

Krzysztof Bracha

Des Teufels Lug und Trug.

Nikolaus Magni von Jauer

Quellen und Forschungen zur Europäischen Ethnologie.  
Herausgegeben von Dieter Harmening, Bd. XXV

Krzysztof Bracha

# DES TEUFELS LUG UND TRUG

Nikolaus Magni von Jauer:

Ein Reformtheologe des Spätmittelalters  
gegen Aberglaube und Götzendienst

Deutsch von  
Peter Chmiel



J.H. Röhl Verlag

Quellen und Forschungen zur Europäischen Ethnologie.  
Herausgegeben von Dieter Harmening, Bd. XXV

Deutsche, bearbeitete und verbesserte Ausgabe der polnischen Originalausgabe:  
Teolog, diabeł i zabobony. Świadectwo traktatu Mikołaja Magni z Jawora De superstitioni-  
bus (1405 r.), Wydawnictwo NERITON – Instytut Historii PAN, Warszawa 1999  
[ISBN 83-86842-49-0].

Gedruckt mit Hilfe der Jan Kochanowski Universität Kielce

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

©2013 Verlag J.H. Röll GmbH, Dettelbach

Alle Rechte vorbehalten.  
Vervielfältigungen aller Art, auch auszugsweise,  
bedürfen der Zustimmung des Verlages.  
Gedruckt auf chlorfreiem, alterungsbeständigem Papier.

Gesamtherstellung: Verlag J.H. Röll GmbH

Printed in Germany

ISBN: 978-3-89754-105-4

## INHALTSVERZEICHNIS

Einleitung .....	7
Teil I     Nikolaus Magni von Jauer und seine Stellung im reformatorischen Schrifttum des Spätmittelalters	
Kapitel 1. Nikolaus Magni von Jauer – sein Leben und Werk.....	17
Kapitel 2. Die Quellenlage und der Ursprung des Traktats <i>De superstitionibus</i> .....	37
Kapitel 3. Kritik des Aberglaubens im spätmittelalterlichen reformatorischen Schrifttum.....	47
Teil II    Die Kritik des Aberglaubens, des Irrtums und des Kultmissbrauchs im Traktat <i>De superstitionibus</i> von Nikolaus Magni von Jauer	
Kapitel 4. Der Teufel .....	81
Kapitel 5. Die Vorzeichen.....	105
Kapitel 6. Geweihte Gegenstände und kirchliche Rituale .....	135
Kapitel 7. Wort und Schrift .....	153
Kapitel 8. Zeit und Raum.....	171
Schlusswort .....	195
Anhänge I-III.....	205
Abkürzungsverzeichnis.....	220
Bibliographie .....	221
1. Verzeichnis der Bibelstellen	
2. Handschriftliche Quellen	
3. Druckquellen	
4. Literatur	
Abbildungsverzeichnis .....	266
Index .....	267
Über den Autor .....	272



## EINLEITUNG

„Diversi quoque errores superseminati sunt  
et tot, quod non unus dico, magistrorum,  
sed nec omnes de mundo possent eos describere,  
novique cotidie generantur“.  
Stanislaus de Scarbimiria (Skarbimierz),  
Sermo 47 der „*Sermones Sapientiales*“.

Die Faszination von der Volksfrömmigkeit des Mittelalters, wenn auch erst seit relativ kurzer Zeit erkennbar, hält in der gegenwärtigen Geschichtsschreibung an. In letzter Zeit nimmt sie sogar deutlich zu und ergreift immer breitere Kreise der historischen Zunft<sup>1</sup>. Das in dieser Hinsicht steigende Interesse der Fachliteratur gilt zur Zeit verschiedenen Erscheinungsformen der mittelalterlichen Religiosität und der Volkskultur<sup>2</sup>. Nach langen Jahren des Schweigens, in denen die geistigen Leistungen der Kultur großer Menschenmassen wenig Aufmerksamkeit genossen hatten, wurde in der polysemiotischen massenhaften Devotion des Mittelalters das prägende Merkmal dieser Epoche von der Forschung entdeckt. Das auf diese Weise entstandene Interesse für die Volkskultur wurde nach den Worten eines ausgewiesenen Kenners der Materie zu einem „der markantesten

---

<sup>1</sup> Zu methodologischen Prämissen dieser Untersuchungen siehe u. a. P. Dinzelsbacher, *Volkskultur und Hochkultur*; J.-C. Schmitt, *Der Mediävist und die Volkskultur*; E. Delaruelle, *La pietà popolare alla fine del Medioevo*; R. Manselli, *La religione popolare au Moyen Âge. Problèmes de méthode et d'histoire*; P. Boglioni, *Éléments d'un Bilan*; Fr. Rapp, *Reflexions sur la religion populaire au Moyen Âge*; R. and Ch. Brooke, *Popular Religion in the Middle Ages. Western Europe 1000-1300*, S. 46-62; N. Z. Davis, *De la religion populaire aux cultures religieuses*; ders., *Some Tasks and Themes in the Study of Popular Religion* und in der reinterpreteratorischen Fassung mit besonderer Berücksichtigung der Aberglaubenforschung in deutscher Historiographie: D. Harmening, >>Contra Paganos<< = >>Gegen die vom Dörfe<< Zum theologischen Hintergrund ethnologischer Begriffe; A. Treiber, *Interpretamente historischer Forschung über Superstitionen und magische Mentalitäten*; dies., *Die Autorität der Tradition. Theoriegeschichtliche und quellenkritische Studien zur sogenannten 'Volkskultur' am Beispiel der spätmittelalterlichen Synodalstatuten der Kirchenprovinz Salzburg* und über Historiographie allgemein: R. W. Scribner, *Volks Glaube und Volksfrömmigkeit. Begriffe und Historiographie*.

<sup>2</sup> Eine umfangreiche Bibliographie stellte P. Dinzelsbacher, *Zur Erforschung*; ders., *Mittelalterliche Volkskultur* wie auch C. T. Berkout, J. B. Russell, *Medieval Heresies Bibliography*, S. 136-141; H. Martin, *Mentalités médiévales XI<sup>e</sup> - XV<sup>e</sup> siècle*, S. XXX-LIII, zusammen.

Merkmale der Geschichtswissenschaft der letzten Jahre“, und in den Augen eines anderen Autors zum Objekt „der eigenen Geschichte“ erklärt<sup>3</sup>.

Der sich in der Geschichtsschreibung der letzten Jahrzehnte abzeichnende Wandel, der sich unter dem Einfluss der Ethnologie vollzog und zum Überwinden starrer Grenzen der elitären Kultur und zur Abkehr vom alten Modell eines einheitlichen Christentums in seiner reinen, strikt vorgegebenen und für alle Gläubigen geltenden Form führte, ließ ein anderes Antlitz des mittelalterlichen Glaubens erkennen, als die einer kompakten und polyphonen Erscheinung.

Zweifellos bildet das Traktat *De superstitionibus* von Nikolaus von Jauer eine für diese Fragestellung äußerst interessante Quelle, auch wenn sie bisher kaum erforscht und daher unzureichend bekannt ist. Berechtig ist deshalb die Behauptung, dass das Traktat des Nikolaus von Jauer, und darüber hinaus der Großteil der umfangreichen und hauptsächlich in handschriftlichen Sammlungen vorhandene Traktatliteratur des Spätmittelalters nicht nur unterschätzt wurde, sondern sogar völlig unbemerkt blieb<sup>4</sup>.

Das 1405 entstandene, wissenschaftlich fundierte theologische Werk des Heidelberger Meisters schlesischer Herkunft behandelt in einem Band eine äußerst vielfältige Problematik der verschiedenartigen Anzeichen des Aberglaubens, des Missbrauchs und des Irrtums innerhalb religiöser Praktiken, also Haltungen und Verhaltensweisen, die von mittelalterlichen Theologen allgemein als *superstitiones* bezeichnet worden waren, und die lediglich nach mühsamen Recherchen im reichlich vorhandenen Schrifttum der Epoche zu finden sind. Das Traktat von Nikolaus von Jauer bleibt dabei insofern interessant, als dass es in seinem Erkenntniswert ein reichhaltiges und beispielhaftes Material über Meinungen, Ansichten und Standpunkte vieler damaliger Autoritäten und Vertreter der Kirche bezüglich der untersuchten Fragen enthält. Gerade diese „Doppelschichtigkeit“ des Traktats erschien während der durchgeführten Analysen besonders beachtenswert und wurde zum Hintergrund der vorliegenden Studie, die nach Absicht des Autors einer kritischen Edition des Textes des Traktates von Nikolaus von Jauer vorausgehen sollte.

Die vorliegende Arbeit ist somit der Versuch einer Antwort auf die seit vielen Jahren im Raum stehende Forderung der Forscher nach einer kritischen Bearbeitung des nach dem übereinstimmenden Urteil sowohl der bisherigen Literatur als auch der Vorträge der Dämonologie und der Superstitionenkritik im 15. Jahrhundert meistbekanntesten Werkes, des in großer Zahl von Abschriften in vielen europäischen Bibliotheken vorhandenen Traktates *De superstitionibus* aus der Feder von Nikolaus von Jauer (Nicolaus Magni de Jauer/Jawor), eines in den Jahren 1355-1435 lebenden, aus Niederschlesien stammenden Heidelberger Theologen und Predigers.

Auch wenn das Traktat *De superstitionibus* sowie das gesamte wissenschaftliche Werk des gebürtigen Schlesiens schon seit langem im Visier der Forscher stehen, fehlt bis jetzt eine kompakte und ausführliche Bearbeitung des Werkes und dessen kritische Edition. Dafür gibt es mehrere Gründe. In erster Linie ist diese Lücke auf die unüberschaubare Anzahl von Handschriften des Traktates, die über viele europäischen Bibliotheken verstreut sind, zurückzuführen.

<sup>3</sup> J.- C. Schmitt, *Menschen, Tiere und Dämonen*, S. 334; P. Dinzelbacher, *Zur Erforschung*, S. 12.

<sup>4</sup> Vgl. Anmerkungen dazu, ders., *„verba hec tam mistica“*, S. 63.



Die besondere Beliebtheit, welcher sich im 15. Jahrhundert nur Werke bedeutender Theologen wie Matthäus von Krakau, Nikolaus von Dinkelsbühl, Thomas von Haselbach, Dionysius Rickel oder Heinrich von Hessen erfreuten, wurde nicht mit einer Druckedition gekrönt. Aus diesem Grunde ist das Traktat in relativ kurzer Zeit in völlige Vergessenheit geraten. Wie Adolph Franz zu Recht bemerkte, kommt es weder im Katalog des Anhängers der Renaissance-Magie Johann Trithemius (1462-1516) noch in Werken späterer Autoren vor<sup>5</sup>.

Erst Mitte des 19. Jahrhunderts kam es dank August Henschel, einem Forscher der schlesischen geistigen Eliten des Mittelalters, zur Wiederentdeckung von Nikolaus Magni für die europäische Geschichtsforschung. Wie viele andere Autoren richtete Henschel seine Aufmerksamkeit hauptsächlich auf Nikolaus' Traktat über Aberglauben, dessen Lektüre, wie er selbst schrieb, ihm viel Vergnügen bereitete und ihn durch die aufgeklärte und objektive Art der Gedankenformulierung überraschte<sup>6</sup>. Er beschäftigte sich jedoch nicht eingehend mit dem Traktat und beschränkte sich lediglich auf eine kurze Erwähnung des Werkes. Henschel folgten mit ähnlicher Einstellung Jacob Grimm und Aleksander Brückner, die nur kurze Fragmente des Traktats in ihren heutzutage bereits zu klassischen Standardliteratur gehörenden Werken zitierten<sup>7</sup>. Die bisher einzige grundlegende Bearbeitung des Schaffens von Nikolaus von Jauer stellt die 1898 erschienene Monographie von Adolph Franz dar, die eine theologische Analyse seiner Werke samt einem wertvollen, wenn auch korrekturbedürftigen Nachtrag, einer faktographischen Sammlung, einem ergänzenden, umfangreichen Anhang mit Auszügen aus allen ihm bekannten Schriften des Heidelberger Theologen sowie einem besonders wertvollen Verzeichnis der erhaltenen Handschriften enthält<sup>8</sup>. Angesichts der neuesten Erkenntnisse können jedoch weder der von Adolph Franz erstellte Katalog der Werke noch die Zusammenstellungen der Handschriften als komplett gelten. Franz kannte nämlich eine ganze Reihe von Nikolaus' Werken nicht, die erst vor kurzem der Vergessenheit entrissen wurden, unter anderem einige Traktate und kleinere Schriften, viele Predigten und Bibelkommentare. Korrekturbedürftig sind auch die Erkenntnisse von Franz, die sich auf die Urheberschaft mancher, Nikolaus von Jauer zugeschriebener Abhandlungen beziehen<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> A. Franz, *Der Magister*, S. 162.

<sup>6</sup> A.W. E. T. Henschel, *Schlesiens wissenschaftliche*, S. 39-40.

<sup>7</sup> J. Grimm, *Deutsche Mythologie*, Bd. 3, S. 414-415; A. Brückner, *Kazania średniowieczne*, Teil 2, S. 7, 12, 13, 15 und 18; ders., *Literatura religijna*, Bd. 1, S. 47, 58 u.f., 62, 64, 66.

<sup>8</sup> A. Franz, *Der Magister*, S. 203-264.

<sup>9</sup> Der Katalog der Werke des Jauerers wird durch folgende Positionen ergänzt:

Traktate und kleinere Schriften:

*Dialogus super sacra communione contra Hussitas* – Cod.: Leipzig UB 180, f. 183r; BUWr I. Q. 89, f. 1r; Stuttgart Landesbibliothek, Theol. fol. 76. XXIV, f. 78r. Vgl. J. Tráška, *Príspevky k středověké*, S. 23, Nr. 44; ders., *Literární činnost*, S. 122; ders., *Životopisný slovník*, S. 406.

*Contra epistolam perfidiae Hussitarum* – Cod. Tübingen UB Mc. 31, f. 108v-129v. Vgl. X. Fr. Bantle, *Nikolaus Magni de Jauer*, S. 536 u.f.

*Sparatio (!) ad sacrificium altaris vel de accessu altaris* – Cod.: Mainz Stadtbibliothek, II. 70, f. 98r-105r; II. 171, f. 3r-11v; I 135, f. 171r-v (unvollständig); I 156, f. 276r-283 r; I 170, f. 83r-87v; I 173, f. 158r1-167r1. Vgl. Z. Włodek, *Polonica w średniowiecznych rękopisach*, S. 61, 64; *Die Handschriften der Stadtbibliothek Mainz*, Bd 1. Hrsg. von G. List, G. Powitz, S. 244; ebd., Bd. 2, Hrsg. von G. List, S. 48, 102, 114.

Der Analyse des Traktats *De superstitionibus* widmete A. Franz ein umfangreiches Kapitel seines Buches, und im Anhang stellte er eine Liste von 58 Handschriften des Werkes zusammen<sup>10</sup>. Auch diese Erfassung erwies sich als unvollständig, zur Zeit sind nämlich weit über 100 Kopien des Traktates zweifelsfrei nachgewiesen<sup>11</sup>. Auch viele Angaben von A. Franz über die Entstehungsgeschichte des Werkes in Zusammenhang mit dem Heidelberger Prozess gegen Werner von Friedberg im Jahre 1405, sind korrekturbedürftig. Einige mittlerweile bekannte Tatsachen wurden von Franz gar nicht erwähnt<sup>12</sup>. An dieser Stelle ist es angebracht, den Standpunkt von Martin Spahn, einem zeitgenössischen Kritiker der Franzschen Monographie, heranzuziehen. Dieser stellte als erster in der Literatur die Forderung auf, sich dem Traktates in einer separaten Studie zu widmen. Spahns Begründung lautete wie folgt: „wenn Prälat Franz nicht ein zusammengefaßtes Werk über den Aberglauben des ausgehenden Mittelalters versprochen hätte, auf Grund dessen sich das von ihm über Jauers Stellungnahme Mitgetheilte erst richtig wird würdigen lassen“<sup>13</sup>. Diese Anregung blieb jedoch vorerst ohne Resonanz.

Mit Nikolaus von Jauer beschäftigten sich unter anderem Václav Novotný<sup>14</sup>, Hans Heckel<sup>15</sup>, Wilhelm Wostry<sup>16</sup> und Gerhard Ritter<sup>17</sup>. Diese Autoren stützten sich jedoch weiter auf die bekannten Erkenntnisse von A. Franz und ergänzten lediglich Nikolaus' Biographie um einige zusätzliche Fakten. Einzig Gerhard Ritter brachte in der heutzutage

*Responsio ad memoriale Johannis Nider OP* – Cod. Eichstätt Staatliche Bibliothek 726, f. 182r-183r. Vgl. Z. Włodek, *Polonica w średniowiecznych rękopisach*, S. 38.

Predigten: Cod. Frankfurt a. M. Stadt und UB, 74, f. 118v; Stuttgart Württembergische Landesbibliothek HB I 225; Berlin Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz Germ. Quart. 166, f. 307v-319r; 206, f. 348r-366v, wie auch die von J. B. Schneyer, *Wegweiser zu lateinischer Predigtreden*, S. 133, 254: Cod.: München StB 17281; Vorau Stiftsbibliothek 192, f. 47; Maria Saal Kollegiatstift 39, f. 2v2; Napoli Biblioteca Nazionale VIII A 18, f. 28r1; Klosterneuburg Stiftsbibliothek 450; Wien NB 693; Budapest Mag'yar Nemzeti Múzeum 390, f. 371 genannten.

Bibelkommentare:

*Commentarii super Psalmis*, (nicht erhalten). Vgl. F. Stegmüller, *Repertorium biblicum*, S. 94, Nummern 5996-6002; G. Ritter, *Die Heidelberger Universität*, S. 339, Anm. 1 wie auch S. 498, Nr. 7;

*Lectura super proverbia Salomonis* – Cod. Köln Stadtarchiv W. 264, f. 119r u.f. Vgl. J. Vennebusch, *Die theologischen Handschriften*, S. 144;

*Commentum in prologum Evangelii Ioannis* – Cod. Lublin Biblioteka Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 617, f. 41r-82v. Vgl. St. Wielgus, *Obca literatura biblijna*, S. 237, Nr. 15; F. Stegmüller, *Repertorium biblicum*, Nr. 9985, (als anonym erwähnt).

Zugeschriebene Werke:

*Sermo super quattuor passionibus Domini Nostris Ihesu Christi*, von M. Markowski, „*Expositio passionis*“, S. 3-13, dem Matthäus von Krakau zugeschrieben;

*Speculum artis bene moriendi* – weiterhin umstrittene Zuständigkeit, Vgl u.a. R. Rudolf, *Ars moriendi*, S. 77-78.

<sup>10</sup> A. Franz, *Der Magister*, S. V, wie auch S. 151-196, wo das Traktat *De superstitionibus* besprochen wird wie auch S. 255-264, der Katalog der Handschriften des Traktates.

<sup>11</sup> Vgl.u. Anhang I.

<sup>12</sup> Vgl.u., Kap. 2.

<sup>13</sup> M. Spahn, *Der Magister*, S. 464.

<sup>14</sup> V. Novotný, *Náboženské hnutí české*, S. 101-102.

<sup>15</sup> H. Heckel, *Geschichte der deutschen Literatur*, S. 72-74.

<sup>16</sup> W. Wostry, *Die Schlesier*, S. 18-19.

<sup>17</sup> G. Ritter, *Die Heidelberger Universität*, nach dem Index wie auch vgl.u. Anm. 18.

bereits klassischen Gesamtdarstellung der mittelalterlichen Geschichte der Universität in Heidelberg sowie in seinen hervorragenden, dem Durchbruch in der Scholastik des Spätmittelalters gewidmeten Studien viele wertvolle Informationen über das geistige Klima an deutschen Universitäten im 15. Jahrhundert wie auch über Faktoren, die die schöpferische Persönlichkeit von Nikolaus von Jauer geprägt hatten<sup>18</sup>.

Im Jahre 1901 veröffentlichte Joseph Hansen<sup>19</sup> in der noch heute als grundlegend geltenden Sammlung der Texte über die mittelalterliche Hexerei ausgewählte Fragmente der Dämonologie aus dem Traktat von Nikolaus. Anhand einer englischen Handschrift setzte sich Lynn Thorndike<sup>20</sup> mit dem Inhalt des Werkes auseinander und bescheinigte dem Verfasser einen nicht unwesentlichen Einfluss auf die späteren dämonologischen Abhandlungen. Zu einem gewissen Durchbruch kam es erst in der Forschung der Nachkriegszeit. Besonders erwähnenswert sind hier vor allem die Arbeiten von Hermann Heimpel<sup>21</sup>, welche die bisher unbekannte Beteiligung von Nikolaus als Inquisitor bei Heidelberger Prozessen gegen deutsche Hussiten darstellen. Ein Ergebnis dieser Tätigkeit sind, wie man vermuten kann, drei gegen Hussiten gerichtete Schriften: neben der bereits A. Franz bekannten Schrift *De haereticis* sind es zwei weitere kurze Abhandlungen, die erst vor wenigen Jahren von Franz Xavier Bantle<sup>22</sup> und Josef Tríška<sup>23</sup> entdeckt worden sind.

Von den mit der Problematik des Traktates *De superstitionibus* im engeren Zusammenhang stehenden Arbeiten erschienen in den 70. Jahren erste Versuche, das Phänomen des abergläubischen Schrifttums aus dem ausgehenden Mittelalter und seiner kulturellen Genese zu erklären. Sie umfassten alle Anzeichen der das Phänomen *superstitiones* bekämpfenden Literatur als Ausdruck des für die Epoche der Krise der mittelalterlichen Welt spezifischen geistigen Klimas. In diesem Kontext sollte der Kampf gegen die vielfältigen Anzeichen des Aberglaubens einerseits als Element der reformatorischen Strebungen innerhalb der sich von einer Krise gezeichneten Kirche darstellen, andererseits aber als ein Zeugnis für Spannungen zwischen zwei kulturellen Ebenen und Wahrnehmungsweisen, der Massenkultur und der Kultur der Eliten des Mittelalters fungieren. In diesem Zusammenhang wiesen die Arbeiten von Rudolph Haubst<sup>24</sup> die thomistische Grundlage dieses Schrifttums auf, während die von Françoise Bonney<sup>25</sup> vom Gersonschen literarischen Vorbild des Verfassers geprägt sind.

In der polnischen Literatur wurde die das Leben und Werk des Heidelberger Meisters, insbesondere im Kontext des Traktates über den Aberglauben von der Breslauer Histo-

---

<sup>18</sup> Ders., *Studien zur Spätscholastik*; ders., *Aus dem geistigen Leben*; ders., *Romantische und revolutionäre Elemente*.

<sup>19</sup> J. Hansen, *Quellen und Untersuchungen*, S. 68-71.

<sup>20</sup> L. Thorndike, *A History of Magic*, Bd. 4, S. 279-283.

<sup>21</sup> H. Heimpel, *Zwei Wormser Inquisitionen*, S. 8, 81; ders., *Drei Inquisitions-Verfahren*, nach dem Index.

<sup>22</sup> Vgl. o., Anm. 9.

<sup>23</sup> Vgl. o., Anm. 9.

<sup>24</sup> R. Haubst, *Die Rezeption und Wirkungsgeschichte*.

<sup>25</sup> Fr. Bonney, *Autour de Jean Gerson*.

rikerin Ewa Maleczyńska<sup>26</sup> aufgegriffen. Ähnlich wie schon vor ihr Edward Karwot<sup>27</sup> stellte sie das Traktat als eine unschätzbare volkskundliche Quelle dar und zwar als Spiegelbild der heimischen schlesischen Volkskultur. Die beiden Autoren kannten allerdings den genauen Inhalt des Werkes nicht, daher weckten ihre Stellungnahmen schon seit geraumer Zeit begründete Zweifel an ihrer wissenschaftlichen Fundiertheit und verloren inzwischen völlig an Aktualität. Ewa Maleczyńskas Postulat, sich eingehend mit dem Traktat von Nikolaus zu beschäftigen, blieb jedoch nicht ohne Folgen.

In einem breiten geschichtlichen und kulturellen Kontext befasste sich der Warschauer Historiker Stanisław Bylina<sup>28</sup> mit dem Wirken von Nikolaus Magni, insbesondere mit seinem Traktat *De superstitionibus*. Er betrachtete das Werk auf der Ebene der Massendevotion des Spätmittelalters und stufte das Traktat von Nikolaus als einen Versuch ein, die von der Kirche im Zuge der inneren Reform abgelehnten Haltungen und Praktiken zu korrigieren und den Glauben, die Kultreinheit wie auch die dem Klerus gebührende Stellung des Vermittlers zwischen *profanum* und *sacrum* zu verteidigen. Das Traktat war also für Bylina ein Zeugnis der neuerdings so häufig in der Fachliteratur hervorgehobenen Bipolarität der mittelalterlichen Kultur, die oft im Kontext der religiösen Verhaltensweisen und Praktiken auf zwei zwar gegensätzlichen und dennoch verwandten, wenn nicht sogar einander durchdringenden Wahrnehmungsebenen gesehen wurde<sup>29</sup>.

Zum Schluss sollte auf den grundlegenden Dokumentenkomplex hingewiesen werden, der die Universitätsakten von Prag und Heidelberg umfasst, die ihrerseits die wichtigsten Daten der Biographie des Nikolaus von Jauer wiedergeben, um so mehr als dass diese Quellengrundlage vor kurzem um die zwei ersten Teile der von Jürgen Miethke herausgegeben mehrbändigen Edition der Amtsbücher der Rektoren der Universität Heidelberg bereichert wurde<sup>30</sup>. Zu erwähnen ist auch das Erscheinen des vierten Bandes des *Repertorium Germanicum*, herausgegeben von Karl August Fink. Dieses Werk enthält eine Reihe bisher unbekannter Informationen über die im Besitz von Nikolaus in Heidelberg verbliebenen Präbenden<sup>31</sup>. Viele neue Angaben über die von ihm bekleideten akademischen Ämter und die ihm verliehenen Kirchenwürden wie auch über seine Aktivitäten und Botschaften an der Seite der Pfalzgrafen bringen neuerdings die Arbeiten von Hermann Weisert und Peter Moraw, die viele bisherige Ungenauigkeiten, hauptsächlich um die Heidelberger Periode in der Biographie des Theologen vervollständigen und richtigstellen<sup>32</sup>. Von kleineren Arbeiten sollten an dieser Stelle Artikel in Fachlexika

<sup>26</sup> E. Maleczyńska, *Ruch husycki*, S. 264; *Historia Śląska*, S. 364.

<sup>27</sup> *Katalog magii Rudolfa*, S. 32.

<sup>28</sup> St. Bylina, *Wpływ Konrada*, S. 66-77; ders., *Licium-illicitum*, S. 137-153; ders., *Biedni w opinii*; ders., *Czeska myśl reformatorska*.

<sup>29</sup> Ders., *Licium-illicitum*, S. 138-139.

<sup>30</sup> *Statuta Universitatis Pragensis*, Bd. 3, wie auch *Liber decanorum*, pars 1; G. Toepke, *Die Matrikel*, Bd. 1-3; E. Winkelmann, *Urkundenbuch*, Bd. 1-2; *Die Amtsbücher*, Reihe A, Bd. 1, Hf. 1-3; Bd. 2, Heft 1, Hrsg. von J. Miethke u.a.

<sup>31</sup> *Repertorium Germanicum*, Teil 1, S. 102; Teil 2, S. 1794, 1938, 2246, 2552 und 2658; Teil 3, S. 2892, 3099, 3428.

<sup>32</sup> H. Weisert, *Die Rektoren der Ruperto Carola*, (1968), Hf. 43; ders., *Die Rektoren der Ruperto Carola*, (1978), S. 92-111; ders., *Die Rektoren und die Dekane*, S. 299-407; ders., *Universität und Heiliggeiststift*, S. 72-87; P. Moraw, *Beamtentum und Rat*; ders., *Kanzlei und Kanzleipersonal*.

erwähnt werden. Biogramme von Nikolaus von Jauer mit Auflistung seiner wichtigsten Schriften finden wir sowohl in literaturwissenschaftlichen als auch in theologischen und geschichtswissenschaftlichen Nachschlagewerken, hauptsächlich in deutscher Sprache, sporadisch aber auch in tschechischen und polnischen Lexika<sup>33</sup>. Auch wenn dort in aller Regel nur den seit Jahren bekannten und zum Teil überholten Forschungsstand widerspiegeln, sollten Biogramme als wichtige Informationsquelle nicht unterschätzt werden. Besondere Beachtung verdienen beide Auflagen des Nachschlagewerks *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon* mit einigen neueren Angaben, die über die Monographie von A. Franz hinausgehen<sup>34</sup>.

Die vorliegende Arbeit ist das Ergebnis jahrelanger Forschungen. Während ihrer Vorbereitung nahm der Verfasser Hilfe und Unterstützung zahlreicher Gelehrter und wissenschaftlicher Einrichtungen im In- und Ausland in Anspruch, denen er an dieser Stelle seinen Dank aussprechen möchte. Worte besonderer Dankbarkeit gebühren Prof. Dr. Stanisław Bylina (Institut für Geschichte der Polnischen Akademie der Wissenschaften in Warschau), den Initiator des vorliegenden Buches, den beiden Gutachtern, Prof. Dr. Edward Potkowski (Universität Warschau) und Prof. Jerzy Wyrozumski (Jagiellonen-Universität Krakau), sowie den Mitgliedern der Arbeitsgemeinschaft für Sozialgeschichte und Mittelalterliche Kultur am Institut für Geschichte der Polnischen Akademie der Wissenschaften in Warschau, allen voran Prof. Dr. Hanna Zaremska und Prof. Dr. Halina Manikowska.

Zu einem besonderen Dank fühlt sich der Verfasser dem Deutschen Akademischen Austauschdienst (DAAD) für die Förderung eines einjährigen Studienaufenthaltes an der Universität Heidelberg (1990/1991) verpflichtet. Am dortigen Historischen Seminar nutzte er die Möglichkeit, unter der hervorragenden fachlichen Betreuung von Prof. Dr. Jürgen Miethke und Prof. Dr. Martin Kaufhold zu forschen. In der Endphase der Arbeit war die freundliche Unterstützung seitens Prof. Dr. Dieter Harmening (Universität Würzburg) von unschätzbare Bedeutung sowie Prof. Dr. Robert E. Lerner (Northwestern University in Evanston/Illinois), Dr. Michael D. Bailey (Iowa State University in Ames) und Dr. Matthias Nuding (Germanisches Nationalmuseum, Nürnberg) hauptsächlich bezüglich der neuesten und in Polen noch unzugänglichen Fachliteratur zu danken.

---

<sup>33</sup> L. Lauchert, *Nikolaus Jauer*, [in:] *Allgemeine deutsche Biographie*, Bd. 50, 1905, S. 642-643; K. Helm, *Nikolaus von Jauer*, [in:] *Hdda*, Bd. 6, 1934/35, Sp. 1108-1110; W. Schmidt, *Nikolaus von Jauer*, [in:] *VL*, Bd. 3, 1943, Sp. 583-588, (I. Aufl.); J. Kadlec, *Nikolaus von Jauer*, [in:] ebd., Bd. 6, 1987, Sp. 1078-1081 (II. Aufl.); ders., *Nicolas Magni de Jauer*, [in:] *Dictionnaire des spiritualité ascétique et mystique*, Bd. 11, 1981, Sp. 292-293; X. Fr. Bantle, *Nicolas Jauer*, [in:] *LThK*, Bd. 7, 1962, S. 987 (I. Aufl.); E. Krzyżńska, *Magni Mikolaj z Jawora*, [in:] *Polacy w historii*, S. 283; *Nikolaus Magni von Jauer*, [in:] *Biographisches Lexikon*, Bd. 3, Teil 1, 1985, S. 56; R. Müller, *Nikolaus von Jauer*, [in:] *Deutsches Literatur-Lexikon. Biographisch-Bibliographisches Handbuch*, Bd. 11, 1988, Sp. 355-356; A. Frenken, *Nikolaus Jauer*, [in:] *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Bd. 6, 1993, S. 888-889; D. Drüll, *Nikolaus (Magni) von Jauer*, [in:] *Heidelberger Gelehrtenlexikon 1386-1651*, Berlin 2002, S. 408-409; K. Bracha, *Mikolaj Magni*, [in:] *Encyklopedia Katolicka*, Bd. 12, 2008, S. 1007-1008.

<sup>34</sup> Vgl. o., Anm. 33, und darüber hinaus *Historia Nauki Polskiej*, Bd. 1, S. 16; Bd. 6, S. 389-390; G. Poensgen, *Berühmte Lehrer*, S. 25; R. Bicherl, *Die Magister der Artistenfakultät*, S. 76-79 wie auch W. Dürig, *Magister Nikolaus von Jauer*.

Zu danken ist auch Prof. Dr. Rolf Decot für seine Einladung zu einem sehr fruchtbaren Studienaufenthalt am Institut für Europäische Geschichte der Universität Mainz im Jahre 2000.

Bei der Veröffentlichung der polnischen Fassung dieses Buches genoss der Verfasser die großzügige Unterstützung seiner Hochschule, der Jan Kochanowski Universität Kielce und insbesondere des dortigen Institutes für Geschichte, wofür er an dieser Stelle seinen Dank zum Ausdruck bringt.

Kielce/Würzburg im April 2012

Krzysztof Bracha

# TEIL I

## NIKOLAUS MAGNI VON JAUER UND SEINE STELLUNG IM REFORMATORISCHEN SCHRIFTTUM DES SPÄTMITTELALTERS





# KAPITEL 1

## NIKOLAUS MAGNI VON JAUER – SEIN LEBEN UND WERK

Nicolaus de Javor, sacre theologie professor eximius, Teutonicus nacione, Heidelbergensis gymnasii olim decus, vir omnium facile eruditissimus et quod raro invenire est, singulariter modestus, pius atque humanus utroque nomine integerrimus ...

Die oben zitierte Äußerung über Nikolaus Magni von Jauer ist insofern interessant, als dass sie im Jahre 1512 von Wolfgang Trefler, dem Bibliothekar am St.-Jakob-Kloster in Mainz formuliert wurde, also lange nach dem Tode des schlesischen Theologen, als die Erinnerung an ihn allmählich in Vergessenheit geriet<sup>1</sup>. Bei Lesern alter Bücher genoss er dennoch weiterhin hohes Ansehen. Nikolaus von Jauer war zweifelsohne einer der herausragendsten Köpfe aus der ersten Generation der Professoren in Heidelberg, ein ehrwürdiger, allgemein angesehener Gelehrter sowohl an der Universität als auch am Hof. Die in solchen Fällen üblichen, in offiziellen Dokumenten gebräuchlichen Bezeichnungen wie: *eximius*, *eruditissimus*, *reverendissimus*, *valde venerandus* oder *venerabilis* oder *honorabilis*, galten in damaliger Zeit neben einer beachtlichen Anzahl akademischer Würden, der Ehre, zum *Quodlibetarius* gewählt worden zu sein sowie dem hohen Gehalt, als Beweis für die Anerkennung und Ansehen und für wissenschaftliche Autorität von großem Format in der ehrwürdigen Universitätsstadt am Neckar<sup>2</sup>. In der Tat war Nikolaus

<sup>1</sup> F. Schillmann, *Wolfgang Trefler*, S. 157, Nr. 210. Obwohl über die Nationalität von Nikolaus Magni (von Jauer) kein sicheres Urteil abgegeben werden kann, war er vermutlich ein schlesischer Deutscher. In Prag predigte er in der St. Galluskirche, einem in dieser Stadt traditionellen deutschsprachigen Predigeramt, wo er auf diesem Posten u. a. drei Nachfolger Konrad Waldhausers abgelöst hatte. Vgl. A. Franz, *Der Magister*, S. 56. St. Bylina, *Wpływy Konrada*, S. 68 hob jedoch hervor, dass die St. Galluskirche nie „ein Germanentumbollwerk“ war, es gab dort immer Böhmen. Darüber hinaus kennen wir mindestens zwei seiner Predigten im Cod. Berlin Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Germ. Quart, 166 wie auch im Cod. 206: *Vom Gebet; Von der Liebe Gottes* von etwa 1434-1438, in der deutschen Sprache verfasst, und in einer der Predigten von dem Cod. Buxheim Kartäuserkloster 445, f. 46v-49v: *In die dominice pasce* (vgl. u. Anm. 111 wie auch A. Franz, *Der Magister*, S. 253, Nr. 6) führte er u. a. „in vulgari“ eine Strophe eines deutschen Osternliedes an. Im zitierten Fragment der Äußerung von W. Trefler wurde er als *Teutonicus nacione* bezeichnet, allerdings wurde in einem offiziellen, zu Lebzeiten von Nikolaus am 28. Juni 1410 von der Universität in Heidelberg ausgestellten Dokument niedergeschrieben: „Nicolao de Iauwer Polono“. *Die Amtsbücher*, Reihe A, Bd. 1, Hf. 2, Nr. 446, S. 455. Solch eine Bezeichnung bezog sich jedoch gewöhnlich auf eine regionale, nicht auf eine nationale Identität. Es soll aber erwähnt werden, dass letztings die Bedeutung der Prozesse hervorgehoben wird, welche im 15. Jahrhundert in Schlesien zur Herausbildung des Bewusstseins der Eigenständigkeit dieses Landes und seines Schicksals geführt hatten. Vgl. z. B. H. Manikowska, *Świadomość regionalna*; T. Jurek, *Die Entwicklung eines schlesischen Regionalbewusstseins*.

<sup>2</sup> Vgl. u.a. G. Toepke, *Die Matrikel*, Bd. 1, S. 159; E. Winkelmann, *Urkundenbuch*, Bd. 1, Nr. 60; 66; 67; 78; 81; *Deutsche Reichstagsakten*, S. 496. Zu diesem Thema auch Wł. Seńko, *Tytuły honorowe*. Darüber

## TEIL II

### DIE KRITIK DES ABERGLAUBENS, DES IRRTUMS UND DES KULTMISSBRAUCHS IM TRAKTAT *DE SUPERSTITIONIBUS* VON NIKOLAUS MAGNI VON JAUER

Das Traktat des Nikolaus von Jauer trägt zwar auch in den meisten Handschriften den hinsichtlich der tatsächlichen Thematik des Werks etwas einschränkenden Titel *De superstitionibus*, umfasst jedoch zwei thematisch getrennte Bereiche: einen dämonologischen und einen superstitiösen<sup>1</sup>. Die Wahl solch einer Konzeption des Werkes war wohl nicht zufällig. Diese Einteilung der Traktatsproblematik soll also als eine völlig bewusste Konstruktionsmassnahme, also wie ein Resultat der Rezeption der schon erwähnten semantisch-dämonologischen Theorie des Aberglaubens betrachtet werden. Die vom Autor übernommene, augustinisch-thomistische Auslegung des Aberglaubens führte zu dem Bedürfnis, in der Abhandlungskonstruktion den dämonologischen Teil abzusondern, der als Einführung in die grundlegende, der Aberglaubenskritik gewidmeten Vorlesung fungiert. Die im ersten Teil dargestellte dämonologische Problematik, die auch Art und Weise und Möglichkeiten der Dämonen umfasst, ins menschliche Leben einzugreifen, spielt im Traktat des Jauerers eine führende Rolle. Es ist die eines einleitenden Vortrags, welcher den dämonologischen Kontext des Aberglaubens, seine semantische Funktion als die einer eigenartigen Sprache zur Verständigung zwischen Menschen und Dämonen veranschaulicht und begründet, welche aus Teufelshetze und Täuschungen resultiert, also einigermaßen eine dämonologische Ontogenese von *superstitiones*<sup>2</sup>. Der Autor hielt es für richtig, dämonologische Fragen im ersten Teil des Traktats abzusondern, welche der Charakteristik der Dämonenwelt, ihrer wirklichen Existenz im Diesseits, der Natur und Macht der Teufel als der Inspiratoren von *superstitiones* und der Hauptschuldigen an der sündhaften Verstrickung des Menschen in Aberglauben gewidmet waren. In dieser engen Verbindung der dämonologischen und superstitiösen Problematik kann man selbstverständlich Spuren des damals in der Aberglaubenskritik fortschreitenden Prozesses der Dämonisierung verschiedenartiger Motive solcher Praktiken erkennen, obwohl der Heidelberger Theologe sich mit dämonologischen Kategorisierungen zurückhält, eher vom Standpunkt eines Beobachters abergläubischer Praktiken, sowie eines Kritikers der Miss-

---

<sup>1</sup> Vgl. Anhang II, darüber hinaus A. Franz, *Der Magister*, S. 161, Anm. 4. Die Quästionen des Traktats nach dem Cod. London British Museum, Harleian 3767, f. 89v-124r veröffentlichte auch L. Thorndike, *A History of Magic*, Bd. 4, S. 683-688 (Appendix 52).

<sup>2</sup> „Signa, quibus pernicioſa daemonum ſocietas comparatur (...) quaſi communi quadam lingua cum daemonibus foederata ſunt“, Augustinus, *De doctrina christiana*, lib. II, c. 24, a. 37, S. 88.

bräuche und Auswüchse im Kult auftritt. Daher wurde in der aufgenommenen Analyse gerade der superstitiöse Teil der Abhandlung weiter gefasst, als eine grundlegende Beobachtungsebene für die Problematik des Traktats reicht.

Die thomistischen Grundlagen des Traktats sind nicht nur in der Auslegung der Ansichten, in konkreten Äußerungen des Autors, sondern auch in derselben, vom Thomas übernommenen Typologie der Aberglauben festzustellen, nach der Nikolaus den Gang für den zweiten Traktatteil konstruiert. In der spätmittelalterlichen Aberglaubenskonzeption spielte *Die Theologische Summa* des Thomas von Aquin hinsichtlich der doktrinalen Auslegung eine entscheidende Rolle. Thomas, dessen Lehre völlig auf die semantisch-dämonologische Interpretation von Augustinus aus *De doctrina christiana* (Lib. II, 20) wie auch aus *De civitate Dei* (Lib. XXXI, 6) gerichtet war, teilte die Aberglauben in folgende *multae species* ein:

1. *superstitio indebiti cultus veri Dei;*
2. *superstitio idolatriae;*
3. *superstitio divinationum* wie auch
4. *superstitio observationum*<sup>3</sup>.

Abgesehen von der für unsere Überlegungen nicht so wesentlichen ersten Kategorie *superstitutiones*, entstand aus den übrigen eine in der mittelalterlichen Aberglaubenskritik grundlegende typologische Dreierheit. Sie setzt sich aus Götzendienst (*idolatria*), wahrsagerischen Praktiken (*divinatio*) wie auch Zauberpraktiken (*observatio*) zusammen. Es ist ein Klassifikationsschema, das sich fast buchstäblich im besprochenen Traktat widerspiegelt. Von Thomas stammt auch die Definition des Aberglaubens. Sie bezeichnet ein Übermaß (*superfluitas*) im Kult, wodurch der Aberglaube ein Vergehen (*excessus*) gegen angenommene Normen und Verehrungsarten des einzigen Gottes ist. Es komme dann vor, wenn dem Kult etwas dazugegeben oder von ihm etwas entfernt werde<sup>4</sup>. Im Vergleich zu der von Thomas erarbeiteten Aberglaubenssystematik gab Nikolaus von Jauer das besprochene Muster auf, und sah über die Kategorie des Götzendienstes hinweg. Der Theologe machte dabei eine markante und erwähnenswerte Bemerkung, die aus der Überzeugung

<sup>3</sup> Thomas von Aquin, *Summa theologica*, II. II, qu. 93, Bd. 3, Sp. 711. Das Konzept wird detailliert von D. Harmening, *Superstitio*, S. 311-317 besprochen. Vgl. auch M. E. Keenan, *The Terminology of witchcraft in the works of Augustine*, S. 294-97.

<sup>4</sup> Thomas von Aquin, *Summa theologica*, II. II, qu. 93-96, Bd. 3, Sp. 711-743 wie auch im Traktat von Nikolaus: „Circa quod notandum, quod superstitio dicitur superfluitas. Unde superstitiosum, quasi superfluum sive excessus modi debiti et praecipue locum habet circa divinum cultum sive latrariam, que est summe veneracionis cultus soli deo exhibendis veram includens religionem, qua quis reelegit ea, que ad verum dei cultum pertinent, quibus se ligat deo huic autem religioni tamquam veritati contrariatur. (...) si aliquis propria auctoritate et sui tradicionem ad cultum divinum aliquod adderet vel ab eo diminueret, superstitiosus esset, ymmo falsarius“, f. 267v1-2. Zur Entwicklung dieses Begriffs vgl. D. Grodzynski, <<Superstitio>>, S. 2-50; L. F. Janssen, *Die Bedeutungsentwicklung von superstitio-superstes*, S. 135-188; J. C. Schmitt, *Heidenspaß und Höllenangst*, S. 19-33; D. Harmening, *Superstitio - 'Aberglaube'*, [in:] *Glaube im Abseits*, S. 368-401; ders., *Aberglaube und Alter*, S. 210-35; G. F. Hartlaub, *Problematik des Begriffs 'Aberglauben'*, [in:] *Glaube im Abseits*, S. 13-22. Eine Bibliographie auch bei H. J. Sieben, *Voces. Eine Bibliographie zu Wörtern und Begriffen aus der Patristik* (1918-1978), S. 407-408.

resultierte, dass dieser Aberglaubenstyp zu seiner Zeit nicht so sehr unter den Christen verbreitet gewesen sei und daher sei er von den übrigen Gattungen *superstitiones* abzusondern<sup>5</sup>. Das völlige Außerachtlassen der Problematik des Götzendienstes kann wohl mit der Absicht in Verbindung gebracht werden, ein Bild vom Aberglauben zu geben, das den zeitgenössischen Zuständen entsprechen konnte. Diese Maßnahme bliebe mit der pastoralen Botschaft des Werkes in Übereinstimmung, welches als ein Lehrbuch in der seelsorgerischen Praxis zu fungieren hatte, den wirklichen Bedürfnissen im Animieren und Berichtigten der Kultpraktiken inhaltsgemäss nahe stehend. Letzten Endes sollte das Werk eine von ausschließlich theoretischen Überlegungen, von theologischen und philosophischen Spekulationen freie und in der exemplifikatorischen Schicht nicht nur auf literarische Tradition gestützte Lektüre liefern.

Um den Grund besser zu verstehen, warum Nikolaus die Fragen des Götzendienstes im Vortrag des Traktats außer acht gelassen hat, sollte man die thomistische Definition von *idolatriae* wie auch Art und Weise, wie Thomas zwei nächste Kategorien der Aberglauben, *divinatio* und *observatio* abgesondert hatte, näher betrachten. In der Bewertung des Thomas von Aquin gehörte die Götzenverehrung schon der Vergangenheit, der Zeit der ursprünglichen Evangelisation, an, als die Christianisierungsmissionen führender Mönche vor allem Anzeichen einer öffentlichen Verehrung fremder Götter – zu ihrer Verehrung organisierte Opfersrituale – bekämpft, Götterstatuen abgerissen und an der Stelle der heidnischen Tempel christliche Kapellen und Kirchen errichtet hatten. In der Auslegung von Thomas kann man eine deutliche Identifikation des Götzendienstes mit der Verehrung von Darstellungen falscher Götter oder anderer erschaffener Wesen erkennen, die durch Opfer, Zeremonien, Riten oder Gesten zu stande gekommen war, also mit alten, äußerlichen, religiösen, öffentlichen Akten. Thomas sagt, dass „ein Aberglaube ein Bekenntnis zum Unglauben durch äußerliche Verehrung ist“, und dass die Götzenverehrung gerade dieses Bekenntnis bezeichne, das einst von Heiden in Motivopfern zu Ehren der in Bildnissen oder Statuen vorgestellten Götter abgelegt worden sei<sup>6</sup>. Der Mensch hat, wie Thomas ausführt, von Natur aus gefallen an Bildern; und von daher kommt’s, daß die ungebildeten Menschen früherer Zeiten, „wenn sie ein menschliches Bildnis sahen, welches dank der Bemühungen des Künstlers gelungen war, dazu neigen, es zu verehren“<sup>7</sup>.

*Superstitio idolatriae* machte nach der Einschätzung von Thomas eine vergangene, schon längst verdrängte und in öffentlichen Kulturen bekannte falsche Religion aus<sup>8</sup>. Die Relikte der Abgötterei allein gehören in der Typologie von Thomas zu einer anderen Aberglaubenskategorie, nämlich zu *superstitio observationis*, welche die Sphäre der weiterhin erhaltenen (*observatio* = *observare* = *servare*) Sittlichkeit, Aberglauben und Angewohnheiten umfassen. *Superstitio divinatiois* betrifft dagegen antike, gelehrte Wahrsagerkünste. Aus diesem Grunde ist für Nikolaus von Jauer auch die Thomastische Unterscheidung der *observatio* von der *divinatio* wesentlich. Thomas sagt nämlich, dass *observatio*, die *videtur esse quaedam reliquiae idolatriae*, gegenüber den gelehrten Wahrsagerkünsten also

<sup>5</sup> „Dimissa prima specie, que non est multum communis sicut alie inter christianos“, f. 268v1.

<sup>6</sup> Thomas von Aquin, *Summa theologica*, II. II, qu. 94, a.1, Bd. 3, Sp. 716.

<sup>7</sup> Ebd., qu. 94, a. 4, Sp. 721.

<sup>8</sup> D. Harmening, *Superstitio*, S. 80.

gegenüber *divinatio*, theoretisch und rationell unbegründet sei (*sine ratione et arte*), also allein der allgemein zugänglichen Tradition zugehöre<sup>9</sup>. Der erste von diesem Typ der Aberglauben kann also mit einer reichhaltigen Palette populärer Volksglauben, nämlich mit konkreten Prognosetechniken, sowie mit Schutz- und Präventionsmaßnahmen gleichgesetzt werden, der andere dagegen mit den der gebildeten Kultur innewohnenden okkultistischen Künsten, *divinatio* und *ars magica*, die in der späteren Zeit manchmal ein Bestandteil des offiziellen Lehrprogramms an Universitäten waren<sup>10</sup>.

Die Überzeugung des Thomas von der völligen Verdrängung reiner, wie man sagen kann, klassischer Formen des Götzendienstes als öffentliche Kulte der Darstellungen alter Götter in der christlichen Welt würde sicherlich von vielen, zwei Jahrhunderte später lebenden reformatorischen Theologen des XV. Jahrhunderts geteilt, darunter auch zweifelsohne von Nikolaus von Jauer<sup>11</sup>. Der Heidelberger Theologe prüft also nur zwei Gattungen des Aberglaubens, *divinatio* und *observatio*, wobei er sich auf die thomistische Auslegung stützt<sup>12</sup>. An den Stellen dagegen, wo er von der Thomasischen Klassifikation absieht oder aber die Ausführungen des Thomas ergänzt, nimmt er sie aufgrund der Lektüre der Schriften von Augustinus, von Wilhelm von Auvergne, von Bonaventura oder von vielen Autoritäten oder, in manchen Fällen, wie es scheint, aufgrund eigener Beobachtungen, vor. Die letzten kommen besonders in dem *superstitio observationis* gewidmeten Teil vor. Wenn Nikolaus in dem die *divinatio* besprechenden Teil praktisch den Vortrag des Thomas wiederholt, ohne etwas von sich selbst hinzuzufügen, dann spiegelt der *superstitio observationis* umfassende Teil, dem der Autor die meiste Aufmerksamkeit schenkt, und der als Höhepunkt des Vortrags erscheint, das wirkliche Interesse des Theologen als eines Kritikers von *superstitiones* wider.

Den Traktatautor interessierten eher ‚populäre Aberglauben‘, deren Teil, mit Ausnahme von einem offensichtlichen Kontext literarischer Übernahmen, die noch lebendige Motive des traditionellen Denkens widerspiegelten. Nicht so intensiv beschäftigte sich unser Autor mit der gelehrten Form (*divinatio*), die von den antiken Geheimwissenschaften übernommen worden war.

Es ist nämlich nicht ausgeschlossen, dass sich Nikolaus mit einem Teil der Praktiken durch eigene Erfahrung vertraut machen konnte, die er während seiner seelsorgerischen Tätigkeit als Prediger und Inquisitor gewonnen hatte. Gerade die Aberglauben, die im offiziellen Kult assimiliert worden waren, hielt er für besonders unrichtig und tadelhaft.

<sup>9</sup> Thomas von Aquin, *Summa theologica*, II. II. qu. 96, a. 3, Bd. 3, Sp. 741. D. Harmening, *Superstitio*, S. 80 erklärte, dass sich in der thomistischen Typologie „observatio“ von „divinatio“ dadurch unterscheidet, dass sich das Erste „ad praecognoscenda aliqua fortuna vel infortunia“ richtet, und das Zweite nach einer präzisen „praenuntiatio futurorum“ strebt. „Observatio“ betrifft also eine einfache Offenbarung dessen, was in der Zukunft erfolgreich oder erfolglos wird, „divinatio“ dagegen eine genaue Erkenntnis der zukünftigen Sachen. Vgl. auch bei Isidor von Sevilla, *Differentiarum*, PL, Bd. 83, S. 51: „Observatio curae, doctrina et artis est, observantia vero cultus et religionis est“.

<sup>10</sup> D. Harmening, *Superstitio*, S. 179 und G. Eis, *Mittelalterliche Fachliteratur*, S. 45-48; L. Thorndike, *A History of Magic*, Bd. 2, S. 214-228; P. Assion, *Altdeutsche Fachliteratur*, S. 159-172; J. Telle, *Beiträge zur mantischen Fachliteratur*, S. 180-206; S. Sudhof, *Die altdeutsche Fachprosa*, S. 326.

<sup>11</sup> Der Theologe erklärte, dass, obwohl „divinatio“ und „observatio“ keine offensichtliche Götzenverehrung zu sein scheinen, denn sie sind es in der Tat, weil „divinitatem alteri, quam deo ascribunt“, f. 268v1.

<sup>12</sup> Vgl. Anhang II.

Nikolaus bewahrte das thomistische Schema mit der Einteilung in vier Subgruppen *observationes*, konzentrierte sich jedoch auf die zwei letzten Typen dieser Aberglaubensgattung und besprach unter einem deutlichen Einfluss des Heidelberger Prozesses zahlreiche Beispiele verurteilter Wortgebrauchsarten wie auch Praktiken, die zur Erkenntnis zukünftiger, erfolgreicher und erfolgloser Gegebenheiten dienten. In der letzten Subgruppe unterschied und besprach er die von Thomas nur erwähnten oder von ihm außer Acht gelassenen *observatio temporum*, *observatio initialium* wie auch *observatio inventitiarum rerum*, wobei der Einfluss Wilhelms von Auvergne sichtbar ist<sup>13</sup>. Einer separaten Analyse bedürfen noch die unter ‚Losen‘ innerhalb der *superstitiones divinationis* von Nikolaus behandelten Gottesgerichte (*experimenta ferri candentis et aque ferventis*).

Die Behandlung der einzelnen Themen in den folgenden Kapiteln entspricht im großen und ganzen der Ordnung des Traktats. Dementsprechend werden erörtert: Die Ansichten des Nikolaus von Jauer, Vorzeichen, Weihegegenstände und kirchliche Rituale, Wort und Schrift wie auch Zeit und Raum. Dabei ergibt sich ein Komplex fester Glaubensmotive, denen sich, geeignet den Leitfaden der Unterweisung abzugehen, konkrete Superstitiones anlagen und ablösen, je nach den thematischen Bedürfnissen des theologisch-pastoralen Kritikers oder den jeweiligen zeitlichen und räumlichen Gegebenheiten. Einzelne Beispiele von Verhaltensweisen und Haltungen, Sitten und Gebräuchen bilden den zumeist im Quellenmaterial angetroffenen Katalog von Praktiken. Er umfasst dämonologische Themen, besondere Verhaltensweisen, Gesten und Naturerscheinungen, als Vorzeichen und Symbole; weiter Gebrauchsweisen des Wortes, der Rede und der Schrift wie auch das Verhältnis zu Zeit und Raum. Die unterschiedlichen Weisen der religiösen Wahrnehmung bilden darüber hinaus einen fremden, mit der kirchlichen Auslegung und christlichen Normen nicht übereinstimmenden, weltanschaulichen Inhalt ab.

In der Aberglaubensliteratur des Spätmittelalters erregten normalerweise diejenigen Kultpraktiken Verdacht, bei denen ein besonderer Wert auf Erfüllung bestimmter formeller Randbedingungen oder Gegebenheiten gelegt wurde, von denen ihre Effizienz abhing, und die im liturgischen, sakramentalen oder dogmatischen Sinne über christliche Normen hinausgingen, wie auch diejenigen, in denen die kirchliche Partei keine natürliche kausative Funktion erkennen konnte. Aufgrund des Traktats Nikolaus von Jauers, wie auch anderer Quellenzeugnisse seiner Epoche, kann darüber hinaus nachgewiesen werden, dass sie hinsichtlich der theologischen Qualifikation von Motiven des religiösen Lebens die Rolle von Determinanten der Abergläubigkeit hinsichtlich der verdachtserregenden Praktiken spielten<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Nikolaus übernahm von Wilhelm von Auvergne, *De fide et legibus*, cap. 27, S. 89a-91a, die Bezeichnung dieser Aberglaubensgattungen, wie er auch die Reihenfolge ihrer Prüfung bewahrte.

<sup>14</sup> Antonin von Florenz, *Summula confessorum*, hrsg. von J. Klapper, *Das Aberglaubenverzeichnis*, S. 72, Nr. 48, erklärte in seinen Auftritten gegen Gebrauch der Talismane u.a.: „que sunt communiter supersticiose ex verbis vel characteribus vel carta, infuerit, vel modo imponendi aut portandi, vel tempore aut loco scribendi“.



## KAPITEL 4

### DER TEUFEL

Bereits am Anfang des Traktats *De superstitionibus* und zwar in der Einleitung zum ersten dämonologischen Teil der Abhandlung wird der Leser vom Verfasser mit dem Übermaß an körperlichen und geistigen Verwüstungen, denen das Menschengeschlecht ununterbrochen ausgesetzt ist, sowie mit dem Urheber allen Unheils direkt konfrontiert. Es ist der Teufel, *illusor, acutissimus adversarius noster*, der Tag und Nacht unter den Menschen verkehrt und etwas Böses im Schilde führt, um den menschlichen Verstand in der Finsternis dunkler Verwirrungen zu Grunde zu richten, das Licht der Wahrheit oder des Glaubens durch die Dunkelheit seiner Versuchungen zu ersetzen und die Liebe auszurotten<sup>1</sup>. Schon im ersten Satz der Abhandlung entlarvt Nikolaus von Jauer den Hauptverursacher jedweden menschlichen Unglücks, des ganzen moralischen und sogar leiblichen Übels, in das der Mensch versunken ist. Er warnt die Gläubigen vor dem Teufel und seinen hinterlistigen Intrigen. Es scheint nicht zufällig zu sein, dass sich Nikolaus von Jauer bereits im ersten Satz seines Traktats auf den 8. Vers des Psalms 37 beruft: „Quoniam lumbi mei impleti sunt illusionibus, et non est sanitas in carne mea“<sup>2</sup>. Dieser Vers trägt den Charakter eines Bussklageliedes und gilt als eine Einführung in das eigentliche Thema der Abhandlung, in der die Sünde als eine schwere Krankheit mit abstoßenden äußerlichen Merkmalen dargestellt wird. Die Wahl gerade dieses Psalms kann als eine Besinnung auf die dämonologische Tradition der mittelalterlichen Medizin gedeutet werden. Von besonderer Bedeutung ist in diesem Zusammenhang die Äthiologie, in der Krankheiten als Teufelszeug oder als Produkt der mit dämonischer Behexungskraft begabten Wesen aufgefasst werden<sup>3</sup>. In der Tat gibt die Rhetorik des angeführten Verses des Psalmisten das Grauen des völligen sowohl geistigen als auch leiblichen Verfalls des von Dämonen

<sup>1</sup> f. 255v1. Ähnlich wie bei Johannes von Frankfurt (*Utrum potestas coercendi demones*, S. 78) sind Dämonen „capitales hostes et inimici hominis“.

<sup>2</sup> f. 255v1.

<sup>3</sup> A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen*, Bd. 2, S. 413; *Historia medycyny*, S. 143-146, wie auch J. Tyszkiewicz, *Ludzie i przyroda*, S. 183-212. Gemäß der Tradition berief sich Nikolaus im weiteren Gang des Traktats (f. 264v1-2) auf das Bibelzeugnis des Hiob oder das Beispiel des Dämonen, der Krankheiten auftreten liess und dann sie heilte, und zwar so, dass wenn er nur von Kranken zurücktrat, wurden die Opfer seiner Praktiken gesund. Vgl. Jakob von Voragine, *Legenda aurea*, c. 123, S. 540: „In hoc ydolo quedam daemone habitabat, qui se lanquentes curare dicebat, sed non sanando subveniebat, sed a laesione cessando“. Eine umfangreiche Literatur über die mittelalterliche Dämonologie stellten u.a.: A. Sand, L. Hödl, R. Manselli und andere, *Dämonen. Dämonologie* [in:] LdM, Bd. 3, S. 476-487 zusammen. Darüber hinaus vgl. Arbeiten von M. A. di Nola, *Diabeł*; G. Roskoff, *Geschichte des Teufels*, Bd. 1-2; J. B. Russell, *The Devil*; ders., *Satan*; ders., *Lucifer*; N. Cohn, *Europe's Inner Demons*; die Sammlung *Le diable au moyen âge. (Doctrine, Problèmes moraux, Représentations)*, (*Senefiance, N° 6*) und die Lexikon von R. Villeneuve, *Dictionnaire du diable* und R. H. Robbins, *The Encyclopedia of Witchcraft and Demonology*.



verführten Menschen wieder. „Die von Täuschungen verzehrten Lenden“ verweisen auf den Sitz der Lebensquellen, die, als der Kern der generativen Kräfte des Menschen, alttestamentlicher Symbolik zufolge im Bereich von Hüfte und Leisten angesiedelt sind<sup>4</sup>. Das gesamte Innere des Menschen, seine Seele und seinen Leib, in dem es „nichts Gesundes gibt“, zeigt Nikolaus von Jauer als von Krankheit verzehrt, d. h. den destruktiven Intrigen der Dämonen erlegen.

Diese aus dem zitierten Psalm übernommene Symbolik in der Einleitung zum Traktat ruft die Stimmung der Unlust und der Abscheu vor dem Teufel hervor und stimmt völlig mit der insbesondere im Spätmittelalter vorherrschenden teuflischen Konvention überein. Der Anblick von den Folgen und der Last der Sünde, in der damaligen Ikonographie häufig als ungeheuerer Höllenqualen dargestellt, sollte bei frommen Christen Furcht vor frevelhaftem Leben, vor verderblichem Einfluss des Teufels und Angst vor ihm selbst hervorrufen<sup>5</sup>. Spätere Äußerungen von Nikolaus von Jauer zu dämonologischen Fragen sprechen jedoch dafür, dass er sich in seinem Bild von der Symbolik der Krankheit im Kontext der Bibelmetapher der Sünde und von dem qualvollen Leiden im Inneren eines Menschen leiten ließ, auch wenn der Leib, wie er es später erklärt, nicht frei von teuflischen Gelüsten sei. Nikolaus war, gemäß den damaligen Ansichten, eher über den Einfluss der Dämonen auf das geistige Leben des Menschen beunruhigt; denn nach seiner Überzeugung hänge das Ausmaß der dämonischen Täuschungen eher vom inneren, geistigen Zustand des menschlichen Wesens als von seiner äußeren Konstitution ab. Unter dem biblischen Begriff *lumbi* (Lenden), die vom Teufel verzehrt werden, scheint Nikolaus von Jauer den Einfluss auf geistige Gliedmassen (*cincta lumborum spiritualia, intellectus ac affectus*) zu verstehen, also auf den Verstand und die Gefühle des Menschen<sup>6</sup>.

Die pastorale Botschaft dieses Traktatsabschnitts geht also auf die eigenartige religiöse Heilung zurück, auf die Erkenntnis und die Beschreibung der Krankheitsgeschichte. Was die Neigung des menschlichen Wesens zur Götzenverehrung und zum Aberglauben anbetrifft, beschränkt sich Nikolaus von Jauer auf das Bestimmen ihrer Ursachen, auf die Anzeichen der Kraft der Dämonen und die Macht ihrer Wirkung, auf den Bereich und die Objekte ihrer pathologischen Auswirkungen, sowie letzten Endes darauf, auf Gegenmittel, auf Arzneien und sogar auf eine antidämonische Prophylaxe hinzuweisen.

In diesem Bereich differenziert Nikolaus von Jauer zwischen zwei grundlegenden dämonologischen Fragen. Bei der ersten Frage prüft der Verfasser Grenzen, Arten und Mög-

<sup>4</sup> M. Lurker, *Słownik obrazów*, S. 112 u.f.

<sup>5</sup> In Augustinus, *Enarrationes in Psalmos. Enarratio in Psalmum XXXVII*, c. 11, PL, Bd. 36, S. 402, in der Exegese zu demselben Vers, fragt Augustinus in ähnlichem nostalgischem Ton: „quid remanet unde sit laetitia? Nonne oportet ut contristetur? (...) Tristitia nobis sit, donec et anima nostra exuat illusionibus et corpus nostrum induatur sanitate“. Vgl. auch St. Bylina, *Człowiek i zaświaty*, S. 165 u.f.; J. Delumeau, *Strach w kulturze Zachodu*, S. 220 u.f.; P. Dinzelbacher, *Die Realität des Teufels*, S. 151 u.f.; ders., *Angst im Mittelalter*, S. 23-25, 211-226; J. B. Russell, *Lucifer*, S. 129-158; W. Artelt, *Besessene, Besessenheit*, [in:] *Lexikon der christlichen Ikonographie*, Bd. 1, Sp. 273-277; H. Legros, *Le diable et l'enfer: Représentation dans la sculpture romane*, [in:] *Le diable au Moyen Age*, S. 307-329; D. Iancu-Agou, *Le diable et le Juif: Représentation Médiévale Iconographiques et Ecrites*, [in:] Ebd., S. 259-276; E. Mâle, *L'art religieux du XII<sup>e</sup> siècle en France*, S. 365-376; Ch. and R. Brooke, *Popular Religion in the Middle Ages. Western Europe 1000- 1300*, S. 137-139.

<sup>6</sup> f. 255v1.

lichkeiten dämonischen Eingreifens in menschliches Leben, bei der zweiten dagegen geht es darum, ob der Mensch die Gegenwart des Satans für eigene Zwecke nutzen könne, indem er sich seiner Hilfe und seiner Ratschläge bediene. Die erste Frage leitet er wie folgt ein: „Kann der Teufel der menschlichen Seele durch Täuschung Gutes oder Böses einflößen?“<sup>7</sup>. Der Verfasser analysiert die Frage in detaillierten Schritten. Zuerst setzt er sich mit der Frage auseinander, „ob der Teufel in den äußeren Sinn und den Intellekt wie auch den Affekt eines Menschen eindringen kann, indem er sie verändert und täuscht?“<sup>8</sup>.

Auf die erste Frage wird eine bejahende Antwort erteilt: „Der Teufel kann den äußeren Sinn des Menschen verändern und täuschen“<sup>9</sup>, wonach eine Reihe der aus dem damaligen Schrifttum stammenden Beweise folgen, die eine bedeutende Rolle im Prozess der Gestaltung mittelalterlicher dämonologischer Ansichten spielten<sup>10</sup>. Nach den im Traktat angeführten pseudo-clementinischen *Recognitiones* sei der Vater von Papst Clemens in der Gestalt von Simon Magus erschienen<sup>11</sup>. Über ähnliche Veränderungen berichteten sowohl Augustinus in der Fabel über magische Praktiken der Schenkwirtinnen, die in Wirtshäusern mittels Käse Menschen in Esel verwandelt hätten als auch Apuleius, der über Gifteinnahme und eine plötzliche Veränderung der leiblichen Hülle schrieb<sup>12</sup>. Die Berufung auf so bedeutende Autoritäten stellte für Nikolaus von Jauer ein ausreichendes Argument dar, obwohl er zugab, dass die Meinungen darüber von vielen Gelehrten vielfältig und gegensätzlich seien<sup>13</sup>.

Nikolaus von Jauer unternimmt jedoch einen Interpretationsversuch, in dem rationale Beobachtungen der Naturwelt und sogar ein Wissen aus dem Bereich der Optik deutlich zu erkennen sind. Seiner Meinung nach könnten die Dämonen auf dreifache Weise den äußeren Sinn des Menschen täuschen: durch eine Veränderung der Sinnesorgane, indem der Teufel zum Beispiel der feuchten Augensubstanz etwas beimische. Etwas Ähnliches könne der Teufel in der Umwelt vornehmen, wenn er sie so verändert, wie dies bei der Betrachtung eines Objektes durch rotes oder blaues Glas wie auch durch eine Veränderung des mit Sinnen wahrgenommenen Objektes geschieht. In diesem Falle könne das wahrgenommene Objekt versteckt oder hinter einem sichtbaren Hindernis verborgen bleiben. Es ist angebracht, an dieser Stelle in Erinnerung zu bringen, dass ähnliche Beobachtungen schon im 13. Jahrhundert in den Schriften von Vitelon, einem schlesischen

<sup>7</sup> „Utrum diabolus illudendo possit immittere in animam hominis bona vel mala?“; Ebd., f. 256r1.

<sup>8</sup> „Utrum diabolus possit immittere in sensum hominis exteriorem ipsum immutando et illudendo?“; Ebd., f. 256r1-256r2; „Utrum in intellectum“, Ebd., f. 256v1-258r1; „Utrum in affectum“, Ebd., f. 258r1-258v1. Nikolaus folgt bei dieser Differenzierung Petrus Lombardus, *Sententiarum libri quatuor*, Lib. II, dist 7 und 8, PL, Bd. 192, S. 664-669. Vgl. A. Franz, *Der Magister*, S. 164.

<sup>9</sup> „Diabolus potest sensum hominis exteriorem immutare et illudere“, Ebd., f. 256r1.

<sup>10</sup> Ebd., f. 256r1-2.

<sup>11</sup> Vgl. A. Franz, *Der Magister*, S. 164, Anm. 2. Zum Thema dieses Apokryphs, vgl.: B. Altaner, A. Stuibler, *Patrologia*, S. 213 u.f.; A. Ferreiro, *Simon Magus: The Patristic-Medieval Tradition*, S. 147-165.

<sup>12</sup> Augustinus, *De civitate Dei*, lib. XVIII, c. 18, a. 1-3, PL, Bd. 41, S. 574; Apuleius von Madaura, *Metamorphoseon*, lib. III, a. 24-25, S. 70-71. Vgl. A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen*, Bd. 2, S. 517, 521.

<sup>13</sup> „Non est ergo dubium de conclusione, sed assignare modum est valde difficile. Et de hoc plures docti opinati sunt diversimode“, f. 256r1.

Philosophen und Dämonologen, vorgekommen sind<sup>14</sup>. Die zweite Frage wird negativ beantwortet: „Der Dämon kann nicht direkt den menschlichen Intellekt beeinflussen, weder darin verbleiben noch dorthin hineindringen“<sup>15</sup>. Wie Nikolaus von Jauer erklärt, setze nämlich das Hineindringen, das unmittelbare Berühren, das tiefe Eindringen und ein inneres Wirken voraus, das nach der Meinung Bonaventuras Dämonen nicht bewirken könnten, denn nur Gott allein könne in die Seele eines Menschen einsinken<sup>16</sup>. Daraus resultiert die nächste Schlussfolgerung: „Der Dämon kann zwar in einem Körper anwesend sein, auch in einem beseelten menschlichen Leib, jedoch nicht unmittelbar und nicht essentiell in der Seele“<sup>17</sup>. Nikolaus von Jauer macht sich somit die Ansicht über Eingreifen der Dämonen ins menschliche Leben als ein von Gott in Kraft gesetztes Phänomen zu eigen. Gott lasse dieses Phänomen zu, und zwar als Strafe oder um den Menschen zu belehren oder um seine göttliche glorreiche Wirkung auf den Menschen unter Beweis zu stellen<sup>18</sup>. Die Dämonen seien auch nicht imstande, Geheimnisse unseres Herzens, Gedanken unseres Verstandes wie auch Geheimnisse unserer Gewissen zu ergründen, denn solche Attribute stünden ihnen *ex se et immediate* nicht zu und seien nur Gott alleine, dem Schöpfer unserer Gedanken, vorbehalten<sup>19</sup>.

Das bedeute selbstverständlich nicht, dass die Dämonen hier völlig hilflos seien. Dank ihres angeborenen Scharfsinns, welcher dem menschlichen überlegen sei, könnten sie größtenteils unmittelbar unsere Gedanken ergründen, zum Beispiel anhand von gewissen Vorzeichen und Mutmaßungen (von der Veränderung des Gesichtsausdrucks, von Bewegungen des Herzens und des Pulsschlags, wie es die Ärzte tun), anhand der Offenbarung Gottes oder aber der Berichte der betroffenen Menschen selbst<sup>20</sup>. Die Dämonen könnten auch den Intellekt und den menschlichen Verstand täuschen und infolgedessen die Ge-

<sup>14</sup> Ebd., f. 256r1-2. Vgl. Vitelon, *De causa primaria paenitentiae in hominibus et de natura daemonum*, hrsg. von J. Burchardt, *Listy do Ludwika we Lwówku Śląskim*, S. 170, 172-173; J. Burchardt, *Ludowa wiara w demony*, S. 235 u.f; ders., *Kosmologia i psychologia Witelona*, S. 33-38; 116-172; G. Rosińska, *Optyka w XV wieku*, S. 37-38, wo über eine besondere Bedeutung des Hauptwerkes Vitelons *Perspectivae*, Ed., *Witelonis Perspectivae Liber primus*. Book I of Witelo's *Perspectiva*, hrsg. von S. Unguru; *Witelonis Perspectivae Liber secundus et liber tertius*. Books II and III of Witelo's *Perspectiva*, hrsg. von S. Unguru; *Witelonis Perspectivae Liber quintus*. Book V of Witelo's *Perspectiva*, hrsg. von A. M. Smith, berichtet wird.

<sup>15</sup> „Demon non possit movere immediate rationem seu intellectum hominis nec in ipsum agere sive immittere“, f. 256r2-256v1.

<sup>16</sup> „non possit eam immediate attingere, nisi fieret ei praesens intrinsece et intime operaretur in illo (...), sed consequens est falsum, quia nullum tale est respectu anime, nisi solus deus, igitur solus deus anime possit illabi“, ebd., f. 256v1.

<sup>17</sup> Ebd., f. 256v1. Nikolaus von Jauer bestätigt diese Ausführung aufgrund der Autorität der Bibel in seinen Erzählungen über Besessene (Apg 10,38; Lk 7,21; 13,32; 8,2; Mk 16,9). Er erklärt dabei die Natur der Dämonen, die keine „substantia extensa“ seien.

<sup>18</sup> „permittat dominus vel ad gloriae sue ostensionem vel ad peccati poenitentiam, sive ad peccantis correccionem sive ad nostram erudicionem. Sed ex qua istarum causarum determinate permittat latet humanam industriam propter hoc quia occulta sunt dei iudicia, hoc tamen planum est, quod non sunt iniusta“, ebd., f. 257r1.

<sup>19</sup> Ebd., f. 257r1.

<sup>20</sup> Ebd., f. 257r2. Die Konklusion von Nikolaus wird auf die Feststellung zurückgeführt: „licet peccata nostra cognoscat ex signis et coniecturis vel etiam deo revelante“.

dankenformulierung erschweren, oder aber im Gegenteil, diesen Prozess erleichtern und den Verstand unterstützen<sup>21</sup>.

An dieser Stelle führt Nikolaus von Jauer eine wesentliche Differenzierung ein, welche die logische Folge seiner früheren Schlussfolgerungen ist, die das Eindringen der Dämonen in die Seele eines Menschen ausgeschlossen haben. Sollte der Dämon ein Urheber unserer Gedanken sein, dann würde er sie in unser geistiges Innern einführen und würde dahin eindringen, was ihm aber nicht zustehe. Der Teufel sei also weder der Urheber der Gedanken, was nur Gott oder guten Engeln vorbehalten sei, noch führe er sie in unser geistiges Innere (*immittere*), er suggeriere (*suggere*) nur, bewege dazu (*excitare*) oder aber rege an (*impellere*)<sup>22</sup>. Deshalb macht Nikolaus von Jauer die Menschen lediglich für ihre bösen Gedanken verantwortlich, denn ein Gedanke sei böse, wenn ihm eine schlechte Leidenschaft vorausgehe. Und die stehe ausschließlich in unserer Kraft. Die Dämonen könnten uns einzig und allein böse und niederträchtige Vorstellungen zuführen, die unsere Gedanken nur dann leiten würden, wenn sie umherschweiften und müßig seien oder aber sich nicht damit beschäftigen würden, was nützlich sei<sup>23</sup>.

Eine ähnlich skeptische Einstellung vertritt Nikolaus von Jauer bei der Frage über den Einfluss der Dämonen auf den Affekt eines Menschen<sup>24</sup>. Unter Heranziehung des Hieronymus, Bonaventuras und Thomas' von Aquin versucht er zu beweisen, dass der Dämon nicht unmittelbar und direkt *appetitum seu intellectum vel affectum* anregen könne, sondern er könne die sinnliche Begierde täuschend und ermunternd anregen, und zwar indem er den Körper beeinflusse. Durch einen Strom heißen Blutes ins Herz könne er Menschen zum Zorn bringen oder aber durch Hitze in den Nieren die Fleischeslust steigern<sup>25</sup>.

Der erste Teil des dämonologischen Vortrags endet mit einer wichtigen Hauptschlussfolgerung: Der Dämon sei nicht der Urheber, sondern eher der Unterstützer (*adiutor*) und Anstifter (*incentor*) böser Gedanken, er zünde kein Feuer an, sondern liefere lediglich leicht brennbaren Stoff (*pabulum*). Menschliche Gedanken und Gefühle seien dagegen sündhaft und alltäglich<sup>26</sup>. Der Dämon könne demnach nicht als derjenige bezeichnet werden, der Gedanken bringe (*immisor*), sondern als derjenige, welcher dazu anrege (*incentor*)<sup>27</sup>. Letzten Endes wirkten die Dämonen nur auf die Vorstellung des Menschen,

<sup>21</sup> Ebd. f. 257v1. Während jedoch die guten Geister, die nach Worten von Nikolaus einfach den Intellekt kennzeichnen könnten, uns zur Wahrheit führten, fesselten die bösen unsere Urteile und trügen sie durch Täuschungen. Ebd., f. 257v2.

<sup>22</sup> Ebd., f. 257v2.

<sup>23</sup> „non possunt facere aliquid quo facto cogitemus mala, nisi in casu quo cogitacio anime non est circa utilia occupata. Cum enim vagatur et est circa ociosa tunc possit ei dyabolus offerre ymaginacionem turpem et vanam, quo facto necessario cogitemus mala“, ebd., f. 258r1.

<sup>24</sup> Ebd., f. 258r1-258v1.

<sup>25</sup> Ebd., f. 258r1-2.

<sup>26</sup> Ebd., f. 258r2.

<sup>27</sup> Ebd., f. 258v1. Nikolaus von Jauer zitiert an dieser Stelle Bonaventura, *Commentarius in quatuor libros sententiarum*, Lib. II, dist. VIII, pars II, a. 1, qu. V, Bd. 2, S. 232. Diese Meinung vertrat auch schon Isidor von Sevilla, *Sententiarum libri III*, lib. 3, c. 5, a, 7 (PL, Bd. 83, S. 661). Eine ähnliche Unterscheidung bei Thomas von Chobham, *Summa confessorum*, qu. IIIa, S. 474. Die Ansicht dagegen, dass der Teufel nur ein Urheber der zum Bösen führenden Suggestion und keine direkte Ursache des Bösen bei

die gute Geister dagegen würden auch den Intellekt beeinflussen, während die Wirkung auf den Willen nur Gott alleine vorbehalten sei<sup>28</sup>.

In der zweiten grundlegenden dämonologischen Hauptfrage des Traktats beurteilt Nikolaus von Jauer das Erkenntnisvermögen der Dämonen, ihre intellektuellen Attribute sowie ihre physische Möglichkeiten, auf Menschen einzuwirken. Im Endergebnis formuliert er gewissermaßen ein ontisches Statut des Teufels<sup>29</sup>. Dazu führt er folgende vier Grundfragen auf:

Kann der Dämon Zukünftiges erkennen und Geheimes offenbaren?

Ist der Dämon in der Lage, aus eigener Macht etwas zu tun?

Darf sich der Mensch der Hilfe des Dämons bedienen?

Auf welche Art und Weise bedienen sich die Menschen der Hilfe des Dämons<sup>30</sup>?

Den bedeutendsten Hintergrund der dämonischen Ontologie stellt der erste von den genannten Artikeln dar, in dem Nikolaus von Jauer auch die dem Menschen zugänglichen Antidota gegen die Gelüste der Dämonen erläutert, wobei er zugleich auch die die Christen bewegende Frage beantwortet, warum Gott überhaupt solch ein dämonisches Täuschen der Menschen zulasse? Nikolaus schreibt den Dämonen aufgrund der Entscheidungen von Augustinus und Thomas ausschließlich eine natürliche Erkenntniskraft zu, die auf dem Wissen um Ursachen basiere, so wie es in aller Regel auch andere vernünftige Wesen tun würden, indem sie aus der Unvermeidlichkeit der Folgen Schlüsse für die Zukunft ziehen<sup>31</sup>. Er bedient sich dabei der in der Scholastik geltenden rationellen Definition der Erkenntnis nach Aristoteles, wonach Wissen oder Begreifen mit dem Ergründen der Ursachen gleichzusetzen sei<sup>32</sup>. Das Ergründen der Zukunft von Dämonen sei also nicht nur möglich, sondern sie sei auch subtiler und effizienter als die menschliche Erkenntnis selbst. Das für das Ergründen der Ursachen notwendige Wissen könnten die Dämonen allerdings nicht unmittelbar gewinnen, sondern vielmehr aufgrund gewisser

---

den Menschen sei, wurde zum ersten Mal von Wilhelm von Auxerre (gest. 1237) in *Summa aurea* formuliert. Nach älteren Ansichten wurde direktes ein Verbleiben des Teufels im Menschen von ihm abgelehnt und auf eine ethische Ebene geleitet. An die Stelle von „inhabitatio“ trat also „suggestio“ ein. Ähnlich auch bei Peter Abelard, *Ethica*, c. IV, (PL, Bd. 178, S. 647). Vgl. A. Angenendt, *Der Taufexorcismus*, S. 405 u.f.

<sup>28</sup> „demones imprimunt in fantasmata, sed angeli boni eciam in intellectum, deus autem solus in voluntatem“, f. 258v1.

<sup>29</sup> Ebd., f. 258v1-267v1.

<sup>30</sup> Ebd., f. 258v1.

<sup>31</sup> Die Dämonen können gewisse Wahrheiten auf dreifache Weise ergründen: „nature sue subtilitate, per revelationem a sanctis angelis“ wie auch „per experientiam longi temporis“. Vgl. Augustinus, *De Genesi ad litteram*, lib. 2, c. 17, a. 37, (PL, Bd. 34, S. 278 u.f.). Zukünftiges könne man auf zweifache Weise erkennen: in den Ursachen wie auch in sich selbst, aber den Dämonen komme nur angeborene Erkenntnis zu (f. 258v2). Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, II. II, qu. 95, a. 1, Bd. 3, S. 722; Ebd., *Quaestiones disputate de malo*, qu. 16: *De daemonibus*, a. 7, Sp. 697.

<sup>32</sup> „scire est causam rei cognoscere“, f. 259r2 wie auch an einer anderen Stelle: „unde si effectus aliquis sequitur, oportet ibi inquirere causam“, ebd., f. 277r2. Nikolaus zitiert an dieser Stelle Aristoteles, *Analytica Posteriora*, (*Aristotle posterior analytics*, Ed. by H. Tredennick, Lib. I, a. 2, 71b, S. 28-30; Lib. I, a. 14, 79a, S. 92-93; Lib. II, a. 2, 90a, S. 174-181; in poln. Übers., *Arystoteles, Analitki wtóre*, [in:] *Arystoteles, Dzieła wszystkie*, hrsg. von K. Leśniak, Bd. 1, S. 257; S. 277, S. 303 u.f.).

Mutmaßungen. Unfehlbarkeit sei dagegen nur Gott selbst vorbehalten. Das Können der Dämonen vergleicht Nikolaus von Jauer mit den Beobachtungen der Astronomen, die aufgrund der Analyse der Gestirnslage Regenfälle, Dürre oder Krankheiten voraussehen.

Die Dämonen besäßen also ein Wissen, das aber unvollkommen sei, denn es sei aufgrund einer unvollkommenen Ergründung der Ursachen erworben worden, die lediglich in der gegenwärtigen Dimension zugänglich seien. Eine Wahrnehmung des noch nicht Erschaffenen stehe ausschließlich Gott selbst, und nicht den Dämonen offen<sup>33</sup>. Die Dämonen könnten Zukünftiges lediglich quasi deduzieren oder vorhersehen, sie könnten es aber mit Sicherheit nicht im Voraus erkennen<sup>34</sup>. Diese wesentliche, von Nikolaus von Jauer vorgenommene Differenzierung, an die er noch in dem superstitiösen Teil des Traktats anknüpft, setzt eine andere ontische Struktur der Dämonen und eine andere, ihnen zukommende Wahrnehmung voraus. Wenn die Dämonen manchmal Zukünftiges erkennen würden, dann täten sie es nur zu einem Zwecke, und zwar um die Menschen zu verführen und zu betrügen, indem sie ihnen im Traum oder im wachen Zustande erschienen. Nikolaus von Jauer rät also in der Zusammenfassung dieser Hauptfrage, Zukünftiges nicht vorherzusagen, sondern eher nur Gegenwärtiges erfüllen zu wollen, um sich nicht der Gefahr dämonischer Betrügereien auszusetzen<sup>35</sup>.

Nikolaus von Jauer lässt aber die Menschen nicht völlig hilflos gegenüber lauerten Gefahren seitens der dämonischen Welt, denn allerlei teuflischen Täuschungen könne man effizient vorbeugen, indem man bestimmte Gegenmittel anwende. Die Wirkungen der Dämonen in der Praxis des Vorhersehens können erkannt werden, wenn die vorausgesagten Folgen nicht eintreten oder aber wenn sie gegen den gesunden Menschenverstand oder gegen die Autorität der Heiligen Schrift gerichtet wären<sup>36</sup>. Das wirksamste Gegenmittel, das Nikolaus von Jauer vorschlägt, seien das eifrige Gebet und die Bekreuzigung<sup>37</sup>.

An dieser Stelle geht Nikolaus von Jauer zum wesentlichsten Teil seines Vortrags über. Er beantwortet die zweite der vorher gestellten Fragen, ob der Dämon imstande sei, etwas aus eigener Macht zu tun?<sup>38</sup>. Er analysiert die Wirkungsarten und Grenzmöglichkeiten der Dämonen, deren Existenz für ihn keinem Zweifel unterliegt. Ihre Macht sei der aller anderen Wesen auf der Erde überlegen. Dies wird durch die Autorität der Heiligen Schrift bestätigt. Der Verfasser führt hier die Beschreibung einer Bestie (*behemot*) im Buch Job (Job 40. 15-24) an. Er bescheinigt jedoch, dass die Macht des Teufels ihre Grenzen habe. Die Dämonen seien der absoluten Macht Gottes und der Engel und sogar der begnadeten Menschen nicht überlegen, wie es die Beschreibung der Vertreibung der Dämonen

<sup>33</sup> Nikolaus führt hier eine wesentliche Unterscheidung ein und erklärt, dass diejenigen, die das Urteilen über Zukünftiges als „Vorhersagen“ (*praenosticare*) bezeichneten, gegen Gott lästerten, der es nur allein erkennen könne, daher benennt er solche Voraussagen „*divinacio*“, denn derartiges Vorhersagen stellt einen göttlichen Akt dar (f. 259v1).

<sup>34</sup> „*demones futura contingencia et si possunt probabiliter pronunciare, non tamen possunt certitudinaliter praescire*“, ebd., f. 259v2.

<sup>35</sup> Ebd., f. 260r1. Nikolaus von Jauer fügt noch hinzu, dass man den Dämonen kein Vertrauen schenken dürfe, selbst wenn sie Wahrheiten offenbarten, denn sie täten es, um uns zu täuschen, ebd., f. 259v2.

<sup>36</sup> Ebd., f. 260r2.

<sup>37</sup> Ebd., f. 260v2.

<sup>38</sup> Ebd., f. 261r1-265r1.

durch Tobias (Tob 6. 8; 8. 3) unter Beweis stellt<sup>39</sup>. Dieses Phänomen wird auch durch die Analyse abergläubischer Praktiken und der Anwendung verschiedener magischer Attribute, Gegenstände, Wörter, Vorzeichen, Figuren und Beschwörungen, und sogar der Exorzismen bestätigt, die Nikolaus von Jauer im zweiten, superstitiösen Teil vornimmt<sup>40</sup>. Diejenigen, die an die Dämonen anlockende oder sie bannende Kraft glaubten, vergäßen die Worte des Heilands, dass die Dämonen ausschließlich durch Fasten und Gebete vertrieben werden könnten (Mk 9. 29; Mt 17.21). In diesen Entscheidungen setzt Nikolaus von Jauer die Dämonologie mit der Auslegung abergläubischer Praktiken in Verbindung, wonach die ineffizienten, ursachenfreien abergläubischen Praktiken lediglich als Zeichen der Kommunikation mit den Dämonen dienen sollten<sup>41</sup>.

Nikolaus von Jauer geht nun zu der eigentlichen Analyse der Natur der Dämonen über, zur Bestimmung ihrer Verhaltensweisen und physischer Begabungen als Lebewesen. Er beginnt mit der Kritik an Ansichten, welche den Dämonen eine den Tieren ähnliche Natur zuschreiben. Die Dämonen seien dagegen mit intellektuellen Fähigkeiten nach dem Vorbild denkender Wesen ausgestattet<sup>42</sup>. Selbst in den zur Täuschung verwendeten Körpern führten die Dämonen keine Lebensfunktionen aus. Es seien nämlich keine echten menschlichen Körper, sie besäßen weder reale Formen, noch Attribute, noch einen vollständigen inneren Aufbau wie der menschliche Organismus<sup>43</sup>. Nikolaus von Jauer analysiert das Zeugnis des heiligen Augustinus über Dämonen, die mit als Inkuben bezeichneten Frauen Geschlechtsverkehr gehabt haben sollten<sup>44</sup>. Der Verfasser beruft sich an dieser Stelle auf die Thesen Thomas' von Aquin und Bonaventuras, wonach das dämonische Zeugen in der Tat lediglich einen mechanischen Prozess der Übertragung des menschlichen Samens durch die von Dämonen angenommene Gestalt menschlicher Körper darstelle. Ein Dämon, der einem Mann gegenüber zum Sukkubus werde, empfangen dessen Samen, den er wiederum abgäbe, wenn er einer Frau gegenüber zum Inkubus werde<sup>45</sup>.

<sup>39</sup> Ebd., f. 261r2.

<sup>40</sup> Ebd., f. 261v1. S. u., Kap. 7.

<sup>41</sup> „ad maiorem deceptionem hominum ipsi, fingunt se cogi aut per annulos, herbas, per circulos, per caracteres aut per alia huiusmodi, quamquam non invite veniant et faciant, id ad quod vocantur, sed voluntarie“, ebd., f. 261v1-2. Vgl. Johannes von Frankfurt, *Utrum potestas coercendi demones*, S. 78.

<sup>42</sup> f. 263r1.

<sup>43</sup> „demones in corporibus assumptis non exercent opera vite, probatur quia corpora eorum non vivunt ergo nec opera (vite) per ea exerceri possunt, antecedens quia non sunt vera corpora humana, nec habent veram formam et complexionem corporum humanorum, nec etiam organisationem completam, sed solum effigiem“, ebd., f. 263r2

<sup>44</sup> Ebd., f. 263r2-263v1. Vgl. Augustinus, *De civitate Dei*, lib. 15, c. 23, S. 468.

<sup>45</sup> f. 263v1. Thomas von Aquin, *Summa theologica*, I, qu. 51, a. 3, Bd. 1, S. 1046; Bonaventura, *Commentarius in quatuor libros sententiarum*, lib. II, dist. VIII, pars. I, a. III, qu. 1, Bd. 2, S. 220. Nach A. Franz, *Der Magister*, S. 175, war das „sentencia communis“ im Mittelalter. Wilhelm von Auvergne, *De universo*, II-III, c. 25, Sp. 1008a-1011a versuchte aufgrund zahlreicher Beispiele von der Naturwelt zu beweisen, dass die Veränderung der Dämonen in Sukkuben nicht notwendig sei. Vgl. H. Ch. Lea, *Materials*, S. 145-162. Die Problematik der Sukkuben und Inkuben wird auch in Heinrich Kramer (Institoris), *Malleus maleficarum*, Nachdruck des Erstdruckes von 1487, hrsg. von G. Jerouschek, 1 pars, qu. 3-5, f. 11r1-20r2; 2 pars, qu. 1, f. 46v2-48r2 (deutsche Übers. von J. W. R. Schmidt, Teil 1, Kap. 3-5, S. 30-68;

Bonaventura folgend unterstellt Nikolaus von Jauer den Dämonen die Fähigkeit zur Bewegung. Obwohl sie nicht in der Lage seien, irgendeine Sache hinsichtlich ihrer natürlichen Form zu verändern, seien sie jedoch im Stande, irdische Gegenstände von Ort zu Ort zu verschieben<sup>46</sup>. Die Tätigkeiten der Dämonen charakterisiert der Verfasser in einem suggestiven Vergleich mit Aktivitäten eines Bauern, der seine Acker besät; und wenn das Feld grün wird und voll mit Wasser läuft, entstehe durch eine fremde Kraft indirekt (*mediante*) eine Frucht. Die Dämonen seien bei der Erschaffung der irdischen Dinge nur Helfer (*ministri*) und Instrumente (*instrumenta*). Nach dem Ebenbild der Mediziner würden sie lediglich Aufputzmittel an diejenigen verordnen, die dafür empfindlich seien<sup>47</sup>.

Aufgrund dieser Ansichten widerlegt Nikolaus von Jauer alle bisherigen Auffassungen über die Effizienz der Zauberei und der Magie, die von den Dämonen verursacht werden. Er formuliert eine der wichtigsten Grundlagen seiner Dämonologie. Kraft ihrer Natur bzw. direkt könnten Dämonen weder ein Lebewesen noch einen irdischen Gegenstand in einen anderen natürlichen Gegenstand verändern, also weder Pferde noch Menschen in Esel verwandeln, weder ein anderes Wesen in ein besseres oder schlechteres. Die Dämonen könnten auch nicht die Gemüter (*mentes*) der Menschen verändern (z. B. Liebe zu Hass oder umgekehrt). Nikolaus von Jauer beruft sich hier auf den bekannten *Canon episcopi*, der später im *Decretum Gratiani* nachgedruckt wurde<sup>48</sup>. Er teilt also die Meinung vieler früherer Autoren, dass diese Erzählungen lediglich Folge der Täuschungen und Illusionen der Dämonen seien. Wie er eindeutig feststellt, sei es nämlich unmöglich, Dämonen in ein den Frauen ähnliches Wesen zu verändern oder zu verwandeln. Solch eine Überzeugung stehe im Widerspruch zum Glauben, denn nur Gott selbst, der alles erschaffen habe, sei fähig, ein Wesen in ein anderes zu verwandeln<sup>49</sup>.

Eine generelle Herabstufung der von den Dämonen herbeigeführten Zauberei, insbesondere der gängigen Überzeugung von fliegenden Hexen, führte den Verfasser des Traktats zu einer sehr eindeutigen Feststellung: Zauberei könne nichts auslösen, es sei denn, sie sei mittels einer natürlichen Kraft oder auf eine richtige Weise vorgenommen worden. In dieser letzten Feststellung, kann man über die Ablehnung der dämonischen Magie

Teil 2, Kap. 1, S. 17-22), vorkommen. Vgl. auch P. C. van der Eerden, *Incubus, Demon, dream of monster*, [in:] *De betovering*, S. 101-127.

<sup>46</sup> „Demesones quamvis non possunt movere sive res transmutare per se et immediate ad formam naturalem, possunt tamen corpora potencia sua movente transportare ad loca diversa“, f. 264r1. Vgl. Bonaventura, *Commentarius in quatuor libros sententiarum*, lib. II, dist. VII, pars II, a. II, qu. I und II, Bd. 2, S. 196-203 (hauptsächlich S. 202).

<sup>47</sup> „Agit enim demon sicut agricola (...) passivis applicando“, f. 264r1.

<sup>48</sup> „nec equos, nec aliquam rem possunt transformare seu transmutare in aliam rem naturalem, nec homines in asinos. Er breviter, ymmo nullam rem in melius vel deterius ex sua natura et immediate transmutare, sed solum per apparenciam hec apparent et fiunt vel ipse demon per se in corpore sumpto talem se ostendit“, ebd., f. 264r2. Vgl. *Decretum Gratiani*, pars II, causa 26, qu. 5, c. 12, Bd. 1, Sp. 1030 u.f.

<sup>49</sup> „...demonium turbam in simili natura mulierum convertere, seu transformare et certis noctibus super quasdam bestias equitare et in eorum consorcio annumerari (...). Nam de deo scriptum est: omnia per ipsum facta sunt“, f. 264r2. Vgl. Burchard von Worms, *Decretorum libri viginti*, lib. 19 (*Corrector*), c. 5, (PL, Bd 140, S. 962).



Abio dñi egell... die nach... auß... lutz... Augustin... domus.

Ich brüder... er belien... ich vomb... kluchen... mine... spre... die artikel... als hic... got mit... mic dem... der engeln...

Der dritte... ward er... der werde... sinde mögen... der trina... trett dar... angange... der sechste... von aris... der siebende... der endrist... der achte... der kriige...

Off die... woren... warhait... vnd... ham... gesthöp... als... gemacht... wurdig... mit den... der... hamich...

gebredet... bederfte... geeret... das got... uff den... da er... vnd... vff dem... vordem... zu büsse... wegen... artikel... schew... vnd... alle... apher... ein... mir... vinger... kind... here... die... sprach... ich... sprach... worten... lozen... diese... simech... auch... hab... den... memeb... gelaubet... das... dar... ich... sinden... ham... gen... der... ham... zelauff... über... die... der... der... hamich...

hinaus, eine gewisse Anspielung auf die natürliche Magie fassen. Es würde bedeuten, dass Nikolaus von Jauer derartige Magie akzeptiert hat<sup>50</sup>.

Warum lässt Gott also überhaupt solche perfiden Täuschungen der Dämonen zu? – fragt der Verfasser des Traktats. Die Antwort lautet: Gott lasse es zu, um uns auf die Probe zu stellen, ob wir zu ihm in Treue zurückkehrten, indem wir teuflische Hinterlist verachteten und ob uns Gottes Liebe mehr bedeute als der Verlust eines uns sehr nahe stehenden menschlichen Wesens<sup>51</sup>.

Auf die letzte dämonologische Hauptfrage des Traktats: „Ob man sich des Rates und der Hilfe der Dämonen bedienen dürfe“, antwortet Nikolaus von Jauer mit einem entschiedenen Nein<sup>52</sup>. Solche Hilfe sei aus drei Gründen unzulässig: Mit Rücksicht auf Gott, denn statt sich an Gott mit der Bitte um Hilfe zu wenden, würden wir uns Rat von den Dämonen holen und deren Dienste in Anspruch nehmen. Im Hinblick auf die Dämonen heißt es bei Nikolaus von Jauer, selbst wenn diese die Wahrheit sagen würden, wären wir von ihnen getäuscht und verdorben und wir würden uns dadurch von Gott abwenden. Und für die Menschen selbst würde der Götzendienst Treuebruch gegenüber Gott und der Kirche sowie Ignoranz und Unrecht bedeuten<sup>53</sup>.

Im letzten Satz rechtfertigt Nikolaus von Jauer seine langen im Traktat dargelegten Ausführungen über die Dämonen. Diese resultieren aus der Annahme, die Irrtümer des Aberglaubens spielten eine immanente und grundlegende Rolle beim Ursprung von *superstitiones*. Die grundsätzliche pastorale Botschaft des Werkes lässt sich also auf die vom Verfasser formulierte Frage zurückführen, ob in der Haltung der Gläubigen der wahre oder der falsche Gott verehrt werde. Im Falle eines vom Teufel verursachten Aberglaubens sei es selbstverständlich, dass es sich um die Wirkung des falschen und nicht des wahren Gottes und um die Folgen eines von Menschen mit den Dämonen geschlossenen gehei-

<sup>50</sup> „Ista non agunt huiusmodi maleficia, nisi talia essent quod in virtute naturali et debite applicata possent hec efficere“, f. 264v1. Vgl. Bemerkungen, der hervorhebt, dass „die natürliche Magie also eine Hypothese, die voraussetzt, dass man die Magie mit rein natürlichen Mitteln betreiben kann“, nicht ganz frei von Dämonen war. Nikolaus' Ansichten beeinflusste Wilhelm von Auvergne, der, wie es von der Fachliteratur unterstrichen wird, ein Anhänger „der natürlichen Magie“ war. P. Zambelli, *Mit hermetyzmu*, S. 29-38 und auch St. Swieżawski, *Dzieje filozofii*, Bd. 6, S. 304, Anm. 38 und S. 305, Anm. 45; J. Hansen, *Zauberwahn*, S. 132; N. Valois, *Guillaume d' Auvergne*, S. 318 und 328; L. Thorndike, *A History of Magic*, Bd. 2, S. 339; 346-348 und 353 u.f.; S. P. Marrone, *William of Auvergne on Magic*, S. 741-748. Äußerungen von Wilhelm von Auvergne, *De universo*, I-I, c. 43, S. 612; II-III, c. 22, S. 999b; ders., *De fide et legibus*, c. 24, S. 67b. Vgl. P. Zambelli, *Mit hermetyzmu*, S. 44 und Anm. 60-61 wie auch S. 55; E. Garin, *Rozważania na temat magii*, S. 7 u.f. Allgemein über die natürliche Magie: P. Zambelli, *Scholastiker und Humanisten*; ders., *Le problème de la magie*.

<sup>51</sup> f. 264v2. Die Argumentation hat sich seit der Zeit des Caesarius von Arles, *Sermo LIV*, [in:] *Sancti Caesarii Arelatensis Sermones*, hrsg. von D. G. Morin, Bd. 103, S. 238 nicht verändert, der ähnlich ausführte. Vgl. D. Harmening, *Superstitio*, S. 91.

<sup>52</sup> f. 265r2.

<sup>53</sup> Ebd., f. 265r2-266r2. Nikolaus rief hier den Augustinus, *De doctrina christiana*, lib. 2, c. 19-30, S. 81-99; Thomas von Aquin, *Summa theologica*, II. II, qu. 95, a. 4, Bd. 3, Sp. 728 wie auch I, qu. 114, a. 4, Bd. 1, Sp. 1527-1529 wie auch Bonaventura, *Commentarius in quatuor libros sententiarum*, lib. II, dist. VII, pars II, a. II, qu. III, Bd. 2, S. 204 u.f.

men oder öffentlichen Paktete handele<sup>54</sup>. Erst diese Feststellung lässt den Verfasser zum eigentlichen Thema der Abhandlung übergehen, d. h. zur Kritik diverser abergläubischer Praktiken.

Die im Umriss dargestellte Dämonologie des Nikolaus von Jauer folgt keinem originellen Konzept. Nikolaus setzt eine lange literarische Tradition seiner hervorragenden Vorgänger fort wie: Augustinus, Bonaventura, Thomas von Aquin und auch zum Teil Wilhelm von Auvergne, der als erster abendländischer Systematiker der mittelalterlichen Dämonologie gilt<sup>55</sup>. Im Sinne der Theorien der angeführten Autoritäten stellt Nikolaus von Jauer die reale Existenz der Dämonen keinesfalls in Frage. Vielmehr macht er sich Gedanken über ihren wirklichen Einfluss auf die irdischen Gegebenheiten, wobei er unter vielen Aspekten die für seine Vorgänger typische Zurückhaltung übt<sup>56</sup>. Es ist in der Tat schwierig, im Traktat Nikolaus' von Jauer etwas mehr über das hinaus zu finden, was die großen Scholastiker schon über die dämonische Welt ausgesagt haben. Der Autor stellte die bereits vorhandenen herkömmlichen Ansichten zusammen und präsentierte sie in einer vereinfachten, leicht verständlichen Form. Nikolaus versucht nicht, eine Klassifizierung der Dämonen nach einer inneren Hierarchie vorzunehmen, wie es die Systematiker der Dämonologie, Michael Psellos im Osten und Wilhelm von Auvergne im Westen getan haben<sup>57</sup>. Seine Abhandlung konzentriert sich viel mehr ganz deutlich auf anthropologische Fragen, auf Beziehungen zwischen Menschen und Dämonen, zwischen der irdischen menschlichen Welt und der kosmischen Welt der Dämonen. In den Ausführungen von Nikolaus spiegelt sich zweifelsohne das Klima der Epoche wider, insbesondere die damals aufkommende Faszination hinsichtlich der Eingriffsmöglichkeiten der Dämonen in menschliche Leben sowie die in bestimmten intellektuellen Kreisen entfesselte Diskussion über die ontische Struktur der Dämonen und die Anzeichen ihrer Macht<sup>58</sup>.

In den langen und schwer verständlichen Ausführungen fallen einige Fragen auf, die die wichtigsten dämonologischen Fragen der Anthropologie widerspiegeln. Nikolaus von Jauer folgt bei deren Behandlung konsequent – als folge er einer *communis opinio* – einer grundlegenden These Bonaventuras.

Diese These basiert auf der Autorität der Heiligen Schrift und auf dem damaligen Stand des traditionellen Wissens um das Leben und um die Kontakte der Menschen mit den Dämonen, um die Fähigkeit der Dämonen, sich die Menschen zu unterwerfen und sie zu Besessenen zu machen<sup>59</sup>. In einer auf dem antiken Weltbild basierenden Dä-

<sup>54</sup> „...si aliquid supersticionis, cuius auctor est diabolus appareat, manifestum est non a deo vero, sed a deo falso huiusmodi effectus fieri et expectari, ex pacto cum demonibus tacito vel expresso“, f. 267v1.

<sup>55</sup> Im ersten dämonologischen Traktatteil wird Wilhelm von Auvergne sechsmal zitiert, im zweiten superstitiösen Teil sogar zwölfmal.

<sup>56</sup> A. Franz, *Der Magister*, S. 191 u.f.

<sup>57</sup> Die Ansichten der genannten Autoren u. a. bei J. Hansen, *Zauberwahn*, S. 130-144; J. B. Russell, *Lucifer*, S. 40-44; 175 u.f.; E. Mangenot, *Démon*, [in:] *Dictionnaire de théologie catholique*, Bd. 4, S. 390-392; A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen*, Bd. 2, S. 524-526; H. Ch. Lea, *Materials*, S. 89 u.f.; 126-130.

<sup>58</sup> St. Swieżawski, *Dzieje filozofii*, Bd. 6, S. 88.

<sup>59</sup> Vgl. A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen*, Bd. 2, S. 517-519; 574-615 wie auch J. B. Russell, *Satan*, S. 149-185. Für besessen hielt man anfangs auch alle Heiden – Verehrer im Dienste der Dämonen. In der Periode des Katechumenats wurden sie Exorzismen im mit ihrer Funktion übereinstimmenden Taufritual unterzogen, denn wie alle nicht geweihten Gegenstände wurden sie als eine Domäne des Teufels

monologie fand diese Ansicht ihre Begründung und bezog sich auf die philosophische Tradition des Neoplatonismus mit der dualen Konzeption der menschlichen Natur als zusammengesetzt aus Seele und Leib. Angesichts dieser Hintergründe galten die Dämonen als geistige Wesen, mit einer reinen Intelligenz oder mit einer allgemeinen kosmologischen, zwischen Gott und Mensch vermittelnden Potenz, die durch ihre ätherische Natur in den Leib eindringen und ihn besetzen könnten<sup>60</sup>. Die im Traktat Nikolaus' von Jauer vertretene These knüpft an die philosophische Tradition von Augustinus, Wilhelm von Auvergne sowie an die Ansichten der großen Scholastiker Bonaventura und Thomas von Aquin an<sup>61</sup>. Der Verfasser des Traktats bedient sich nicht des Wilhelmschen Begriffs *obsidio*, mit dem der Pariser Bischof den Zustand der Besetzung der Seele bezeichnet hat, in die der Dämon nicht eindringen könne. Eine vom Feind belagerte Stadt verschließe alle Zugangswege, durch die auch eine Hilfe von außen kommen könnte. So werde auch der Wille gefesselt, was zu falschen Eindrücken führe<sup>62</sup>.

Nikolaus von Jauer erläutert genau die äußeren Sinnestäuschungen und Illusionen, die den psychischen Zustand und die Vorstellungskraft des Menschen durch einen äußeren Druck beeinflussen, was die Seele in der Tat auf den von Wilhelm von Auvergne bestimmten Zustand bringe. Der Begriff *obsidio* oder *obsessio* negierte die Möglichkeit der Beherrschung der Seele und infolgedessen auch der menschlichen Gedanken durch Dämonen und lieferte dem Teufel lediglich den Leib aus. Nikolaus von Jauer nennt die bereits von den Schriften Thomas' von Aquin, Bonaventuras und Wilhelms von Auvergne bekannten Fähigkeiten der Dämonen, Menschen durch das Eingreifen in gewisse innere Funktionen des menschlichen Körpers mit Krankheiten zu plagen, das Beeinflussen der psychischen Beschaffenheit des Menschen oder Schadenzufügung an seinem materiellen

---

betrachtet. Bevor sie sich zu dem neuen Glauben (*confessio fidei*) bekannt hatten, mussten sie sich ihres alten (*abrenuntiatio diaboli*) abschwören. Vgl. A. Angenendt, *Der Taufexorzismus*, S. 388-409. Die germanischen Formeln zum Abschwören des Teufels stellte W. Lange (*Texte zur germanischen*, S. 175-181) und A. Franz (*Das Rituale von St. Florian*, S. 47: *Ordo catechumenorum*) zusammen.

- <sup>60</sup> J. Hansen, *Zauberwahn*, S. 21; St. Swieżawski, *Dzieje filozofii*, Bd. 6, S. 79 u.f. wie auch 90. S. noch J. B. Russell, *The Devil*, S. 161-166; 204-220; ders., *The Satan*, S. 48-50; 107-111 und Anm. 11. Allgemein zum Einfluss des Platonismus auf den Gedanken des Mittelalters s. die klassischen Arbeiten R. Klibanskys, *The Continuity* wie auch *Neoplatonism and Christian Thought*.
- <sup>61</sup> A. Sand und andere, *Dämonen. Dämonologie*, [in:] LdM, Bd. 3, S. 477. Die dämonologischen Ansichten des Augustinus werden von D. Harmening (*Superstitio*, S. 292-301), von J. B. Russell (*Satan*, S. 186-218), darüber hinaus von J. Hansen (*Zauberwahn*, S. 25-31) besprochen. Zum Einfluss Wilhelms von Auvergne auf Thomas s. vor allem A. Masnovo, *Da Guglielmo d' Auvergne*. S. z. B. die Konklusion des Thomas von Aquin, *Quaestiones disputate de malo*, qu. 16: (*De daemonibus*), a. 12, S. 719.
- <sup>62</sup> Wilhelm von Auvergne, *De universo*, II-III, c. 13, S. 982b. In der Wilhelm'schen Ablehnung der Möglichkeiten der Dämonen, in die Menschenseele einzugreifen und die Annahme der These über deren Besetzung bemerkte A. Angenendt, *Der Taufexorzismus*, S. 408, eine Abkehr von dem Platonschen Dualismus (Seele-Leib) gen eine substantielle Einheit von Seele und Leib nach der neuen Anthropologie von Aristoteles. S. auch R. Heinzmann, *Zur Anthropologie*, S. 27-36. Man kann also sagen, dass der Wilhelm'sche Neoplatonismus sich an dieser Stelle mit dem Aristotelismus vermischte. Über die Bedeutung *De anima* des Aristoteles dagegen und der Lehre über Seelen im Studium an der „artium“ Fakultät in Heidelberg s. G. Ritter, *Die Heidelberger Universität*, S. 169 wie auch 495 u.f. sowie auch St. Swieżawski, *Dzieje filozofii*, Bd. 6, S. 206.

Besitz<sup>63</sup>. Die übrigen Thesen der Dämonologie von Nikolaus sind als Rezeption anzusehen, die den seit langem gängigen Thesen der christlichen Lehre entsprechen. Und so verweigert Nikolaus von Jauer den Dämonen eine kreative Macht und misst ihnen lediglich reproduktive Fähigkeiten bei.

Grundlegend für diese Meinung war nachweisbar der mittelalterliche Begriff der Kausalität, der sich auf die von Thomas von Aquin formulierte Definition *causa importat influxum quemdam ad esse causati* stützte<sup>64</sup>. Bei der Annahme der in der Scholastik vorherrschenden Kausalitätskonzeption, die sich auf zwei Existenzen stützt (auf das Sein der Ursache, also auf Gott als die primäre Ursache und auf das sekundäre Sein, d. h. die erschaffenen Wesen), verfügte lediglich Gott über kreative Fähigkeiten, und alle anderen Wesen hätten sie nicht. Ähnlich also wie *homo faber* kein *homo creator* sein könne, sei auch ein Dämon als ein erschaffenes Wesen nicht im Stande, zum Schöpfer zu werden, und er könne nur einen von Nikolaus verliehenen Beinamen tragen: *adiutor*, *minister* oder *incentor*. Dadurch werde der Dämon lediglich zu einem schlaun und begabten Zauberkünstler, der nicht durch Wunder (*miracula*) wirke, sondern nur Wunderdinge (*mira*) bewirke<sup>65</sup>.

Vom hl. Augustinus stammt dagegen die Ansicht, die den Dämonen außergewöhnliche, weit über die menschlichen Erkenntnisfähigkeiten liegende Attribute des Intellektes beimaß. Der Bischof von Hippo, und nach ihm das ganze Mittelalter, übernahmen von Plato das griechische Wort *daimónion*, das „klug, erfahren“ oder „wissend“ bedeutet<sup>66</sup>. Bonaventura folgend, erkannte Nikolaus von Jauer bei den Dämonen keine generativen oder vegetativen Potenzen, denn, „wenn sich die Dämonen durch Akte des Zeugens vermehren könnten, wäre die Welt voll von Teufeln“<sup>67</sup>. Nikolaus von Jauer zieht daraus die Schlussfolgerung, dass die Dämonen weder essen noch trinken könnten, und er wiederholte die allgemein geltende, auf die Bibelautorität (Tob 12. 19) gestützte Meinung, die sich auf die geistige Natur der Dämonen beruft. Etwas anders begründete diese Ansicht Nikolaus' von Jauer Zeitgenosse Stanislaus de Scarbimiria in einer seiner Predigten: *si ergo carnem non habet* (d. h. der Teufel – Anm. K. B.) *corporalibus pasci non indiget*<sup>68</sup>.

Die Analyse des ersten dämonologischen Teils des Traktats *De superstitionibus* von Nikolaus von Jauer zeigt klar, dass der Verfasser sich sowohl in der Gliederung des Inhaltes als auch in der Beweisführung konsequent an die von den großen Scholastikern vorbestimmte Leitlinie hält und dass er nicht über die geltenden Ansichten der christlichen Lehre hinausgeht. Seine Dämonologie ist demnach von Merkmalen einer akademischen

<sup>63</sup> Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, I, qu. 51, a. 3, Bd. I, Sp. 1044-1046; Bonaventura, *Commentarius in quatuor libros sententiarum*, lib. II, dist. VIII, pars II, a. I, qu. 1 wie auch qu. 3, Bd. 2, S. 224 u.f.; 227-230. Eine außergewöhnlich suggestive Vision der Täuschungen entfaltete Wilhelm von Auvergne, *De universo*, II-III, c. 6, Sp. 967b. Vgl. J. Hansen, *Zauberwahn*, S. 131.

<sup>64</sup> E. Gilson, *Analogia, przyczynowość, celowość*, S. 89; R. Schönberger, *Zur Funktion der aristotelischen Ursachenlehre*, S. 421-439.

<sup>65</sup> Die kreative Potenz verweigerte auch den Engeln der Autor von „refutatio“ der Irrtümer Werners von Friedberg, als Antwort auf den ersten Anklageartikel. Cod. BKWr 309, f. 76v2. S. o., Anm. 26-27 wie auch im Traktat *De superstitionibus*, f. 261v2.

<sup>66</sup> D. Harmening, *Superstitio*, S. 294.

<sup>67</sup> f. 263r1.

<sup>68</sup> Stanislaus de Scarbimiria, *Sermo 47*, S. 90. Vgl. St. Swieżawski, *Dzieje filozofii*, Bd. 6, S. 83, Anm. 19.

Kompilation gekennzeichnet, die in einer breiten Strömung des inhaltsgemäß ähnlichen Schrifttums nichts Neues in den seit langem in der Scholastik vorherrschenden, grundlegenden Urteilsgefüge eingebracht hat<sup>69</sup>. Einer ähnlichen doktrinären Ausrichtung wurden bereits vor relativ langer Zeit eine Reihe von Schriften zu verwandter Thematik denjenigen Autoren zugerechnet, die den mitteleuropäischen Universitätskreisen entstammten und die sich auf die großen Scholastiker stützten, sowie auf die Schriften der Vorgänger berufen haben, insbesondere auf Wilhelm von Auvergne. Viele von ihnen zitierten vermutlich die Werke Wilhelms durch Vermittlung des Traktats Nikolaus' von Jauer<sup>70</sup>. Ähnlich wie das ganze dämonologische Schrifttum der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts überschritt auch dieses Werk noch nicht die Grenze zu dem zeitlich nicht sehr entfernten plötzlichen Ausbruch der Dämonomanie und des allgemeinen Hexenwahnsinns<sup>71</sup>.

In der Zusammenfassung der Analyse von dämonologischen Ansichten Nikolaus' von Jauer soll nun versucht werden, diese Probleme näher zu betrachten, und eine Frage nach der Rolle und dem Platz der dämonologischen Auslegung des Heidelberger Theologen beim Gestaltungsprozess der späteren Elemente „der Massenkonzepktion der Hexerei“ zu formulieren. Eine radikale Wende in den dämonologischen Konzeptionen und in der Interpretation der Zauberei erfolgte um die Mitte des 15. Jahrhunderts, nach letzten Forschungsergebnissen genauer in den 30er und 40er Jahren, als die ersten Meinungsäußerungen lautstark wurden, die die Realität der Hexensabbate anerkannten. Im Ergebnis der bisherigen Feststellungen der Dämonologen wurde begonnen, die Effizienz diverser, durch teuflisches Aufhetzen vorgenommener magischer Aktivitäten anzuerkennen. Das Phänomen der Zauberei wurde real angenommen, insbesondere das Zerstörerische, die Verwandlungen in andere Wesen oder Metamorphosen. Die Folge war eine Aufwertung der Gestalt des Teufels und Stärkung des Glaubens an seine tatsächliche reale Macht. Der Dämon wurde zu einem einzigen Urheber aller wirklichen, wie man glaubte, magischen Veränderungen<sup>72</sup>. Diese Konzeption gewann im Laufe der Zeit paradoxerweise die Dimension einer Strafsanktion, denn im *Malleus Maleficarum* wurde die These aufgestellt, dass diejenigen, die die Realität der Zauberei in Frage stellten, Ketzer seien<sup>73</sup>.

Konfrontiert man die Erkenntnisse von Nikolaus von Jauer mit dieser neuen dämonologischen Orientierung, gelangt man zu Schlussfolgerungen, die von einer beträchtlichen Zurückhaltung des Heidelberger Theologen zeugen. Sein Teufel, seiner kreativen Potenz, insbesondere der Fähigkeit der Leibesverwandlung von Lebewesen beraubt, ist lediglich in der Lage, auf die Vorstellungskraft einzuwirken und durch Täuschungen Illusionen im

<sup>69</sup> J. Hansen, *Zauberwahn*, S. 403 u.f.

<sup>70</sup> Auf Wilhelm von Auvergne beriefen sich u. a. Nikolaus von Dinkelsbühl, Thomas von Haselbach, Thomas Peuntner, Stephan von Landskron, Johann von Wünschelburg, Gottschalk Hollen, Johannes Nider, Dionysius Rickel (Kartäuser) oder Nikolaus von Cusa (der letzte beträchtlich durch Vermittlung des Nikolaus von Jauer), und selbst die Autoren *Malleus Maleficarum*, 1 pars, qu. 3, f. 12v1-2; 2 pars, qu. 3, f. 51r1. Vgl. A. Franz, *Der Magister*, S. 160; K. Baumann, *Aberglaube für Laien*, Bd. 1, S. 330 und Anm. 12.

<sup>71</sup> J. Hansen, *Zauberwahn*, S. 405. S. A. Blauert, *Die Erforschung*, S. 14-17 und S. 34 u.f. (dort eine umfangreiche Zusammenstellung der Literatur). S. auch R. Kieckhefer, *European Witch Trials*, S. 23 wie auch die Tabelle, S. 11.

<sup>72</sup> Den Weg dieser Evolution zeigte u. a. E. Potkowski, *Haeresis et secta maleficarum*.

<sup>73</sup> B. Levack, *Polowanie na czarownice*, S. 64.

Wachzustand und im Traum herbeizuführen, ist viel zu schwach und allzusehr auf seine physischen Wirkungen und in seinem Intellekt beschränkt.

Nikolaus' Skepsis gegenüber der Realität vieler dämonischer Operationen sieht man deutlich an solchen Passagen des Traktats, in denen er die Grenzen der scholastischen Dämonologie überschreitet und den Boden populärer dämonischer Vorstellungen betritt, insbesondere in den nach Wilhelm von Auvergne verfassten Erzählungen über Habundia und Satia. Die scholastische Auslegung vermischt sich an dieser Stelle mit dem Volksglauben an dämonische Wesen. Im diesem Zusammenhang verweilt Nikolaus von Jauer auf einer gemäßigten Position, indem er den Glauben an die Realität der Nachtflüge von Frauen oder an die menschliche Natur von Habundia und Satia widerlegt. Nikolaus berichtet nämlich von der Überzeugung mancher dem Götzendienst verfallener Christen, dass die Frauen Habundia und Satia samt ihren Genossen nachts zu einem vorher zubereiteten Festmahl in deren Häusern eintreffen, um sich zu stärken und als Gegenleistung die Bewohner mit Wohlhabenheit und Glück zu beschenken. Der weit und breit im damaligen Schrifttum kommentierten Sage gegenüber, die viele zeitgenössische Autoren nach Nikolaus von Jauer oder direkt nach Wilhelm von Auvergne übernahmen, und die einen bedeutsamen Anteil am Prozess des Anstiegs der Dämonenmanie durch Aktivieren der Volksvorstellungen hatte, nahm der Heidelberger Theologe eine kritische Stellung ein<sup>74</sup>. Die Protagonistinnen dieser Sage seien keine in Dämonen verwandelten Frauen, sondern Dämonen selbst, die weder essen noch trinken. Die ganze Geschichte, die seit Jahrhunderten die Vorstellung breiter Massen der Gläubigen beschäftigte, sei lediglich eine Illusion der Dämonen, die in der menschlichen Gestalt erscheinen, um zu täuschen und zu trügen<sup>75</sup>.

<sup>74</sup> Wilhelm von Auvergne, *De universo*, II-III, c. 12, S. 976 u.f.: „et vocant eam satiam a sietate et dominam abundiam pro abundantia“; c. 24, S. 1004: „et quas dominas nocturnas et principem earum vocant dominam abundiam“; S. 1006: „illae dominae nocturnae, quibus praesse credunt vetulae dominam abundiam vel dominam satiam“; ders., *De fide et legibus*, c. 7, S. 36: „quedam numina nocturna frequentare domos et vasa, quae discooperta, operta inueniunt“. Zahlreiche Quellenüberlieferungen dieser Sage stellte J. Klapper (*Deutscher Volksglaube*, S. 42-51 bis zur Nr. 42) wie auch H. Ch. Lea (*Materials*, Bd. 1, S. 177 u.f. und 190 u.f.) zusammen.

<sup>75</sup> „Propterea precepit eciam omnia vasa cooperiri et quod vasculum non habens coopertorium immundum esset, propter ydolatriam quorundum, qui de nocte aperiunt venientibus dominabus huldie et socie cum suis ut omnia aperta inueniant cibum et potum sive ad epulacionem pertinencium et sic epulentur et postea abundancius impleant et tribuant“, f. 262r2. Bereits A. Franz (*Der Magister*, S. 170-172) bemerkte, dass die damaligen Kopisten durch die Ähnlichkeit der paleographischen Abkürzung „hndie“ – „habundie“ getäuscht, irrtümlich in den Namen dieser Götter die ihnen gut von germanischen Volksglauben bekannten „Hulda“, „Holda“, „Frau Holle“ abgelesen hatten. Ähnlich schrieb der schlesische Prediger aus dem 15. Jahrhundert Antonius Crossen in der Predigt zu den Worten „ad templum Diane“ die Glosse „Vrawholde“ hinzu, und erklärte, dass es um „das teuflismuter“ gehe, s. J. Klapper, *Bürgerliche Kultur*, S. 74. K. Baumann (*Aberglaube für Laien*, Bd. 1, S. 368 und S. 459 u.f.) zitiert aufgrund der dekalogischen Kommentare aus dem 15. Jahrhundert eine Liste solcher mythischen Wesen, wo samt Perchta, Herodias, Diana, Holda und Eisenbertha „hynnepriten“, „truten“ (weibliche hässliche Wesen), „schretlen“ (Wichte), „vnholden“ (Unholde), „werwolf“ (Wehrwölfe), „alp“ (alpdrücken – Elfe) wie auch „pilweisen“ („bilwis) genannt wurden. In anderen Quellen kommen dagegen „monezen“ (Menschenfresser), „wegeschriten“ (auf Abwegen Streichende), „zunritten“ (auf Zaunlatten Reitende), „wulkenstellerynnen“, „wichtelleyn“, „maren“ (Nachts drückende Albe) und „elben“ (Elfe). Vgl. J. Frank, *Geschichte des Wortes Hexe*, [in:] J. Hansen, *Quellen und Untersuchungen*, S. 639-643. Über „pilweisen“ wissen wir etwas mehr

Ähnlich geht der Verfasser bei der Interpretation einer Erzählung über Findelkinder vor, von denen behauptet wird, sie seien Söhne von Dämonen-Inkuben, die den Ammen untergeschoben worden seien und im Volksmund ‚Bankerte‘ (*cambiones*) oder ‚Schlukker‘ (Teufel; *macilenti*) genannt würden, denn zumeist seien sie unruhig, schliefen nie und selbst vier Ammen seien nicht im Stande, sie zu stillen. Nikolaus von Jauer teilt die Skepsis seines Hauptinformators, Wilhelm von Auvergne und behauptet, sie seien keine wahren Kinder, sondern Dämonen in deren Gestalt. Keine Menschen, sondern Dämo-

---

dank Thomas von Haselbach, *De decem praeceptis*, S. 6, der berichtete, dass auf den „pilibispawm“ benannten Bäumen, wo dieser Geist gewöhnlich verweilte, Weihgeschenke in der Form der Kindeskleidung geopfert wurden. Vgl. Gervasius von Tilbury, *Otia imperialia*, S. 117 und Anm. 44. Darüber hinaus A. E. Schönbach, *Studien zur Geschichte*, S. 21 und 132; J. Grimm, *Deutsche Mythologie*, Bd. 1, S. 391-395; Bd. 3, S. 137. Auf die Verbindungen „Bilwis“ (von „bilewit“ - wohlwollend) mit „Holda“ oder „Perchta“ wies schon W.-E. Peuckert, *Deutsche Volksglaube*, S. 97-112 hin. Vgl. noch C. Lecouteux, *Geschichte der Gespenster*, S. 37-47 (hier, S. 39 u.f.); ders., *Les Monstres*; ders., *Zwerge und Verwandte*; ders., *Vom Schrat zum Schrättel*; ders., *Mara-Ephialtes-Incubus. Le Cauchemar chez les Peuples germaniques*, S. 1-24; ders., *Les nains et les elfes au moyen age*. All das scheint für das mehrmals schon in der Fachliteratur aufgegriffene Anzeichen eines komplizierten Prozesses zu sprechen, in dem die römische Göttin des Schicksals Diana, die christliche Herodias wie auch alle sogenannten „bone domine“, „felices domine“ mit der germanischen Holda, Perchta und geringfügigeren dämonischen Wesen von chthonisch-landwirtschaftlichem Charakter miteinander verschmelzen, in ein Mythologem der dämonischen Göttinnen – Archetypen späterer nächtlicher Hexengefolgen. D. Harmening, *Superstitio*, S. 121 u.f., hob in diesem Kontext die Rolle der Sage über ein römisches Neujahrsritual der Vorbereitung eines reichlich gedeckten Tisches für die Schicksalsgöttinnen hervor, die nach Europa durch Vermittlung der Predigten des Caesarius von Auvergne und dann Nikolaus von Jauer waren, der das Interesse für die Schriften Wilhelms in deutsche Kreise übertrug. Dazu kam es jedenfalls früher als letzters C. Ginzburg fand, *Der Hexensabbat*, S.102, der das Traktat Nikolaus’ von Jauer nicht kennt und die Rolle des Werkes *De eruditione christifidelium* von Johannes Herolts aus dem Jahre 1416 unterstreicht. Es ist bemerkenswert, an dieser Stelle auf die Erwähnung Heinrichs von Friemar (gest. 1340), *Praeceptorium*, S. 24 über „die lüte des nachtes farn und des glich“ hinzuweisen. Vgl. K. Baumann, *Aberglaube für Laien*, Bd. 1, S. 366. Ginzburg selbst leitete dagegen diese Vorstellungen von einem Glaubenskomplex her, der sich aus den germanischen Mythen über „wildes Heer“, griechisch-römischen über Diana, von den Vorstellungen über baltische Wehrwölfe und von dem euroasiatischen Schamanismus zusammensetzt. Er unterstreicht dabei in einer überzeugenden Ausführung die Rolle des keltischen Substrates in diesen Vorstellungen, das mit altkeltischen Kulturen der Nachtgöttinnen: Hera, Epona und der Matronen („matronae“, „Matrae“, „Matres“), der chthonischen Schutzgottheiten, Verkörperungen der Fruchtbarkeit und guter Ernte, die eng mit der Welt der Verstorbenen verbunden waren. In diesem Kontext wäre Herodias ein Resultat der Verschmelzung von kirchlichen Schriftstellern der keltischen Hera mit Diana, und Diana durch „interpretatio romana“ mit Epona. „Abundia“ dagegen würde den Vorstellungen über Matronen nahe stehen. Die Relikte des Glaubens an diese Wesen von der Grenze zwischen der Welt der Verstorbenen und der Lebenden – ein Anzeichen der archaischen, eschatologischen Vorstellungen – legten den Grundstein für spätere Einbildungen über Hexen und Sabbate. E. Le Roy Ladurie, *Montaillou*, S. 428-438 unterstrich richtig in diesem Kontext die Gegensätzlichkeit des horizontalen Herumgeisterns der Seelen in archaischen Eschatologien gegenüber des vertikalen, gen das himmlische Paradies in der christlichen Konzeption. Vgl. J. Grimm, *Deutsche Mythologie*, Bd. 1, S. 237-239; 256, Bd. 2, S. 740 und 868 u.f.; H. Naumann, *Abundia*, [in:] HddA, Bd. 1, Sp. 124 u.f.; J. Hansen, *Zauberwahn*, S. 134-137; J. B. Russell, *Witchcraft*, S. 235 u.f.; B. P. Levack, *Polowania na czarownice*, S. 54-59; A. M. di Nola, *Diabel*, S. 265-274; K. Baumann, *Aberglaube für Laien*, Bd. 1, S. 376; 459; Schwarz, *Wilde, wilde Frau*, [in:] HddA, Bd. 9, Sp. 968-980; C. Lecouteux, *Chasses fantastiques et cohortes de la nuit au Moyen Age*, S. 130-135; 139-140; J. C. Schmitt, *Heidenspaß*, S. 136-140. Weitere Literatur stellt C. Ginzburg (*Hexensabbat*, S. 115-121) zusammen.



nen seien auch ‚Larven‘, die den Menschen als alte Weiber erschienen und den Müttern Kinder aus den Wiegen entführten<sup>76</sup>. Die Dämonologie von Nikolaus vertritt also keine extremen Auffassungen bei der Einschätzung der Dämonenmacht und der Anzeichen ihrer Kraft. Ganz im Sinne der zitierten theologischen Autoritäten belässt er es bei den Festlegungen des *Decretum Gratiani*. Das kanonische Recht, auf dessen Sanktion sich Nikolaus von Jauer beruft, teilt die Skepsis des *Canon Episcopi* und erkennt an, dass derjenige, der an solche dämonischen Transmutationen irgendwelchen Wesens glaube, *procul dubio infidelis est et pagano deterior*<sup>77</sup>. Die Vorsicht des Verfassers gegenüber einer übertriebenen Wertschätzung der Macht der Dämonen verbindet sich mit der im damaligen Schrifttum vertretenen kritischen Haltung vieler Theologen und Prediger, die sich dagegen aussprachen, den Dämonen eine übermäßige Kraft beizumessen<sup>78</sup>.

Es ist bemerkenswert, dass unter anderem auch der geistige Meister und Förderer Nikolaus' von Jauer Matthäus von Krakau eine ähnliche Haltung vertrat. In seinem bekannten, von pastoraler Sorge um die Gläubigen gekennzeichneten Traktat *De puritate conscientiae*, verurteilte Matthäus von Krakau in seinen Überlegungen über die Ursachen von Sünden in scharfen Worten diejenigen Sündiger, die nach dem Vorbild der biblischen Eva die ganze Schuld auf den Teufel abwälzten, statt sich selbst ihr frevelhaftes Leben zu Last zu legen<sup>79</sup>. Matthäus von Krakau verdammt derartige Haltungen, denn „nicht immer wird jede Sünde von Dämonen gebracht, nicht jede Versuchung entstammt den Dämonen“, sondern jeder werde ausnahmslos von der Versuchung angelockt und ausschließlich von eigenen Begierden bewegt<sup>80</sup>. Damit sind die Parallelen in den Ansichten des Schülers (Nikolaus von Jauer) und des Lehrers (Matthäus von Krakau) jedoch keinesfalls erschöpft. In der von Nikolaus vertretenen Sündenanthropologie spielen die Intentionen und das Bewusstsein, etwas Böses angerichtet zu haben, eine grundlegende Rolle. Diejenigen nämlich, die bewusst danach streben, würden sich bemühen, den Dämonen zu gefallen<sup>81</sup>. Sie hätten es wahrgenommen, dass sie vom Teufel zum Bösen verführt worden seien, missachteten aber die gegen Dämonen zur Verfügung stehenden Remedien

<sup>76</sup> „propter quod et cambiones dicuntur, quia cambiti et commutati sunt et mulieribus parentibus filiis propriis suppositi, hos dicunt macilenti, semper evigilantes, lactis usque bibulos, quod et quatuor nutrices per nullam ubertate lactis, unum lactare sufficiunt. (...) Ex quo patet, quod tales pueri non generantur a demonibus, sed sunt ipsimet demones sic etiam possunt apparere in specie vetularum rapiencium pueros de cunabulis, quo vulgo larve vocantur nocte apparentes et parvulos, ut apparent laniare vel igne assare, que demones sunt in specie vetularum“, f. 263v1-2. Vgl. Wilhelm von Auvergne, *De universo*, II-III, 25, S. 1008-1011. Eine lange literarische Tradition der Erzählungen über Lamiae, Larven, etc. stellte H. Ch. Lea (*Materials*, Bd. 1, S. 108-114) zusammen, darüber hinaus J. Grimm, *Deutsche Mythologie*, Bd. 2, S. 882-886 (z. B. Gervasius von Tilbury, *Otia imperialia*, lib. 3, c. 85-86, S. 38-41 und 143-146; Dietrich von Münster, *Tractatus de demonibus*, S. 86) wie auch C. Lecouteux, *Lamia – holzmuowa – holzfrowe – Lamich..*

<sup>77</sup> *Decretum Gratiani*, pars II, causa 26, qu. 5, can. 12, Bd. 1, Sp. 1030 u.f.; *Canon Episcopi*, S. 38 u.f. Vgl. D. Harmening, *Superstitio*, S. 96-99; E. Potkowski, *Haeresis et secta maleficorum*, S. 478 u.f.; C. Ginzburg, *Hexensabbat*, S. 91; J. B. Russell, *Witchcraft*, S. 291-294 wie auch Ch. Webster, *Od Paracelsusa do Newtona*, S. 78.

<sup>78</sup> B. Geremek, *Exemplum i przekaz kultury*, S. 72; St. Swieżawski, *Dzieje filozofii*, Bd. 6, S. 88.

<sup>79</sup> Matthäus von Krakau, *De puritate conscientiae*, S. 259.

<sup>80</sup> Ebd., S. 259.

<sup>81</sup> Ebd., S. 258.

und zwar das Gebet und das Fasten<sup>82</sup>. Dort, wo es eine Zustimmung zu dem Übel gäbe (bei Nikolaus von Jauer: Anfälligkeit oder Empfindlichkeit<sup>83</sup>), sähen die Dämonen eine Chance für sich und zu ihrem eigenen Vorteil<sup>84</sup>. Die Macht der Dämonen sei nicht im Stande, den Menschen zu besiegen, wenn sich derjenige ihnen nicht freiwillig ausliefere<sup>85</sup>. In der Konklusion dieser Ausführungen stellt der Verfasser noch einmal dämonische Ursachen der Sünden in Frage, denn deren Kraft beeinflusst nicht immer menschliche Taten. Gegenüber der großen Kraft der Dämonen in der Versuchung ist der Mensch fähig, *magnam potentiam in resistendo*, Widerstand, zu leisten<sup>86</sup>.

Im Kontext dieser Entscheidungen kann besser die allgemeingültige Meinung verstanden werden, die auch Nikolaus von Jauer teilte, dass nicht die Dämonen, sondern die Menschen Urheber falscher Gedanken seien, zu denen die Dämonen lediglich anstifteten<sup>87</sup>. Eine logische Konsequenz dieser Einstellung ist Nikolaus' Annahme, dass die Dämonen in der Tat zu nichts gezwungen werden könnten.

Im letzten Teil seines Traktats, in dem Nikolaus von Jauer all die Menschen bewegendenden Ursachen bei Ausübung des Aberglaubens aufzählt, ist *dyabolica potestas* nur eine der fünf genannten *causae*. An erster Stelle werden von Nikolaus nicht die Dämonen, sondern die *corruptio humane nature* genannt<sup>88</sup>. Auf diese Weise überträgt Nikolaus die Schuld an den verurteilten Praktiken dem Menschen, überträgt die Kritik von *superstitiones* auf die Ebene der individuellen Verantwortung des Gläubigen für seine Taten.

Die Entscheidung des Nikolaus, die eine nurmehr beschränkte Potenz des Teufels hervorgehoben hat, hat nur wenig Bezug auf den Begriff eines dämonologischen Massenwahns, wie ihn die Fachliteratur kennt und der den Glauben an Zauberei, dämonologischer Luftfahrten, hexerischer Metamorphosen, an Möglichkeiten von Teufelspakten u.a. umfaßt<sup>89</sup>.

Mit den Begriffen ‚Zauberer‘ oder ‚Hexe‘, die im Traktat nur gelegentlich vorkommen, bezeichnet Nikolaus von Jauer in erster Linie einfache Menschen, die die traditionellen Praktiken oder Gebräuche ausübten, weil sie sich davon Schutz oder Heil erhofften. In der Erläuterung des Textes zum Buch Exodus (Ex 22. 17), die gegen Hexen gerichtet ist,

<sup>82</sup> Ebd., S. 259; Gottschalk Hollen, *Praeceptorium*, f. 19v2. Selbst die Worte des Evangeliums würden verkehrt verstanden werden.

<sup>83</sup> „Est enim propinquacionis via ad decepciones hominum, qui proni sunt ad familiaritatem eorum (conquirendum)“, f. 259v2.

<sup>84</sup> Matthäus von Krakau, *Rationale operum divinatorum (Theodicea)*, S. 130-132.

<sup>85</sup> Ebd., S. 131.

<sup>86</sup> Ebd. S. 131.

<sup>87</sup> S. o., Anm. 27, 41.

<sup>88</sup> f. 281v2-282r1.

<sup>89</sup> Vgl. Weiser–Aall, *Hexe*, [in:] HddA, Bd. 3, Sp. 1842-1852; E. Potkowski, *Haeresis et secta maleficorum*, S. 477; B. Levack, *Polowanie na czarownice*, S. 37-60. Bei J. B. Russell, M. W. Wyndham (*Witchcraft and the Demonization*, S. 3), werden acht charakteristische Elemente der Konzeption der Zauberei genannt: Nachtflüge, Teufelspakt, Verleugnen des Christentums, Sabbate, Schändung der Eucharistie und des Kreuzes, sexuelle Orgien, Kindestötung und Kannibalismus. Die genannten Autoren unterstreichen dabei, dass bis auf die zwei ersten Einwände (Nachtflüge entstammen der Folklore, und der Teufelspakt sei eine theologische Konstruktion) alle anderen von den acht genannten aus der ketzerischen Tradition abzuleiten seien. M. D. Bailey, *The Medieval Concept of the Witches' Sabbath*, S. 437-439, nennt 11 Elemente.

setzt der Verfasser des Werkes den Begriff *malefici* mit *incantatores* gleich, wobei er eine der ältesten Bezeichnungen wählt, die sich nicht unbedingt auf die schädliche Magie bezieht<sup>90</sup>. Im weiteren Gange seines Vortrages erklärt Nikolaus, dieser Terminus beziehe sich nicht ausschließlich auf die einstigen Bekenner des Götzendienstes, sondern auch auf gewöhnliche Menschen, auf die diese Irrtümer ‚übergegangen‘ seien und mit denen diese sich identifizieren würden<sup>91</sup>. Auf die Gleichsetzung des Begriffes *incantatores* mit einer spezialisierten Sekte von Zauberern geht Nikolaus von Jauer an keiner Stelle seiner Abhandlung ein. Es unterbleibt auch eine Systematik der angeprangerten Praktiken der Ketzerei sowie eine Identifizierung dieser mit des Aberglaubens beschuldigten Häretikern.

Im letzten Abschnitt der Abhandlung beruft sich Nikolaus von Jauer auf die Sanktionen des kanonischen und des weltlichen Rechts, unter anderem auf den Artikel 7 des Kanons *De maleficiis* über Güterentzug und über die Todesstrafe. Doch führt er seine generelle Qualifikation auf andere Begriffe zurück, vor allem auf den Aberglauben (*superstitio*), auf die Sünde (*peccatum*), auf den Irrtum (*error*), auf den Missbrauch des Glaubens (*abusus*), d. h. auf Kategorien aus dem Bereich der Moralthologie<sup>92</sup>. Im Traktat gibt es keine eindeutigen Bezüge der besprochenen Praktiken auf konkrete der des Aberglaubens bezichtigten Menschen oder auf standesgemäße, auf soziale oder professionelle Kategorien. In dieser Hinsicht bleibt Nikolaus von Jauer überaus rätselhaft und nur in einzelnen Fällen richtet er seine deutliche Kritik gegen Irrtümer alter Weiber, gegen abergläubische Astronomen und Ärzte oder Wahrsager, und insbesondere gegen frevelhafte Geistliche. Wie bereits erwähnt, übernahm Nikolaus von Jauer im seinem Vortrag über den Aberglauben die ganze Typologie von *superstitiones* aus der Lehre ‚Thomas‘ von Aquin, der den Begriff *ars magica* nicht gekannt hatte und sich der Bezeichnung *superstitio observationis* bedient hatte, die Nikolaus als eine populäre Vorbeugungs- oder Schutzmagie verstanden haben will<sup>93</sup>.

Das einzige Element der Zauberei, das Nikolaus von Jauer anerkannt hat, ist die aus den Werken ‚Thomas‘ von Aquin übernommene und für spätere Entscheidungen folgenreichere Überzeugung vom Pakt mit den Dämonen. Die fördernde Rolle der Dämonen bei diversen magischen Handlungen ergab sich nämlich aus der mit der augustinisch-thomistischen Konzeption von *superstitiones* übereinstimmenden Voraussetzung, dass der Aberglauben keine kausativen, von der Scholastik anhand natürlicher Ursachen oder göttlicher Einwirkungen erkannten Funktionen besitze, sondern allein semantische. Der Aberglaube sei demnach keine Ursache, sondern vielmehr ein Symbol der Kommunikation mit Dämonen, mit denen dem Aberglauben huldigende Menschen eine Art geheimes

<sup>90</sup> „Prout malefici dicuntur incantatores, huiusmodi enim omnes ydolatre sunt“, f. 262r2. Vgl. D. Harmening, *Zauberinnen und Hexen*, S. 74 u.f.; ders., *Superstitio*, S. 221 u.f. sowie auch zuletzt: ders., *Hexen*, S. 341 u.f.; C. Lecouteux, *Hagazussa – Striga – Hexe*, S. 57-70; J. B. Russell, *Witchcraft*, S. 15 u.f.; K. Baumann, *Aberglaube für Laien*, Bd. 1, S. 473-482.

<sup>91</sup> „Sed quia non in hijs solis staret ydolatria, si vivere permitterentur, sed etiam pervagaretur in populum, iussi sunt tolli de medio“, f. 262r2.

<sup>92</sup> Ebd., f. 282r2.

<sup>93</sup> D. Harmening, *Superstitio*, S. 217.

oder offenes Bündnis schließen und dank der mitwirkenden Macht der Dämonen selbst gewisse praktische Folgen erwirken würden<sup>94</sup>.

Nikolaus von Jauer beruft sich an zwei Stellen seines Traktats auf die von Thomas von Aquin übernommene Aussage des hl. Augustinus, derzufolge die Dämonen zu ihrer Wirksamkeit durch bestimmte Zeichen, etwa bestimmter Steine, Kräuter oder Beschwörungsformeln, herbeigelockt würden; angelockt nicht wie Tiere durch Futter, sondern wie Geister durch Zeichen und Symbole: *non ut animalia cibus, sed ut spiritus signis*<sup>95</sup>. Der Gebrauch abergläubischer Zeichen zur Verständigung mit den Dämonen bzw. Teufeln setzt nun allerdings voraus, dass sich der abergläubische Mensch und der Dämon über die Bedeutung dieser Zeichen verständigt, einen Vertrag und Pakt darüber geschlossen haben. Dieser Pakt kann ausdrücklich (*pacto expresso*) gemacht oder stillschweigend (*pacto tacito*) vorausgesetzt werden<sup>96</sup>. Die Überzeugung des Thomas von Aquin vorausgesetzt, dass alles, was sichtbar in der Welt geschieht, von Dämonen erwirkt werden kann, erscheint Aberglaube nun zu einer unheimlichen Bedrohung der Welt insgesamt gemacht<sup>97</sup>. In der Folge der thomistischen Aberglaubensinterpretation, die auch in Nikolaus' von Jauer Traktat deutlich erkennbar ist, vollzog sich somit auch die endgültige Dämonisierung der *superstitiones*<sup>98</sup>.

Aus den übrigen Äußerungen von Nikolaus von Jauer kann man unter einem gewissen Vorbehalt, das in den Vorstellungen über die dämonische Zauberei erscheinende und auch in *Hexenhammer* sichtbare Motiv der Fähigkeiten der Dämonen ableiten, Gegenstände in der Luft zu verlagern und sich zu bewegen<sup>99</sup>. In der Konfrontation mit der späteren Dämonenmanie kann man darüber hinaus eine im Traktat bemerkbare, wenn auch nicht immer konsequente Tendenz aufweisen, Aberglauben mit Frauen in Verbindung zu setzen, und insbesondere mit alten Weibern (*vetulae*). Nikolaus von Jauer behauptet, sie seien besonders für die von Dämonen versuchten Täuschungen und Irrtümer anfällig, die sie dann zum Schaden für andere weiter verbreiteten<sup>100</sup>. Gleichzeitig erinnert Nikolaus mit Worten Wilhelms von Auvergne daran, dass Zauberer und Wahrsager zu ihren Praktiken auch gern Kinder und junge Mädchen überredeten und ihren Geist mit grauen-

<sup>94</sup> Ebd., S. 311-317. Das Motiv der Verleugnung Christi und der Teufelspakt erschien schon im 6.-7. Jahrhundert. Vgl. J. B. Russell, *Witchcraft*, S. 65; ders., *Lucifer*, S. 80 u.f.; R. Villeneuve, *Dictionnaire du diable*, S. 279-282; W. Brojer, *Pakt z diabłem*, S. 349-351; P. Dinzlacher, *Heilige oder Hexe*, S. 192-195. Nach R. Götz, *Der Dämonenpakt bei Augustinus*, S. 72, die Idee der Paktes schon bei Augustinus, *De doctrina christiana*, Lib. II, qu. XX, a. 30, S. 82: „et pacta quaedam significationum cum daemonibus placita“.

<sup>95</sup> f. 263r1 wie auch 275r2; s. o., Kapitel 5.

<sup>96</sup> S. o., Anm. 54.

<sup>97</sup> Thomas von Aquin, *Quaestiones disputate de malo*, qu. 16, a. 9, Bd. 2, S. 708. Die Meinung von Thomas auch in *Malleus Maleficarum*, 1 pars, qu. 2, f. 7r2. Vgl. D. Harmening, *Superstitio*, S. 317.

<sup>98</sup> Ders., *Zauberinnen und Hexen*, S. 75.

<sup>99</sup> *Malleus maleficarum*, 2 pars, qu. 3, f. 51r1-53r2. Vgl. J. Hansen, *Zauberwahn*, S. 477; St. Swieżawski, *Dzieje filozofii*, Bd. 6, S. 86, Anm. 36. S. o., Anm. 46.

<sup>100</sup> „Hoc multe vetule sua insipientia desseminant animis aliarum mulierum penam ineradicabiliter infixerunt“, f. 263v2.

vollen Bildern ausfüllten<sup>101</sup>. In einem ähnlichen Kontext, wenn auch in einem verstärkt frauenfeindlichen Stil, äußerte sich der vom Heidelberger Traktat stark beeinflusste Johannes von Frankfurt, als er folgende Behauptung formulierte: „Es steht fest, dass Frauen in ihrem Verstand und in ihrer Intelligenz nicht so geschickt sind wie Männer, und daher ist es klar, dass sie anfälliger für Irrtümer des Aberglauben sind und nur schwer sie loswerden können“<sup>102</sup>. In allen Bemerkungen über eine dem weiblichen Geschlecht eigentümliche Verstandsschwäche und darin gründen der Neigung zum Aberglauben werden Züge sichtbar, die später im Hexenprozeß besonders hervortreten: Kaum einmal Männer, zumeist sind es Frauen, die sich mit dem Teufel einlassen und Zauberei betreiben<sup>103</sup>.

Nikolaus von Jauer machte sich die neoplatonische Dämonologie Wilhelms von Auvergne zu eigen und verband sie mit aristotelischen Elementen und thomistischen Gedanken zu einem eklektizistischem Ganzen<sup>104</sup>. Die auf diese Weise gestaltete Lehre über Teufel wie auch über das Interesse für die superstitiöse Problematik selbst übertrug der Heidelberger Theologe verhältnismäßig früh in den Umkreis der deutschen theologischen Literatur, wo sie sodann weiter ausgebildet und die Richtung auf radikalere Ansichten zu Interpretationen nahm<sup>105</sup>.

Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass Nikolaus von Jauer seine Dämonologie in einem Anfangsstadium dieser Forschungsrichtung präsentiert<sup>106</sup>. Sie spielt je-

<sup>101</sup> „malefici et divini ad sua experimenta libenter recipiant praecipue pueros, virgines in quibus post visionem notabiliter horrificus manet perpetue aspectus“, ebd., f. 266r2.

<sup>102</sup> Johann von Frankfurt, *Utrum potestas cohercendi demones*, S. 76; Jakob von Jüterbog, *De erroribus et moribus*, S. 305; Dietrich von Münster, *Tractatus de demonibus*, S. 86. In der Volkstradition wurden solche alten Weiber oft „sapientes“ genannt, s. z. B. J. Klapper, *Deutscher Volksglaube*, S. 41, Nr. 37.

<sup>103</sup> Die Ansicht, dass die Frauen anfälliger und gewillter seien, Zauberei zu betreiben, die anfangs von Alexander von Hales und von Thomas von Aquin formuliert worden war, verfestigte sich noch im XV. Jahrhundert in den Schriften Johann Niders, Hieronymus Viscontis, Johann Torquemadas und anderer. Von Avicenna stammt dagegen die Doktrin, dass besonders die Vorstellungskraft alter Weiber eine Wanderwirkung habe und andere, besonders kleine Kinder wegen des Altersunterschiedes beeinflusse. S. J. Hansen, *Quellen und Untersuchungen*, S. 416; 423-444; E. Tucker, *Antecedents of Contemporary Witchcraft*; I. W. Frank, *Femina est mas occasionatus*, S. 71-108; J. B. Russell, *Witchcraft*, S. 279 und Anm. 16 wie auch S. 285 und 343; K. Baumann, *Aberglaube für Laien*, Bd. 1, S. 473-482 wie auch letzters P. Dinzelbacher, *Heilige oder Hexe?*; D. Harmening, *Hexe*, S. 339; M. D. Bailey, *The Feminization of Magic*, S. 120 u.f. Die übrige reichliche Fachliteratur stellte A. Blauert, *Die Erforschung*, S. 12 wie auch 34 u.f. und Anm. 4 zusammen.

<sup>104</sup> Über den Neoplatonismus bei Wilhelm von Auvergne s. K. Werner, *Wilhelms von Auvergne*; J. Hansen, *Zauberwahn*, S. 130-132. Wilhelm wandte in *De universo*, II-III, c. 13, S. 982a gegen Aristoteles ein, dass dieser an Dämonen nicht geglaubt habe, und verglich ihn mit Plato.

<sup>105</sup> Die Rolle der deutschen Universitätsmilieus in dieser Hinsicht hob B. P. Levack, *Polowanie na czarownicy*, S. 63 hervor.

<sup>106</sup> Ziehen wir an dieser Stelle in Erinnerung, dass für die Genese des Traktats ein Prozess den Grundstein legte, in dem der Vorwurf der Ketzerei sich mit der Kritik an abergläubischen Praktiken verband. Der Verlauf des Heidelberger Tribunals kann also als ein Exempel einer inquisitorischen, ketzerischen Weise, Behandlung der Aberglaubensirrtümer und deren Pönalisierung. Darüber hinaus befindet sich das Traktat des Nikolaus von Jauer *De superstitionibus* im Cod. Basel UB, A II 34, in dem sich außerdem eines der ersten Traktate über Zauberei, das anonyme *Errores gazariorum* (Édition et traduction K. Utz Tresp, M. Ostorero, [in:] *L'imaginaire du sabbat*, S. 277-299) von 1450 befindet, wo die Zauberer mit einer alten italienischen Bezeichnung Waldenser oder Katharer („gazarii“) benannt worden waren, die später 1475 in demselben Kontext vom Heidelberger Professor Matthias von Kemnat in einem Fragment

doch nur die Rolle eines genetischen und einleitenden Hintergrunds für die Behandlung der verschiedenartigen Aberglaubenspraktiken im zweiten Teil des Werkes.

Fassen wir also noch einmal zusammen. In der Behandlung der dämonologischen Fragen folgt Nikolaus von Jauer den großen Scholastikern. Das entspricht dem doktrinären und pastoralen Interesse des Traktats. Auch der Heidelberger Theologe beschreibt das Phänomen Aberglaube als ein dämonologisch relevantes Thema. Wichtig ist dabei die Rezeption der Lehre vom Zeichencharakter bzw. der semantischen Funktion superstitiöser Manipulationen und Requisiten aus thomistischer Tradition. Diese Zeichen werden als Elemente einer Sprache interpretiert, die zur Verständigung mit den Dämonen dient und über deren Gehalt und Verbindlichkeit ein Pakt mit Teufeln geschlossen werden muss. Der Aberglaube bewirkt also seinen Zweck nicht aus Gründen (kausativ), sondern durch Tätigkeit der Dämonen, die durch Zeichen (wie durch Signale) angelockt werden (semantisch). Nikolaus von Jauer erklärt diese Zusammenhänge ohne jedoch die im Unglauben verstrickten Menschen pauschal zu dämonisieren. Seine Ausführungen machen primär ein didaktisches Interesse zum Thema: vor tadelhaften Praktiken, vor Missständen in Frömmigkeitslehren zu warnen, und das Reich der Dämonen als das vor Augen zu stellen, was es ist: Nur Lug und Trug.

---

seiner Chronik gebraucht wurde. Vgl. J. Hansen, *Quellen und Untersuchungen*, S. 118, Nr. 25 wie auch S. 231 wie auch E. Potkowski, *Haeresis et secta maleficorum*, S. 471; A. Blauert, *Die Erforschung*, S. 15. Es ist auch erwähnenswert, dass die Hauptautorität des Jauerers, Wilhelm von Auvergne, auch gerne im *Malleus Maleficarum* zitiert (s. o., Anm. 70) aus den Gebieten gekommen war, die mit den noch von J. Hansen für die regionalen Quellen der europäischen Hexenjagd anerkannt wurden (Dauphiné, Piemont, Savoyen und die westliche Schweiz) benachbart waren, also bis zur Zone um den Genfer See herum, wo C. Ginzburg, *Hexensabbat*, S. 114, letzters keltische Urquellen der mythischen Vorstellungen über die Welt bereisende Verstorbenen lokalisiert. Vgl. auch A. Blauert, *Die Erforschung*, S. 16. Heidelberger Akzente bei diesem Prozess bringt auch das Traktat Johannes' von Frankfurt, *Malleus Judeorum*, in dem die traditionelle, den Inquisitoren verliehene Bezeichnung „Malleus“ zum ersten Mal auf ein literarisches Werk übertragen wurde, die später von den Verfassern des Werkes *Malleus Maleficarum* übernommen wurde. Vgl. J. Hansen, *Quellen und Untersuchungen*, S. 361. Eine Übersicht über die Konzeptionen der Zauberei in der bisherigen Fachliteratur gaben letzters: W. E. Monter, *The Historiography*, S. 435 u.f.; R. Waltz, *Hexenglaube*, S. 1-68 wie auch E. Potkowski, *Dzieje czarownicy*, S. 59 u.f.; M. D. Bailey, *From Sorcery to Witchcraft*, S. 960 u.f. dort auch weitere Literatur zu dieser Frage.