und Ks. 73, 89 f., 447 f., 451
– Friedrich der Schöne, römisch-deutscher Kg. 36, 287
– Friedrich I., Kg. von Sizilien 360,A.45
– Friedrich der Weise, Hz. von Sachsen 69
– Federico da Montefeltro, Hz. von Urbino 439,A.38
– Federico I. Gonzaga, Mgf. von Mantua 441,A.44, 443,A.51, 451,A.85
– Friedrich, Landgf. von Thüringen 78

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

– Federico Petrucci, Jurist 14, 241–243, 252,A.87, 253, 255
– Friedrich von Wolkenstein, Ritter 209
Friedberg, Emil, Rechtshistoriker 31
Fubini, Riccardo, Historiker 434

Gaethgens, Thomas W., Kunsthistoriker 56
Galbert von Brügge, Chronist 275
García, Kg. von Galizien 378
Gebhard von Bulach, Generalvikar zu Brixen 217 f.
Gelasius I., Papst 378
Geneviève, Hl. 55
Gentile Becchi, Humanist 443–447
Georgius, Georg, Jörg
– Georg Podiebrad, Kg. von Böhmen 89
– Georg Hack, Bf. von Trient 86, 208,A.73, 209,A.74
– Jörg, Pfarrvikar in Flaurling 208,A.72
– Jörg Purenpeck, Amtmann zu Bruneck 210,A.79
– Jörg Ragant, Richter zu Sonnenburg 210 f.
– Georg Sewml, Notar in Brixen 211
– Georg Spalatin, sächsischer Rat 92
Gerardus, Gerhard, Gerardo
– Gerhard (Gerald) von Ostia, Kard., Legat 377
– Gerhard II. von Eppstein, Ebf. von Mainz 301,A.65
Gerlach, Abt von Bleidenstadt 166
Gertrud von Helfta, Mystikerin 85
Gervasius von Canterbury, Chronist 35
Ghibellinen 320
Gian, *siehe* Johannes
Gilbert de Centelles, Ritter 336
Gillot, Jacques, Jurist 512
Gino di Neri Capponi 434
Giovanni, *siehe* Johannes
Girolamo, *siehe* Hieronymus
Giulini, Giorgio, Historiker 320,A.9
Godthardt, Frank, Historiker 126,A.52
González Téllez, Manuel, Jurist 32
Gonzalo Petrez, Ebf. von Toledo 389
Gotfridus, Gottfried
– Goffridus, Abt von Vendôme 152,A.82
– Gotfridus de Aer OPraem, Pfarrer in Geilenkirchen 71,A.55
– Gottfried Hagen, Gesandter der Stadt Köln 76,A.67, 297, Chronist 285, 297 f.
– Gottfried Hardevust, Kölner Bürger 293
– Gottfried von Trani, Jurist 65,A.28
– Gottfried von Vickene, Prokurator des Kölner Klerus 304,A.77
Gratian, Jurist, *Decretum Gratiani* 28, 30, 174, 265
Gregorius, Gregor, Gregorio
– Gregor VII. (Hildebrand von Soana), Papst 376 f.
– Gregor VIII. (Albertus de Morra), Papst 141,A.32, 387,A.40
– Gregor IX. (Ugolino von Segni), Papst 31, 110, 247,A.66
  – *Liber Extra* 31, 110, 173, 395
– Gregor XI. (Pierre Roger de Beaufort), Papst 38–40, 59, 63,A.22, 430
– Gregorio Bobone, Kard. von S. Angelo, päpstl. Legat 391,A.48, 392–397, 403,A.90, 406
– Gregorio da Montelongo, Patriarch von Aquileia 324,A.24, 326
– Gregor von Tour, Chronist 29
Grimani, Marino, Doge von Venedig 498, 502
Guelfen 320, 323, 432,A.11
Guerau Llançol, Domherr zu Valencia 342

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Guicciardini, Francesco, Chronist 469
Guidantonio Vespucci, Florentiner Gesandter 429–431, 451
Guido
– Guido von Bologna, Kard. 87,A.112
– Guido de Vico, Kard., päpstlicher Legat 381
– Guido da Baisio (Archidiaconus), Jurist 253, 255
– Guido da Settimo, Mönch 445 f.
Guillaume, Guillem, *siehe* Wilhelmus
Guilleré, Christian, Historiker 332

Haas, Alban, Historiker 29 f., 32–34, 38
Hadrian IV. (Nicholas Breakspear), Papst 138–140, 165,A.39
Hadwig, Frau des Gottfried Hardevust 293
Harper, John, Musikwissenschaftler 46
Hausmann, Friedrich, Historiker 172
Heller, Ágnes, Philosophin 432
Helmholtz, Richard, Historiker 89, 174
Henricus, Heinrich, Henry, Enrico
– Heinrich IV., römisch-deutscher Kg. und Ks. 269
– Heinrich VII., römisch-deutscher Kg. und Ks. 36
– Heinrich I., Kg. von England 267
– Heinrich II. Plantagenêt, Kg. von England 42 f., 150, 177, 204
– Heinrich VIII., Kg. von England 472, 487
– Heinrich I., Kg. von Kastilien 405,A.98
– Enrico Dandolo, Patriarch von Grado 352,A.4
– Enrico da Susa (Hostiensis), Kard., Jurist 111 f., 246, 249,A.73, 255
– Heinrich der Löwe, Hz. von Bayern und Sachsen 171,A.86
– Heinrich XV., Hz. von Niederbayern 422
– Heinrich II. von Virneburg, Ebf. von Köln 288, 293, 295, 305
– Heinrich II., Bf. von Trient 324,A.24
– Heinrich, Gf. von der Champagne 171,A.85
– Heinrich OP, Prior des Regensburger Dominikanerklosters 418
– Henri Bohic, Jurist 255
– Henricus Busch, Rektor von St. Stephan in Köln 307,A.90
– Heinrich Collis OFM 213 f.
– Heinrich von Dießenhofen, Chronist 423
– Heinrich Toke OP, Theologe 75
– Heinrich Scherl, Pfarrer von Feldthurns 208
Henriquez, Enrico, Theologe 504
Hergemöller, Bernd-Ulrich, Historiker 74
Hermagoras, Hl. 323
Hermann von Tournai, Chronist 276
Hieronymus, Girolamo
– Girolamo Riario, päpstlichher Nepot 436
– Girolamo Priuli, Chronist 358, 365, 484
– Girolamo Savonarola OP, Prediger 431, 452, 460
– Girolamo Torti, Jurist 445 f.
Hildegard von Bingen, Mystikerin 157–167, 170, 173, 175–177
Hilger von der Stessen, Ritter 293
Hinkmar
– Hinkmar, Ebf. von Reims 30, 61,A.16, 266
– Hinkmar, Bf. von Laon 30, 266
Hinschius, Paul, Rechtshistoriker 29, 33

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Honorius
– Honorius III. (Cencio Savelli), Papst 353
– Honorius IV. (Giacomo Savelli), Papst 353
Hostiensis, *siehe* Enrico da Susa
Howland, Arthur, Historiker 29
Hugo, Hug
– Hugo Capet, Kg. von Frankreich 272
– Hug de Fenollet, Bf. von Valencia 337
– Hug de Llupià, Bf. von Valencia 338–342
– Hugo, Schulmeister in Reutlingen 415
Hüllmann, Karl Dietrich, Historiker 60, 88
Husillos, Konzil (1088) 378
Hyacintus (Giacinto) Bobone, *siehe* Coelestin III.

Ingeborg von Dänemark, Kg.in von Frankreich 161,A.22
Innocentius, Innozenz
– Innozenz II. (Gregorio Papareschi di Guidoni), Papst 169 f.
– Innozenz III. (Lothar von Segni), Papst 30 f., 33, 35, 39, 41 f., 46 f., 56, 62, 68, 72, 81, 110 f., 117, 121, 134 f., 137 f., 145,A.54, 161, 173, 176, 246 f., 249, 393–401, 403 f., 407
  – Bulle *Etsi necesse sit* (1199) 394, 397, 407
  – Compilatio tertia 115,A.20, 394,A.61, 395, 407
– Innozenz IV. (Sinibaldo Fieschi), Papst 32, 61,A.17, 134,A.4, 172, 291 f., Jurist 255
– Innozenz VI. (Étienne Aubert), Papst 334,A.17
– Innozenz VIII. (Giovanni Battista Cibo), Papst 58, 363, 429
Isabella, Isabel
– Isabel, Frau des Jaume Mançanera 342
– Isabel, Witwe des Guillem Martorell 340
Isidor von Sevilla 244
Ivo, Bf. von Chartres, Jurist 30, 152,A.82, 271,A.27

Jacobus, Jakob, Jacques, James, Jaume, Jaime, Giacomo
– Jakob II., Kg. von Aragón 360
– Jakob I., Kg. von England 495
– Jaume II d'Aragó, Kard., Bf. von Valencia 333, 338–341
– Jaume I d'Aragó, Bf. von Valencia 333
– Giacomo Tiepolo, Doge von Venedig 357,A.31
– Jaume Dezplà, Notar in Valencia 340
– Jaume Eixarc, Generalvikar in Valencia 344
– Jacopo Gherardi, Chronist 449
– Jaume Mançanera, Bürger zu Valencia 342
– Giacomo Mazzocchi, Drucker 470
– Giacomo d'Oltraponte, Bürger von Cividale 326
– Jakob von Paradies OCart 8 f., 12, 15
  – *De ecclesiastico interdicto* 12,A.23, 15,A.36
– Giacomo Tizzoni, Podestà von Pavia 320 f.
– Iacobus Villacher 442,A.48
– Iacobus Ymberti, Jurist 295
Jahner, Jennifer, Historikerin 41 f., 46
Janssen, Wilhelm, Historiker 288
Joachim von Fiore, Theologe 190
Job Vener, Jurist 202–204
Jocelin, Bf. von Glasgow 150
Johannes, Johann, Jean, John, Juan, Hans, Joan, Giovanni, Gian, Giovan, Zuan

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

- Johannes XXII. (Jacques Duèse), Papst 34, 36 f., 45, 48,A.73, 58, 81,A.85, 116, 125, 127, 283, 293, 295, 299, 413–417
- Johann II., Kg. von Aragón 333
- Johann I. Ohneland, Kg. von England 35 f., 39, 41–43, 46 f., 72, 79
- Juan Carvajal, Kard. 88,A.115, päpstlicher Legat 205,A.46
- Juan de Castellmorum, Ebf. von Toledo 382
- Johannes, archiepiscopus Turritanus, Weihbischof zu Valencia 340 f.
- Johann Senn von Münsingen, Bf. von Basel 201
- Juan, Bf. von Oviedo 396
- Zuan Lucha da Pontremolo, Bf. 364,A.66
- Gian Galeazzo Sforza, Hz. von Mailand 429, 448
- Johann II., Gf. von Görz 218,A.118
- Giovanni I. Bentivoglio, Herr von Bologna 448
- Giovanni II. Bentivoglio, Herr von Bologna 460, 463, 465
- Johann, Protonotar, Gesandter der Stadt Köln 294
- Giovanni Amaseo, Chronist 477
- Giovanni d'Andrea, Jurist 12, 14, 74 f., 80,A.82, 83, 114–116, 187, 195, 199, 214,A.99, 238 f., 243, 250, 253, 255
  - *De modo observandi interdictum* 12,A.24, 75, 199
  - *Glossa ordinaria* zum Liber Sextus 80,A.82, 83, 114–116, 195, 214,A.99, 238 f., 242, 252
- Giovan Battista Andriani, venezianischer Sekretär 485,A.102
- Gian Pietro Arrivabene, Mantuaner Gesandter 430, 441, 443
- Giovanni Borghesi, Sieneser Gesandter 437
- Johannes Busch CRSA, Chronist 206,A.55
- Giovanni Calderini, Jurist 12, 75, 80,A.82, 243, 252 f., 255
  - *Tractatus de ecclesiastico interdicto* 9,A.11, 12,A.24, 75, 197, 199, 255
- Johann von Dambach OP, Theologe 37,A.43, 86, 415
- Jean Gerson, Theologe 246, 511
- Jean Gradi, Jurist 472
- Giovanni da Imola, Jurist 255
- Johannes Kurtz, Publizist 475–477
- Giovanni Lanfredini, Florentiner Gesandter 437
- Giovanni da Legnano, Jurist 12, 197 f.
  - *Disputatio de ecclesiastico interdicto* 198,A.12, 199
  - *Tractatus de censura ecclesiastica* 198
  - *Tractatus de interdicto* 12,A.24
- Giovanni di Bicci de' Medici, Kaufmann und Bankier 433
- Jean Le Moine, Jurist 255
- Jean de Monchy, Jurist 253
- Giovanni Battista da Montesecco, Condottiere 435
- Gian Francesco Oliva, Mailänder Gesandter 429 f.
- Giovanni Battista Ridolfi, Bankier 444
- Johannes Riera 339
- Johannes Rumsich von Freiburg OP, Theologe 256,A.109
- Giovanni Antonio Sangiorgi, Jurist 255
- Hans Schnabel, Amtmann zu Bozen 211
- Giovanni Stafileo, Rotarichter, Jurist 255
- Johannes Stobaeus, Geschichtsschreiber 236, 256
- Johannes Tauler, Prediger 308,A.91

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

– Joan Venrrell de San Ramon, Bürger zu Xátiva 343
– John Wiclif (Wyclif), Theologe 246
– Johannes von Winterthur OFM, Chronist 110, 124–127, 129, 422
Juden 206, 266, 424
Julianus, Giuliano
– Giuliano de' Medici 435
– Giuliano della Rovere, Kard. *siehe* Julius II.
Julius II. (Giuliano della Rovere), Papst 19, 91, 355, 364, 460–489, 497, Kard. 447
– Bulle *Pastoralis officii* (1509) 469

Kainulainen, Jaska, Historiker 44
Kaiser, römisch-deutsche Kge. und Ks. 8, 19, 358, 363; *siehe* Friedrich I.–III., F. der Schöne, *siehe* Heinrich IV., VII., *siehe* Karl IV., *siehe* Konrad III., *siehe* Ludwig der Bayer, *siehe* Maximilian I., *siehe* Otto IV.
Kamaldulenser, Orden 143
Karl, *siehe* Carolus
Karmeliten 207
Kaufhold, Martin, Historiker 37 f., 79, 123 f.
Keenan, Charles, Historiker 44
Kéry, Lotte, Historikerin 168 f., 173
Keygnaert, Frederik, Historiker 29, 33 f., 46 f.
Kirn, Paul, Historiker 69
Kober, Franz, Theologe 29–34
Konrad, *siehe* Conradus
Krafft, Otfried, Historiker 166,A.54
Krehbiel, Edward, Historiker 31, 33 f.
Krentz, Nicole, Historikerin 62
Kurze, Dietrich, Historiker 55,A.1, 78
Kuttner, Stephan, Rechtshistoriker 13, 27

Laktanz, Schriftsteller 256
Landau, Peter, Rechtshistoriker 30 f.
Latino Malabranca, Kard., päpstlicher Legat 323
Laurens, Jean-Paul, Maler 11, 55–57
Laurentius, Lorenz, Lorenzo
– Lorenzo de' Medici, Kaufmann und Bankier 87, 434–449
– Lorenzo De Monacis, Chronist 366
– Lorenzo Giustini, päpstlicher Gesandter 440,A.39
– Lorenzo Loredan, venezianischer Politiker 482
Le Goff, Jacques, Historiker 345
Leonhard Wiesmair, Bf. von Chur 218,A.116
Leschassier, Jacques, Jurist 495, 501
Lucas, Luca
– Luca Landucci, Chronist 88,A.115
– Lucas de Tuy, Chronist 399,A.74
Lucius III. (Ubaldo Allucingoli), Papst 133, 140–152, 166, 169–171, 387,A.40, 389
– Bulle *Ad abolendam* 146
Ludovicus, Ludwig, Louis, Ludovico, Luigi, Luis, Lluís
– Ludwig IV. der Bayer, römisch-deutscher Kg. und Ks. 19, 28, 34, 36–39, 45, 48,A.73, 72 f., 78 f., 85, 88,A.116, 114,A.18, 125–129, 153, 161,A.21, 163,A.32, 287, 413–424
  – Dekret *Licet iuris* 38 | *Fidem catholicam* (1338) 79, 421 f.
– Ludwig IV., Kg. von Frankreich 272
– Ludwig VI., Kg. von Frankreich 267 f., 276
– Ludwig XI., Kg. von Frankreich 447 f., 452
– Ludwig XII., Kg. von Frankreich 460, 472, 475, 485–488
– Ludwig von Teck, Patriarch von Aquileia 354
– Ludwig, Bf. von Brandenburg 78

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

– Ludwig der Brandenburger, Hz. von Bayern, Mgf. von Brandenburg, Ggf. von Tirol 416 f., 422
– Ludwig de Antiquo Summo, Kölner Prokurator 300,A.62
– Luís Crespí de Valldaura, Ritter 337
– Luigi Eliano, französischer Gesandter 482
– Luigi Guicciardini, Florentiner Politiker 449 f.
– Ludovico Lusitano, Jurist 255
– Luigi Marsili 433
– Ludovico Podocataro, päpstlicher Sekretär 449,A.78
– Lluís Valleriola, Ritter 340
Lüdtke, Alf, Historiker 306
Luhmann, Niklas, Soziologe 118, 128
Luther, Martin, Theologe 91 f., 452, 500, 510

Maffeo Gherardi, Patriarch von Venedig 362,A.56
Maisonneuve, Henri, Rechtshistoriker 32
Mallada d'Entença, Frau des Guillem de Bellvis 340
Mamluken 356
Manasses, Bf. von Cambrai 269, 276 f.
Mandelli, Vincenzo, Historiker 320
Marcus, Marco, Markus
– Markus, Hl. 359,A.42, 483,A.93
– Marco Corner, Kard. 364,A.66
Margaretha Ebner OP, Mystikerin 84 f., 88, 163,A.32
Maria
– Maria, Hl. 334,A.17, 452, 468
– Maria, Gf.in von Jülich 292
– Maria von Wolkenstein, Klarisse in Brixen 209
Marinus, Marin, Marino
– Marin Sanudo, Chronist 364–366, 467–469, 487
– Marino Soranzo, Bürger von Venedig 361
Marsilius von Padua 44 f., 126,A.52, 500, 511
– *Defensor minor* 45
– *Defensor pacis* 28, 44
Martínez Vinat, Juan, Historiker 335
Martinus, Martin, Martino, Martí
– Martin IV. (Simon de Brion), Papst 64,A.23, 353
– Martin V. (Oddo Colonna), Papst 77,A.69
– Martino Avogadro, Bf. von Vercelli 320
– Martín Arias, Bf. von Zamora 393, 396 f.
– Martino della Corte aus Pavia, Podestà von Vercelli 320
– Martí Eximeno, Bürger zu Valencia 341
– Martí Iñigo, Generalvikar in Valencia 344
– Martino Merlini 469, 481
– Martin Neidecker, Rat Hz. Sigismunds 215,A.103
Marx, Jakob, Bibliothekar 197
Mato Ragnina 447
Matthäus, Matthys, Matteo
– Mathys von Luxemburg, Beichtvater Hz. Wilhelms von Jülich-Berg 91,A.130
– Matteo Matesillani, Jurist 189
– Mathias von Neuenburg, Chronist 422
– Matthaeus Parisiensis, Chronist 136
Maximilian I., römisch-deutscher Kg. und Kaiser 90,A.125, 472,A.57, 475, 477,A.67, 481
Mayer, Thomas, Historiker 48
McCain, John, amerikanischer Senator 118
Medici, Familie 434–436, 444, 446, 452, *siehe* Cosimo, *siehe* Giovanni

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

di Bicci, *siehe* Giuliano, *siehe* Lorenzo,
Medina, Michele, Theologe 504
Meinhard II., Gf. von Tirol 324,A.24
Melcior Miralles, Chronist 344
Memmingen, Stadt
– St. Nikolaus, Schottenkloster OSB 171
Mersch, Katharina, Historikerin 59,A.10, 306
Meuthen, Erich, Historiker 86,A.106
Michael, Miquel
– Michael, Hl., Erzengel 334,A.17
– Michael von Natz, Propst des Marienstifts im Kreuzgang zu Brixen 212, 216,A.106,108, 218, 221,A.128
– Miquel de Sanjuan, Domherr zu Valencia 342
– Michael von Wien OFM, Guardian zu Bozen 213
Michelet, Jules, Historiker 56
Moeller, Bernd, Historiker 16, 70 f.
Molina, Luis de, Theologe 504
Morosini, Familie 501
– M., Francesco, venezianischer Politiker 501
– M., Nicolò, venezianischer Politiker 501
Muño, Bf. von Oca-Burgos 377
Murray, Alexander, Historiker 109, 112, 128
Musil, Robert, Schriftsteller 91

Napoleone della Torre, Adliger 319–322
Narbona Vizcaino, Rafael, Historiker 333,A.12
Neri di Gino Capponi 434
Nicolaus, Nikolaus, Niccolò
– Nikolaus I., Papst 298,A.55
– Nikolaus IV. (Girolamo Masci d'Ascoli), Papst 506
– Nikolaus V. (Pietro Rainalducci), (Gegen-)papst 37
– Nikolaus V. (Tommaso Parentucelli), Papst 208, 240, 334,A.17, 443, 461
– Nikolaus von Kues (Cusanus), Kard. 195–222 päpstlicher Legat 73, 204–208, Bf. von Brixen 18, 72, 86,A.107, 89 f., 196, 208–222
– Niccolò Tudeschi (Tedeschi, Panormitanus), Ebf. von Palermo, Jurist 14, 122, 195,A.3, 250 f., 255
  – Kommentar zum Liber Extra 122
– Nikolaus, Bf. von Cambrai 270 f., 278
– Niccolò Foscarini, venezianischer Gesandter 363,A.60
– Niccolò Morosini, Bf. von Venedig 358
– Nikolaus, Propst von Bernau 78, 417
– Niccolò Forteguerri, päpstlicher Legat 91,A.129
– Niccolò Machiavelli, Florentiner Gesandter 462 f., 510
– Niccolò Orsini, venezianischer Heerführer 366
– Nicolaus Plovius (de Plowe), Jurist 249,A.73, 255

Oakley, Francis, Historiker 506,A.31
Odolrich, Abt von St. Martial 134, 152,A.82
Offredi, Offredo, päpstlicher Gesandter 500
Oldrado da Ponte, Jurist 48,A.73, 255
Opicinus de Canistris, Pönitentiarieskriptor 57, 77,A.71, 84
Oswald von Wolkenstein, Dichter 209
Otto, Ottone
– Otto IV., römisch-deutscher Kg. und Kaiser 161,A.21, 162,A.25
– Ottone Visconti, Ebf. von Mailand 322 f.
Overstolz, Familie 287, 304

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Paganino della Torre, Adliger 319–322

Panormitanus, *siehe* Niccolò Tudeschi

Päpste 8, 18 f., 27 f., 38, 43, 47, 71, 122 f., 326, 358; *siehe* Alexander II.–IV., VI., *siehe* Benedikt XI.–XIII., Bonifaz VIII., *siehe* Calixt II.–III., Clemens II.–VIII., *siehe* Coelestin II.–III., *siehe* Eugen III.–IV., *siehe* Gelasius I., *siehe* Gregor VIII–IX., XI., *siehe* Hadrian IV., *siehe* Johannes XXII.–XXIII., *siehe* Julius II., *siehe* Innozenz II.– IV., VI., VIII., *siehe* Lucius III., *siehe* Martin IV.–V., *siehe* Nikolaus I., IV., V., *siehe* Paschalis II., *siehe* Paul II., V., *siehe* Pius II.–III., *siehe* Stephan VI., *siehe* Urban II.–III., VI.

– Legaten *siehe* Arnaud de Pellegrue, *siehe* Bernhard de Castaneto, *siehe* Boso, *siehe* Gerhard von Ostia, *siehe* Giacinto Bobone (Coelestin III.), *siehe* Gregorio Bobone, *siehe* Guido de Vico, *siehe* Juan de Carvajal, *siehe* Nikolaus von Kues, *siehe* Latino Malabranca, *siehe* Niccolò Forteguerri, *siehe* Petrus von Capua, *siehe* Raffaele Sansoni-Riario

Paravicini, Werner, Historiker 55,A.2

Parker, T. M., Historiker 35

Paruta, Paolo, Chronist 498

Paschalis II. (Raniero di Bieda), Papst 145,A.51

Pascual Dezplà, Kleriker aus Valencia 342

Paulus, Paul, Paolo

– Paulus, Hl. 119,A.32, 266, 334,A.17

– Paul II. (Pietro Barbo), Papst 91,A.129, 434, 442

– Paul V. (Camillo Borghese), Papst 41, 43–45, 48, 92, 355,A.17, 462, 496–499, Kard. 496, 498

– Paolo Foscari, Bf. von Venedig 358

– Paolo da Castro, Jurist 185–192

– Paulus Helmslaher, Kanoniker zu Innichen 200,A.21

– Paulus de Malstorp, Vikar in St. Maria im Kapitol zu Köln 307,A.90

Pazzi, Familie 19, 87,A.111, 431, 434–436, 451, 460

Pennington, Kenneth, Rechtshistoriker 446

Pere, *siehe* Petrus

Petersen, Stefan, Historiker 165

Petrus, Peter, Pietro, Pier, Pierre, Pedro, Pere

– Petrus, Hl. 43, 334,A.17, 483, 487 f.

– Peter III., Kg. von Aragón 353

– Peter von Capua, Kard. 56

– Pedro de Luna, Kard., *siehe* Benedikt XIII.

– Pierre Ameilh, Ebf. von Neapel 87,A.112

– Petrus, Bf. von Coimbra 62

– Peter, Bf. von Larino 148

– Petrus, Bf. von Tortona 353

– Pietro Gradenigo, Doge von Venedig 360

– Peter von Courtenay, Gf. von Nevers 137 f.

– Pietro (d'Emili) Colonna, Abt von Rosazzo, Präsident des Konzils von Pavia/Siena 77,A.69

– Pierre Abaelard, Gelehrter 111, 120

– Pietro d'Ancarano, Jurist 250, 252, 255

– Pietro Bembo, Chronist 480

– Petrus Coria, Priester aus Valencia 339

– Pietro Crinito, Humanist 244

– Petrus Dares, Priester aus Valencia 339

– Pietro Dolfin, Chronist 361 f.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

– Pere de Faber, Generalvikar zu Valencia 340
– Piero Felici, Gesandter des Herzogs von Urbino 439,A.38
– Pedro Fernández de Castro, Rat des Kg. von León 395,A.64
– Petrus Johannes Olivi (Pierre de Janolieu) OFM, Theologe 190,A.20
– Pere Lluís Sanç, Kanoniker an St. Maria de Xàtiva 341
– Pere Maça de Liçana 336
– Pietro Minerbetti, Florentiner Politiker 444 f.
– Pierre de la Palud, Theologe 256
– Pierre Rebuffi, Jurist 255
– Pier Francesco Tommai da Ravenna, Jurist 446
– Petro de Trezo, Jurist 365,A.70

Philipp, Filippo, Philippe
– Philipp II. Augustus, Kg. von Frankreich 161,A.21
– Philipp IV. der Schöne, Kg. von Frankreich 44
– Philipp VI., Kg. von Frankreich 422,A.40
– Philipp, Gf. von Montfort 320
– Philippe de Commynes, Chronist 357, 447
– Filippo Decio, Jurist 255
– Filippo Franchi, Jurist 252, 255
– Philippe Proudhomme, Jurist 255
– Filippo Sacramoro 438,A.36

Pius
– Pius II. (Enea Silvio Piccolomini), Papst 40,A.51, 86,A.106, 88 f., 205,A.46, 441
– Pius III. (Francesco Todeschini Piccolomini), Papst, Kard. 442,A.47

Pixani, venezianischer Gesandter 364,A.66

Platon, Philosoph 234, 256

Poggio Bracciolini, päpstlicher Sekretär, Humanist 433

Polybios, Geschichtsschreiber 236, 256

Prämonstratenser, Orden 142 f., 161,A.21, 165, 167, 169

Querini, Antonio, venezianischer Politiker 497, 513

Raban von Helmstadt, Ebf. von Trier 202

Radulph, Ralph
– Radulph, Ebf. von Reims 271 f.
– Radulph (Ralph) von Coggeshall OCist, Chronist 56 f., 133–135, 152

Rafaino Caresini, Chronist 357

Raffaele Sansoni-Riario, Kard., päpstlicher Legat 436, 439–441, 445

Raimundus
– Raimondo della Torre, Patriarch von Aquileia, Bf. von Como 319–327
– Raimund Berengar III., Gf. von Barcelona 142,A.36
– Raimund, Gf. von Burgund 378
– Raimund von Peñaforte OP, Jurist 30 f., 110, 117
  – *Liber Extra* 31, 110, 117
– Rainaldus, Rainald, Rinaldo
– Rinaldo Orsini, Ebf. von Florenz 435
– Rainald I., Ebf. von Reims 273

Rainerio, päpstlicher Legat 395, 397

Rando, Daniela, Historikerin 352,A.4

Reetz, Erwin, Historiker 77,A.71

Reinhardus, Reinhard, Reinardo
– Reinhard Noltz, Bürgermeister von Worms 84,A.100
– Reinardo di Francesco d'Orzone, Bürger von Cividale 326

Richard Poore 46

Richardson, Henry Gerald, Historiker 36, 47

Richter, Wilhelm SJ, Theologe 29

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Robert
– Robert II. der Fromme, Kg. von Frankreich 56
– Robert, Kg. von Neapel 360
– Robert Bruce, Kg. von Schottland 413
– Robert II. Kurzhose, Hz. der Normandie 267
Roger
– Roger II., Kg. von Sizilien 352
– Roger von Hoveden (Howden), Chronist 135 f., 150, 394
– Roger von Wendover, Chronist 135 f.
Ropp, Goswin van der, Historiker 69
Rösch, Gerhard, Historiker 352
Roux, Guy, Historiker 58,A.5
Rubeo (Rosso) de Savorgnano, Vikar in Cividale 327
Rüdiger, Kanoniker zu Passau 175
Rupertsberg, Benediktinerinnenkloster 157–159, 175 f.

Sacramoro da Rimini, Florentiner Gesandter 438,A.36
Saladin, Sultan 390
Salomon, Richard, Historiker 57 f., 77,A.71
Salviati, Familie 436, *siehe* Francesco
Sancho
– Sancho VII., Kg. von Navarra 395 f.
– Sancho Garcés IV., Kg. von Pamplona 377,A.8
– Sancho III, Kg. von Kastilien 382
– Sancho I., Kg. von Portugal 393, 396
Sandro Botticelli, Maler 436
Sarazenen 391
Sarpi, Paolo OFM, Theologe 19, 41, 43 f., 48, 495–515
– *Della potestà de' prencipi* 513
– *Istoria del concilio tridentino* 514
– *Trattato dell'interdetto* 505–509
Sayles, George Osborne, Historiker 36, 47
Schmitt, Wolfgang Felix, Historiker 157, 162
Schneidmüller, Bernd, Historiker 172
Schrod, Konrad, Historiker 166
Schubert, Ernst, Historiker 88
Sciarra Colonna, römischer Adliger 37
Sebastian
– Sebastian Badoer, venezianischer Gesandter 363 f.
– Sebastian von Seckendorff 81
Sellar, Walter C., Historiker 35
Servin, Louis, Jurist 495
Sforza Pallavicino, Francesco Maria, SJ, Historiker 514 f.
Siegfried
– Siegfried von Westerburg, Ebf. von Köln 288
– Siegfried III. von Eppstein, Ebf. von Mainz 161,A.21
Sigismund, Siegmund, Sigismondo
– Sigismund, römisch-deutscher Kg. und Kaiser 90,A.125, 354
– Sigismund der Münzreiche, Hz. von Österreich, Gf. von Tirol 18, 40,A.51, 72, 89 f., 201,A.28, 209,A.74, 211, 213–222, 441
– Sigismondo Malatesta, Herr von Rimini 441 f.
– Sigismondo de' Conti, päpstlicher Sekretär 470
Silvestro Mazzolini da Prierio, Jurist, Summa 235 f., 243, 248,A.69, 250, 252, 256
Simon, Simone
– Simon, Bf. von Noyon-Tournai 267, 275
– Simone Litta, Dichter 482
– Simon von Oisy, Kastellan 270, 278

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

– Simon von Wehlen, Brixner Domherr 218,A.118
Sixtus IV. (Francesco della Rovere), Papst 87,A.111, 91, 173, 336 f., 355, 361–363, 429 f., 434, 438, 441, 449, 451, 460 f., 485
Smet, Marjan, de, Historiker 84
Soler, Familie 333
Soto, Domingo de, OP, Theologe 237 f., 240, 247, 256 f., 504, 507 f.
Speroni, Sperone, Humanist 500
Stefanardo da Vimercate, Chronist 322
Stephanus, Stephan, Steven, Étienne
– Stephan VI., Papst 56
– Stephen Langton, Ebf. von Canterbury 41 f., 161,A.22
Suárez, Francisco, SJ, Jurist 32, 238 f., 257

Tankred von Bologna, Jurist 255
Teufel 176, 488
Theobald von Wolkenstein, Domherr zu Brixen und Trient 212,A.88, 216,A.106,108
Theodericus, Dietrich
– Dietrich von Elsass, Gf. von Flandern 267 f., 275 f.
Theresa von Portugal, Frau Kg. Alfons IX. von Kastilien 385,A.34, 393, 396, 403,A.90
Thiery, Daniel, Historiker 47
Thomas, Tommaso
– Thomas von Aquin OP, Hl., Theologe 119,A.30, 233, 235 f., 238, 247, 445
– Thomas Wolsey, Kard. 487
– Thomas Becket, Hl., Ebf. von Canterbury 42, 174
– Thomas de Marle, Herr von Coucy 267
– Tommaso Soderini, Florentiner Gesandter 440,A.41
Tizzoni, Familie 320, *siehe* Giacomo
Tolberto, Bf. von Treviso 327
Torcuato, Hl. 377,A.7
Torre, Familie 319–323, *siehe* Francesco, *siehe* Napoleone, *siehe* Paganino, *siehe* Raimondo
Traversin Bergamasco, venezianischer Bote 363,A.59
Treffort, Cécile, Historikerin 134
Trexler, Richard 16, 39 f., 59, 265, 431, 433 f., 442, 444,A.58
Trump, Donald, Präsident der USA 118,A.27
Türken (Osmanen, Ottomanen) 343, 449 f., 481 f., 497, Sultan *siehe* Bāyezād II.

Ubaldi, *siehe* Baldo
Ulrich von Manderscheid, Elekt von Trier 202
Urbanus
– Urban II. (Odo von Châtillon), Papst 164, 170, 378
– Urban III. (Uberto Crivelli), Papst 141,A.32, 169–172, 390,A.46, 403
– Urban VI. (Bartolomeo Prignano), Papst 119,A.30, 430
– Urban Klugkheimer 430,A.2
Urraca, Kg.in von Kastilien und León 378 f.

Van Acker, Lieven, Historiker 158,A.12
Varese, Pompeo, päpstlicher Gesandter 514
Varnero di Francesco d'Orzone, Bürger von Cividale 326
Vega, Andrea, Theologe 247, 256
Verena von Stuben, Äbtissin zu Sonnenburg 209 f.
Vicent Ferrer OP, Hl., Theologe 332
Vidal de Blanes, Bf. von Valencia 333, 337 f.
Vilaragut, Familie 333
Visconti, *siehe* Ottone
Vismara, Giulio, Historiker 189

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Vitale Michiel, venezianischer Gesandter in Ferrara 356,A.25
Vitoria, Francisco de, OP, Theologe 238, 508

Walcher, Bf. von Cambrai 269, 276 f.
Walram von Jülich, Ebf. von Köln 296, 308 f.
Webster, Paul, Historiker 41–43, 47
Welbeck, Benediktinerabtei 144,A.47
Welf VI. von Zähringen, Hz. von Bayern 171
Widmer, Berthe, Historikerin 158,A.11, 163
Wilhelmus, Wilhelm, Guillaume, Guglielmo, Guillem
– Wilhelm I., Kg. von Schottland 150
– Wilhelm, Hz. von Jülich-Berg 91,A.130
– Wilhelm VII., Mgf. von Montferrat 319
– Wilhelm I. Clito, Gf. von Flandern 267 f., 275 f.
– Guillem de Bellvis, Adliger 340
– Guillaume de Colombier, Propst von Saint-Martin-du-Canigou, Jurist 295
– Guillaume de Cunh, Jurist 190–192
  – *Lectura Codicis* 190 f.
– Guillaume Durant 191
  – *Tractatus de modo celebrandi concilia* 191
– Guillem German de Perpiñán, Priester 336
– Guillem Martorell, Bürger von Valencia 340
– Wilhelm von Moerbeke OP, Theologe 303,A.76
– Guillaume de Montlauzun, Jurist 200
– Wilhelm von Stolberg, Subdekan 298,A.59
– Guillem de Vich, Generalvikar in Valencia 344
Wittelsbacher, Familie 415, 422, *siehe* Ludwig der Bayer, *siehe* Ludwig der Brandenburger
Wolfart, Deutschordensbruder 302,A.71
Wolkenstein, Familie, *siehe* Friedrich, *siehe* Maria, *siehe* Oswald, *siehe* Theobald

Ximénez d'Urrea, Familie 333

Yeatman, Robert J., Historiker 35

Zaleukos von Lokroi, Gesetzgeber 236
Zisterzienser, Orden 142, 144 f., 149, 164, 167–169, 206,A.55, 387,A.40

2. Orte und Institutionen

Acey, Benediktinerkloster 147,A.65
Adda, Fluss 468
Admont, St. Blasius, Benediktinerkloster 144, 170,A.77, 171
Agnadello, Schlacht (1509) 359, 366, 468, 497
Alarcos, Schlacht (1195) 395
Albalat de la Ribera, Stadt 337
Albeins, Pfarrei 219,A.120
Alcántara, Stadt 144
Alte, Stadt 337
Alzira, Stadt 333 f.
– Santa Catalina 334,A.17
Anagni, Stadt
– Papstwahl (1378) 119,A.30
Anjou, Gft. 320
Apulien, Region 360

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Aquileia, Patriarchat 17, 323–325, 354, Patriarch, *siehe* Gregorio da Montelongo, *siehe* Ludwig von Teck, *siehe* Raimondo della Torre
– Archidiakonat 323,A.23
– Domkapitel 323, 326
– Provinzialkonzil (1282) 323
– Statuten (1279) 323
Aquitanien, Hztm. 29
Aragón, Kgr. 119,A.30, 331,A.2, 334, 387, 475, Kg. *siehe* Alfons V., *siehe* Ferdinand II., *siehe* Jakob II., *siehe* Johann II., *siehe* Peter III.; Kard. von A. (Pedro de Luna), *siehe* Benedikt XIII.
Arno, Fluss 434, 436
Arolsen, St. Jakob, Augustinerkloster 165
Arras, Bm. 274
Aschaffenburg
– Mainzer Provinzialsynode (1455) 213,A.94
Ascoli, Stadt 240,A.30
Astorga, Bm. 381 f., 394, 396, 402, 405
Augsburg
– Bm., Domstift 16
– St. Moritz, Kollegiatstift 165
– Stadt 16, 472
  – Reichstag (1510) 482
Auxerre, Bm., Bf. 137
Avignon
– Kurie 59,A.11, 79, 190, 283,A.1, 293,A.39,42, 295,A.49, 299,A.60–62, 339, 351, 355, 414, 420, 433, *siehe* auch Rom
  – Pönitentiarie, Skriptoren, *siehe* Opicinus de Canistris
– Stadt
  – Dominikanerkloster 351
  – Domkirche 351, 414 f.
  – Papstpalast 38
Ávila, Bm. 388 f.
Bagnolo, Stadt 429
Bamberg, Stadt
– St. Theodor, Zisterzienserinnenkloster 165
Baraccano, Marienheiligtum 468
Barcelona, Gft., Gf., *siehe* Raimund Berengar III.
Barjols (Département Var), Stadt, Interdikt (1489/90) 64
Basel
– Konzil (1431–1449) 75, 201–204, 354, 452, 506
  – Sessio 20 (Interdiktsdekret): 204,A.44, 215,A.102, 240
– Stadt 8, 451
  – Dominikanerkloster 75
  – Interdikte 68 | (1483) 452, 460
Bayern, Hztm. 37
Beauvais, Bm., Bf. 151
Becker, Hans-Jürgen, Rechtshistoriker 422
Beirut, Stadt 469
Belgien 169,A.74
Bellaguarda, Stadt 337
Benidorm, Stadt 337
Berg, Gft. 422,A.40, *siehe* auch Jülich-Berg
Bergamo, Stadt 319
Berlin-Cölln, Stadt 78
– Interdikt (1324) 78, 417
– Marienkirche 78
Bernau, Propst *siehe* Nikolaus
Bernkastel-Kues, St. Nikolaus-Hospital 196, 207
Besançon, Bm.
– Geistliches Gericht 67
Binsfeld, Pfarrkirche, Interdikt 71,A.55
Birkesdorf, Stadt, Interdikt (1494–1496) 71,A.55, 91
Bleidenstadt, Benediktinerkloster 166 f.; Abt *siehe* Gerlach
Bockum, St. Gertrud, Reklusenschwestern 205,A.47

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Böhmen, Kgr., Kg. 326, *siehe* Georg Podiebrad
Bologna, Stadt 360
– Borgo San Mamolo 198
– Domkirche 443, 464
– Interdikt (1506) 460, 462–466 | (1511) 460, 462–468, 480
– San Pietro, Kirche 467
– Universität 110, 114, 198
Bonn, Stadt
– Scholaster 299 f.,A.60–63
– St. Cassius und Florentius 81,A.83
– Universität 60,A.13
Boppard, Stadt 207,A.65
Bordeaux
– Bm.
  – Domkapitel 146
– Stadt 376
Bosjö, Benediktinerkloster 143
Bourges, Pragmatische Sanktion (1438) 255
Bozen
– Stadt 211, 213
  – Franziskanerkloster 213; Guardian, *siehe* Michael von Wien
Brabant, Hztm. 287, 422,A.40
Braga, Ebm., Ebf. 147,A.67
– Konzil (591) 376,A.3
Brandenburg,
– Bm., Bf. 69, 71, Bf. *siehe* Ludwig
– Mgft. 83,A.94, Mgf. *siehe* Albrecht Achilles, *siehe* Ludwig der Brandenburger
  – Interdikte 69 | (1302) 79,A.76 | (1334) 62
Braunschweig, Stadt
– Prälatenkrieg 71, 74
Breitenau, Benediktinerkloster 205,A.47
Bremen, Stadt
– Interdikte 137
– St. Ansgar, Kollegiatstift 171
Brescia
– Bm., Bf. 146,A.59
– Stadt 146,A.59
  – Interdikt (1139–1172) 146,A.59
  – San Pietro in Ripa, Chorherrenstift 146,A.59
Breslau, Stadt
– Interdikt (1284) 79,A.76 | (1339) 79,A.76
Brixen
– Bm. 206,A.51, Bf. *siehe* Nikolaus von Kues
  – Diözesansynoden 200 | (1438) 200,A.21 | (1449) 200,A.21
  – Domkapitel 219,A.122, Domherren *siehe* Gebhard Bulach, *siehe* Konrad Tegmayr, *siehe* Michael von Natz, *siehe* Simon von Wehlen, *siehe* Theobald von Wolkenstein
– Stadt 217,A.111, 218, 221,A.127
  – Klarissenkloster 86,A.107, 209
Brügge, Stadt 267–269, 275
Brühl, Stadt
– Brühler Fehde 288
Bruneck, Stadt 218,A.118
Buchenstein, Burg 212, 215, 219,A.120
Burgos, Bm. 403, 405
Burgund
– Hztm. 68, 90, 363,A.60
– Gft., Gf., *siehe* Raimund
Byzanz, *siehe* Konstantinopel

Cadore, Archidiakonat 323,A.23
Calahorra, Bm., Bf. 403,A.92
Calatrava, Orden 147,A.63, 387,A.40
Caldas, Pfarrei 381
Callosa, Stadt 337
Cambrai
– Bm. 269, 276, Bf. 90, 270, *siehe* Manasses, *siehe* Walcher
– Liga (1509) 359, 363, 468, 472, 475, 483
– Stadt 268–271, 276–278

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

– Interdikt (1095) 269 f. | (1138) 277 f.
– Saint-Aubert 270, 276
– St-Sépulcre, Benediktinerkloster 171
Canet, Stadt 337
Cantain, Burg 270
Canterbury, Ebm. 35, 41 f.; Ebf. *siehe* Stephen Langton, *siehe* Thomas Becket
– Kathedrale 42
Capodistria, Stadt 325
Carnia, Archidiakonat 323,A.23
Cartagena, Bm. 334
Castellà, Stadt 333
Castelló, Stadt 333
Celanova, Benediktinerkloster 173, 401
Cervia, Stadt 355, 360, 364
Cesena, Stadt 462
Champagne, Gft., Gf., *siehe* Heinrich
– Messe 287,A.17
Chartres, Bm. 148,A.68, Bf., *siehe* Ivo
Chur, Bm. 204,A.40, 207; Bf., *siehe* Leonhard Wiesmair
Ciudad Rodrigo, Bm. 388, Bf., *siehe* Covarrubias, Diego de
Cividale, Stadt 326 f.
– Interdikt (1284) 327
Clarendon, Statuten (1164) 90
Cluny, Benediktinerkloster 152, 164, 168
Coimbra
– Bm., Bf., *siehe* Petrus
– Stadt 239, 257
Como
– Bm. 325, Bf., *siehe* Raimondo della Torre
– Stadt 319
Cremona, Stadt 353
Crèvecoeur, Burg 270, 278
Cullera, Stadt 333

Déols, Benediktinerkloster 145,A.51
Deutscher Orden 205,A.46, 207, 359, 421
– Hochmeistersitz, *siehe* Marienburg
– Niederlassungen, *siehe* Frankfurt/Main
Deutschland (Alemania, Germania), römisch-deutsches Reich 8, 19, 28, 37, 69, 116, 128, 143, 169,A.74, 203,A.38, 268, 420, 434, 472
– Interdikte 62, 69, 91 | (1324–1347) 79, 413–424
– Thronstreit (1198–1214) 161,A.21
Deutz, St. Heribert, Benediktinerkloster 307, Abt 299 f.,A.60–63, 301,A.65
Digne, Bm., Bf., 64
Disibodenberg, Benediktinerinnenkloster 158
Dolomiten 212
Donau, Fluss 416
Dublin, Stadt 288
Dunstable 35
Düren, Stadt, Interdikt (1494–1496) 71,A.55, 91
Durham, Benediktinerkloster 147,A.65
Düsseldorf, Stadt, Interdikt 71,A.55

Eichstätt, Bm.
– Domkapitel 165
Elvira, Konzil 375,A.3
Ename, Stadt, Benediktinerkloster 276
England, Kgr. 8, 28, 41 f., 47, 83, 90, 143, 169,A.74, 205,A.46, 360, 472, 486 f., 514; Kg. *siehe* Edward III., *siehe* Heinrich I., II., VIII., *siehe* Jakob I., *siehe* Johann I. Ohneland
– Interdikt (1170) 506 | (1208–1213) 8, 28, 41 f., 47, 62, 72, 79, 81, 136, 161,A.22, 178, 407
Erlach, St. Johannes, Benediktinerkloster 165

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Esslingen, Stadt 37, 415,A.15
– Interdikte 79,A.76
Este, Mgft., Mgf. 319
Esztergom, Ebm., Ebf. 365
Eu, Stadt 147,A.66
Europa 57, 92, 300, 413, 431, 462, 472, 495
Eximen Pérez Escrivà 343

Faenza, Stadt 355, 364
Faverney, Benediktinerkloster 147,A.65
Feldthurns
– Burg und Gericht 215
– Pfarrei 208,A.72; Pfarrer, *siehe* Heinrich Scherl
Ferrara
– Bm. 148,A.68, Bf. 117, 122
– Hztm. 460, 485, Hz., *siehe* Alfonso d'Este, *siehe* Ercole d'Este
  – Interdikt (1510) 460 | (1512) 460
– Stadt 354 f., 359–364, 429, 463, 479, 486
  – Interdikt (1209) 246 | (1510) 460 | (1512) 460
Fiesole, Bm.
– Interdikt (1376–1378) 442 | (1478) 436
Fighine, Santa Maria, Kirche 434
Flandern, Gft. 267, 276, 422,A.40, Gf., *siehe* Dietrich von Elsass, *siehe* Karl I. der Gute, *siehe* Wilhelm I. Clito
Flaurling, Pfarrei 208,A.72
Florenz
– Ebm. 435, Ebf. *siehe* Rinaldo Orsini
– Domkirche 435, 442
– Interdikte 68 | (1324) 413 | (1376–1378) 59, 63, 73, 82, 84, 86, 139,A.28, 265, 430–432, 442 | (1478–1480) 87,A.111, 429–452, 460 | (1511) 460, 486
– Kanzler, *siehe* Bartolomeo Scala
– Palazzo del Podestà 436
– Palazzo della Signoria 435, 445
– S. Felicità 443
– San Salvatore a Settimo, Zisterzienserkloster 445
– Signoria 434
– Stadt 8, 11, 17, 28, 38–40, 43,A.59, 59, 64,A.23, 429-452
Forlì, Stadt
– Kathedrale 463
Frankfurt/Main, Stadt 81, 421
– Bürger, *siehe* Bechtram von Vilbel
– Deutschordenshaus 421
– Dreifaltigkeitskirche 81
– Heiliggeistspital 206
– Herbstmesse 203
– Interdikte 79,A.76 | (1463) 81 f.
– Städtetag (1338) 125
– Universität 431
Frankfurt/Oder, Stadt 300,A.64
– Universität 60,A.13
Frankreich (Francia, Gallia), Kgr. 8, 29, 33, 41 f., 46, 60, 90, 92, 143, 169,A.74, 253, 267, 360, 363, 376,A.4, 379,A.15, 421, 434, 446, 452, 472, 497, 505, 514; Kg. 420,A.34, *siehe* Hugo Capet, *siehe* Philipp II., IV., *siehe* Ludwig IV., VI., XI., XII., *siehe* Philipp II., IV., *siehe* Robert II.
– Interdikt (1199/1200) 133, 135, 161,A.21, 247, 249, 407 | (1512) 460, 486
– Revolution (1789) 79, 286
Frauwüllesheim, Kapelle, Interdikt 71,A.55
Fresno-Lavandera, Stadt 388
Friaul, Region 361
Fügen, Pfarrei 208 f.
Furness, Zisterzienserkloster 145

Galatina, Stadt, Interdikt (1913) 92
Galizien, Kgr. 173, 378, Kg. *siehe* García

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Gambier (Ohio), Universität 77,A.71
Gandía, Stadt 333, 337
Geilenkirchen, Dekanat, Interdikt 71,A.55
Geldern, Gft., Gf. 301 f.,A.67 f., 422,A.40
Genf, Stadt 500
Gent, Stadt 268 f., 275
Genua, Ebm., Ebf. 147,A.64
Gerresheim, Stift, Interdikt 71,A.55
Glasgow, Bm., Bf., *siehe* Jocelin
Glogau, Stadt
– Interdikt (1332) 79,A.76
Görz, Gft. 218, Gf. *siehe* Johann II.
Goslar, Stadt
– St. Simon und Judas, Kollegiatstift 172
Gotha, Stadt 78
– Dominikanerkloster 78
Göttingen, Stadt 59,A.10
Granada, Kgr. 337
– Real Chancillería 231
Greifswald, Universität 446
Gufidaun, Burg und Gericht 215

Hamburg
– Bm., Domkapitel 67,A.36, 77,A.71
– Stadt 67,A.36, 77,A.71
Hattin, Schlacht (1187) 390
Havelberg, Bm.,
– Interdikt (1302) 79,A.76
Havrincourt, Burg 270
Heiligberg bei Winterthur, Chorherrenstift 126
Helmstedt, Stadt
– St. Marienberg, Augustinerinnenkloster 205,A.47
Hennegau, Gft. 90, Interdikte 68
Herford, Stadt 417
Hildesheim, Stadt
– Domkirche 205,A.47
Himmerod, Zisterzienserkloster, Abt 169
Hirsau, Benediktinerkloster 170
Holland, Gft. 422,A.40
Hussiten 203, 216

Iberische Halbinsel 143, 176, 375, 380 f., 385 f., 390 f., *siehe* Aragón, *siehe* Kastilien, *siehe* León, *siehe* Portugal
Imola, Stadt 463
Inchy, Burg 270
Innichen, Kollegiatstift, Kanoniker *siehe* Paulus Helmslaher
Innsbruck, Stadt 210,A.80, 211 f., 216, 220,A.126
Iria Flavia, Bm. 377, Bf. *siehe* Diego Peláez
Istrien, Hztm. 353
Italien 18, 36–40, 89, 91, 116, 143, 147, 159, 169,A.74, 185, 413, 420, 434, 447, 462, 470,A.52, 485, 497, 506
– Interdikte 91, *siehe* Florenz, *siehe* Venedig

Jerusalem, Stadt 284, 390
– Santa María de Montegaudio, Orden 386
Jülich, Gft. 288, Gf. 292, 301 f.,A.67 f., 422
Jülich-Berg, Hztm. 68, 71, 287, Hz. *siehe* Wilhelm

Kaiserstuhl (Schweiz) 126
Kärnten (Carinzia), Archidiakonat 323,A.23
Kastilien, Kgr. 18, 253, 375–408, Kg. *siehe* Alfons VI.–IX., *siehe* Berenguela, *siehe* Dionysius, *siehe* Heinrich I., *siehe* Sancho III.
– Consejo Real 232
Kelso, Benediktinerkloster 150
Kleve, Hztm. 287
Koblenz, Stadt 203
– Hoftag (1338) 421

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Köln
– Ebm. 207,A.62, 283, Ebf. 68, 162, 175, 423, *siehe* Anno, *siehe* Engelbert I., II., *siehe* Heinrich II. von Virneburg, *siehe* Konrad von Hochstaden, *siehe* Siegfried von Westerburg, *siehe* Walram von Jülich
– Domkapitel 295,A.49, 302,A.69, Dompropst *siehe* Arnold von Looz, Domdekan 76,A.67; Domherren *siehe* Alexander von Linnep
  – Diözesansynoden (1266) 289,A.24, 293 | (1324) 294 | (1339) 296
  – Statuten (1266) 283, 295 | (1322) 283
  – Provinzialsynoden (1300) 80,A.79 | (1330) 79,A.76
– Stadt 8, 17, 59, 65, 76, 271, 283–310
  – Benediktinerinnenkloster zu den heiligen Makkabäern 292
  – Bürger *siehe* Gottfried Hardevust
  – Dominikanerkloster 305
  – Domkirche 81,A.83, 295, 298
  – Franziskanerkloster 305
  – Großer Schied (1258) 287
  – Historisches Archiv 285
– Interdikte 68, 84, 91,A.127, 283–310 | (1268–1275) 84, 305,A.81, 307 | (1290–1298) 68, 79, 288 | (1318–1320) 288, 299, 302, 305, 310 | (1321) 84
– Kapitelsaal 298
  – Karmelitenkloster 305
  – Klein St. Martin, Pfarrei 307
  – Kleiner Schied (1252) 287
  – Leprosenhaus 292
  – Mariengarten, Zisterzienserkloster 305
  – Melaten, Friedhof 292
  – Petersbruderschaft 84, 295
  – St. Cäcilien, Damenstift 303
  – S. Maria im Kapitol, Damenstift 307, Vikar, *siehe* Paulus de Malstorp
  – St. Maria Magdalena zu den Weißen Frauen, Beginenkonvent 291
  – St. Martin, Benediktinerkloster, Abt 301,A.65
  – St. Maximin, Augustinerinnenkloster 292
  – St. Pantaleon, Benediktinerkloster 292, Abt 301,A.65
  – St. Stephan, Pfarrei, Rektor *siehe* Henricus Busch
  – St. Ursula, Damenstift 303
  – Trinitatisbruderschaft 305
  – Universität 78
  – Weiher, Augustinerinnenkloster 307, Prior 301,A.65
Königsberg, Universität 60,A.13
Konstantinopel (Byzanz)
– Kaiser *siehe* Anastasios I.
– Patriarchat, Patriarch 365, 479
– Stadt 352, 360
Konstanz, Stadt 37 f., 423
– Interdikte 73,A.60, 79,A.76
– Konzil (1414–1418) 452
Korinth, Stadt 266
Krain(Carniola)-Istrien, Archidiakonat 323,A.23
Kulmbach, Stadt, Interdikt (1481) 81
Küstnacht (Schweiz), Stadt, Interdikt 80,A.79

Labedo, San Pelayo, Kloster 403,A.93
Laon, Bm., Bf., *siehe* Hinkmar
– Interdikt/Kollektiv-Exkommunikation (869) 61,A.16
Le Havre, Musée des Beaux Arts 55
Lebus
– Bm. 301,A.64
– Stadt, Interdikte 79,A.76
Leipzig, Stadt 472

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

León
– Bm., Bf. 147,A.63, 393 f., 396
– Kgr. 17, 147,A.63, 176, 342,A.43, 375–408, Kge. *siehe* Alfons VI., IX., *siehe* Ferdinand II., *siehe* Urraca
– Stadt, San Isidoro 402
Lepanto, Schlacht (1571) 497
Lepia, Santa Maria, Benediktinerinnenkloster 150
Ligurien, Region 355
Lille, Stadt 267, 269, Interdikt (1662/63) 92,A.136
Limoges, Stadt 134, 433,A.20
– Konzil (994) 376,A.4 | Konzil (1031) 7, 29 f., 65
Lodi
– Bm., Bf. 147,A.64
– Stadt 319
Lombardei 320
London, Stadt 63, 470,A.52
– East Smithfield, Friedhof 137,A.19
– St. Bartholomew 137
Lübeck, Stadt 8
– Interdikte 81 f. | (1277) 79,A.76
– Prälatenkrieg 74
Lucca, Stadt 485
Lugo, Bm., Bf. 402
Lüneburg, Stadt
– Prälatenkrieg 64, 71, 73 f.
Lüttich, Bm., Bf. 301 f.,A.67 f.
Lyon, Stadt 472, 489

Maça, Stadt 333
Madrid, Stadt 470,A.52
Magdeburg
– Ebm. 206,A.52, 207,A.62
  – Provinzialsynode (1315) 14
– Stadt 88
Mahoma, Stadt 337
Mailand
– Ebm., Ebf. 147,A.64; Ebf., *siehe* Ottone Visconti
– Hztm. 429, 438, 440, 444, 448, 485, Hz. *siehe* Gian Galeazzo Sforza
– Stadt 319–322, 361, 413, 439, 482
  – Interdikt (1274) 322 f. | (1511) 460, 486
Mainz
– Ebm. 159, 176, 178, 207,A.62; Ebf. *siehe* Christian von Buch; *siehe* Gerhard II. von Eppstein, *siehe* Siegfried von Eppstein
  – Domkapitel 157, 159
  – Provinzialsynode (1455) 213,A.94
  – Stiftsfehde (1463) 81, 89
– Stadt 472
  – St. Alban, Benediktinerkloster 166 f.
  – St. Jakob, Benediktinerkloster 205,A.47
  – Universität 446
Mallorca, Kgr. 360
Mantua
– Bm. 325
– Mgft., Mgf. *siehe* Federico I. Gonzaga, *siehe* Francesco II. Gonzaga
– Stadt 68, 147,A.64
  – Interdikt 68
Marburg, Universität 69
Marcoing, Burg 270
Maria-Medingen bei Dillingen, Dominikanerinnenkloster 85
Marienburg, Hochmeistersitz des Deutschen Ordens 359
Marken 83,A.94, 114
Marmoutier, Saint-Martin, Benediktinerkloster 145,A.52, 147,A.65
Marseille
– Bm., Offizialat 66 f.
– Stadt 63
Medina de Rioseco, Stadt 388
Melón, Zisterzienserkloster 402
Meransen 219
Millstatt, St. Salvator, Benediktinerkloster 165

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Minden, Bm. 206,A.52
Modena, Stadt 463 f., 467,A.35
– Kathedrale 464,A.19, 486,A.107
Modruš, Bm., Bf. 437 f.
Mons, Stadt, Interdikte 68 f., 90
Montecassino, Benediktinerkloster 146
Montpellier, Stadt
– Universität 295
Mühlbach, Friedhof 219
Mühldorf, Schlacht (1322) 37, 413
München, Stadt 45, 470,A.52
Münster
– Bm., Bf. 301 f.,A.67 f.
  – Stiftsfehde 208,A.69
– Stadt 161,A.21, 208,A.69

Nájera, Santa María, Kloster 403,A.92
Nassau, Gft., Gf. *siehe* Adolf
Navarra, Kgr., Kg., *siehe* Sancho VII.
Neapel
– Ebm., Ebf. *siehe* Pierre Ameilh
– Kgr., Kg. 436, 444, 448, *siehe* Robert
– Stadt 440
Nevers, Gft., Gf. *siehe* Peter von Cortenay
Nikaia, Konzil (325) 273,A.39
Normandie, Hztm., Hz. *siehe* Robert II. Kurzhose
– Interdikt (1197) 135
Norwich, Bm., Bf. 148,A.69
Novara, Stadt 319
Nürnberg, Stadt 206,A.52, 472

Oberaltaich, St. Peter, Benediktinerkloster 165
Oisy, Burg 270
Oliva, Pfarrei 337
Oña, Kloster 376, 403
Orense, Bm. 381, 385,A.34, 401
Oriola, Stadt 333
Osimo, Bm., Bf. 240,A.30
Osma, Bm. 403
Österreich, Hztm. 360
Oviedo
– Bm., Bf. 396
– Stadt, Colegio Mayor San Salvador 231

Padua, Stadt 360, 481, 500
– Universität 186, 199
  – Professoren, *siehe* Angelo da Castro, *siehe* Angelo da Castiglione Aretino
Palencia, Bm., Bf. 382, 385,A.32, 400, 403, 405, *siehe* Arderico
Palvels, Burg 270
Pamplona, Kgr., *siehe* Sancho Garcés IV.
Paris, Stadt 55, 134, 142, 152, 287,A.17, 472, 486 f., 514
– Panthéon 55
– Parlement 512
– Saint-Germain-des-Prés, Benediktinerkloster 142, 152
– Saint-Martin-des-Champs, Cluniacenserkloster 152
– Saint-Victor, Augustinerkloster 152
– Sainte-Geneviève, Augustinerkloster 152
– Universität 399
Passau
– Bm., Bf. *siehe* Diepold
  – Domkapitel, Kanoniker *siehe* Rüdiger
– Stadt 84
Pavia 57 f.
– Bm., Bf. 234,A.12
– Stadt 320
  – Interdikt (1318–1484) 58, 68
  – Konzil (1423/24) 77,A.69
  – Podestà, *siehe* Giacomo Tizzoni
  – Präsident, *siehe* Pietro Colonna
  – Universität 445

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Peñafiel, Stadt 382, 385,A.32
Perugia, Stadt 291,A.31, 292,A.38
– Universität 255
Peterlingen, Cluniacenserkloster 164
Piadena, Stadt 147,A.66
Pisa,
– Ebm. 435, Ebf. *siehe* Francesco Salviati
  – Domkapitel 91
– Stadt 147,A.64
  – Domkirche 91
  – Interdikt (1511/1512) 91, 460, 486
  – Konzil (1409) 432,A.11, 447, 452 | (1511/12) 91, 431, 467, 486
  – Universität 445
Pistoia
– Bm., Bf. 443
  – Interdikt (1478) 436
– Stadt 446
Pîtres, Kapitular (862) 266
Po, Fluss 363
Polop, Stadt 337
Pontigny, Abtei 42
Portillo, Stadt 382, 385,A.32
Porto, Bm., Bf. 148,A.70
Portugal (Lusitania), Kgr. 147,A.67, 169,A.74, 253, 399, Kg. *siehe* Dionysius, *siehe* Sancho I.
Prato, Stadt 86, 443,A.50
Proxita, Stadt 333
Pustertal 209
Pyro, S. Maria, Kloster 327

Ravenna, Stadt 355, 360, 364
Redwitz, Hauptmann 300,A.64
Regensburg, Stadt 153, 416
– Dominkanerkloster, Prior, *siehe* Heinrich
Reggio nell'Emilia
– Bm., Bf. 147,A.64
– Stadt 463
Reichenbach, St. Maria, Benediktinerkloster 165, 170,A.77
Reims
– Ebm. 17, 59, 273, 277, Ebf. 151, 268, 271 f., *siehe* Hinkmar, *siehe* Radulph, *siehe* Rainald
  – Interdikte 265–278
– Stadt 271, 277
  – Konzil (1119) 274
  – Saint-Niziers, Benediktinerkloster 272, 278
  – Saint-Remi, Benediktinerkloster 149, 271 f., 277
  – Saint-Sixte, Pfarrei 272, 278
Rethel, Notre-Dame, Benediktinerkloster 149,A.71
Reutlingen, Stadt 415
Rhense, Versammlung der Kurfürsten 421
Rialto, Fluss 352, 359
Riddagshausen, Benediktinerkloster, Abt 173,A.95
Rieti, Stadt 248,A.68
Rimini, Stadt 146,A.59, 355, 364
Rodeneck
– Burg und Gericht 215
– Pfarrei, Pfarrer *siehe* Konrad Bossinger
Rom 37, 161 f., 221, 256, 358, 361, 366, 429, 448 f., 484, 498
– Kurie 31, 211, 291, 364, 378, 432–434, 441
  – Konsistorium 364,A.66, 441, 463
  – Pönitentiarie 63,A.21, 70,A.49, 211, 303, 335, 342, 444
  – Rota 434, Richter *siehe* Giovanni Stafileo
– Stadt 125, 139 f., 150, 244 f., 284
  – Campo de' Fiori 440
  – Engelsbrücke 363
  – Engelsburg 365, 479
  – Interdikt (1155) 133, 138
  – Konzilien, I. Lateranum (1123) 274, 384,A.31 | II. Lateranum (1139) 384,A.31,

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

400,A.80 | IV. Lateranum (1215) 118, 120, 406,A.99, 407f.
– Lateranpalast 139,A.26
– Petersplatz 442
– S. Celso, Kirche 363,A.59
– S. Maria Rotonda, Kirche 362
– St. Peter, Kirche 362, 365, 429f., 440, 449, 479
Rosazzo, Abtei, Abt, *siehe* Pietro Colonna
Rostock, Stadt
– Prälatenkrieg 74
Rottweil, Stadt 423
– Interdikte 79,A.76
Rouen, Ebm. 147,A.66, 266

Sachsen, Hztm., Hze., *siehe* Friedrich der Weise; Räte, *siehe* Georg Spalatin
– Interdikte 69
Sahagún, Benediktinerkloster 147,A.63, 380, 392
Saint-Andrews
– Bm., Bf. 151
– Stadt
– Benediktinerkloster 147,A.65, 150
Saint-Martin-du-Canigou, Benediktinerkloster, Prior, *siehe* Guillaume de Colombier
Saint-Mihiel, Benediktinerkloster 147,A.65
Saint-Omer, Stadt
– Saint-Bertin, Benediktinerkloster 147,A.65
– Synode (1100) 274
Salamanca
– Bm. 394, 396, 404f.
– Stadt 231, 249,A.74, 257
– Universität 256
Salisbury, Bm., Bf., *siehe* Richard Poore
– Kathedrale 46
Salzburg, Ebm., Ebf. 144,A.49, 326, 416, *siehe* Adalbert III.
– Domkapitel 144, 165, 172
– Provinzialsynode (1451) 207,A.63
San Casciano 434
San Gimignano, Stadt
– Interdikt (1290–1293) 153
San Martín de Castañeda, Benediktinerkloster 392
Santa María de Nogales, Kloster 402
Santiago de Compostela, Ebm. 377, 379, 386, 388, 390, 397, 400, 405, *siehe* auch Iria Flavia
– Ebf. *siehe* Diego Gelmírez
Sardinien 147,A.64
Sarsina, Stadt 355
Saunia, Archidiakonat 323,A.23
Schnals, Kartäuserkloster 85f., 89, 222,A.132
Schöningen, St. Laurentius, Chorherrenstift 165
Schottland, Kgr. 143; Kg. *siehe* Robert Bruce, *siehe* Wilhelm I.
– Interdikte 150 | (1324) 413
– Synode (um 1220) 137,A.21
Schwaben 37
Schweden, Kgr. 143
Schweiz 89
Segorbe, Bm., Domdekan *siehe* Bernat Fort
Segovia, Bm. 382, 390, 403, 405, Bf. *siehe* Covarrubias, Diego de
– Konzil (1166) 382f., 406
Seligenstadt, Stadt 388
Senuc, Saint-Oricole, Benediktinerkloster 149,A.71
Sevilla, Stadt 470,A.52
Siegburg, Benediktinerkloster 286
Siena, Stadt 189, 235, 255
– Balìa 442,A.47
– Universität 255
Sigüenza, Bm. 390
Sinsheim, Benediktinerkloster 165

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Sitten, Stadt
– Interdikt (1370) 83
Sizilien, Kgr. 353, Kge. *siehe* Alfons V., *siehe* Friedrich I., *siehe* Roger II.
– Interdikt (1282) 64,A.23
– Sizilianische Vester (1282) 64,A.23
Sogorb, Stadt 333
Soissons, Synode (1093/94) 273 f.
Sonnenburg, Benediktinerinnenkloster 209–211; Äbtissin, *siehe* Verena von Stuben
Spanien, Kgr. 169,A.74, 240, 360, 486, 507; *siehe* Aragón, *siehe* Kastilien, *siehe* León, *siehe* Mallorca
Speyer, Stadt 417
St. Georgen an der Traisen, Augustiner-Chorherrenstift 175 f.
St. Lambrecht (Steiermark), Benediktinerkloster 442,A.48
St. María de Regali (Diözese Elne), Kloster 336
St. Paul im Lavanttal, Benediktinerkloster 169 f., 222,A.132
Straßburg, Stadt 37 f., 73,A.58, 213, 417, 472
– Interdikt 68
Szentgotthárd, Zisterzienserkloster 143

Tagliacozzo, Pfarrei 146
Tarragona, Ebm. 335, 343 f., 391
Taufers, Burg und Gericht 207,A.65
Tegernsee, St. Quirin, Benediktinerkloster 171
Thérouanne, Bm. 273,A.40, 274
Tiber, Fluss 365
Tiers, St. Georgs-Kapelle 219
Tirol, Gft. 208, Gf., *siehe* Meinhard II., *siehe* Sigismund
– Interdikt (1458–1464) 72, 85 f., 89
Toledo
– Ebm. 382, 384, 388–393, 406, Ebf. 147, 405, *siehe* Bernardo von Cluny, *siehe* Gonzalo Petrez, *siehe* Juan de Castellmorum
  – Konzil (633) 376,A.3 | (683) 375
– Stadt 231, 244
  – Santa Cruz, Hospital 389
Tortona, Bm. 353,A.7, Bf., *siehe* Petrus
Toskana, Region 364,A.66, 435 f.
Toulouse 55
Tournai
– Bm. 274 f.
– Stadt 268
Treviso, Bm., Bf., *siehe* Tolberto
– Interdikt (1292) 327
Trezzo sull'Adda, Stadt 321 f.
Trient
– Bm. 325, Bf., *siehe* Georg Hack, *siehe* Heinrich II.
– Stadt
  – Konzil (1547-1563) 27, 45, 231, 514
Trier
– Ebm. 202–204, Ebf. 288,A.19, *siehe* Boemund I. von Warsberg
  – Bistumsstreit (1430–1439) 202–204, 218,A.114
  – Interdikt (1432) 202
– Stadt
  – St. Paulin, Kollegiatstift 165
Trivento, Bm., Bf. 87,A.112
Trives, Pfarrei 381
Troyes
– Bm., Bf. 151
  – Domkapitel 151
– Stadt
  – St-Etienne, Kapelle 171,A.85
Tuy, Bm. 402

Udine, Stadt 327,A.27
Ulm, Stadt 289, 423

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

– Interdikt (1327) 79,A.76 | (1338) 79,A.76
Ungarn, Kgr. 143, 365
Urbino
– Hztm. 436, Hz., *siehe* Federico da Montefeltro
– Stadt, Interdikt (1288) 506
USA 77,A.71, 470,A.52; Präsidenten, *siehe* Trump, Donald; Senatoren, *siehe* McCain, John
Utrecht, Bm., Bistumsstreit 207

Valdichiana, Region 434
Valencia
– Bm. 17, 331–345, Bf., *siehe* Andreu de Albalat, *siehe* Hug de Fenollet, *siehe* Hug de Llupià, *siehe* Jaume d'Aragó, *siehe* Vidal de Blanes; Weihbfe. 340 f., 343
– Domkapitel, Domherren, *siehe* Antonio Bou, *siehe* Bernat de Carcí, *siehe* Bernat Fort, *siehe* Francesc Martí, *siehe* Guerau Llançol, *siehe* Miquel de Sanjuan
  – Diözesansynode (1255) 335 | (1263) 337 | (1357) 337
  – Interdikte 331–345
– Kgr. 333 f., 336, 338, 342
– Stadt 333
  – Domkirche 337, 341, 343
  – Grau, Stadtviertel 340
  – San Bernardo, Kloster 336
  – San Esteban, Pfarrei 341
  – Santa María de Jesús, Kloster 343
  – Santísima Trinidad, Klarissenkloster 334,A.17, 336
Valladolid, Stadt 404
– Konzil (1143) 381 | (1155) 382
Valldaura, Stadt 333
Valmagne, Benediktinerkloster 147,A.65
Venedig
– Bm. 354, 358, Bf., *siehe* Niccolò Morosini, *siehe* Paolo Foscari
– Consiglio dei Dieci 485,A.102
– Interdikte 19, 41, 43–45, 48, 59, 351-367 | (1225) 353 | (1308–1313) 354 | (1435) 354 | (1483/84) 354 f., 362, 429, 460 | (1509/10) 355, 460, 468–484, 497 | (1606/07) 92, 355,A.17, 462, 495–515
– Patriarchat, Patriarch, *siehe* Maffeo Gherardi
– Republik 19, 41, 43–45, 48, 59, 77,A.68, 351–367, 429, 438,A.36, 486, Dogen 326, 352,A.4, 355, 357, 364, *siehe* Andrea Dandolo, *siehe* Donà, Leonardo, *siehe* Giacomo Tiepolo, *siehe* Grimani, Marino, *siehe* Pietro Gradenigo
– Senat 41, 43, 358, 364, 484 f., 495, 497, 508
– Stadt 417, 444, 475
  – Cannaregio 497
  – Fondaco dei Tedeschi 353
  – Generalkapitel des Dominikanerordens (1325) 418 f.
  – Lido 354
  – Rialtobrücke 487
  – S. Giovanni e Paolo, Kirche 366
  – S. Marco, Kirche 485
  – Servitenkloster 497
Venosta, Stadt 324,A.24
Vercelli
– Bm., Bf. *siehe* Martino Avogadro
– Stadt 319–321
  – S. Dionigi, Basilika 321
  – S. Martino, Kirche 321
Verona
– Mark 325
– Stadt 389
Vienne, Stadt
– Konzil (1311) 83
Vienne-le-Château, Saint-Thomas, Benediktinerkloster 149,A.71
Vilanova, Stadt 333

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Villamayor de Treviño, San Miguel, Prämonstratenserkloster 402
Villingen, Stadt
– Interdikte 79,A.76
Völs am Schlern, Pfarrei 218,A.119

Wales, Fürstentum 36
Wien, Stadt 88
– Universität 86
Willebadessen, Benediktinerinnenkloster 165
– Wilsnack, Pfarrei, Interdikt 206,A.53
Wilten, Prämonstratenserkloster 212
Winterthur, Stadt 126–128
Wittenberg, Stadt 71, 470,A.52
– Elstertor 92
– Interdikte 8, 69 | (1512–1516) 91
– Universität 78
Worms
– Bm., Bf. 84,A.100
– Stadt 884,A.100
  – Bürgermeister, *siehe* Reinhard Noltz
  – Interdikt (1330) 79,A.76 | (1338) 79,A.76 | (1499) 84,A.100
Worringen, Schlacht (1288) 68, 286,A.12, 287 f.
Würzburg
– Bm. 206,A.52
– Stadt 37 f.
  – Interdikte 68

Xàtiva, Stadt 333, 338, 340, 343
– Klarissenkloster 336
– Santa María, Kollegiatstift, Dekan 341, Kanoniker, *siehe* Carroz, *siehe* Francesc Sepulcre, *siehe* Pere Lluís Sanç

York, Ebm., Ebf. 151
Yvoy, Stadt 302,A.71

Zamora, Bm., Bf. 396, 400, 404, *siehe* Martín Arias
– Domdekan 402
Zara (Zadar), Eroberung (1203) 353,A.5
Ziesar, Stadt 71
Zülpich, Pfarrei, Interdikt 71,A.55
Zürich, Stadt 110, 126, 128, 423
– Interdikte 79,A.76

3. Zitate

a) Bibel

2 Samuel 24: 399
Daniel 5: 42
Hohelied 3,2: 136,A.15
Jesus Sirach: 449
Lukas: 136,A.15
Johannes 8,11: 449 | 19,11: 445
Römer 15,24: 377,A.7
2. Petrus 2,22: 449
Offenbarung 8,1: 65

b) Corpus Iuris Civilis

D. 18.1.24: 191
D. 47.2.47: 188,A.12
D. 47.10.13: 188,A.12
C. 1.4.8: 191
C. 6.51.1: 235,A.12
C. 9.9.4: 188,A.12

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

c) Corpus Iuris Canonici

D. 96 c. 10: 512,A.54
C. 3 q. 5 c. 15: 298,A.55
C. 7 q. 1 c. 7: 216,A.109
C. 11 q. 3 c. 36 f.: 174,A.99
C. 11 q. 3 c. 41: 174,A.100
C. 11 q. 3 c. 53: 163,A.28
C. 11 q. 3 c. 65–86: 174,A.101
C. 16 q. 5 c. 10: 9,A.11
C. 38 q. 1 c. 14: 111,A.7
2 Comp. 3.27.1: 31,A.19
X 1.33.6: 512,A.54
X 2.13.13: 110,A.5, 111,A.8
X 2.28.25: 174,A.102
X 2.28.37: 214
X 2.28.55: 214
X 3.36.8: 174,A.97
X 3.38.1: 209,A.74
X 3.49.10: 187
X 4.11.1: 195,A.3, 204, 246,A.60
X 5.3.35: 111,A.7
X 5.33.30: 248,A.68
X 5.35.44: 121
X 5.38.11: 31,A.23, 247,A.66 f., 249,A.72,75
X 5.39.43: 31,A.23, 116 f., 122,A.40, 246,A.61, 248,A.71
X. 5.39.57: 247,A.66
VI 1.2.2: 61,A.17
VI 1.6.3: 9,A.13
VI 1.16.2: 295,A.47
VI 1.16.8: 295,A.47
VI 3.9.2: 211,A.85
VI 3.20.4: 9,A.13
VI 5.7.8: 80,A.81
VI 5.9.5: 217, 220, 436–439
VI 5.11: 195
VI 5.11.5: 61,A.17
VI 5.11.16: 32, 238, 241
VI 5.11.17: 62,A.18, 115, 212, 243
VI 5.11.19: 246,A.62
VI 5.11.24: 13 f., 61, 80,A.82, 83,A.94, 113,A.17, 114–116, 195, 205, 231–258, 293,A.41
Clem. 3.7.1: 80,A.81, 219,A.120
Clem. 5.8.1: 9,A.12, 204, 217 f., 220, 436
Clem. 5.10: 200
Clem. 5.10.1: 14, 83,A.92, 200,A.22, 214,A.99, 215,A.100
Clem. 5.10.2: 80,A.79
Extrav. comm. 1.8.1: 111,A.9
Extrav. comm. 5.10.2: 207,A.63, 240

4. Handschriften

Basel, Universitätsbibliothek
– A X 43: 65,A.32, 66,A.33, 74 f., 80,A.82, 82,A.90
Berlin, Staatsbibliothek,
– Ms. lat. quart 674: 159,A.13
– Ms. theol. lat. oct. 133: 19
– Ms. theol. lat. quart. 349: 19
Bernkastel–Kues, St. Nikolaus–Hospital
– Cod. Cus. 221: 211,A.86, 212,A.90, 213,A.91
– Cod. Cus. 251: 200
– Cod. Cus. 256: 197,A.11, 199
– Cod. Cus. 257: 197–199
– Cod. Cus. 264: 198
– Cod. Cus. 271: 200, 221
Bologna, Biblioteca Universitaria
– Ms. 430: 469,A.40
Bozen, Staatsarchiv
– Cod. 3 (Acta Concordiae): 212,A.90
– Codex Handlung: 212,A.88,90, 213,A.92, 214,A.98, 215,A.103, 216,A.106,108, 217,A.111, 218,A.113,115,118, 220,A.126

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

– Regestum Cusanum: 212,A.90, 214,A.98, 215,A.101, 218,A.113 f., 220,A.126, 221,A.128

Brixen, Diözesanarchiv

– HA 7323: 218,A.115, 219,A.122, 221

– HRR I: 208,A.72

– HRR VI: 218,A.119

Cambridge, Corpus Christi College

– MS 16: 66,A.33

Condes de Orgaz, Archivo

– Fondo Crespí de Valldaura, Leg. Ñ: 337,A.29

Draguignan, Archives Départementales du Var

– Comptes municipales de Barjols, CC 105 (1489/1490): 64,A.25

Düsseldorf, Hauptstaatsarchiv

– Kurköln U.181: 301,A.65

Florenz, Archivio di Stato

– Consulte e Pratiche 39: 434,A.21, 445,A.59

– Mediceo avanti il Principato, 24, 302: 448,A.74 | 26, 212: 445,A.61 | 27, 356: 87,A.111, 444,A.57 | 36, 918: 443,A.50 | 36, 944: 446,A.63 | 96, 73: 438,A.36

– Not. ant., 13151: 443,A.52

– Signori, Legazioni e commissarie, 19: 440,A.41

Florenz, Biblioteca Nazionale Centrale

– Cod. II.V.16: 437,A.34

– Ginori-Conti, 29,81, Nr. 3421854: 443,A.53

Florenz, Biblioteca Riccardiana

– ms. 1841: 466,A.29

Graz, Universitätsbibliothek

– Ms. 1294: 442,A.48

Innsbruck, Tiroler Landesarchiv

– Sigm. IX 62: 210,A.79, 211,A.84, 217,A.110, 218,A.116, 219,A.120, 220,A.126

– U I 9066: 212,A.90

Karlsruhe, Generallandesarchiv

– Amtsbücher, Kopialbuch 33: 293,A.43, 296,A.52

Klosterneuburg, Augustiner-Chorherrenstift

– Cod. 649: 19

Köln, Historisches Archiv der Stadt

– Domstift, RH 1, Bd. 1: 304,A.77 | U. 2/929a II: 303,A.75 | U. 2/929a IV: 303 f.,A.75,77

– Machabäer, RH 1: 292,A.35

– S. Gereon, U. 2/97: 303,A.77

– U. 3/1653: 295

– Weiße Frauen, U. 3/34: 292,A.32

– Llauri, Archivo Barón de Llauri

– Fondo Documentación eclesiástica, caja XVIII–2: 343,A.46 f.

London, British Library

– Royal MS 14 CVII: 66,A.32

Mailand, Archivio di Stato

– Carteggio Sforzesco, Potenze estere, 85: 437,A.33, 438,A.36, 439,A.38 | 86: 440,A.39 f., 441,A.43, 442,A.47, 444,A.56 | 96: 430,A.2 | 294: 438,A.37 | 295: 440,A.41

Mailand, Biblioteca Trivulziana

– C 259/4: 464,A.18

Mantua, Archivio di Stato, Archivio Gonzaga

– busta 723: 451,A.85 | 1136: 449,A.78 | 1142: 448,A.75

Modena, Archivio di Stato, Archivio Segreto Estense

– Ambascitori, Firenze, 2°: 449 f.,A.80

– Ambasciatori, Roma, 2: 450,A.81

München, Universitätsbibliothek

– 4° Cod.ms. 261: 430,A.2

Nürnberg, Germanisches Nationalmuseum

– Wolkenstein–Archiv, Akten, Fasz. 30a: 211,A.84

Paris, Bibliothèque Nationale

– ms. lat. 2469: 65,A.29

– ms. lat. 9283: 292,A.34

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Prato, Archivio Datini
– 798: 86,A.109
Rein, Stiftsbibliothek
– Ms. 76: 74,A.62
– Rom, Archivio Apostolico Vaticano,
– Reg. Vat. 322: 339,A.34
– Reg. Vat. 323: 341,A.36
– Reg. Vat. 326: 336,A.25, 342,A.40
– Reg. Vat. 461: 212,A.90
Rom, Archivio della Penitenziaria Apostolica
– Reg. 7: 342,A.43
– Reg. 11: 342,A.43
– Reg. 34: 444,A.55
Rom, Biblioteca Apostolica Vaticana
– Pal. lat. 1993: 58,A.6
– Vat. lat. 4858: 447,A.72
Siena, Archivio di Stato
– Concistoro 2040: 437,A.35
Trient, Archivio di Stato
– Sezione tedesca, Caps. XXXIV: 210,A.78 f.
Triest, Biblioteca Civica
– ms. Piccolomini II 45: 442,A.47
Valencia, Archivio de la Catedral
– Caja 138/2: 340,A.37 | Caja 138/3: 340,A.37
– Leg. 30–16: 334,A.18 | Leg. 39–27: 344,A.50 | Leg. 39–29: 334,A.17 | Leg. 39–27: 334,A.17 | Leg. 654–17: 334,A.17, 345,A.54 | Leg. 654–20: 334,A.17 | Leg. 1505: 334,A.17
– Pergaminos, 434: 338,A.32
Valencia, Archivo Municipal
– Sign. YY22: 344,A.48
Venedig, Archivio di Stato
– Capi Consiglio dei Dieci, Notatorio, Registri, 3: 485,A.103
– Collegio Notatorio, Registri, 16: 485,A.104
Venedig, Biblioteca Nazionale Marciana
– Lat. X, 174 [3621]: 449,A.78
– Vercelli Archivio Storico Civico
– Pergamene, sub dato 1266 März 10: 320,A.11
Xàtiva, Archivo Histórico Colegiata
– Caja 276, nº 6: 341,A.39
Wien, Österreichische Nationalbibliothek
– Cod. 5097: 86,A.108
– Cod. 5497: 86,A.106, 222,A.132
Wolfenbüttel Herzog-August-Bibliothek
– ms. 139b Helmst.: 75,A.64

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58221-1 | Generated on 2025-12-14 21:59:53
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/