

# *Una bona mulier* Vergleich zwischen einer freiburgischen Häretikerin und einer Walliser «Hexe»

Kathrin UTZ TREMP

*Für Pierre Dubuis*

## **Einleitung**

Die Freiburger Häretikerin und die Walliser Hexe, die ich hier zu Ehren von Pierre Dubuis vergleichen will, haben gemeinsam, dass sie von den Leuten, die sie vor dem Verdacht der Häresie und der Hexerei in Schutz nehmen wollten, als «gute Frau» bezeichnet wurden. Während die Freiburger Häretikerin dem Walliser Publikum wahrscheinlich unbekannt ist, dürfte die Walliser Hexe ihm bekannt sein, denn es handelt sich um Françoise Bonvin, die im Jahr 1467 im Zehnten Sierre vor ihrem Richter stand und überraschenderweise freigesprochen wurde, weil sie eben «eine gute Frau» war. Besonders Pierre Dubuis kennt Françoise Bonvin gut, denn er hat in den 1990er Jahren das Dossier, das von ihrem Verteidiger zusammengestellt wurde, an die Universität Lausanne gebracht, und er hat die Lizentiatsarbeit, die Sandrine Strobino der vermeintlichen Hexe gewidmet hat<sup>1</sup>, betreut. Dabei hat Pierre Dubuis sich eigentlich immer mehr dafür interessiert, inwieweit Françoise Bonvin eben «eine gute Frau» war, während seine Schülerin mehr ins Fahrwasser der damals an der Section d'histoire médiévale grassierenden Hexenforschereuphorie geraten ist und sich mehr für die Hexenverfolgung interessiert hat, die zu Beginn des Jahres 1467 im Zehnten Sierre stattfand und die nur durch das Dossier der Verteidigung der Françoise Bonvin überhaupt überliefert ist.

In der vierbändigen *Histoire du Valais*, die 2000/2001 in den *Annales valaisannes* erschienen ist und in der Pierre den zweiten Band geschrieben hat, hat er Françoise gewissermassen wieder auf die «richtige» Seite hinübergeholt, nämlich auf diejenige der Laienfrömmigkeit und ihren Äusserungen (oder Äusserlichkeiten):

L'enquête menée au printemps de 1467 à propos de Françoise Bonvin, une veuve de Chermignon accusée d'hérésie(!), permet d'avancer un peu. Elle bénéficie d'un

<sup>1</sup> Sandrine STROBINO, *Françoise sauvée des flammes? Une Valaisanne accusée de sorcellerie au XV<sup>e</sup> siècle*, Lausanne, 1996 (Cahiers lausannois d'histoire médiévale, 18).

défenseur, Heyno am Troyen. L'une des tactiques qu'il utilise pour montrer que Françoise ne peut avoir été une sorcière consiste à prouver qu'elle était une pieuse femme. Il fait donc soumettre aux témoins interrogés plusieurs affirmations relatives aux caractéristiques essentielles d'une bonne chrétienne: 'Françoise est une femme honnête, catholique et pratiquant les bonnes œuvres; elle fréquente régulièrement l'église, entend la messe avec dévotion, fait le signe de croix à l'entrée et à la sortie de l'église en s'aspergeant d'eau bénite; [...]'. Premier témoin à déposer, le curé de Lens, dont dépendent les gens de Chermignon, confirme globalement ces affirmations, ajoutant que si Françoise arrivait parfois en retard à la messe, elle ne troublait pas l'assemblée par ses bavardages. Il affirme qu'elle 'savait sa foi' (c'est-à-dire son *credo*), mais 'à la manière des paysans'. [...] Pierre Blanchet de Chermignon a entendu Françoise 'enseigner la foi catholique à sa fille Pérussie et la lui faire réciter, d'une façon assez compétente, à la manière des paysans'. Jeannette Nicod, l'une des servantes de Françoise, raconte que 'comme elle connaissait mal son *credo*, Françoise, sa maîtresse, le lui a enseigné'.<sup>2</sup>

### Die Freiburger Häretikerin, Katharina Buschillion

Das alles hat mich schon in den 1990er Jahren sehr an eine der Frauen erinnert, die in die Freiburger Waldenserprozesse von 1399 und 1430 involviert waren, deren Edition ich damals in Arbeit hatte, nämlich an Katharina Buschillion<sup>3</sup>. Diese war bereits in den Waldenserprozess von 1399 involviert gewesen und damals mit allen anderen Angeklagten freigesprochen worden. Nichtsdestoweniger wurde sie auch wieder in den Prozess von 1430 hineingezogen, aber zunächst immer nur so am Rand, halbherzig, denn sie war – wie Françoise Bonvin dreissig Jahre später! – eine reiche Witwe und gehörte zur städtischen Oberschicht. Sie war bereits im Herbst 1429 denunziert worden, und zwar von einem Klatschweib, das wohl nicht zu Unrecht den Namen «die dicke Surera» trug und das in der ganzen Stadt herum erzählte, dass die «Buschilliona» und alle ihre Kinder zur Sekte der Waldenser gehörten und dass ihr Sohn Heinzli im häretischen Glauben und ohne letzte Ölung gestorben sei<sup>4</sup>. Zu Beginn des Prozesses von 1430 kursierten Gerüchte, dass auch «einige von den Vornehmen» (*de maioribus saltim aliqui*) zur Sekte der Waldenser gehörten, doch wurde die Begine, welche diese Gerüchte verbreitet hatte, vom Inquisitionsgericht, in welchem auch Vertre-

<sup>2</sup> Pierre DUBUIS, «Fin du Moyen Age», in *Histoire du Valais*, 2 (2002), S. 311/316. – Wir finden hier das Paradox wieder, das Peter Biller formuliert hat, siehe Peter BILLER, «The Common Woman in the Western Church in the Thirteenth and Early Fourteenth Centuries», in W. J. SHEILS, D. WOODS (Hrsg.), *Women in the Church (Studies in Church History, 27, 1990)*, S. 127-157, insbes. S. 141-157. Laut diesem Paradox geht vor allem aus inquisitorischen Texten hervor, wie man sich im Spätmittelalter einen guten Christen oder eine gute Christin vorstellte. Das gleiche Paradox findet sich in Bezug auf die Sakramente: gerade über Hexenprozesse ist zu erfahren, wie man richtig kommunizieren musste: man durfte die Hostie nicht mit den Zähnen berühren, sondern nur mit der Zunge; man durfte sie nicht in die Hand und vor allem nicht aus dem Mund nehmen, um zu schauen, ob es sich wirklich um den Leib Christi handelte, siehe Kathrin UTZ TREMP, *Von der Häresie zur Hexerei. «Wirkliche» und imaginäre Sekten im Spätmittelalter*, Hannover, 2008 (Monumenta Germaniae Historica, Schriften, 59), S. 668f.

<sup>3</sup> Kathrin UTZ TREMP, *Waldenser, Wiedergänger, Hexen und Rebellen. Biographien zu den Waldenserprozessen von Freiburg im Üchtland (1399 und 1430)*, Freiburg, 1999 (Freiburger Geschichtsbücher, Sonderband), S. 100-112, Nr. 24.

<sup>4</sup> Kathrin UTZ TREMP (Hrsg.), *Quellen zur Geschichte der Waldenser von Freiburg im Üchtland (1399-1430)*, Hannover, 2000 (Monumenta Germaniae Historica, Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Bd. 18), S. 323-29, Nr. 16 (1429, Aug. 10), siehe auch S. 304-06, Nr. 4 (1430, März 24).

ter der Stadt sassen, zum Widerruf gezwungen<sup>5</sup>. Die Begine hatte vier der «Vornehmen» mit Namen genannt, nämlich Katharina Buschillion, Willi Mossu, Johannes Bratza und Jakob (II.) von Praroman. Infolge dieses Widerrufs wurden die drei Männer nie mehr denunziert, geschweige denn zur Rechenschaft gezogen, wohl aber Katharina Buschillion, die zwar eine reiche Witwe war, aber eben doch eine Witwe ohne männlichen Beschützer.

In der letzten Phase des Prozesses von 1430, die vom 20. bis 30. Juni 1430 dauerte und in der die Inquisition und die Denuntiationsstimmung in der Stadt sich zu perpetuieren drohten, wurde erneut die dicke Surera angehört, die behauptete, Katharina Buschillion habe ihr abgeraten, einen Sohn ins Franziskanerkloster zu stecken, mit der häretischen Begründung, dass «soviele Seelen verdammt, wie Messen gelesen würden» (*quot tot anime dampnantur, quot misse dicuntur*). Eine weitere Klatschbase behauptete, dass es im Haus der reichen Witwe spuke, da deren verstorbener Sohn nachts als Wiedergänger umgehen müsse, weil seine Mutter für ihn keine Seelenmessen habe lesen lassen. Eine Nachbarin trug bei, dass Katharina Buschillion nicht nur nicht an die Wirksamkeit von Messen glaube, sondern auch nicht an diejenige von geweihten Kerzen und geweihten Zweigen<sup>6</sup>.

Dann aber wandte sich das Blatt, denn jetzt sagten zwei ehemalige Mägde über ihre Meisterin aus. Die erste bestritt energisch, dass Katharina Buschillion geweihten Kerzen und geweihten Zweigen ihre Wirksamkeit abgesprochen habe. Im Gegenteil, zu den Zeiten und an den Orten, an welchen man geweihte Kerzen und Zweige anzuzünden pflege, tue die Buschilliona dies auch. Als sie die Stelle bei ihr angetreten habe, habe sie das *Credo* nicht gekonnt, aber ihre Meisterin habe es ihr beigebracht, ebenso wie sie auch ihren kleinen Kindern das Vaterunser und das *Ave Maria* gelehrt habe, sobald sie sprechen konnten. Sie spreche auch selber das *Ave Maria*, wenn dazu geläutet würde, und tue viel Gutes für die Armen. Auch eine zweite ehemalige Magd sah in ihrer Meisterin nichts als «eine gute Frau» (*non vidit in ea nisi omne id, quod esse debet in una bona muliere*). Katharina Buschillion bete gern und viel, insbesondere das Vaterunser, das *Ave Maria* und das *Credo*, und es sei nicht ihre Schuld gewesen, wenn die Magd es nicht geschafft hätte, diese Gebete auf Deutsch zu lernen. Katharina gehe auch gerne und viel in die Kirchen. Die Magd war so voll des Lobes, dass das Gericht sie fragte, ob sie von ihrer Meisterin instruiert und bezahlt worden sei, was sie energisch zurückwies; diese habe sie nur angewiesen, die reine Wahrheit zu sagen<sup>7</sup>!

Trotzdem wurde am 22. Juni 1430 auch noch Katharina selber verhört, die sich glänzend verteidigte. Es stellte sich heraus, dass sie der dicken Surera, die in ihrem Haus verkehrte und häufig an ihrem Tisch ass, nur abgeraten hatte, ihren zweiten Sohn ins Franziskanerkloster zu stecken, weil diese behauptete, dass ein erster Sohn dort unter den Schlägen eines strengen Novizenmeisters gestorben sei. Die Gerüchte um den nächtlichen Lärm in ihrem Haus führte Katharina darauf zurück, dass kurz nach dem Tod ihres Sohnes der Lesemeister der benachbarten Augustinereremiten im Auquartier sie – ohne ihren Namen zu nennen – in einer Predigt angegriffen habe, dass sie ihre Schuldigkeit für die Seele ihres Sohnes nicht tue und dass man deshalb in ihrem Haus manchmal grossen nächtlichen Lärm höre. Als sie dies gehört habe, sei sie zusammen mit ihrem Beichtvater, ebenfalls einem Augustinereremiten, mit einem guten und angesehenen Nachbarn

<sup>5</sup> UTZ TREMP (Hrsg.), *Quellen*, S. 366-369, Nr. 36 u. 37 (1430, März 30 u. 31).

<sup>6</sup> UTZ TREMP (Hrsg.), *Quellen*, S. 539-545, Nr. 109-111 (alle 1430, Juni 20).

<sup>7</sup> UTZ TREMP (Hrsg.), *Quellen*, S. 546-547, Nr. 112, 553-555, Nr. 116 (1430, Juni 20 u. 21).

und einem ihrer Söhne zum Lesemeister gegangen und habe ihn zur Rede gestellt<sup>8</sup>.

Aus all dem geht ganz klar hervor, dass Katharina Buschillion ihre Verteidigung zwischen der ersten und der dritten Phase des Prozesses von 1430 selber organisiert und ihre ehemaligen Mägde instruiert hatte, dass sie sich ebenfalls beim Gericht meldeten und zu ihren Gunsten aussagten. Das Gericht musste Katharina denn auch laufen lassen, nicht ohne dass es noch einen Eid von ihr verlangt hatte, den sie am 30. Juni 1430 leistete, ohne mit der Wimper zu zucken; dabei verfluchte (*maledixit*) sie auch die dicke Surera, die ihr dies alles eingebracht habe<sup>9</sup> (und dies obwohl die Waldenseranhänger wieder schwören noch fluchen durften). Sie benahm sich also nicht mehr, wie man das von einer «guten Frau» erwartete, aber sie hatte mit dieser ihrer Verteidigungsstrategie doch Erfolg gehabt. Stutzig macht allerdings, dass Katharina in ihrem Testament, dass sie am 21. September 1439 machte, keine einzige Messe für ihr Seelenheil stiftete, wo sie doch in ihrem Verhör 1430 so überzeugend beteuert hatte, dass sie die Messe für ein hervorragendes Sakrament halte, mit dessen Hilfe sie einst gerettet zu werden hoffe. Entweder war sie also doch eine häretische Waldenserin, der es dank eines unerschütterlichen Selbstbewusstseins gelungen war, die Inquisition zu hintergehen, oder dann ist sie es in Folge ihrer Behandlung durch die Inquisition erst geworden.

### Die Verteidigung im Inquisitionsprozess

Katharina Buschillion war gezwungen, ihre Verteidigung selber zu organisieren, denn in den Freiburger Waldenserprozessen von 1399 und 1430 gab es keine formelle Verteidigung. Diese bildete zwar ursprünglich durchaus einen Bestandteil des Inquisitionsprozesses, doch wagte bereits um die Mitte des 13. Jahrhunderts niemand mehr, einen Häretiker oder eine Häretikerin zu verteidigen, weil man dabei leicht in Gefahr geriet, selber für einen Häretiker oder zumindest für einen Sympathisanten gehalten zu werden. Im Aostatal gab es zwar bei den Hexenverfolgungen um die Mitte des 15. Jahrhunderts noch einzelne Verteidiger, doch zeigt sich zugleich, wie prekär ihre Stellung war. Im Fall der Annexona, Witwe des Peter Grappes, kostete es 1446 alle Mühe der Welt, überhaupt einen Verteidiger zu finden. Balduin Scutifferi, der Verteidiger der Caterina de Chenal, übte dieses Amt 1449 nur nach der Erklärung aus, dass er damit nicht gegen den heiligen katholischen Glauben und das Amt der heiligen Inquisition verstossen wolle, und die Söhne der Yona mussten 1461 ihre Mutter selber verteidigen. Eine gewisse Nycola musste 1544 schliesslich, nachdem der von ihr gewünschte Verteidiger das Amt zurückgewiesen hatte, Gott und die Jungfrau Maria als Verteidiger nehmen. Im Waadtland sind keine Verteidiger nachweisbar; einzig der Kleriker Aymonet Tissotet könne so etwas wie der Verteidiger (*consiliarius*) eines Hexers, Richard Sonnet, gewesen sein und wurde von diesem denn auch prompt mit in die Sache hineingezogen; er endete zwar nicht bereits vor 1441, wie sein «Schützling», wohl aber sieben Jahre später, 1448, auf dem Scheiterhaufen. Im Wallis waren laut den Statuten von Leuk (1428) und Raron (1434) Verteidiger durchaus zugelassen, doch sind sie in der Gerichtspraxis, zumindest soweit wir sehen, nur selten nachweisbar; umso erstaunlicher ist, dass Françoise Bonvin 1467 einen Verteidiger fand<sup>10</sup>. Überraschend ist auch, dass ihre offizielle Verteidi-

<sup>8</sup> UTZ TREMP (Hrsg.), *Quellen*, S. 555-560, Nr. 117 (1430, Juni 22).

<sup>9</sup> UTZ TREMP (Hrsg.), *Quellen*, S. 561-562, Nr. 118 (1430, Juni 30).

<sup>10</sup> Belege bei UTZ TREMP, *Von der Häresie zur Hexerei*, S. 633-635.

gung ganz ähnlich aufgebaut war wie die inoffizielle der Katharina Buschillion rund dreissig Jahre früher.

### Die Walliser Hexe, Françoise Bonvin

Françoise Bonvin war nicht einfach irgendwer, sie war eine wahrscheinlich noch junge, reiche Witwe. Bevor sie sich vor etwa 10-15 Jahren mit Antoine Bonvin verheiratet hatte, war sie im Dienst des Landvogts von Venthône, Petermann de Platea, gestanden und hatte bei diesem wahrscheinlich einflussreiche Leute kennen gelernt. Seit dem Tod ihres Mannes lebte sie allein mit ihrer Tochter und ihren Mägden und führte ihren Haushalt und bäuerlichen Betrieb selber. Françoise war auf Verlangen der Geschworenen und des Kastellans von Sierre festgenommen und bei Petermann von Platea, ihrem ehemaligen Dienstherrn, eingekerkert worden, der ihre Dienste sehr geschätzt hatte. Es ist deshalb wahrscheinlich, dass ihr ehemaliger Dienstherr beim Bischof von Sitten, Walter Supersaxo (1457-1482), erreicht hatte, dass sie einen Verteidiger erhielt, Heyno am Troyen, Bürger von Sitten, ein Mann mit juristischen und theologischen Kenntnissen. Dieser liess aus den Prozessakten der Anfang 1467 im Zehnten Sierre verbrannten Hexer und Hexen (ein Mann und zwei Frauen) diejenigen Stellen ausziehen, welche die von den Verbrannten auf stärkste belastete Françoise Bonvin betrafen, und versah sie mit Randbemerkungen von eigener Hand. Darauf stellte er eine Reihe von Artikeln zusammen, die Zeugen von Lens, Chermignon und Venthon (im Zehnten Sierre) unterbreitet wurden, die Françoise kannten<sup>11</sup>.

Die Artikel der Verteidigung betrafen 1. die gute, unverdächtige Familie, aus der Françoise stammte, obwohl es 2. in der Pfarrei Lens und anderswo gegenteilige Gerüchte gab. Laut Artikel 3-5 war Françoise eine ehrenhafte, katholische Frau, die gute Werke tat und häufig zur Kirche ging, der Messe mit Andacht folgte, beim Betreten und Verlassen der Kirche das Kreuzzeichen machte und sich mit Weihwasser bespritzte, ihre Gebete zum höchsten Schöpfer richtete, jedes Jahr ihre Sünden beichtete und mit Andacht kommunizierte und während ihres ganzen Lebens, besonders seit ihrer Heirat, aber auch schon, bevor sie die Mittel dazu hatte, den Armen Christi in ihrem Haus Almosen gab. Artikel 6 bis 10 betrafen Anklagen, welche die drei verbrannten Hexer und Hexen gegenüber Françoise geäussert hatten: sie habe ihre Hände beim Einsturz eines Hauses (Art. 6) und bei einem Schneefall im Sommer (Art. 7) im Spiel gehabt und sie habe der dritten Hexe eine Kuh und ein Kalb verhext (Art. 8 u. 9). Was die ersten beiden Vorwürfe betraf, so versuchte der Verteidiger seiner Mandatin ein Alibi (im ganz wörtlichen Sinn) zu verschaffen: als der Sturm das Haus zerstörte, sei sie bei sich zu Hause und nicht in den Weinbergen von Siders und Corin gewesen, und ebenso als der Schnee gefallen sei. Was die verhexten Tiere betraf, so sei die Anklägerin, Françoise Barras, eine Todfeindin seiner Mandatin gewesen, so dass ihren Worten kein Glauben zu schenken sei<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> UTZ TREMP, *Von der Häresie zur Hexerei*, S. 635. Man kann nicht ausschliessen, dass Bischof Walter Supersaxo Françoise Bonvin einen Verteidiger zugestand, weil er Geschäfte der weltlichen Gerichtsbarkeit an sich zu ziehen suchte; siehe Chantal AMMANN-DOUBLIEZ, «Les chasses aux sorcières vues sous un angle politique: pouvoirs et persécutions dans le diocèse de Sion au XV<sup>e</sup> siècle», in M. OSTORERO, G. MODESTIN, K. UTZ TREMP (Hrsg.), *Chasses aux sorcières et démonologie. Entre discours et pratique (XIV<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles)*, Florenz, 2010 (Micrologus' Library, 36), S. 5-25, insbes. S. 15f.

<sup>12</sup> STROBINO, *Françoise sauvée des flammes?*, S. 152-155.

Wir brechen hier ab, denn die Zeugen, die wir hören möchten, ein Knecht und eine Magd sowie einige Nachbarn der Françoise Bonvin und einige Geistliche, gehen nie über diese zehn Fragen hinaus. Im Ganzen wurden 67 Zeugen verhört, doch müssen wir uns mit einigen wenigen begnügen, die wir ausgewählt haben, weil sie in etwa den (informellen) Zeugen zugunsten von Katharina Buschillion gleichen. Die 58. Zeugin war Françoise Bonvins Magd, Jeannette Nicod, die seit vier Jahren in deren Diensten stand und die sie nie etwas anderes hatte tun sehen, als eine gute Katholikin tue (*nisi bonum ut catholica*). Weil sie, die Magd, ihren «Glauben» (das *Credo*) nicht gekonnt habe, habe ihre Meisterin ihn ihr beigebracht. Bei Hagel bekreuzige diese sich. Als das besagte Haus einstürzte, sei sie zu Hause gewesen und habe sich mit ihrer Tochter zu Bett begeben, und auch am Morgen danach sei sie zu Hause gewesen, ebenso als es im Sommer (zwischen *Johannis baptiste* und *Marie Magdalene*) geschneit habe; am Tag darauf habe sie ihren Knecht mit Salz für die Tiere auf die Alp geschickt. Was schliesslich die Todfeindschaft zwischen Françoise Bonvin und Françoise Barras betraf, so führte die Magd diese darauf zurück, dass Françoise Barras für den Tod von Françoise Bonvins Mann Antoine verantwortlich sei<sup>13</sup>. Daraus können wir schliessen, dass Françoise Bonvin zwar keine Hexe war, aber doch an Hexerei glaubte...

Als nächster wurde Pierre Truchard, der Knecht der Françoise Bonvin, verhört. Was die guten Eigenschaften seiner Meisterin betraf (Art. 1-5), so stimmte er mit der Magd überein. Was den Hagel betraf (Art. 6), so hatte er sich damals ins Haus seiner Meisterin ins Trockene geflüchtet und sie dort ganz traurig vorgefunden. Die Nacht, während es – im Sommer – schneite, habe er in der einzigen gewärmten Stube von Françoises Haus zugebracht, ebenso wie auch seine Meisterin und ihre Tochter. Seine Meisterin sei in dieser Nacht nie aufgestanden und habe keine seltsamen Dinge gemacht. Am Morgen habe sie ihn zu einer Prozession nach Lens geschickt, wo man Gott und dem hl. Theodul Getreidespenden gemacht habe. Nach seiner Rückkehr habe Françoise ihn auf die Alp geschickt, um den Tieren Salz zu bringen<sup>14</sup>.

Auch von den Nachbarn können wir nur zwei herausgreifen, Pierre Blancheti (Zeuge Nr. 21) und Perrussia, Witwe des Jean Masselert (Zeugin Nr. 29). Pierre Blancheti war Zeuge, wie Françoise Bonvin ihrer Tochter Perrussia den «katholischen Glauben» gelehrt hatte, nach der Art der Bäuerinnen (*more agricollarum*). Er attestierte ihr das Benehmen einer guten Katholikin (*bone mores, bona catholica*). Trotzdem habe er auch Streit mit ihr gehabt, aber es sei ihm nachher nie etwas Böses zugestossen. Bei Perrussia Masselert handelte es sich um Françoises nächste Nachbarin, die ausserdem ihre Gevatterin war, also wahrscheinlich die Patin von Françoises Tochter Perrussia, von der bereits mehrmals die Rede war. Ebenso wie ihr Vorgänger attestierte sie Françoise in der Kirche das Benehmen einer wahren Katholikin (*vera catholica*). Sie hatte Françoise Bonvin auch von einer Auseinandersetzung mit Françoise Barras gewarnt, und diese hatte ihr nachträglich recht gegeben<sup>15</sup>.

Und schliesslich die Vertreter der Geistlichkeit, der Prior von Lens (Zeuge Nr. 1), der Almosensammler des Karmeliterklosters Géronde (Zeuge Nr. 13) und der Vikar von Lens (Zeuge Nr. 64). Wie nicht anders zu erwarten, stellte auch die Geistlichkeit Françoise Bonvin ein gutes Zeugnis aus, allen voran der Prior von Lens, der ihr nur vorwerfen konnte, dass sie manchmal zu spät zur Messe käme.

<sup>13</sup> STROBINO, *Françoise sauvée des flammes?*, S. 258-263.

<sup>14</sup> STROBINO, *Françoise sauvée des flammes?*, S. 262-265.

<sup>15</sup> STROBINO, *Françoise sauvée des flammes?*, S. 202-207, 214-217.

An Ostern beichtete sie ihre Sünden bei ihm oder bei seinem Vikar. Er hatte insbesondere auch die verurteilten Hexer und Hexen auf ihrem letzten Gang begleitet und wusste, dass diese die auf der Folter gemachten Denunziationen vor ihrem schrecklichen Ende zurückgenommen hatten. Er wusste auch von der Todfeindschaft zwischen Françoise Bonvin und Françoise Barras, er hatte gehört, wie die erstere die letztere beschimpfte, und gesehen, wie die beiden Frauen aneinander vorbeigingen, ohne sich zu grüssen, aber er kannte den Grund dieser Todfeindschaft nicht<sup>16</sup>. Der Almosensammler der Géronde hatte jedes Jahr von Françoises Grosszügigkeit profitiert<sup>17</sup>, und der Vikar von Lens hatte sie drei oder vier Mal in der Beichte gehört, er hatte ihr an Ostern vor einem Jahr die Kommunion gereicht, sie hatte ihm Almosen für Messen gegeben und er hatte sie das Credo rezitieren gehört<sup>18</sup>.

Die Verteidigung der Françoise Bonvin scheint also ganz ähnlich aufgebaut wie diejenige der Katharina Buschillion mehr als dreissig Jahre früher, mit dem Unterschied, dass diejenige der Walliser Hexe von einem Verteidiger aufgebaut wurde, diejenige der Freiburger Häretikerin von ihr selber. Aber man täusche sich nicht: sicher hat auch Françoise Bonvin ihrem Verteidiger angegeben, wer zu ihren Gunsten aussagen würde: ihre Mägde und Knechte, ihre Nachbarn und die sie umgebende Geistlichkeit. In beiden Fällen war das Vorgehen von Erfolg gekrönt, im Fall der Katharina Buschillion war dieser sogar nachhaltiger als im Fall der Françoise Bonvin, denn Katharina wurde bis zu ihrem Tod nicht mehr behelligt, während Françoise am 4. Juni 1467 zwar freigesprochen, aber zwei Jahre später erneut wegen angeblicher Hexerei festgenommen und diesmal auch gefoltert wurde. Sie scheint erneut verteidigt und freigekommen zu sein, aber über ihr weiteres Schicksal ist nichts bekannt<sup>19</sup>. Der Verdacht der Hexerei scheint tiefer zu sitzen als der Verdacht der Häresie, obwohl die Hexerei ja durchaus auch als Häresie aufgefasst wurde, ja nur so verheerend werden konnte, weil sie als Häresie und d.h. als kollektives Verbrechen verstanden wurde.

Interessant ist, dass man den Verteidiger der Françoise Bonvin zugleich als einen frühen Kritiker des Hexenwahns verstehen kann, eine Kritik, die einerseits sehr grundlegend und andererseits auch durchaus beschränkt war. In Bezug auf den Schneefall im Sommer, der angeblich von den Hexern und Hexen mit Hilfe des Teufels gemacht worden war, wird der Verteidiger, Heino am Troyen sehr grundsätzlich und schreibt in seinem Dossier:

il faut savoir que faire la neige, faire la glace, la grêle, la pluie et autre est du ressort de Dieu et non du diable ou de l'homme. Personne ne peut rien faire de tel sinon Dieu. Croire autre chose, ce serait attribuer à un autre le pouvoir de Dieu, ce qui est hérétique. Il faut de même savoir que, selon notre foi catholique, le diable ne peut rien sans la permission divine, il ne fait que ce que Dieu permet. Autrement, il y aurait deux princes dans le royaume des choses créées: Dieu et le diable. Ce qui est une croyance hérétique.<sup>20</sup>

<sup>16</sup> STROBINO, *Françoise sauvée des flammes?*, S. 164-171. Zum Priorat Lens, das den Augustinerchorherren des Grossen St. Bernhard gehörte, siehe *Helvetia Sacra*, IV/1 (1997), S. 266-268.

<sup>17</sup> STROBINO, *Françoise sauvée des flammes?*, S. 188-191. Zum Karmeliterkloster La Géronde siehe *Helvetia Sacra*, VI (1974), S. 1137-1169.

<sup>18</sup> STROBINO, *Françoise sauvée des flammes?*, S. 272-275.

<sup>19</sup> UTZ TREMP, *Von der Häresie zur Hexerei*, S. 640. Siehe auch AMMANN-DOUBLIEZ, «Les chasses aux sorcières vues sous un angle politique», S. 15f. und 20-25 (pièce justificative).

<sup>20</sup> STROBINO, *Françoise sauvée des flammes?*, S. 141, siehe auch UTZ TREMP, *Von der Häresie zur Hexerei*, S. 637.

Damit enthüllt der Verteidiger der Françoise Bonvin den Hexenwahn in letzter Konsequenz als manichäischen, dualistischen Glauben, und es lässt sich denn auch nachweisen, dass der dualistische Katharismus bzw. seine Bekämpfung bei der Entstehung des europäischen Hexenglaubens eine viel grössere Rolle gespielt hat, als man gemeinhin gewusst hat. Man darf die Kritik des Verteidigers aber nicht überschätzen: er glaubte durchaus, dass die drei Hexer und Hexen, die seine Mandantin denunziert hatten, zu Recht verbrannt worden seien, und er widersprach auch nicht, wenn Françoise Bonvin ihrer Todfeindin Françoise Barras die Schuld am Tod ihres Mannes gab<sup>21</sup>.

## Schluss

In einem gewissen Sinn kann man die Häresie als Abweichung von der Orthodoxie in der Stadt und die Hexerei als Abweichung von der Orthodoxie auf dem Land bezeichnen<sup>22</sup>, und Katharina Buschillion ist ja auch ein städtischer und Françoise Buschillion ein ländlicher Fall. Sowohl in der Stadt als auch auf dem Land sind es die gleichen Instanzen, welche die soziale Kontrolle ausüben: die Nachbarn<sup>23</sup> und die Geistlichkeit. Die Hexenforschung, die in den letzten zwanzig Jahren an der Universität Lausanne betrieben worden ist<sup>24</sup>, hat zunächst einmal das «herrschaftspolitische Paradigma» auf die Westschweiz angewandt, d.h. gezeigt, dass die frühen Hexenverfolgungen sehr stark durch die politische Zersplitterung der nachmaligen Westschweiz bedingt sind; durch die Hexenverfolgungen wurde die hohe Gerichtsbarkeit verteidigt<sup>25</sup>. Je weiter wir aber in der Geschichte der Hexenverfolgungen in die Frühe Neuzeit vorrücken<sup>26</sup>, desto mehr scheint ein anderes Paradigma an Gewicht zu gewinnen, nämlich dasjenige der Sozialkontrolle. In einer Zeit, als der Staat seine Grenzen nicht mehr verteidigen musste, weil diese nicht mehr bestritten wurden, wandten sich die Hexenverfolgungen immer mehr gegen innen und versuchten, mit allen Mitteln oder eben mit Hexenverfolgungen eine ideale, disziplinierte katholische oder reformierte Gesellschaft zu verwirklichen.

Aber auch im 15. Jahrhundert standen die Häresie- und die Hexenverfolgungen schon teilweise im Dienst der Sozialkontrolle und der Sozialdisziplinierung: dies hat die Lizentiatsarbeit von Alexandra Pittet über die Hexer und Hexen des

<sup>21</sup> UTZ TREMP, *Von der Häresie zur Hexerei*, S. 638-640.

<sup>22</sup> UTZ TREMP, *Von der Häresie zur Hexerei*, S. 531f.

<sup>23</sup> Robin Briggs hat seine Buch nicht umsonst «Witches and Neighbours» genannt, siehe Robin BRIGGS, *Witches and Neighbours. The Social and Cultural Context of European Witchcraft*, Oxford-Malden Mass., 2. Aufl., 2002. Siehe auch Kathrin UTZ TREMP, «Denunzianten und Sympathisanten. Städtische Nachbarschaften im Freiburger Waldenserprozess von 1430», in *Freiburger Geschichtsblätter*, 78 (2001), S. 7-33.

<sup>24</sup> Kathrin UTZ TREMP, «Witches' Brooms and Magic Ointments. Twenty Years of Witchcraft Research at the University of Lausanne (1989-2009)», in *Magic, Ritual, and Witchcraft*, 5/2 (Winter 2010), S. 173-187.

<sup>25</sup> Georg MODESTIN, Kathrin UTZ TREMP (Hrsg.), «Hexen, Herren und Richter. Die Verfolgungen von Hexern und Hexen auf dem Gebiet der heutigen Schweiz am Ende des Mittelalters / Les sorcières, les seigneurs et les juges. La persécution des sorciers et des sorcières dans le territoire de la Suisse actuelle à la fin du Moyen Age. Dossier», in *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte*, 52 (2002), S. 103-162.

<sup>26</sup> Kathrin UTZ TREMP, «Von Itha Stucki bis Catherine Repond alias Catillon. Hexenverfolgungen im Kanton Freiburg (15. bis 18. Jahrhundert)», in *Freiburger Geschichtsblätter*, 86 (2009), S. 71-115.

Registers ACV, Ac 29, ganz klar erwiesen<sup>27</sup>. Man könnte vielleicht die Hypothese aufstellen, dass wenn im 15. Jahrhundert die Verfolgung von «oben» kam, sie eher den Regeln des herrschaftspolitischen Paradigmas folgte, und eher den Regeln der Sozialkontrolle, wenn sie von «unten» kam<sup>28</sup>. Dies zeigen auch die Fälle der Katharina Buschillion und der Françoise Bonvin in aller Deutlichkeit. Dabei fällt eigentlich nicht ins Gewicht, dass die eine als Häretikerin und die andere als Hexe verfolgt wurde; dank einer ständig gewordenen Inquisition waren gerade in der Westschweiz die ländlichen Hexenverfolgungen praktisch nahtlos aus den städtischen Häresieverfolgungen hervorgegangen<sup>29</sup>. Deshalb wurden auch beide als *bone mulieres* verteidigt, ein Begriff, der vor allem, wie wir dies in beiden Fällen gesehen haben, in orthodox kirchlichem Sinn konnotiert war (eine «gute Frau» geht häufig in die Kirche, sie gibt viel Almosen usw.); der Inhalt der Begriff der *bona mulier* ist ganz stark von der Geistlichkeit mitbestimmt worden, die ihn denn auch in beiden Prozessen anwenden und umsetzen hilft, was sich in unseren Fällen eher zugunsten der Angeklagten auswirkt (nur Katharina Buschillion musste sich gegen die Unterstellungen durch einen Augustinerlesemeisters wehren, der unter Umständen sogar richtig gesehen hatte...).

Ein Vorteil des Konzepts der *bona mulier* war auch, dass es sich auch auf reiche Frauen anwenden liess – oder vielleicht nur auf reiche Frauen, die auch über die nötigen Mittel verfügten, um in diesem kirchlichen Sinn «gute Frauen» zu sein. Solchen Frauen war sonst sowohl in der städtischen als auch in der ländlichen Gesellschaft nur schwer beizukommen, weil sie im Allgemeinen mehr oder weniger unantastbar über dem «commun des mortels» und vor allem über dem «commun des mortelles» standen; wenn sie aber am Konzept der *bona mulier* gemessen wurden, konnten selbst Tratschweiber wie die dicke Surera mitreden und mitwirken<sup>30</sup>. In einem gewissen Sinn konnte das Konzept der «guten Frau» sowohl in der städtischen als auch in der ländlichen Gesellschaft von «unten» nach «oben» angewandt werden.

<sup>27</sup> Alexandra PITTET, «Derrière le masque du sorcier. Une enquête sociologique à partir des procès de sorcellerie du registre Ac 29 (Pays de Vaud, 1438-1528)», OSTORERO, MODESTIN, UTZ TREMP (Hrsg.), *Chasses aux sorcières et démonologie*, S. 199-221.

<sup>28</sup> Kathrin UTZ TREMP, Georg MODESTIN, «Gerichtsnutzung von 'oben' und von 'unten'. Die Anfänge der Hexenverfolgungen in der Westschweiz (15. Jahrhundert)», in C. Opitz *et al.* (Hrsg.), *Kriminalisieren – Entkriminalisieren – Normalisieren. / Criminaliser – décriminaliser – normaliser*, Zürich, 2000 (Schweizerische Gesellschaft für Wirtschafts- und Sozialgeschichte), S. 109-121.

<sup>29</sup> UTZ TREMP, *Von der Häresie zur Hexerei, passim*.

<sup>30</sup> Ein anderes Beispiel: die reiche Witwe Margot Rolier, hingerichtet 1528 in Dommartin; siehe Pierre-Han CHOFFAT, *La sorcellerie comme exutoire. Tensions et conflits locaux: Dommartin 1524-1528*, Lausanne, 1989 (Cahiers lausannois d'histoire médiévale, 1), S. 79-108.