

HELMUT FELD

Religiöse Idee und Darstellung des heiligen Franziskus von Assisi

Mit der Eigenart der religiösen Weltvorstellung des frühen Franziskanertums und dem Bild (im ideellen und ikonographischen Sinn) des Franziskus von Assisi befassen sich mehrere in jüngster Zeit erschienene Werke, von denen im folgenden sechs besprochen werden sollen. Sie alle haben die Forschung über diesen wichtigen Sektor der Religions- und Kunstgeschichte des Mittelalters entscheidend weitergebracht.

I.

Dies gilt vor allem für das monumentale Werk von Chiara Frugoni, dessen Titel übersetzt lautet: »Franziskus und die Erfindung der Stigmata« und das die souveräne Kompetenz und Sachkenntnis der Verfasserin auf den Gebieten der mittelalterlichen Religionsgeschichte, Theologie und Kunstgeschichte bezeugt¹. Das Buch enthält die bisher wohl umfassendste Untersuchung über die Behandlung der Stigmata in den frühen franziskanischen Quellen und ihre Darstellung in der Kunst des 13. und 14. Jahrhunderts. In dem doppeldeutigen Wort *invenzione* des Titels ist bereits die grundlegende These der Verfasserin *in nuce* enthalten. *Invenzione* bedeutet in der Kunstgeschichte die »Erfindung« eines neuen, bisher nicht dagewesenen ikonographischen Elementes oder einer neuen, originellen Gestaltung eines traditionellen Themas. Im vorliegenden Fall sind es die Stigmata des Franziskus, und die Verfasserin will sagen, daß die »Erfindung« ihrer Darstellung in der Kunst ihre »Erfindung« im historischen Sinn zur Voraussetzung hat, mit anderen Worten: daß die Stigmata am Leib des Franziskus bei dessen Lebzeiten oder nach dessen Tod nicht wirklich vorhanden waren, sondern nachträglich *erfunden* wurden.

Das erste Kapitel ist der Quellenfrage gewidmet: ein Problem, an dem keine umfassende Darstellung des frühen Franziskanertums vorbeikommt und dessen jeweilige Lösung die Erörterung der nachfolgenden philologischen und historischen Fragen weitgehend beeinflußt. Die Verfasserin geht dabei einen anderen Weg, als er bisher in der Forschung eingeschlagen wurde, indem sie eine Art Traditionsgeschichte der ursprünglichen Intentionen des Franziskus gibt, wie sie sich in den Legenden des 13. Jahrhunderts, von der ersten *Vita* des Thomas von Celano (I Cel) bis zur *Legenda maior* des heiligen Bonaventura, widerspiegelt. Die Aufmerksamkeit gilt dabei in gleichem Maße dem »Ideal« des Franziskus wie den historischen Umständen, unter denen die verschiedenen Lebensbeschreibungen entstanden sind und den Tendenzen, die sie, in bezug auf

1 Ch. FRUGONI, *Francesco e l'invenzione delle stimmate. Una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto* (Saggi 780). Torino: Giulio Einaudi 1994. XXII. 431 S. 180 Abb.

die Rolle des Stifters, verfolgen. In den weiteren neun Kapiteln entfaltet die Verfasserin dann, wie sich ihrer Ansicht nach der Vorgang der *Erfindung* der Stigmata abspielte und wie dieser Mythos dann in den frühen Biographien des Heiligen und in den franziskanischen Tafelbildern, Bilderzyklen und Buchminiaturen verarbeitet wurde.

Eines der Hauptanliegen der Verfasserin ist es, herauszuarbeiten, welchen Anteil der heilige Bonaventura an dem bis heute weithin herrschenden Bild von Franziskus hatte, wie er zu seiner (letztlich verfälschenden) Deutung der Intentionen des Ordensgründers kam und worin, im Gegensatz dazu, dessen wirkliches »Programm« bestand. Dementsprechend beginnt das Buch mit der Anführung des *Gleichnisses von der armen und schönen Frau in der Wüste*, das Franziskus dem Papst Innocenz III. erzählte, als er im Frühjahr 1209 mit seinen ersten elf Gefährten vor ihm erschien, um die Billigung seiner Lebensform zu erhalten. Die Verfasserin sieht in dem Gleichnis mit Recht eine »polemische Erzählung«, die im Kontext mit dem Franziskus-Bild steht, das die ältesten literarischen und ikonographischen Quellen überliefern, »bevor Bonaventura die Vernichtung aller Biographien anordnete, die seiner eigenen vorausgingen, und Giotto, sein genialer Interpret, einen anderen Franziskus auftauchen ließ [...] Mit Bonaventura fielen die beunruhigendsten Teile des Programms des Franziskus dem Schweigen anheim: sich als Armer in die Gesellschaft der Armen zu begeben und der Verzicht auf jegliche Sicherheit für den nächsten Tag, die Ablehnung der Spielregeln von Macht und Gewalt, welche die menschlichen Beziehungen beherrschen; um nur ein Beispiel zu nennen: Franziskus hielt, in schweigendem Dissens von der Entscheidung der Kirche für den bewaffneten Kreuzzug, an der friedlichen Bekehrung der Ungläubigen fest« (S. 3). Der Schluß des Buches unterstreicht nochmals die Transformation des Franziskus zu einem himmlischen Heiligen von einzigartigem Rang, dessen Vollkommenheit verehrt und bewundert, aber nicht nachgeahmt werden kann, wie sie Bonaventura in seiner *Legenda maior* vorgenommen hat (S. 413f.).

Nach Vernichtung der älteren Legenden sollte die *Legenda maior* ab 1266 nach dem Willen ihres Verfassers als einzige Lebensbeschreibung des Franziskus übrigbleiben. Nur einige wenige Exemplare der älteren Lebensbeschreibungen entgingen durch glückliche Zufälle einer der größten Bücherverbrennungen (»roghi«) des Mittelalters, deren gigantische Dimensionen die Verfasserin eindrucksvoll herausstellt (es muß sich um mehrere tausend Codices gehandelt haben: S. 25). Der Grad der Zuverlässigkeit der älteren Legenden als Geschichtsquellen und ihr Verhältnis zueinander sind nach wie vor Gegenstand der »Franziskanischen Frage«, in deren dichten »Wald« die Verfasserin nicht eindringen möchte. Von der Wertung dieser Quellen hängen jedoch die Antworten auf nicht wenige Fragen bezüglich der Intentionen und des religiösen Weltbildes des Franziskus ab. Seit der bahnbrechenden Untersuchung von Raoul Manselli: »Nos qui cum eo fuimus«² wissen wir, daß die in der *Legenda Perusina*, dem *Speculum perfectionis* und ähnlichen Sammlungen festgehaltenen Traditionen tatsächlich auf die Erinnerungen der Gefährten des Franziskus zurückgehen und somit einen hohen historischen Wert besitzen³.

2 R. MANSELLI, *Nos qui cum eo fuimus*. Contributo alla Questione Franciscana (Biblioteca Seraphico-Capuccina 28), Roma 1980. – Vgl. auch: DERS., *Dal Testamento ai Testamenti di San Francesco*, in: *Collectanea Franciscana* 46, 1976, 121–129; 129.

3 Vgl. insbesondere die jetzt vorliegende zweite Auflage der kritischen Edition der *Legenda Perusina*: »*Compilatio Assisiensis*« dagli Scritti di fra Leone e Compagni su S. Francesco d'Assisi. Dal Ms. 1046 di Perugia. II edizione integrale riveduta e corretta con versione a fronte e varianti a cura di Marino BIGARONI (Pubblicazioni della Biblioteca Franciscana Chiesa Nuova – Assisi 2), Porziuncola 1992. – Zum historischen Wert der sogenannten »nicht-offiziellen« Quellen s. auch die

Aber auch die sogenannte Drei-Gefährten-Legende (3 Soc) erweist, hinsichtlich ihrer Nähe zu den Ereignissen selbst und ihrer Glaubwürdigkeit, bei vielen Gelegenheiten ihre Überlegenheit über die beiden »offiziellen« Legenden des Thomas von Celano (I und II Cel), wie immer ihr Verhältnis zu den »echten« Erinnerungen Bruder Leos und der anderen Gefährten und dem ihr vorangestellten Brief aus Greccio sein mag. Dies wird meines Erachtens von der Verfasserin zu wenig beachtet, so etwa, wenn sie das Gleichnis von der armen, schönen Frau der zweiten Biographie des Celano zuordnet (S. 5). Die 3 Soc enthält jedoch gegenüber II Cel die ursprünglichere, das heißt: die dem Franziskus näher stehende Version, wie vor allem die beiden grundverschiedenen Deutungen des Gleichnisses beweisen. Die in der Drei-Gefährten-Legende überlieferte Interpretation ist die des Franziskus selbst. Sie enthält den ungeheuerlichen, die Grenzen der kirchlichen Orthodoxie überschreitenden Anspruch, daß die Anhänger der von Franziskus ins Leben gerufenen Bewegung die legitimen Söhne Christi, das neue Volk, die Auserwählten Gottes sind, die inmitten der »Fremden«, das heißt: der übrigen Christen und Glieder der Kirche, leben. Thomas von Celano, dem diese Deutung bekannt gewesen sein muß, hat sie in seiner zweiten Legende (II Cel 17) durch seine eigene erbauliche, mit der kirchlichen Rechtgläubigkeit konforme Interpretation ersetzt. In ihrem moralisch-allegorisierenden Duktus ist die ursprüngliche Intention des Erzählers nicht mehr erkennbar, das kirchenkritische und das apokalyptisch-endezeitliche Motiv sind eliminiert. Man sieht, daß die Schaffung eines »anderen Franziskus« (vgl. S. 25f.) schon längst vor Bonaventura eingesetzt hat.

Das zweite Kapitel: »Der Brief des Elias, der Zettel Leos« (S. 51–104) ist grundlegend sowohl hinsichtlich der Benutzung der Quellen als auch für die Hauptergebnisse der Untersuchung. In ihm versucht die Verfasserin den Nachweis zu führen, daß die *Erfindung* der Stigmata auf Bruder Elias zurückgehe: Der »Vikar« des Franziskus (in Wirklichkeit war Elias beim Tode des Heiligen gewählter und amtierender Generalminister des Ordens)⁴ habe unter dem Eindruck des Leichnams, auf dem die Spuren eines lebenslangen Martyriums zu erkennen waren, diese Narben in das Wunder der fünf Stigmata des Gekreuzigten umgewandelt – ganz ähnlich wie bei der Sezierung des Leichnams der Klara von Montefalco deren fromme Mitschwestern in ihrem Herzen genau das fanden, wonach sie suchten, nämlich die Wahrzeichen der Passion (S. 82). Die Verfasserin betont, daß Elias in seinem unmittelbar nach dem Tode des Franziskus verfaßten Rundbrief an den Orden nichts von dem Berg Alverna als Ort der Stigmatisierung und der Erscheinung des Seraphen ebendort erwähnt, und sie schließt daraus, daß diese Nachrichten im Jahre 1226 *noch nicht* mit den Stigmata verbunden waren (S. 72).

Nun gibt es als zweites gewichtiges Zeugnis für die Existenz der Stigmata schon zu Lebzeiten des Franziskus die *Chartula Fratri Leoni data*, den Zettel, den der Heilige unmittelbar nach der Erscheinung des Seraphen dem tief verunsicherten Bruder Leo schrieb, mit den *Laudes Dei altissimi* auf der einen und dem Segen für Bruder Leo und der Zeichnung des Tau mit beerdigtem bärtigem Kopf auf der anderen Seite. Hier hat Bruder Leo eigenhändig mit roter Tinte vermerkt, daß Franziskus die auf der Rückseite des Blattes stehenden *Laudes* »nach der Vision und den Worten des Seraphen und der Eindrückung der Stigmata auf seinem Leib« verfaßt habe. Ein gewichtiges und, wie ich meine, sehr zuverlässiges Zeugnis, das man, wenn man es für unecht oder unzutreffend

Einleitung von Alfonso MARINI zu: Vita del povero et humile servo de Dio Francesco dal ms. Capponiano-Vaticano 207 a cura di Marino BIGARONI (Pubblicazioni della Biblioteca Franciscana Chiesa Nuova – Assisi 4), Porziuncola-Assisi 1985.

⁴ S. hierzu ausführlich: H. FELD, Franziskus von Assisi und seine Bewegung, Darmstadt 1994, 358–360.

hält, irgendwie wegdiskutieren muß. Das tut Frau Frugoni denn auch, indem sie annimmt, Bruder Leo habe diese Notiz »viele Jahre nach dem Aufenthalt auf dem Berg La Verna« auf den Zettel geschrieben, vielleicht bei Gelegenheit der Übergabe des »Breviers des heiligen Franziskus« an die Äbtissin Benedetta, die Nachfolgerin der heiligen Klara, um 1257/1258 (S. 76). Nun handelt es sich hier um reine, unbeweisbare Vermutungen. Daß Leo das Schriftstück zusammen mit dem Brevier an die Äbtissin Benedetta übergeben hat, halte ich für ganz unwahrscheinlich; denn Franziskus hatte ihm ausdrücklich ans Herz gelegt, den Zettel »bis zu seinem Todestag sorgfältig« aufzubewahren (II Cel 49). Der darauf dokumentierte Segen mit dem Tau war nämlich kein gewöhnlicher Segen, sondern enthielt die verbindliche Erwählungs- und Heilszusage an den durch die vorausgehenden Ereignisse auf dem Berg La Verna verunsicherten Gefährten. Er war so etwas wie die *Tessera* für den Eintritt in die ewige Seligkeit. Bruder Leo hat also das Schriftstück bestimmt nicht aus der Hand gegeben, und es hat sich auch nie in S. Chiara, sondern immer (bis auf den heutigen Tag) im Sacro Convento befunden.

Um die beiden wichtigsten Zeugen für das tatsächliche Vorhandensein der Stigmata am Körper des Franziskus noch zu dessen Lebzeiten zu eliminieren, muß man also annehmen, daß der Nachfolger des Heiligen im Amt des Generalministers in dem offiziellen Schreiben, in welchem er den wichtigsten Amtsträgern des Ordens, den Provinzialministern, und über sie dem gesamten Orden den Tod des Stifters mitteilte, bewußt gelogen hat. Denn nichts anderes bedeutet die »Erfindung« der Stigmata beim Anblick des Leichnams. Wenn man das annimmt, muß man ein überlegtes und einleuchtendes Motiv dafür nennen. Das Charakterbild des Elias mag zwar in mancher Hinsicht fragwürdig erscheinen, aber dieser große, geniale Franziskaner (*magnus franciscalis vir*) war gewiß alles andere als ein Dummkopf und Gerüchtekolporteur. Was Bruder Leo betrifft (bekanntlich waren er und Elias keine Freunde!), so ist es im Grunde unerheblich, wann er seine Notiz auf der *Chartula* angebracht und damit die Entstehung der Stigmata »zwei Jahre vor dem Tod« des Heiligen bezeugt hat. Wenn man wie die Verfasserin annimmt, daß es sich auch hier um eine nachträgliche »Erfindung« handelt, dann unterstellt man dem Gefährten des Franziskus bezüglich des für sein Leben einschneidendsten Ereignisses entweder ein schlechtes Gedächtnis oder eine bewußte, schriftlich fixierte Falschaussage. – Die Annahme, daß Leo seine Bemerkungen nicht zu seiner persönlichen Erinnerung aufgeschrieben habe, sondern damit dem Pergamentblatt den Charakter eines öffentlichen Zeugnisses für die Wahrheit der Erscheinung des Seraphen und des Auftretens der Stigmata habe geben wollen (S. 76), halte ich weder für historisch noch für psychologisch überzeugend; der Text des Bruders Leo ist nichts anderes als ein Kommentar zu dem (das individuelle Heil zusagenden) Segen und der Zeichnung des »Tau mit Kopf«, die Franziskus ihm gegeben hatte; er dient somit seiner eigenen Selbstvergewisserung, nicht einer »Veröffentlichung« des Dokuments. – Bemerkenswert ist, daß Frau Frugoni bei zwei anderen Gelegenheiten die Möglichkeit einräumt, daß der Bericht Bruder Leos über die Alverna-Ereignisse schon sehr früh in Umlauf war, nämlich zur Zeit der Niederschrift der ersten Celano-Legende (1228/1229: S. 155) und zur Zeit der Entstehung der Tafel des Bonaventura Berlinghieri in Pescia (um 1235), »entweder mittels mündlicher Überlieferung oder in Texten, die nicht auf uns gekommen sind« (S. 203).

Bruder Leo hat während seines Lebens mehrfach die Existenz der Stigmata und die Vision des Seraphen bezeugt, so gegenüber dem Chronisten Salimbene de Adam, der

ihn persönlich kannte⁵, und dem bei Thomas von Eccleston erwähnten Bruder Warin von Sedenefeld (Seefeld?) (auch von der Verfasserin erwähnt: S. 69f.)⁶. Aber es gibt weitere, von Elias und Leo unabhängige Zeugnisse für die Stigmata, namentlich das der Drei-Gefährten-Legende (3 Soc 69), in dem die Erscheinung des Seraphen (*inter alarum formam pulcherrimi hominis crucifixi*) und die Einprägung der Stigmata auf dem Leib des Franziskus »zwei Jahre vor seinem Tod« in eindeutigen Zusammenhang überliefert sind. In der *Legenda Perusina* steht sodann die Episode von der in S. Elia (bei Rieti) ausgebrochenen Rinderseuche. Die Bewohner des Dorfes besorgten sich das Waschwasser von Händen und Füßen des Franziskus, der damals in Fonte Colombo weilte, um die Rinder damit zu besprengen⁷. Schließlich wäre noch das Zeugnis des römischen Adligen Giovanni Frangipane, des Sohnes der Jacopa de' Settesoli zu nennen, der als kleiner Junge zusammen mit seiner Mutter die Stigmata am Leichnam des Franziskus gesehen hatte und sich als erwachsener Mann an alles noch genau erinnerte⁸.

Nun wird als gewichtiger Beweis gegen das wirkliche Vorhandensein der Stigmata die Tatsache angeführt, daß Gregor IX. in der Kanonisationsbulle »Mira circa nos« (Perugia, 19. Juli 1228) die Stigmatisierung des Franziskus mit keinem Wort erwähnt (S. 66). Nach Meinung der Verfasserin hätte der Papst erst um das Jahr 1237 seine ablehnende Haltung bezüglich der Wundmale des Franziskus geändert (S. 94, Anm. 74; 281f.). In diesem Jahr erließ er nacheinander drei Bullen, in denen ausführlich von den Stigmata die Rede ist. In dem überaus scharfen Schreiben »Usque ad terminos« (Viterbo, 31. März 1237) an den Bischof Friedrich von Olmütz betont Gregor IX. sowohl Wahrheit und Tatsächlichkeit der Stigmata als auch deren heilsgeschichtliche Bedeutung⁹. Der Bischof hatte es gewagt, in einem Brief an alle Gläubigen gegen die bildliche Darstellung des Franziskus mit den Wundmalen Stellung zu nehmen. Demgegenüber gibt der Papst eine ausführliche Theologie der Stigmatisierung des Franziskus, indem er sie unter die großen Heilstaten Gottes einreihet; ihre Bestreiter sind Gotteslästerer; für die Kirche aber war sie ein besonderer Grund zur Heiligsprechung des Franziskus¹⁰. In einer am gleichen Tag an die Oberen des Prediger-Ordens in Mähren gerichteten Bulle (»Non minus dolentes«) sagt Gregor IX., das Wunder der Stigmata sei für ihn persönlich das entscheidende Motiv gewesen, Franziskus in das Verzeichnis der Heiligen aufzunehmen¹¹. Dasselbe unterstreicht er auch in dem an die gesamte Christenheit gerichteten Schreiben »Confessor Domini« vom 4. April 1237¹². In allen diesen Schreiben betont der Papst ferner, daß die Tatsächlichkeit der fünf Wunden am Körper des Franziskus durch glaubwürdige Augenzeugen einwandfrei bezeugt worden sei.

5 *Cronica Fratris Salimbene de Adam*, ed. O. HOLDER-EGGER, Hannover und Leipzig 1905–1913 (MGH SS 32, 195).

6 THOMAS VON ECCLESTON, *De adventu Fratrum Minorum in Angliam*, ed. A.G. LITTLE, Manchester 1951, 75.

7 *In illo tempore habebat beatus Franciscus cicatrices in manibus et pedibus et latere* (Leg. Per. 94; ed. BIGARONI², 280/282).

8 III Cel 39 (Anal. Fr. 10, 287).

9 *Bullarium Franciscanum*, ed. J. H. SBARALEA, 1, 211f.

10 [...] *et ad ipsum hoc fidelis mater Ecclesia suffragetur, quae ex huiusmodi miraculo cum multis aliis debita solemnitate probato, causam specialem habuit, quod eundem Sanctum Beatorum catalogo reverenter adscripsit* (ebd., 212a).

11 [...] *nec Nobis, qui ex tanto miraculo, cum ceteris solemniter probato, causam specialem habuimus, quod ipsum adscripsimus Catalogo Beatorum, deferendo* (ebd., 213a).

12 Ebd., 1, 214; vgl. hierzu ausführlich: FELD, Franziskus (wie Anm. 4), 464f.

Hat er sich also an den Heiligsprechungsprozeß nur schlecht erinnert oder hat er bewußt gelogen? Ich meine, daß weder das eine noch das andere der Fall ist und daß man ihm – obwohl er keineswegs zu den einwandfreien Charakteren der Kirchengeschichte zählt – in dieser Sache ruhig Glauben schenken darf. Warum aber hat er dann in der Kanonisationsbulle »Mira circa nos« die Stigmatisierung nicht erwähnt? Man muß bedenken, daß es sich um ein bis dahin in der Kirche unerhörtes »Wunder« handelte, dessen theologische Einordnung dem Papst durchaus Schwierigkeiten bereitet haben muß, zumal die Alverna-Ereignisse ein ungeheures häretisches Potential enthielten – was Gregor IX., auch aufgrund seiner Vertrautheit mit der gesamten Vorstellungswelt des Franziskus, natürlich genau wußte. Er hat deshalb zum damaligen Zeitpunkt noch nicht offen über diesen ganzen Komplex gesprochen, der wegen der großen Nähe zum Erlöser, in welche Franziskus gerückt wurde, oder gar der Identifikation mit demselben sehr brisant war und weiterhin blieb¹³.

Von daher gesehen enthalten einige Formulierungen der Kanonisationsbulle vielleicht doch Anspielungen auf die Alverna-Ereignisse, so wenn es heißt, Franziskus habe sich wie Abraham »in das Land der Vision« (Gen 22,2 Vulg.: in terram visionis; hebr.: el-erez hamorijah), »auf einen ihm gezeigten Berg« begeben, wo er im Leiden und der Opferung seines Fleisches die Angleichung an Christus gesucht habe und »Mitbürger der Engel« geworden sei. Der Berg, den Franziskus bestiegen hat, ist nach Gregor freilich die »excellencia fidei«, und die Angleichung an Christus wird mit dem Hinweis auf Gal 2,20: »Folglich lebe nicht mehr ich, vielmehr lebt in mir Christus« in einen für die kirchliche Rechtgläubigkeit erträglichen Rahmen gebracht.

Auch Thomas von Celano hat bereits in seiner ersten, im Auftrag des Papstes unmittelbar nach der Kanonisation des Franziskus verfaßten Lebensbeschreibung eine ausführliche Schilderung der Ereignisse auf dem Berg La Verna gegeben, in welcher Erscheinung des Seraphen und anschließendes Sichtbarwerden der Stigmata in engem Zusammenhang stehen (I Cel 94f.). An anderer Stelle der gleichen Legende hat er eingehend das Aussehen des Leichnams mit den Stigmata beschrieben (I Cel 112f.). Es ist undenkbar, daß beide Passagen Aufnahme in die Legende gefunden hätten, wenn der Biograph damals (1229!) nicht den Glauben des Papstes an die Stigmata hätte voraussetzen können oder die Römische Kurie die Verbreitung des »Wunders« nicht für opportun gehalten hätte. Nach Meinung der Verfasserin hat Thomas an den genannten Stellen eine »Rekonstruktion« vorgenommen, indem er verschiedene Traditionselemente miteinander verknüpfte, wie die im Brief des Elias enthaltenen Informationen und Berichte der Gefährten des Franziskus über dessen fortschreitenden physischen Verfall in den letzten Lebensjahren. Indem er die ursprünglich getrennt überlieferten Ereignisse der Erscheinung des Seraphen und des Auftretens der Stigmata miteinander verband, habe sich Thomas als »storico supplente«, das heißt, als *Konstrukteur*, nicht als Historiker betätigt (S. 153–155).

13 Auch die Translation und definitive Bestattung der Gebeine des Heiligen unter dem Altar der Unterkirche S. Francesco, die Bruder Elias von Cortona im Einverständnis mit den städtischen Behörden von Assisi schon zwei Tage vor den offiziellen Feierlichkeiten am 25. Mai 1230 insgeheim bei Nacht veranlaßt hatte, hat vermutlich mit den Stigmata zu tun: Eine ungeheuerere Menge von Brüdern und Gläubigen war zusammengeströmt, um »den heiligen Leib«, das heißt: die Stigmata, zu sehen; der Anblick der verwesenen Überreste des Heiligen hätte auf den Orden und die Masse der Gläubigen desillusionierend gewirkt – mit allen daraus entstehenden Folgen! Vgl. Chronica XXIV Generalium (Anal. Fr. 3, 212); THOMAS VON ECCLESTON, De adventu (wie Anm. 6), 65.

Nun hat Celano gewiß eine Art Geschichtsklitterung vorgenommen. Diese besteht aber nicht darin, daß er eine grobe Manipulation der Tatsachen veranstaltet hätte. Als Verfasser einer »offiziellen« Legende sah er sich vielmehr genötigt, die (im Zusammenhang überlieferten) außergewöhnlichen Alverna-Ereignisse im Rahmen der kirchlichen Orthodoxie und einer herkömmlichen, unverfänglichen Spiritualität zu deuten. Seine »Konstruktion« besteht deshalb darin, daß er das Auftreten der Stigmata als *Erklärung* der Neuheit und Fremdartigkeit der Vision eines gekreuzigten Engels und der dabei von Franziskus empfundenen sich widerstreitenden Gefühle hinstellt (I Cel 94). Eben diese Erklärung des »Sinnes der Vision« hat dann der heilige Bonaventura aufgenommen und breiter ausgeführt: die Erscheinung des Seraphen wird darin als Vorbereitung auf den Empfang der Stigmata gedeutet, die ihrerseits eine Art von *geistiger* Wiederholung der Kreuzigung Christi sein sollen¹⁴. In dieser Deutung, die in allen ihren Zügen unstimmig ist, wird sowohl der Grad der Angleichung des stigmatisierten Franziskus an Christus verringert als auch das eigentlich Brisante an der Geschichte, die Vision des gekreuzigten Engelwesens, über dessen Worte Franziskus bis zum Ende seines Lebens eisernes Schweigen bewahrte (warum wohl?), depotenziert.

Die Verfasserin unterstreicht mit Recht die fundamentale Bedeutung der Bilder, die Franziskus gesehen haben muß, für sein visionäres Erleben. So stimmt das von Franziskus im Spätsommer 1224 auf dem Alverna begangene Michaels-Fasten in überraschender Weise mit den damals auf dem Lettner-Balken der Porziuncola-Kirche befindlichen Darstellungen überein: Sankt Michael, das Kreuz, Maria. Entsprechend begann Franziskus seine Meditationen am 15. August, dem Fest Mariae Himmelfahrt; die Vision des Seraphen mit ihren Begleitumständen ereignete sich um das Fest Kreuzerhöhung (14. September); das Ende der Fastenzeit war durch das Hochfest des Erzengels am 29. September markiert. Es stellt sich dann die Frage, welche Vorstellungen von den Engeln und vom Erlöser für Franziskus maßgebend waren. Frau Frugoni behandelt diesen Komplex in ihrem dritten Kapitel: »Ad imaginem et similitudinem nostram«. Sie kommt dabei zu einer Reihe von interessanten Beobachtungen. So erwähnt sie kurz den möglichen Einfluß des Crucifixus von San Damiano (S. 116), ohne allerdings näher darauf einzugehen, ob diese *Croce dipinta*, auf der neben dem Gekreuzigten selbst das gesamte Erlösungswerk dargestellt ist, Einfluß auf die Erlösungsvorstellungen des Franziskus gehabt haben könnte. (Es ist dort u. a. die Erlösung *der Engel* dargestellt!) Im Anschluß an eine Untersuchung von Norbert Nguyễn-Van-Khanh weist sie ferner auf die merkwürdige Tatsache hin, daß nach Franziskus in seinen eigenen Schriften die Erlösung *ein erst noch bevorstehendes Ereignis* ist (S. 117)¹⁵. Einigermaßen verwunderlich ist, daß in diesem Zusammenhang überhaupt nicht die Rede ist von einem möglichen Einfluß katharischer Erlösungs- und Engelsonstellungen auf das Denken des Franziskus¹⁶.

In den Kapiteln 5–9 wird dann mit ungeheurem Kenntnisreichtum und großer Einfühlungsgabe fast der gesamte Bestand der frühen franziskanischen Tafeln, Fresken und Plastiken in Italien bis auf Giotto, – auch in seiner Eigenschaft als eigenständige Quelle

14 Leg. mai. XIII,3 (Anal. Fr. 10, 616f.); Leg. min. VI, Lect. 2 (ebd., 672f.). – Vgl. auch HEINRICH VON AVRANCHES, *Legenda versificata* XII,47–51 (ebd., 479). Das Opus Heinrichs war Gregor IX. gewidmet und mußte allein schon deshalb eine orthodoxe Deutung der Ereignisse bieten.

15 N. NGUYÊN-VAN-KHANH, *Le Christ dans la pensée de saint François d'Assise d'après ses écrits*, Paris 1989.

16 Zur katharischen Engels- und Erlösungslehre s. jetzt: Daniela MÜLLER, *Frauen vor der Inquisition. Lebensform, Glaubenszeugnis und Aburteilung der deutschen und französischen Katharikerinnen* (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte 166), Mainz 1996, 131–242: »Die Angelologie als Schlüssel zur katharischen Lehre«.

(voce a parte) für die im Laufe der Zeit eingetretenen Wandlungen im Verständnis des Alverna-Ereignisses innerhalb der Christenheit – ausgebreitet. Das Hauptaugenmerk gilt dabei der Entwicklung des Bildes des Seraphen, angefangen von der ältesten Darstellung des Alverna-Wunders auf der Tafel des Bonaventura Berlinghieri in Pescia (um 1235) und dem Relief über dem Eingang der Kirche der Stigmata auf La Verna aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts (S. 203f.). Beidemale ist der Seraph in Kreuzesform, jedoch ohne Kreuz abgebildet¹⁷. Im Zusammenhang mit den verschiedenen Darstellungen der Vogelpredigt erfährt auch das Naturverständnis des Heiligen von Assisi eine eingehende Würdigung (S. 233–268).

Im 7. Kapitel, in dem die Verfasserin auf einige spezielle Probleme der frühesten Franziskus-Ikonographie näher eingeht, ist auch ausführlich die Rede von den beiden Fresken in der *Cappella di San Gregorio* der Heiligen Höhle von Subiaco, auf denen Franziskus dargestellt ist (S. 269–275). Von der Inschrift auf dem Fresko, das an die Weihe des Altares der Kapelle durch den Kardinal Hugolino erinnert, gibt Frau Frugoni eine Deutung, die von fast allen in der Forschung bisher vorgetragenen Interpretationen abweicht (S. 270). Sie transkribiert:

*Pontificis summi fuit anno picta secundo
hec domus, hic primo quo summo fuit honore.
Manserat et vitam celestem duxerat idem
perque duos menses sanctos maceraverat artus [...]*

Die Hauptschwierigkeit des Textes besteht darin, wie das »Hic primo quo summo fuit honore« zu verstehen ist. Frühere Interpreten ergänzten bei »primo«, d.h., »anno«. Diese Deutung scheidet aber, wie die Verfasserin zutreffend bemerkt, daran, daß sich Hugolino während des Jahres 1227, in welchem er zum Papst gewählt wurde, beständig in Anagni aufhielt, folglich also nicht in Subiaco gewesen sein kann. Frau Frugoni nimmt deshalb an, daß der zweite Teil der Inschrift nicht auf Hugolino-Gregor IX., sondern auf Franziskus bezogen werden muß, und übersetzt:

»Dieses ›Haus‹ wurde im zweiten Jahr des Pontifikats des Papstes ausgemalt, dem ersten, in welchem dieser« (nämlich Franziskus!) »seinerseits in der höchsten Ehre der Altäre war. Derselbe hatte sich hier aufgehalten und hatte dort ein himmlisches Leben geführt und hatte über zwei Monate hin seinen heiligen Leib gemartert ...«

Interpretation und Übersetzung der Verfasserin werden aber meines Erachtens durch den letzten Vers der Inschrift: »Pro quo devota fiet hic oratio« widerlegt: Die Aufforderung an den Leser, an dieser Stelle für einen kanonisierten Heiligen zu beten, ergibt keinen Sinn, wohl aber die Bitte um ein Gebet für den regierenden Papst. Ich interpungiere deshalb folgendermaßen:

*Pontificis summi fuit anno picta secundo
hec domus. Hic primo quo summo fuit honore
manserat et vitam celestem duxerat idem [...];*

17 Die Angaben über die Skulptur und den Stein mit der Inschrift in der Kirche der Stigmata (S. 204 und 225, Anm. 10), für die sich die Verfasserin auf Servus GIEBEN beruft, sind ungenau; eine genaue Beschreibung der ehemaligen und der aktuellen Situation befindet sich in dem Buch von Marino Bernardo BARFUCCI, *Il Monte della Verna. Sintesi di un millennio di vita, Sacro monte della Verna* (Arezzo) 1982, 67f.

und übersetze: »Dieses Haus wurde im zweiten Pontifikatsjahr des Papstes ausgemalt. Hier (nicht: dieser!) hatte er sich aufgehalten, bevor (primo quo = prius quam) er im höchsten Amt war, und er hatte ein himmlisches Leben geführt ...«¹⁸

Die Untersuchung mündet aus in der These der Verfasserin, daß Franziskus in der Sicht des heiligen Bonaventura und den auf dessen *Legenda maior* basierenden Fresken des Giotto den höchst denkbaren Rang an Heiligkeit erreicht habe. Der »andere Franziskus«, den Bonaventura sich ausdachte, hat die Züge eines apokalyptischen Engelwesens, dessen Vollkommenheit für die Gläubigen unerreichbar geworden ist. Ich meine dagegen, daß Bonaventura dem Franziskus zwar die Züge eines absolut einzigartigen und unerreichbaren Heiligen gegeben, ihn damit aber zugleich aus der unmittelbaren Nähe zum Welterlöser wieder herausgerückt und ihm seinen »göttlichen« Rang genommen hat. Er eliminierte damit die für die kirchliche Orthodoxie gefährliche Identifikation mit dem Erlöser. Entsprechend betont seine Interpretation der Erscheinung des Seraphen und der Stigmatisierung zwar den singulären Charakter des Ereignisses, wehrt aber jede mögliche heterodoxe Deutung des schönen, gekreuzigten Engels ab. In seinem Bericht über die Alverna-Ereignisse (Leg. mai. XIII,3) fehlt z. B. jeder Hinweis auf die außerordentliche Schönheit des Seraphen, die in den älteren Legenden (3 Soc 69; I Cel 94) betont ist. Weil Bonaventura in den älteren Biographien an dieser und vielen anderen Stellen die Gefahr des Abgleitens in christologische und soteriologische Häresien sah, hat er sie vernichten lassen.

II.

Inzwischen ist von der gleichen Verfasserin auch die Übersetzung ihrer Franziskus-Biographie ins Deutsche erschienen¹⁹. Das in gefälligem, lesbarem Stil geschriebene Buch, das keine Anmerkungen enthält, wendet sich an einen größeren Leserkreis. Im ersten Kapitel, in dem Kindheit und Jugend des Franziskus beschrieben werden, geht die Verfasserin näher auf die politischen Umstände und die geistige Atmosphäre ein, die Bildung und Vorstellungswelt des späteren Heiligen prägten. Daß dabei die Welt der ritterlichen Dichtung eine entscheidende Rolle spielte, ist unbestreitbar und geht klar aus den Quellen hervor. Mit Recht zieht die Verfasserin deshalb die Epen und Ritterromane des 12. Jahrhunderts zur Erhellung der ritterlichen Mentalität des Franziskus und seines höfischen Lebensstils heran (S. 11f; 31–33). Bedenklich ist dagegen, wenn man in einem historischen Werk fehlende Informationen durch »eine gehörige Portion

18 Gerhart B. LADNER hält freilich diese Übersetzung, die schon von V. FEDERICI (Le epigrafi, in: I monasteri di Subiaco II, Roma 1904, 406) vorgeschlagen worden war, für »grammatisch unmöglich«: Die Papstbildnisse des Altertums und des Mittelalters. Bd. II: Von Innocenz II. zu Benedikt XI., Città del Vaticano 1970, 98–111; ebd., 109, Anm. 3. LADNER interpretiert den fraglichen Satz folgendermaßen: »während er noch im Besitz seiner »ersten sehr hohen Würde« war [...], d.h. wohl während er noch Bischof von Ostia war«. Die Übersetzung Ch. FRUGONIS dagegen, in welcher der Passus auf Franziskus, nicht auf Hugolino, bezogen wird, wurde schon von D. FEDERICI vertreten: San Francesco si preparò alle stimmate nel Sacro Speco, in: Atti e memorie della Società Tiburtina di Storia e d'Arte 26, 1953, 175. LADNER hält sie für »ganz abwegig«. Eine adverbiale oder präpositionale Bedeutung des *primo quo* (ital.: prima che) wäre jedoch sogar im klassischen Latein, geschweige denn im mittelalterlichen, grammatisch durchaus möglich.

19 Ch. FRUGONI, Franz von Assisi. Die Lebensgeschichte eines Menschen. Zürich und Düsseldorf: Benziger 1997. 184 S. 11 Abb.; italienische Originalausgabe: Vita di un uomo. Francesco d'Assisi. Turin: Einaudi 1995. Die Übertragung aus dem Italienischen ist von Bettina DÜRR.

Phantasie« (S. 10) zu ersetzen sucht. Mit welchen Gefühlen der junge Franziskus das berühmte Panorama von Assisi und das Treiben der Menschen in den Gassen der Stadt erlebte (S. 12f.), oder welche Gedanken er während seiner Genesung von einer schweren Krankheit hegte (S. 22), wissen wir nicht. Als einen hervorstechenden Charakterzug nennt Frau Frugoni die *Exzentrik*, die schon beim jungen Franziskus manchen, die ihm begegneten, den Anlaß gab, ihn für verrückt zu halten.

Im zweiten Kapitel: »Die Ablösung« beschreibt die Verfasserin den Vorgang, den Franziskus selbst seine »Bekehrung«, das »Hinausgehen aus der Welt« genannt hat. Mit Recht betont sie, daß Franziskus kein Sozialreformer oder gar Revolutionär war: »Franziskus hat keine politische Antwort auf die sozialen Ungerechtigkeiten dieser Welt. Weder hat er Pläne für machbare und konkrete Veränderungen, noch sinnt er über Kampf und Auflehnung nach« (S. 33). Die Armut, wie Franziskus sie verstand, ist vielmehr in sein religiöses Weltbild, seine Auffassung von Schöpfung und Erlösung einzuordnen. Deshalb hat die Vision des Crucifixus von S. Damiano für ihn vielleicht doch viel bedeutendere Folgen, als die Verfasserin geneigt ist, anzunehmen (S. 35; vgl. dazu auch o. Abschn. I). Frau Frugoni hebt auch die große Bedeutung hervor, welche die französische Sprache für Franziskus hatte: das Französische sei für ihn »die Sprache der väterlichen Geschäfte und die seiner spontanen Gefühlswallungen, die Sprache, die unauflöslich mit den Träumen aus der Zeit seines weltlichen Frühlings verbunden ist« (S. 47). Nicht näher erörtert wird die naheliegende und von der Verfasserin in anderem Zusammenhang (S. 11) auch in Betracht gezogene Möglichkeit, daß es auch seine *Muttersprache* gewesen sein könnte (wiederum mit weitreichenden Folgen für sein Weltbild, wenn Pica Katharerin gewesen wäre!).

Das dritte Kapitel ist den Anfängen der franziskanischen Bewegung gewidmet. Es geht der Verfasserin u. a. darum, festzustellen, daß Franziskus kein Kirchenreformer im modernen Sinne gewesen ist: »Tunlichst vermied er es, sich Situationen auszusetzen, die Kritik oder die Verurteilung der korrupten Sitten der Kirche verlangt hätten. Weder nahm er an Reformplänen teil, noch stellte er Forderungen nach einer aktiveren Beteiligung der Gläubigen in der Kirche« (S. 58). Das ist zweifellos der Fall, doch offenbart das gesamte Verhalten und insbesondere die symbolischen Handlungen des »Schauspielers Gottes« bei nicht wenigen Gelegenheiten ein kirchenkritisches und häretisches Potential, wie im Falle des Bischofs von Osimo²⁰ und in der von der zweiten Celano-Legende und der *Legenda Perusina* überlieferten, auch von der Verfasserin (S. 59f.) angeführten Episode vom Gastmahl im Hause des Kardinals Hugolino. Entgegen der Meinung der Verfasserin geht es dort nicht vorrangig um die Würde des Kardinalbischofs, sondern um die *quasi-sakramentale Zeichenhandlung*, die Franziskus mit dem Austeilen der zuvor erbettelten Schwarzbrotstücke an die Teilnehmer des Gastmahls vollzog²¹. In diesem Kapitel wird auch das Verhältnis des Heiligen zu Macht, Besitz, Arbeit, Wissenschaft behandelt und erläutert, wie daraus das (hauptsächlich in der sogenannten *Regula non bullata* festgehaltene) »Programm« der frühen franziskanischen Bewegung entstand. Entgegen den oft unternommenen Harmonisierungen mit dem Ziel, Franziskus modernen Vorstellungen nahezubringen, weist die Verfasserin auf die »offenen Widersprüche« in Charakter und Verhalten des Heiligen hin (S. 76f.).

20 I Cel 77–79 (Anal. Fr. 10, 57–59); vgl. dazu: H. FELD, *Beseelte Natur. Franziskanische Tiererzählungen*, Tübingen 1993, 39–41.

21 II Cel 73; Leg. Per. 97; zur Interpretation der Episode vgl. H. FELD, *Franziskus von Assisi – Der »zweite Christus«* (Institut für Europäische Geschichte Mainz, Vortr. Nr. 84), Mainz 1991, 36–39. – DERS., *Franziskus* (wie Anm. 4), 195f., 294., 348f.

Im vierten Kapitel wird dann die weitere Entwicklung der Bruderschaft im zweiten Jahrzehnt des 13. Jahrhunderts sowie die Bekehrung Klaras und die Entstehung des Klarissenordens beschrieben. Die Datierung der *Sacrum Commercium* genannten Schrift wird (S. 87) als ungewiß bezeichnet. Die durchweg unrealistische, idealisierende Schilderung der Verhältnisse in der frühen franziskanischen Gemeinschaft läßt jedoch darauf schließen, daß das Werk erst in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts in Kreisen der radikaleren Richtung des Ordens entstanden ist²². Dazu gehört die (S. 90) angeführte Stelle über das Weintrinken; entgegen der Darstellung des *Sacrum Commercium* flohen Franziskus und seine ersten Gefährten den Wein keineswegs wie Gift, sondern tranken ihn ziemlich unbefangen. Das *Gleichnis von der armen, schönen Frau in der Wüste*, das Franziskus dem Papst Innocenz III. erzählte, wird meines Erachtens von Frau Frugoni (S. 94) unzulänglich interpretiert: die Verfasserin geht z. B. nicht auf die beiden überlieferten grundverschiedenen Deutungen (3 Soc 51; II Cel 17) ein. Die Bemerkung, es gebe nirgends einen großen Freskenzyklus über Leben und Wunder der heiligen Klara (S. 106), ist unzutreffend; in der Basilika S. Chiara in Assisi gibt es einen solchen (vgl. dazu den u. Abschn. IV besprochenen Beitrag von Elvio Lunghi: »La decorazione pittorica della chiesa«). Die offizielle Bestätigung der Regel Klaras wurde 1253 von dem Papst Innocenz IV., nicht von dessen Nachfolger Alexander IV., gewährt (S. 107).

Die Kapitel 5–7 sind den Ereignissen des letzten Lebensjahrzehnts des Franziskus gewidmet. Bezüglich der Alverna-Ereignisse entfaltet die Verfasserin ihre These von der *Erfindung der Stigmata*, die wir bereits aus dem oben behandelten Buch: »Francesco e l'invenzione delle stimmate« kennen. Entgegen der hier wie dort entwickelten traditions-geschichtlichen Kritik, die ich für letztlich nicht überzeugend halte, meine ich, daß Franziskus der »Erfinder« seiner Wundmale war, indem er sie sich selbst beigebracht hat. Im Zeitalter der Kreuzzüge waren Selbstverletzungen als Nachvollzug der Passion Christi keineswegs ungewöhnlich, wie etwa das Beispiel der Marie von Oignies (1177–1213) einer Zeitgenossin des Franziskus²³, und das der bei dem großen Schiffsunglück im Hafen von Brindisi am 5. April 1097 (während des ersten Kreuzzugs) Ertrunkenen zeigt²⁴. Der Seraph war nicht stumm (S. 150), sondern Franziskus hat seine Worte nicht mitgeteilt, weil sie im Widerspruch standen zu der traditionellen kirchlichen Erlösungslehre.

Die Übertragung des Buches ins Deutsche von Bettina Dürr zeigt einige Ungeschicklichkeiten, ist aber ansonsten sprachlich gelungen und gut lesbar. Subasio ist ein Berg, kein Ort bei Assisi (S. 50); San Giovanni d'Acri ist Akkon (ebd.); Nachfolger Bonaventuras ist Hieronymus von (it.) Ascoli oder (lat.) Asculum, nicht: Asculo (S. 92); Weltbild und Intention des Franziskus werden mißdeutet, wenn man im *Sonnenlied* »messor lo frate sole« mit: »Herrin, Schwester Sonne« anstatt: »Herrn Bruder Sonne«, »sora luna« mit: »Bruder Mond« anstatt: »Schwester Mond« (S. 172) und »sora nostra

22 Zur Datierung des *Sacrum Commercium* vgl. auch: STANISLAO DA CAMPAGNOLA in seiner Einleitung in: *Fonti Francescane*, Padova 1990, 245.

23 Über die Wunden, die sich Marie von Oignies unter dem Beistand eines Seraphen(!) beibrachte, vgl. ihre Lebensbeschreibung von Jakob von Vitry: *Acta SS Jun. IV* (1707), 641f.

24 Über die an den Leichen der Ertrunkenen von Brindisi sichtbar gewordenen Stigmata s.: FULCHER VON CHARTRES, *Historia Hierosolymitana* 1,17,2 (ed. H. HAGENMEYER, Heidelberg 1913, 165f.). – GUIBERT VON NOGENT, *Historia quae dicitur gesta Dei per Francos* 7,9,31 (MPL 156, 822); vgl. ebd., 4,7,17 (MPL 156, 747) über einen Abt, der behauptete, ein Engel(!) habe ihm ein Stigma auf seiner Stirn beigebracht.

morte corporale« mit: »durch unseren Bruder, den leiblichen Tod« statt: »für unsere Schwester leiblichen Tod« übersetzt (S. 181).

III.

Zeigen die Werke von Chiara Frugoni die überragende Kenntnis und die in langjährigem Umgang mit literarischen und ikonographischen Quellen geschulte Erfahrung der Autorin, so liegt in der Münchener kunsthistorischen Dissertation von Ruth Wolff das mit nicht wenigen Mängeln behaftete Werk einer Anfängerin vor²⁵. Das Buch ist, was die Qualität des Drucks, des Bildmaterials und des Einbandes betrifft, hervorragend ausgestattet, der Inhalt entspricht jedoch nicht in jeder Hinsicht den damit geweckten Erwartungen.

In einem einleitenden Kapitel gibt die Verfasserin einen Überblick über frühere Forschungsbeiträge, in denen für ihre eigene Fragestellung Vorarbeiten geleistet wurden, und formuliert das Hauptanliegen ihrer Untersuchung: es geht um »die vergleichende Betrachtung der Art und Weise, wie Franziskus in der hagiographischen Literatur und auf Bildern des 13. Jahrhunderts gedeutet und dargestellt wurde«, sowie um den Zusammenhang von »Traditionslinien und Innovationsleistungen der Überlieferung in den verschiedenen Medien« (S. 16f.). Frau Wolff grenzt ihre Fragestellung von derjenigen Ch. Frugonis ab, der es »um die historische Wahrheit über das Geschehen auf dem Berg La Verna« und die Transformierung derselben in der hagiographischen Literatur und den Bildern gehe. Sie kritisiert an der Untersuchung Frugonis, daß in ihr »die literarische und bildnerische Gestaltung der Schriften, Tafeln und Miniaturen in Einzelbetrachtungen« zerfalle und »der künstlerische Gesamtcharakter der Werke« nicht erkennbar werde (S. 14, Anm. 19). Ich halte diese summarische Kritik für unzutreffend.

Im zweiten Kapitel analysiert die Verfasserin »zwei frühe Beurteilungen der heilsgeschichtlichen Bedeutung von Franziskus«: das Rundschreiben des Bruders Elias von 1226 und die Kanonisationsbulle Gregors IX. »Mira circa nos« von 1228. (Von beiden Dokumenten war bereits o. Abschn. I die Rede.) Frau Wolff betont mit Recht, daß es Bruder Elias letztlich darum geht, den stigmatisierten Franziskus mit Christus gleichzusetzen (S. 27). Dennoch geschieht dies zunächst nicht offen und eindeutig, sondern wird (durch die Zitate aus dem jeweils ersten Kapitel des Johannes- und des Lukasevangeliums) mit dem Hinweis auf Johannes den Täufer noch zurückgehalten. Elias spielt damit auch auf den Taufnamen des Franziskus (Johannes Baptista) an. Man kann also nicht sagen, daß Elias mit den genannten Zitaten überhaupt nicht auf Johannes, sondern allein auf Christus anspielen wolle. Die Verfasserin spricht denn auch kurz darauf zutreffend von der »Ambivalenz in der Interpretation des Franziskus als zweiter Johannes der Täufer und als zweiter Christus« (S. 29f.). Das Schwanken des Elias zwischen beidem ist allerdings nicht auf seine eigene Unsicherheit zurückzuführen, sondern geschieht mit Rücksicht auf die Empfänger und eventuelle theologisch geschulte Leser des Briefes. Eine ganz ähnliche »Zurücknahme« zeigt sich, wenn Elias berichtet, Franziskus habe kurz vor seinem Tod allen seinen Söhnen die Sünden nachgelassen, die sie *gegen ihn* in Taten und Gedanken begangen hatten (S. 30f.). Dagegen steht der Bericht des auch in anderer Hinsicht sehr zuverlässigen Chronisten Jordan von Giano, nach dem

25 R. WOLFF, Der heilige Franziskus in Schriften und Bildern des 13. Jahrhunderts. Berlin: Gebr. Mann 1996. 331 S. 62 Tafeln.

der sterbende Franziskus Bruder Elias beauftragt hatte, den Mitgliedern des Ordens seinen Segen zu übermitteln und sie *von allen ihren Sünden* zu absolvieren²⁶.

Das Zitat (S. 28) ist falsch interpungiert und falsch übersetzt. Es ist zu lesen: »Quod et fecit, prout verus meridies oriens ex alto illustrabat cor eius et accendebat voluntatem igne amoris sui, praedicans regnum Dei [...]«; übersetzt: »Das tat er auch, in dem Maße wie das wahre Mittagslicht, aufgehend aus der Höhe, sein Herz erleuchtete und seinen Willen mit dem Feuer seiner Liebe entzündete, indem er das Reich Gottes predigte [...]« Der Begriff »meridies« (Mittagschelle), dessen Herkunft von der Verfasserin nicht ermittelt werden konnte, stammt aus Is 58,10 (vgl. Iob 11,17: meridianus fulgor; Ps 36,6). Das Auftreten des Franziskus als »Mittagslicht« entspricht der nach III Cel 1 herrschenden »nox media« der Weltzeit.

Ebenso sind der Verfasserin bei der Transkription der Heiligsprechungsbulle Gregors IX. nicht wenige Versehen und bei ihrer Übersetzung ins Deutsche (S. 37–59 und S. 303–307) zahlreiche Fehler unterlaufen, was natürlich auch Folgen in der Auslegung dieses für die Untersuchung insgesamt grundlegenden Dokuments hat. »in Terram visionis« übersetzt Frau Wolff mit: »Land der Schau« (S. 48f.) und: »dem verheißenen Land« (S. 304); Gregor rede hier von der *visio beatifica*, wolle also sagen, »daß sich Franziskus bereits seinem Tod genähert« habe (S. 49). Wie oben (Abschn. I, nach Anm. 13) bereits gezeigt, ist »in Terram visionis« Zitat aus Gen 22,2 und gibt das hebräische *el-erez hamorijah* (»in die Landschaft Morija«) wieder. Der Papst spielt aber mit dem Zitat sicher nicht auf die *visio beatifica*, sondern wahrscheinlich auf die Alverna-Vision an. »quae ipsum interdum deceperat« bezieht sich auf Jud 11,35 (Vulg.): »decepisti me«, womit (gleichfalls fälschlich) das hebräische *hakrea hikerattini* (»du beugst mich tief darnieder«) wiedergegeben wird. Der Papst will sagen, daß Franziskus auf dem Berg sein Fleisch, »das ihn zuweilen noch getäuscht hatte«, dem Herrn als Opfer dargebracht habe. Das Wort »Holocaust« ist zwar in den letzten Jahren in Mode gekommen, hat aber hier nichts zu suchen. Es muß (S. 48 und 304) heißen: »Domino«, nicht: »Dominus«. »Concivis (nicht: »Convicis«!) Angelicus« heißt nicht: »Angehöriger des Reiches Gottes« (S. 53 und 305), sondern: »Mitbürger der Engel«, was wegen der erneuten Anspielung auf die Alverna-Vision wichtig ist.

Es kann hier nicht auf alle Übersetzungsfehler und Mißverständnisse der päpstlichen Bulle eingegangen werden. Schon der erste Abschnitt (S. 301) wimmelt davon. »pietatis dignatio« und »dilectio charitatis« sind Subjekt des Satzes, in dem sie stehen, keine bewundernden Ausrufe. »vineam dextera eius plantatam« meint den von der (rechten) Hand Gottes gepflanzten Weinberg, nicht »den Weinberg zu seiner Rechten«. »nec non sentibus extirpatis« heißt: »und nachdem auch das Dornengestrüpp ausgerissen worden war«, nicht das Gegenteil: »ohne daß die Dornbüsche herausgerissen worden wären«. Mit »contemplationi pulchrae quidem, sed sterili« ist eine zwar schöne, aber fruchtlose Betrachtung, nicht die »Betrachtung des Schönen, aber Unfruchtbaren« (S. 305) gemeint. »ad Liae interdictum descendit cubiculum« (»stieg er hinab in das verbotene Gemach der Lea«) ergibt keinen Sinn. Jakob war ja mit Lea ebenso wie mit Rachel in legaler Ehe verheiratet. Für »interdictum« ist deshalb »interdum« zu konjizieren: Franziskus stieg *bisweilen, von Zeit zu Zeit* in das Schlafgemach der Lea hinab, um die mit

26 [...] *denunciatis singulis et universis, quod omnibus, sicut ipsi beatus Franciscus praeceperat, ex parte beati Francisci benediceret et ab omnibus absolveret culpis*: Chronica fratris Iordani, ed. H. BOEHMER (Coll. d'Études et de Documents 6), Paris 1908, 45 (c. 50); vgl. auch über den letzten Segen für Klara von Assisi: Leg. Per. 13 (ed. BIGARONI², 44): [...] *ad consolandum ipsam scripsit ei per litteram suam benedictionem ac etiam absolvit ipsam ab omni defectu, si quem habuisset, in eius mandatis et voluntatibus et mandatis et voluntatibus Filii Dei*.

doppelter Leibesfrucht geschwängerte Herde (Cant 6,5!) in das Innere (ad interiora!) der Wüste zu führen. Schließlich ist das Datum der Bulle: »XIV Kal. Augusti« (19. Juli) mit: »den 14. August« übersetzt (S. 307)!

Mit dem *Sacrum Commercium s. Francisci cum Domina Paupertate* möchte die Verfasserin im 3. Kapitel eine besondere Präsentationsform des heilsgeschichtlichen Denkens der frühen franziskanischen Brüdergemeinschaft bekanntmachen. Nach ihr ist das Werk »mit Sicherheit« vor der Mitte des 13. Jahrhunderts, wahrscheinlich im Jahre 1227, entstanden. Nun ist die Datierung des *Sacrum Commercium* in der Forschung umstritten; es kann keineswegs mit Sicherheit als Zeugnis für die in der frühen franziskanischen Gemeinschaft herrschende Mentalität und Spiritualität und erst recht nicht als Quelle für die in ihr herrschenden Lebensgewohnheiten benutzt werden (s. dazu o. Abschn. I, bei Anm. 22). Mit Recht wehrt Frau Wolff allerdings in der älteren Forschung vorgebrachte Fehldeutungen ab, wie die von K. Esser und E. Grau, die den weithin allegorischen Charakter des Werkes bestreiten und es wegen angeblich vorhandener »Regieanweisungen« in die Nähe der Mysterienspiele rücken (S. 64f.). Auch ist die Würdigung des literarischen und sachlichen Charakters der allegorischen Erzählung, ebenfalls in Auseinandersetzung mit früheren Untersuchungen, im ganzen zutreffend. Ob allerdings im *Sacrum Commercium* die sich tatsächlich in der Seele des Franziskus abspielende Suche nach der Tugend (S. 83), »die inneren Realitäten des Franziskus und seiner Brüder« (S. 84) beschrieben sind, scheint mehr als fraglich. Immerhin wird jedoch bereits in der ersten Celano-Legende die Armut zu einer geistigen Macht mit personhaften Zügen hypostasiert (I Cel 35). Was hier anfängt, erreicht seinen Höhepunkt in der Darstellung der Verlobung des Franziskus mit Frau Armut durch Giotto in einem der Velen (Kuppelsegmente) über dem Grab des Franziskus in der Unterkirche S. Francesco.

Im 4. Kapitel werden in der Hauptsache die kompositorischen und inhaltlichen Unterschiede zwischen *Vita prima* und *Vita secunda* des Thomas von Celano dargelegt. Es trifft zu, wenn die Verfasserin (S. 140) resümiert, daß in der *Vita secunda* mehr Visionen berichtet werden, ausführlicher über die innere Entwicklung des Franziskus und über seine Prophezeiungen bezüglich der Zukunft des Ordens gesprochen wird. Ob man aber von einem »hagiographischen Konzeptionswandel« sprechen kann, scheint doch fraglich. Der Bericht von I Cel über die Stigmatisation wird von der Verfasserin zwar ausführlich kommentiert (S. 117–122), jedoch nicht in seiner Bedeutung für die *Welt- und Erlösungsauffassung* des Franziskus erkannt. Deshalb kann sie u. a. behaupten, der Abstand zwischen Franziskus und Gott, der in der *Vita prima* unüberbrückbar erschien, habe sich im *Speculum sanctitatis* (d. i. II Cel) beträchtlich verringert. Dagegen ist die in II Cel berichtete *Vision des Crucifixus von S. Damiano* als *das* für die Bekehrung des Franziskus entscheidende und seine zukünftige religiöse Entwicklung bestimmende Ereignis erkannt (S. 131f.). Leider steht auch zu Beginn dieses Kapitels wieder ein grober Übersetzungsfehler: mit »Domino discernente« in dem Zitat aus Gregor von Tours ist der göttliche Richter gemeint, der beim Jüngsten Gericht »trennt«, »scheidet«, nämlich die Böcke von den Schafen; es heißt nicht: »Gott den Rücken zukehrend« (S. 87). Thomas von Celano hätte in seiner ersten *Vita* schwerlich eine Formulierung aus der Bulle »Usque ad terminos« Gregors IX. übernehmen können, da dieselbe erst neun Jahre später (am 31. März 1237) erlassen wurde (S. 118; vgl. auch o. Abschn. I, nach Anm. 8).

Erst mit dem 5. Kapitel kommt die Verfasserin zu einem eigentlich kunsthistorischen Thema. In eingehender Auseinandersetzung mit der bisherigen Forschung behan-

delt sie darin die Franziskus-Tafel in der *Cappella Bardi* von S. Croce in Florenz²⁷. Ch. Frugoni vertritt die Auffassung, die Bardi-Tafel sei von I Cel abhängig und stelle »den Franziskus der *Zelanti*«, also der radikalen Richtung des Ordens, dar (o. c. S. 357–398). Frau Wolff, die Ansatz und Methode Frugonis heftig kritisiert (S. 114, Anm. 16), kommt im wesentlichen zu keinem anderen Ergebnis. Daß aber in den ersten fünf Szenen der Bardi-Tafel die Bekehrung des Franziskus als Weg zur *Vita monastica* geschildert sei (S. 147–161), ist irrig. Auch Thomas von Celano, an dessen Vorgaben sich der Meister des Tafelbildes gehalten hat, spricht niemals von einer *abrenuntiatio monastica* bei Franziskus, und die kreuzförmige Kutte, die der Heilige auf dem dritten Bild erhält, ist keine Mönchstracht (S. 155). Daß Franziskus Mönch geworden sei, behauptet nicht einmal der heilige Bonaventura, da es bekannt war, daß er aus seiner Ablehnung des gesamten Mönchtums nie einen Hehl gemacht hatte.

Im 6. und letzten Kapitel wird schließlich der Freskenzyklus der Oberkirche von Assisi in seiner Abhängigkeit von der Franziskus-Hagiographie des Bonaventura behandelt. Die Verfasserin kommt u. a. zu dem Ergebnis, daß Franziskus in dem Giotto-Zyklus als ein Heiliger im Rahmen der traditionellen kirchlichen Sicht der Heilsgeschichte dargestellt ist, nicht als *alter Christus* und auch nicht als der Initiator eines »dritten Zeitalters« – was zweifellos zutrifft. Der Wert der Arbeit von R. Wolff liegt somit in den beiden letzten Kapiteln. Insgesamt hätte dem Buch vor der Drucklegung eine gründlichere Revision gutgetan, bei der auch ein Teil der zahlreichen stehengebliebenen Satzfehler hätte beseitigt werden können.

IV.

Eine umfassende Gesamtdarstellung der Architektur, der Kunstschätze und der archäologischen Funde der Basilika S. Chiara in Assisi liegt in dem monumentalen Band der drei Autoren Marino Bigaroni, Hans-Rudolf Meier und Elvio Lunghi vor²⁸. Bigaroni, der sich, neben seinen hervorragenden Forschungs- und Editionsarbeiten zur Geschichte des frühen Franziskanertums, auch auf den Gebieten der mittelalterlichen Archäologie und Kunstgeschichte bewährt hat²⁹, beschreibt in seinem Beitrag die ursprüngliche Gestalt und die baugeschichtliche Entwicklung der Kirche S. Chiara. Besonders bemerkenswert sind die Schilderung der Auffindung des Grabes der heiligen Klara im Spätsommer des Jahres 1850 (S. 30–34) sowie die Lagebeschreibung der ehemaligen Kirche

27 Neben Chiara FRUGONI (s. o. Abschn. I) hat sich zuletzt Klaus KRÜGER eingehend mit der Bardi-Tafel befaßt: *Der frühe Bildkult des Franziskus in Italien. Gestalt- und Funktionswandel des Tafelbildes im 13. und 14. Jahrhundert*, Berlin 1992.

28 M. BIGARONI/H.-R. MEIER/E. LUNGI, *La Basilica di S. Chiara in Assisi*. Perugia: Quattroemme 1994, 294 S.

29 Erinnert sei an seine Arbeiten: *S. Damiano-Assisi. La chiesa prima di San Francesco*, Assisi 1983, in welcher aufgrund der neueren Ausgrabungen der ursprüngliche Baubestand der Kirche und die von Franziskus an ihr vorgenommenen Veränderungen beschrieben werden, und: *La Chiesa di San Giorgio in Assisi ed il primo ampliamento della cinta medioevale* (Pubblicazioni della Biblioteca Franciscana Chiesa Nuova – Assisi), Assisi 1990; hierzu: H. FELD, *Neue Forschungen zu den Grabstätten des heiligen Franziskus in Assisi*. GGA 245 (1993), 264–284; 264f.; kürzlich sind in der Reihe der »Quaderni Biblioteca Franciscana di Chiesa Nuova – Assisi« erschienen: M. BIGARONI, *La Cappella del Transito di S. Francesco in S. Maria degli Angeli. A seguito di recenti indagini archeologiche*, Assisi 1997 (auch in AFH 1997). – DERS., *S. Maria in San Damiano d'Assisi. Per una datazione dell'affresco nel catino dell'abside*, Assisi 1997.

S. Giorgio, in welcher sowohl Franziskus als auch Klara nach ihrem Tode zunächst bestattet wurden; ihre Reste sind noch im Kreuzgang des *Protomonastero di S. Chiara* zu erkennen (S. 41, 50–53).

H.-R. Meier geht in seinem Beitrag: »Protomonastero e chiesa di pellegrinaggio« näher auf die Architektur der Basilika ein. Ausführlich wird das Verhältnis zu S. Francesco (S. 103–106) und anderen umbrischen Franziskanerkirchen des 13. Jahrhunderts (Perugia, Todi, Terni, Gualdo Tadino) behandelt (S. 106–114).

Der umfangreichste Beitrag des Bandes ist der von E. Lunghi. Er ist den Malereien der Basilika gewidmet. Der Verfasser beginnt mit der Beschreibung des Crucifixus von S. Damiano, der bekanntlich in einer Seitenkapelle der Basilika erhalten ist. Es ist die wohl eingehendste und sachkundigste Interpretation, die diese für Franziskus so wichtige *Croce dipinta* bisher erfahren hat, auch hinsichtlich der literarischen Tradition über das Erlebnis des Franziskus vor dem Bild. Bemerkenswert ist der Hinweis auf Bonaventura (Leg. mai. II,1), der die realistische Komponente der Vision minimalisiert, indem er nur davon spricht, daß Franziskus eine geheimnisvolle Stimme gehört habe, und damit das Sprechen des Crucifixus und die Bewegung von dessen Lippen, die Thomas von Celano noch ausdrücklich erwähnt (II Cel 10), eliminiert (S. 142f.).

Es folgt darauf die Beschreibung des Kreuzes der Äbtissin Benedetta, der Nachfolgerin Klaras, das in den Jahren 1255–1260 gemalt wurde (S. 151–161). Zum Vergleich werden mehrere andere *Croci dipinte* herangezogen. Ebenso erfahren die berühmten Tafeln der heiligen Klara (S. 164–188) und der Madonna (S. 188–193) eine eingehende Würdigung. Die erstere wird u. a. mit der *Tavola Bardi* (vgl. o. Abschn. III) verglichen (S. 182f.). Schließlich gibt Lunghi eine detaillierte Beschreibung der (zum Teil schwer beschädigten) Fresken des Querhauses und der Vierung der Basilika. In einem der vier Velen der Kuppel hat die verherrlichte Klara ihren Thron neben dem der Himmelskönigin, wie es ihr Franziskus in seinem Lied für die Armen Damen verheißen hatte.

Der Band schließt mit einer Beschreibung der in S. Chiara aufbewahrten Reliquien, die der Konvent des *Protomonastero* beigetragen hat (S. 283–294). Er ist ausgestattet mit zahlreichen prachtvollen Farbtafeln und Fotografien von hervorragender Qualität. Wie bereits bemerkt, entspricht der Text der Autoren in seiner wissenschaftlichen Qualität dieser Aufmachung.

V.

Marino Bigaroni, Mitglied des Konvents an der Chiesa Nuova zu Assisi und Leiter der dortigen franziskanischen Spezialbibliothek, ist auch als Übersetzer an der Edition eines für die Erforschung des Franziskanertums wichtigen Quellenwerks beteiligt; es handelt sich um die Regelerklärung des Angelus Clarenus (1245–1337), der einer der führenden Köpfe der als »Spiritualen« bezeichneten radikalen Richtung des Ordens war³⁰. Die Einleitung hat Felice Accrocca beige-steuert; die Bearbeitung des Textes und den Nachweis der Zitate und Anspielungen, also die eigentliche Edition, besorgte Giovanni Boccali.

Was die kritischen Editionen der Schriften der Spiritualen betrifft, so existieren noch immer große Lücken, wodurch die Forschung über diese Richtung des Franziskaner-

30 *Expositio super Regulam Fratrum Minorum di Frate Angelo Clarenus* a cura di Giovanni BOC-CALI. Con introduzione di Felice ACCROCCA e traduzione italiana a fronte di Marino BIGARONI (Pubblicazioni della Biblioteca Franciscana Chiesa Nuova – Assisi 7), Assisi: Edizioni Porziuncola 1995. 888 S.

tums nicht eben erleichtert wird. Das mag auch damit zusammenhängen, daß die Spiritualen einmal päpstlicherseits ins häretische Abseits gestellt und schließlich liquidiert wurden, was ihrer gerechten und nüchternen Beurteilung bis in die neueste Zeit abträglich war. Nach den verdienstvollen Editionen der Regelkommentare des Petrus Johannes Olivi und des Hugo von Digne von David Flood³¹ liegt damit die ausführliche Stellungnahme eines weiteren geistigen Führers der Spiritualenbewegung zu der päpstlich approbierten Ordensregel der Minoriten von 1223 vor.

Der Text selbst offenbart die überragende Kenntnis, die Angelus Clarenus von den Kirchenvätern hat. Vor allem geht es ihm aber um die Darlegung der genuinen Absichten des Ordensgründers, weshalb er auch die *Regula non bullata*, das Testament und die übrigen Schriften des Franziskus zur Regelerklärung heranzieht. Ein weiterer Basistext für den Autor ist der Regelkommentar Olivis. Die Bulle »Cum inter nonnullos« des Papstes Johannes XXII. vom 12. November 1323 hatte die Auffassung, daß Christus und die Apostel absolut arm gewesen seien, für häretisch erklärt und damit der treuen Anhängerschaft des Franziskus den definitiven Todesstoß versetzt. F. Accrocca betont in seiner Einleitung (S. 51), daß die These von der Armut Christi und der Apostel »Basis und Fundament der franziskanischen Spiritualität«, also nicht Sondermeinung einer extremistischen Gruppe des Ordens war. Die Einleitung gibt überdies eine Einführung in Leben und Schrifttum des Angelus Clarenus sowie eine Skizze vom Verlauf des Armutsstreits von 1230 bis 1323 (S. 44–51; vgl. u. Abschn. VI).

Angelus Clarenus gibt im Zuge seiner Interpretation der Regel eine heilsgeschichtliche Deutung von Leben und Wirksamkeit des Franziskus. Bemerkenswert ist der Epilog, in welchem die Regel in einen kosmologischen Kontext gestellt und in einem Nachruf auf Olivi dessen überragende Heiligkeit und die Schändung seines Grabes und seiner Gebeine durch den eigenen Orden beschrieben werden.

Die Edition enthält eine Bibliographie zum Thema »Spiritualen« (S. 85–97) sowie ausführliche Indices (S. 743–879), wodurch die Benutzung erleichtert wird.

VI.

Der Verlauf der Auseinandersetzungen um die evangelische und franziskanische Armut unter dem Pontifikat des Papstes Johannes XXII. (1316–1334) ist Gegenstand der Monographie von Ulrich Horst³². Das Thema wurde zuvor schon mehrfach in der Forschung behandelt, jedoch niemals mit gleicher Gründlichkeit und unter Heranziehung so umfangreichen (auch ungedruckten) Quellenmaterials. Im ersten Teil der Untersuchung werden die geschichtlichen Voraussetzungen und die Anfänge des Armutsstreits beschrieben; im zweiten Teil geht es um den Konflikt des Generalministers Michael von Cesena mit dem Papst; im dritten Teil behandelt der Verfasser mehrere zeitgenössische theologische Traktate, die der Vorbereitung und Verteidigung des päpstlichen Standpunktes in diesem gewaltigen Ringen, das große gesellschaftliche und politische Implikationen hatte und zeitweise die Dimensionen einer Tragödie annahm, dienen.

31 D. FLOOD, Peter Olivi's Rule Commentary. Edition and Presentation (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte 67), Wiesbaden 1972. – DERS., Hugh of Digne's Rule Commentary, Grottaferrata (Romae) 1979.

32 U. HORST, Evangelische Armut und päpstliches Lehramt. Minoritentheologen im Konflikt mit Papst Johannes XXII. (1316–34) (Münchener kirchenhistorische Studien 8). Stuttgart: W. Kohlhammer 1996. 164 S.

Aus den sorgfältigen Analysen der Texte, die der Verfasser gibt, wird die Komplexität des gesamten Konflikts deutlich, dessen Wurzeln bis »in die Anfänge der Mendikantenbewegung und deren theoretische Legitimierung durch Theologie und Papsttum« reichen (S. 25). Die umstrittene fundamentale Frage, *ob Christus und die Apostel auf persönlichen und gemeinschaftlichen Besitz verzichtet hatten oder nicht*, war aber keineswegs rein theoretisch, sondern ihre Beantwortung hatte weitreichende Konsequenzen für die Beurteilung des aktuellen Status der Papstkirche und der christlichen Gesellschaft. Zur Darstellung der beiden Rundbriefe, die das in Perugia tagende Generalkapitel der Franziskaner im Juni 1322 an die Christenheit richtete und in denen der Streit einen ersten Höhepunkt erreichte (S. 28–30), wäre zu ergänzen, daß hier zum ersten Mal in der Kirchengeschichte die Autorität der exegetischen Fachgelehrten gegen das päpstliche Lehramt ins Feld geführt wurde: ein Konflikt, der bis heute latent in der Katholischen Kirche vorhanden ist und gelegentlich ausbricht³³.

Das Hauptaugenmerk der Untersuchung gilt der Analyse der im Verlauf des Armutsstreits verfaßten theologischen Traktate und Stellungnahmen, so dem »Tractatus de paupertate« (S. 36–42) und der Verteidigungsrede (S. 44–48) des Franziskaners Bonagratia von Bergamo, dem Brief, den der seines Amtes enthobene Generalminister Michael von Cesena im Jahre 1331 an seinen Nachfolger Geraldus Odonis sandte (S. 95–106) und dem (bisher noch nicht edierten) Traktat des Karmeliter Guido Terreni »De perfectione evangelica« aus dem Jahre 1323, der den Standpunkt des Papstes verteidigte (S. 109–116).

Mit Recht betont der Verfasser, daß der eigentliche und theologisch ernsteste Gegner des franziskanischen Armutsideals Thomas von Aquin gewesen ist, dessen Werke Johannes XXII. eingehend studierte (S. 49), so daß er selbst die treffenden Argumente gegen die Minoriten zur Hand hatte. Auch aus dem Blickwinkel der heutigen exegetischen Wissenschaft gesehen waren Thomas und Johannes XXII. im Recht, wenn sie feststellten, daß das Armutsverständnis der Minoriten nicht identisch war mit der in den Evangelien beschriebenen Armut Christi und seiner Jünger (dieselben lebten nicht absolut besitzlos, und die Armut wurde von ihnen auch nicht mit der Vollkommenheit gleichgesetzt). Dennoch war es nicht nur die Auffassung des Franziskanerordens, sondern *das Armutsverständnis des Franziskus selbst*, das Johannes XXII. für häretisch erklärte, auch wenn er das ausdrücklich (in der Bulle »Ad conditorem canonum«) in Abrede stellte³⁴. Außerdem hatte das, was jetzt auf einmal Irrlehre sein sollte, in der Bulle »Exiit qui seminat« Nikolaus' III. von 1279 die allerhöchste kirchenamtliche Billigung und das Siegel der Rechtgläubigkeit erhalten, worauf sich die Spiritualen und der Orden insgesamt immer wieder berufen konnten³⁵.

Das Armutsverständnis des Franziskus mag sich, vom Standpunkt kirchlicher Rechtgläubigkeit oder auch nach religionsgeschichtlichen Kategorien, als Häresie darstellen. Es ist dennoch mehr als das: nämlich Bestandteil einer Religion und über die Zeiten hin wirksame Utopie.

33 Vgl. dazu: H. FELD, Die Anfänge der modernen biblischen Hermeneutik in der spätmittelalterlichen Theologie (Institut für Europäische Geschichte Mainz, Vortr. Nr. 66), Wiesbaden 1977, 22–31.

34 Vgl. dazu vor allem: Johannes SCHLAGETER, Wurde die Armutsauffassung des Franziskus von Assisi von der »offiziellen« Kirche schließlich abgelehnt? Francisci Armutsverständnis und der Streit über »dominium Christi« und »paupertas Christi« unter Papst Johannes XXII. (1316–1334), in: Franziskanische Studien 60, 1978, 97–119. – FELD, Franziskus (wie Anm. 4), 3, Anm. 7; 499.

35 Vgl. die Analyse von *Exiit qui seminat* in: FELD, Franziskus (wie Anm. 4), 458–463.