

# Die Quellen zur Geschichte des hl. Franz von Assisi<sup>1</sup>.

Von  
Walter Goetz.

---

## 2. Die Vita secunda des Thomas von Celano.

Die zweite Lebensbeschreibung des hl. Franz, die Thomas von Celano verfaßt hat, ist erst in neuester Zeit für die historische Forschung wieder entdeckt worden. Sie fehlt in den Acta Sanctorum, und obwohl Rinaldi sie 1806 zusammen mit der Vita prima herausgab, blieb sie dennoch so gut wie unbekannt. Georg Voigt stellte, ohne Rinaldis Ausgabe zu kennen, das Vorhandensein einer zweiten Vita Celanos aus Zeugnissen des 13. Jahrhunderts unzweifelhaft fest; indem er sie dann aber selber zu benutzen glaubte, verwechselte er sie mit dem erst viel später kompilierten Speculum Vitae, und so gilt seine scharfe Kritik an der Unzuverlässigkeit der Quelle in Wahrheit nicht der Vita secunda<sup>2</sup>. Ehrle hat — Voigts Irrtum aufklärend — die Erörterungen über die Existenz der Vita secunda fortgesetzt<sup>3</sup>; Karl Müller hat ihr auf

---

1) Vgl. Bd. XXII, S. 362 ff. und 525 ff.; Bd. XXIV, S. 165 ff.

2) Voigt, Denkwürdigkeiten des Jordanus von Giano, Abhandl. d. sächs. Ges. d. Wiss. XII, 455 ff. — Die Beweise dafür, daß Celano tatsächlich eine zweite Vita geschrieben: ebd. S. 457 ff. Vgl. dazu noch Vita sec. III Kap. 143. Daß Bernhard von Bessa bei seiner Aufzählung der Quellen die Vita sec. nicht nennt, kann die obigen Beweise nicht erschüttern. Auch Angelo Clareno und der mit ihm verwandte Anonymus Capponianus zeigen, daß man später über die ältesten Quellen nichts Richtiges mehr wußte.

3) Zeitschr. f. kath. Theol. VII (1883), 393 ff. — Daß vorher Pan-

Grund des von Amoni 1880 besorgten Neudrucks der Rinaldischen Ausgabe die erste kritische Untersuchung gewidmet — freilich mit einem wenig günstigen Ergebnis<sup>1</sup>. In dieser Richtung bewegt sich auch die Anschauung Sabatiers vom Werte der *Vita secunda*: der trügerische Verfasser der *Vita prima* habe zwar die Front ein wenig gewechselt und verwende wertvolles Material, das ihm von anderer Seite ohne sein Verdienst zugeführt wurde, aber er gestalte doch alles in seinem Sinne um, sich von der echten Überlieferung entfernend<sup>2</sup>. Seit Sabatier im *Speculum Perfectionis* die echte Überlieferung und den besten Teil von Celanos Material gefunden zu haben glaubte, sank für ihn der Wert der *Vita secunda* noch mehr. Van Ortroy war dann der erste (so weit es sich wenigstens um wissenschaftliche Beweisführung handelt), der die *Vita secunda* höher einschätzte<sup>3</sup>.

In den vorangehenden Erörterungen über die *Vita prima* ist die Stellung der *Vita secunda* zum Teil bereits bestimmt. Es wurde festgestellt, daß die vertrauten Gefährten des Heiligen an der Abfassung der *Vita secunda* als Freunde Celanos teilgenommen haben müssen, daß die subjektive Ehrlichkeit dadurch gewährleistet wird, daß der Gedankenkreis der *Vita secunda* die allgemeine Entwicklung und Wandelung der Anschauungen von 1228 bis 1247 widerspiegelt und daß sie trotz einzelner Widersprüche und Wiederholungen die planmäßige Ergänzung zur *Vita prima* ist. Die Notwendigkeit solcher Ergänzung lag, wie leicht erklärlich, vor: was neben der *Vita prima* inzwischen an Legenden über den Heiligen erschienen war (Julian von Speier, gereimte Legenden, Johannes von Ceperano?), beruhte fast ganz auf dem Material und selbst dem Wortlaut der *Vita prima*; eine neue selbständige Darstellung war seitdem nicht versucht worden.

---

filo da Magliano in seiner *Storia compendiosa di San Francesco* (1874) die *Vita sec.* bereits benutzt hatte, ist bei dem gänzlich kritiklosen Charakter dieses Buches bedeutungslos.

1) K. Müller, *Die Anf. des Minoritenordens* (1885), S. 175—184.

2) Sabatier, *Vie de S. François*, S. LXXIII ff.; *Speculum Perf.*, S. CXVI ff. Vgl. oben S. 178 Anm. 1.

3) *Anal. Boll.* XIX, 140 f.

Neues Wissen über den Heiligen war aber unzweifelhaft inzwischen reichlich zutage gekommen, und die Entwicklung des Ordens mochte es erforderlich erscheinen lassen, diejenigen Ideale jetzt verstärkt zu betonen, deren Vernachlässigung dem Orden schweren Schaden gebracht hatte. Die *Vita prima* war nicht unmöglich geworden, wie Sabatier meint<sup>1</sup>, sondern sie forderte aus doppeltem Grunde eine Ergänzung, nicht aber einen vollständigen Ersatz.

Der volle Beweis für die Richtigkeit dieser Behauptungen muß noch an dem Text der *Vita secunda* geführt werden. Nun zeigt sich aber bei der ersten Prüfung dieses Textes, daß er sich im Inhalt und Wortlaut immer wieder aufs engste mit den beiden Quellen berührt, die man als *Legendarium Sociorum* und als *Speculum Perfectionis* bezeichnet. Man kommt nicht eher vorwärts, als bis man das Verhältnis der *Vita secunda* zu diesen beiden Schriften festgestellt hat. Indem ich beide nur in ihrem Verhältnis zur *Vita secunda* prüfe und ihnen nicht selbständige Abschnitte widme, spreche ich in gewisser Hinsicht bereits ein Urteil aus: die *Vita secunda* ergibt sich als die gesichertste von diesen Quellen, obwohl ich den hohen Wert der Erzählungen des *Speculum Perfectionis* nicht verkenne<sup>2</sup>.

1) Sabatier, De l'authenticité de la Légende de S. François, S. 13.

2) Rinaldis Ausgabe der *Vita sec.* fußte auf der Handschrift 686 der Bibl. communale zu Assisi. Amoni tat bei dem Wiederabdruck nichts für die kritische Sicherstellung des Textes. Variantens seu correctiones zu Rinaldis Ausgabe stehen in dem seltenen Druck der *Vita trium Sociorum*, Pisauri 1828; vgl. dazu Ehrle, Zeitschr. f. kath. Theol. VII, 395. — Wie unsicher der gedruckte Text ist, zeigen nicht nur einzelne zutage liegende Unrichtigkeiten, sondern auch die von Sabatier an verschiedenen Stellen des *Speculum Perf.* gegebenen Proben aus der Originalhandschrift in Assisi, ferner P. Ed. Alençons Mitteilungen (*Études francisc.* IX, 204 ff.) und ein Vergleich mit der Handschrift in Marseille, deren Abschrift Sabatier mir freundlichst zur Verfügung stellte. — Es sind bisher nur zwei Handschriften bekannt: die erwähnte in Assisi und eine zweite im Musée franciscain zu Marseille; beide aus dem 14. Jahrhundert. Beide Handschriften weichen stark voneinander ab; vgl. Misc. Franc. VII, 80 und Anal. Boll. XVIII, 85 ff., 101 ff. So fehlen z. B. in der Handschrift von Marseille der Prolog, der *Introitus ad secundum* (wie denn überhaupt die Einteilung der *Vita* in drei Teile

a) Verhältnis der Vita secunda zur Legenda trium Sociorum.

Man hat die längste Zeit gemeint, die Vita secunda und die Legenda trium Sociorum seien fast zu gleicher Zeit entstanden. Die Legenda trium Sociorum ist nach dem ihr vorangestellten Schreiben der drei Genossen an den Generalminister Crescentius auf Veranlassung des Generalkapitels von 1244 begonnen und am 12. August 1246 — dem Absendungstage des Schreibens — vollendet gewesen; die Vita secunda ist, wie oben bereits ausgeführt wurde, zwischen 1244 und August 1247 verfaßt. Weil aber Inhalt und Wortlaut der beiden Schriften sich stellenweise stark berühren, so nahm man an, daß Thomas für die Vita secunda die Legenda trium Sociorum noch benutzt habe <sup>1</sup>.

Nach Sabatiers Meinung haben die Kämpfe im Orden zu einer konkurrierenden Geschichtschreibung der beiden Parteien geführt. Das Generalkapitel von 1244 beschloß die Abfassung einer neuen Legende und forderte zur Einsendung von Material auf; während sich Thomas von Celano im Interesse seiner Partei von neuem an die Arbeit machte, schrieben auch die vertrauten Gefährten des Heiligen von ihrem Standpunkte aus eine Legende und schickten sie, noch ehe Thomas seine Arbeit beendet hatte, dem Generalminister mit einem Schreiben zu, das ein „chef-d'œuvre de malicieuse bonhomie à l'adresse des biographes officiels du saint“ sei <sup>2</sup>.

---

fehlt), die Kapitel II, 12. 13. 15. 22 und III, 26. 102. 103—107. 143; dafür hat diese Handschrift drei Kapitel mehr. — Über Bruchstücke einer dritten Handschrift in Poppi vgl. Anal. Boll. XVIII, 103 f. — Dafs P. Alençon eine kritische Ausgabe sowohl der Vita prima wie secunda vorbereitet, wurde bereits erwähnt.

1) Karl Müller, Anfänge, S. 180 vermutete, die Übereinstimmung sei aus der Benutzung der gleichen Quellen, die zwischen der Vita prima und 1247 liegen, entstanden. Dem steht aber entgegen, daß die Leg. tr. Soc. Neues geben will, wie es in der Epistola heißt: Der Generalminister möge es, wenn es ihm beliebt, den vorhandenen Legenden einreichen lassen. Die Frage erledigt sich natürlich, wenn die Leg. tr. Soc. überhaupt keine originale Quelle ist.

2) Sabatier, De l'authenticité, S. 12.

Thomas von Celano benutzte darauf die neue wertvolle Quelle noch für die Fortsetzung seiner Arbeit; er schmückte sich nicht nur mit den Verdiensten seiner Feinde, sondern er machte die Öffentlichkeit auch noch glauben, daß die vertrauten Genossen des Heiligen seine treuen Helfer gewesen seien<sup>1</sup>. Das Werk der Genossen aber verfiel der Zensur und der Verfolgung der mächtigeren Partei.

Ich habe früher bereits zu beweisen versucht, daß ein derartiger literarischer Betrug Celanos eine Unmöglichkeit ist<sup>2</sup>. Ich scheidet hier deshalb aus, was in der Richtung solcher Annahmen liegt; es kann sich allein darum handeln, ob die drei Genossen vor Thomas von Celano ebenfalls eine Legende geschrieben haben, die von ihm benutzt werden konnte. Es bliebe dann noch immer die Möglichkeit, daß die Arbeit der drei Genossen beiseite geschoben worden wäre.

Sabatier stützte seine Vermutung nicht nur auf das Vorhandensein von Gegensätzen im Orden. Es war ihm — schon 1894<sup>3</sup> — aufgefallen, daß die überlieferte *Legenda trium Sociorum* mit ihrem Inhalt nicht zu den Verheißungen des erwähnten Schreibens an den Generalminister passe: er schloß daraus, daß die erhaltene Legende ein Bruchstück sein müsse — der Rest war der Zensur der Ordensoberen zum Opfer gefallen. Im *Speculum Vitae*, einer weit späteren Kompilation, glaubte Sabatier Spuren der unterdrückten Teile zu finden. Während er dann nach dem vollständigen Original suchte und dabei das *Speculum Perfectionis* (1898) entdeckte, traten, angeregt durch Sabatiers Vermutungen, zwei

---

1) S. oben S. 178. Sabatier nimmt an, daß Celano unter dem Einflusse der *Leg. tr. Soc.* die Fortsetzung der *Vita sec.* in einem neuen Geiste geschrieben habe: „Celano lui-même, qui au premier moment avait pris au pied de la lettre les formules de politesse du chapitre, finit par comprendre et par refondre complètement son œuvre“ (*De l'authenticité de la Légende de S. François*, S. 14). Man versteht dann wirklich nicht, warum dieser wandlungsfähige Schriftsteller nicht seine ganze Arbeit entsprechend umgoß, sondern der Welt den Einblick in seine Charakterlosigkeit so leicht machte!

2) S. oben S. 176 ff.

3) *Vie de S. François*, S. LXIII ff.

italienische Franziskaner, Marcellino da Civezza und Teofilo Domenichelli, 1899 mit der „wahren“ *Legenda trium Sociorum* hervor: in einer italienischen Übersetzung vielleicht des 14. Jahrhunderts, die aufser der überlieferten Legende noch eine grofse Zahl neuer Kapitel enthielt, glaubten sie das (lediglich übersetzte) Original des Werkes der drei Genossen gefunden zu haben<sup>1</sup>. Vermutungen und Funde griffen hier so treffend ineinander, dafs man zunächst vor glänzenden wissenschaftlichen Entdeckungen zu stehen meinte<sup>2</sup>. Es kamen wohl Zweifel und Widerspruch, aber eine Weile stand der durch diese Funde allem Anschein nach bestätigten Meinung Sabatiers nichts mit ähnlicher Geschlossenheit gegenüber<sup>3</sup>. Aber ehe noch die Frage von der Richtigkeit der „vollständigen“ *Legenda trium Sociorum* geklärt war, erschien ein Aufsatz van Ortroys, der sich um die Behauptungen der beiden italienischen Franziskaner gar nicht kümmerte, sondern die alte *Legenda trium Sociorum* kurzerhand für eine wertlose Kompilation, zusammengestellt aus den beiden Biographien Celanos, aus Julian von Speier, Bonaventura und anderen Quellen des 13. Jahrhunderts, erklärte — für beinahe jeden Abschnitt zeigte van Ortroy die fremde Herkunft<sup>4</sup>.

Es war die stärkste Überraschung in der Reihe von Ent-

1) La Leggenda di San Francesco, scritta da tre suoi compagni (*Legenda trium Sociorum*) pubblicata per la prima volta nella vera sua integrità dai Padri Marc. da Civezza e Teof. Domenichelli dei Minori. Roma 1899.

2) Ich bekenne gerne, dafs ich bei der ersten Anzeige dieser neuen *Legenda tr. Soc.* (N. Jahrb. f. d. klass. Altert., Gesch. u. Lit. 1900, S. 621 ff.) an die Richtigkeit des Ergebnisses glaubte. Ich bin erst durch neue Prüfung dieser Fragen und vor allem durch van Ortroys gleich zu erwähnenden Aufsatz zu anderer Anschauung gekommen.

3) Vgl. Tocco, Arch. st. ital. Serie V, t. XXXIII, 183 ff.; Della Giovanna im Giorn. stor. d. lett. ital. XXXIII (1899); Faloci-Pulignani, Misc. Franc. VII (1899); Minocchi, Arch. stor. ital. Serie V, Bd. XXIV und XXVI (1899 und 1900; als eigene Schrift unter dem Titel: La „*Legenda trium Sociorum*“. Nuovi studi sulle fonti biografiche di San Francesco 1900); Barbi, Bulletino della Soc. Dantesca, N. Serie VII (1900).

4) La Légende de S. François d'Assise dite „*Legenda trium Sociorum*“ (Anal. Boll. XIX, 1900, S. 119—197).

deckungen, die seit 1898 zum Vorschein gekommen waren: die bisher nie bezweifelte Legende der drei Genossen, die Sabatier früher unter allgemeiner Zustimmung „le plus beau monument franciscain et l'une des productions les plus délicieuses du moyen âge“ hatte nennen können<sup>1</sup>, wurde von ihrem Platze gestofsen, und noch dazu von der Hand eines in der Franziskanerforschung gewifs konservativ Gesinnten. Die Rollen vertauschten sich: Sabatier, bisher der Zerstörer der alten Legenden, der von den Strenggläubigen bekämpfte Anwalt neuer Anschauungen, wurde zum Verteidiger der Tradition gegenüber van Ortroy, dem Mitgliede des Jesuitenordens!<sup>2</sup>

Van Ortroy stützte seine Beweisführung auf folgendes. Das der Legende vorangestellte Schreiben der drei Genossen an den Generalminister erklärte, die Legende solle Neues bringen, was den bisherigen Biographen unbekannt geblieben sei: „multa seriose relinquentes, quae in praedictis legendis sunt posita“, anderes aber vorbringend, was, „si venerabilibus viris, qui praefatas confecerunt legendas, haec nota fuissent, ea minime praeterissent“. Statt dessen folgt nun aber dem Schreiben eine Legende, die im allerstärksten Maße aus den früheren Legenden — aus *Celanos Vita prima* und aus *Julian von Speier* — geschöpft ist. Man könnte annehmen, eine solche Entlehnung sei den Verfassern angängig erschienen und sie hätten damit lediglich den Zusammenhang für ihr neues Material herstellen wollen; aber fast der gesamte Rest der Legende berührt sich wiederum so enge mit der *Vita secunda* und mit *Bonaventura*, auch mit der *Vita fr. Bernardi*, der *Vita fr. Egidii* und *Bernhards von Bessa Liber*

1) *Vie de S. François*, S. LXVI.

2) Sabatier, *De l'authenticité de la Légende de S. François dite des trois compagnons* (Rev. hist. LXXV, 1901). Vgl. auch Minocchi, *La questione Francescana* (Giorn. stor. d. lett. ital. XXXIX, 1902, S. 304 ff.). Ähnlich wie Sabatier auch Tilemann, *Spec. Perf. und Leg. tr. Soc.*, S. 55 ff. Vgl. ferner Faloci-Pulignani, *Misc. Franc. VIII.* — Sowohl Minocchi wie Faloci-Pulignani halten daran fest, dafs die *Leg. tr. Soc.* weder eine Kompilation, noch, wie Sabatier will, ein Torso sei. — Für Ortroy trat ein Lemmens, *Scripta fratris Leonis*, Rom 1902, S. 26.

de laudibus, daß van Ortroy schloß, ein solches Mosaik von Stellen anderer Quellen könne nichts anderes als eine Kompilation sein. Auch sagen die drei Genossen in ihrem Schreiben, sie wollten nicht eine fortlaufende Legende schreiben: „continuantem historiam non sequentes, sed velut de amoeno prato quosdam flores, qui arbitrio nostro sunt pulchriores“, excerptimus. Die nachfolgende Legende ist aber eine breite chronologische Führung der Erzählung bis kurz nach der ersten Wanderung nach Rom (n. 1—56); dann folgen einige Angaben über die Ordenskapitel, den Ordensprotektor und die ersten Missionen (n. 57—67); zum Schlusse ein Bericht über Tod und Heiligsprechung (n. 68—73). Auch darin also liegt ein Mißverhältnis zwischen dem Schreiben und der Legende.

Daß weder die Schriftsteller des 13. Jahrhunderts noch die Spiritualen des 14. Jahrhunderts, wie Ubertino da Casale und Angelo da Clareno, die sich doch so gern auf die *Dicta fratris Leonis* und auf die Gefährten des hl. Franz berufen, die Legende irgendwie zitieren, war für Ortroy ebenfalls ein Beweis, daß sie nichts weniger als ein Werk der drei Genossen sein könne. Er setzte die Entstehung der Kompilation frühestens ans Ende des 13. Jahrhunderts.

Von den Aufstellungen Ortroys muß man das eine wohl als unwiderlegbar annehmen: zwischen dem Schreiben an den Generalminister und der Legende der drei Genossen besteht ein vollkommener Widerspruch. Sollten sie wirklich zusammengehören, so bliebe nur die von Sabatier angenommene Erklärung übrig, daß das Schreiben der drei Genossen „un chef-d'œuvre de malicieuse bonhomie à l'adresse des biographes officiels du saint“ sei<sup>1</sup>, daß die Genossen unter Verwendung so vielen bekannten Materials ihrer Erzählung lediglich eine bestimmte Tendenz geben wollten und daß ihr Schreiben mit seinen Verheißungen dies lediglich maschierte. Aber diese Erklärung der Schwierigkeit bleibt unannehmbar: die Tatsache ihrer Mitarbeit an der *Vita secunda* Celanos und alle daraus zu ziehenden Folgerungen schließen

1) De l'authenticité S. 12.

dies aus; die Quellenforschung darf von so gekünstelten und innerlich unwahrscheinlichen Voraussetzungen nicht ausgehen.

Stellt man sich hierin auf van Ortroys Seite, so bliebe doch die Möglichkeit, daß Schreiben und Legende zwar beide echt sind, aber nicht zusammengehören. Dann löste sich allerdings der auffallende Widerspruch; aber einmal verliert dann die Legende zunächst jede nachweisbare Beziehung zu den vertrauten Gefährten und damit den wesentlichen Teil ihrer bisherigen Autorität, und andererseits wird die Untersuchung dadurch auf ein neutraleres Feld gerückt: die Frage nach der Abhängigkeit von andern Quellen wird von dem drückenden Ballast, den die vorausgesetzte Verfasserschaft der drei Gefährten bildet, befreit. Es braucht dann nur entschieden zu werden, ob die Legende vor oder nach der *Vita secunda* und *Bonaventura* entstanden sein muß, aber der Umstand, daß so viele Irrtümer unmöglich auf die am besten unterrichteten Gefährten zurückgehen könnten, braucht dabei die Untersuchung nicht zu beeinträchtigen — ein anderer, ferner stehender Verfasser konnte sich in vieler Hinsicht irren, ohne daß deshalb sein Werk eine spätere Kompilation sein müßte.

Ergibt sich aber bei solcher Untersuchung der kompilatorische Charakter der *Legenda trium Sociorum*, so muß sie ganz beiseite geschoben werden, und es bleibt nur noch die Frage nach Herkunft und Zweck des Schreibens der drei Genossen übrig.

Die Untersuchung darf also nicht ausgehen von dem Verhältnis zwischen Brief und Legende, denn sie brauchen nicht zusammenzugehören, oder es kann der Brief für sich eine Fälschung sein — van Ortroy hat es erwogen und Sabatier hat dann auf die Inkonsequenz hingewiesen, diese Möglichkeit auszusprechen und dann doch den Inhalt der Legende zu kritisieren, weil er zu den Angaben des Briefes nicht stimme. Damit bleibt auch zunächst die handschriftliche Überlieferung, die für die Zusammengehörigkeit von Text und Legende spricht, außer Betracht, denn so weit reicht sie zeitlich nicht hinauf, daß sie ein auf anderem

Wege zuverlässig gewonnenes Ergebnis beeinträchtigen könnte. Als ein entscheidendes Moment möchte ich auch das Schweigen der die Quellen aufzählenden Schriftsteller des 13. Jahrhunderts nicht ansehen; denn diese Angaben sind nun einmal alle lückenhaft und unzuverlässig. Und ebenso ist es nicht angängig, die Angabe der Chronik der 24 Generale zum Beweise heranzuziehen; sie ist eine zu späte Quelle, so zuverlässig auch manche ihrer Mitteilungen sein mögen, und sie schöpft ihre Nachricht sicher nur aus dem Schreiben der drei Genossen.

So ist die *Legenda trium Sociorum* zunächst nur nach ihrem eigenen Werte und nach der Möglichkeit ihrer Selbstständigkeit zu prüfen. Geht man nun aber vom Texte aus, so möchte ich einige Argumente, die Sabatier gegen van Ortroy angeführt hat, ebenfalls zuvor ausscheiden.

Sabatier betont, daß die *Legenda trium Sociorum* die schlichteren Lesarten enthalte: die *Vita secunda* und noch mehr Bonaventura erweiterten bei Schilderung derselben Vorgänge den Text ihrer Vorlage — also der *Legenda trium Sociorum*. — Das Wunder trete schon in der *Vita secunda* stärker hervor.

Es ist wahr, daß die mittelalterliche Quellenkritik das gegenseitige Abhängigkeitsverhältnis der Quellen nach solchen Grundsätzen zu bestimmen strebt; aber wenn es an anderen Beispielen dafür fehlen würde, so lehrten die franziskanischen Legenden aufs eindringlichste, mit welcher Vorsicht diese Grundsätze angewendet werden müssen, sobald es sich um das Material einer nicht mehr völlig primitiven Geschichtsschreibung handelt. Der Grundsatz, daß die Wunder mit zunehmender Entfernung von der Urquelle zunehmen, bleibt wohl in Geltung; aber in dieser Hinsicht hat Sabatier doch nur ein einziges auffallendes Beispiel gebracht <sup>1</sup>.

Daß aber Erweiterungen des Textes, seien sie nun rhetorischer Art oder auch sachlich vermehrend, ein Zeichen späterer Entstehung seien, darf im vorliegenden Falle nicht so all-

1) Sabatier, *De l'authenticité*, S. 16 Anm. Das ebend. S. 7 gegebene Beispiel (*adhuc sanctus adorabor* bei 2. Cel. I, 1, gegenüber *adhuc adorabor* bei Leg. tr. Soc. 4 [c. II]) ist nicht gut zu verwenden.

gemein behauptet werden; nur bei neu auftretenden Lokalisationen von Ereignissen oder Einfügung von Personennamen, wo ursprünglich keine bestimmte Person mit einem Vorgang in Beziehung gesetzt war, kann man vielleicht mit mehr Gewissheit auf das zeitliche Verhältnis der Quellen schließen. Bonaventura hat seine Vorlagen viel häufiger verkürzt als erweitert: seine schriftstellerischen Absichten durchbrechen die naiven Prinzipien früherer Annalisten und Legenden-schreiber. Lemmens hat aus einem römischen Kodex von S. Isidoro de Urbe Fassungen des *Speculum Perfectionis* und der *Vita Aegidii* veröffentlicht, die er um ihrer kürzeren Form willen für ursprünglichere Redaktionen als die bisher bekannten hielt <sup>1</sup>, während es nach Sabatiers Meinung, dem ich in diesem Falle vollständig zustimme, kaum ein Zweifel sein kann, daß es sich dabei um spätere Auszüge handelt <sup>2</sup>. Ortrov hat ferner Fälle angeführt, wo gerade die *Legenda trium Sociorum* gegenüber der *Vita secunda* die Fassung erweitert <sup>3</sup> — Fälle, die nicht zu bestreiten sind und über die sich Sabatier nicht geäußert hat. Und die unanfechtbarsten Belege: aus der *Vita prima* lassen sich Stellen geben, die ausgeschmückter sind als die gleichen Stellen der *Legenda trium Sociorum* <sup>4</sup>.

Vor allem aber wird die Anwendung dieser quellenkritischen Grundsätze dadurch noch erschwert oder unmöglich gemacht, weil von der *Legenda trium Sociorum* im sogen. Anonymus Perusinus eine Fassung vorliegt, die, wenn sie ein späterer Auszug wäre, beiden Grundsätzen entgegenhandelte. Nun spricht aber nichts dafür, daß sie ein solcher Auszug ist, sondern sie muß entweder eine parallele Fassung — gleich der *Legenda trium Sociorum* aus gemeinsamer Quelle fließend — sein, oder sie ist die Vorlage der *Legenda trium Sociorum* gewesen: in beiden Fällen sind

---

1) Lemmens, *Documenta antiqua Franciscana* I und II, Quaracchi 1901.

2) Sabatier, *Actus b. Francisci et sociorum eius*, S. LVIII.

3) *Anal. Boll.* XIX, 131 f.

4) *Vgl. z. B.* I. Cel. II, 8 (n. 110) mit *Leg. tr. Soc.* n. 68.

alle von Sabatier gezogenen Schlüsse hinfällig. Es wird davon noch in einem Exkurs zu sprechen sein.

In gleicher Weise scheidet ich das von Sabatier vorgebrachte Argument des einheitlichen Stils der *Legenda trium Sociorum* aus. Denn es ist ein Argument, bei dem ein jeder Forscher verschieden fühlt und das infolgedessen ebensowenig beweiskräftig sein kann wie der „parfum franciscain“, den Sabatier in dieser Legende findet — andere haben sie eine zusammengestohlene Kompilation genannt! Das einzig Entscheidende ist der Text selber; hält er der Prüfung nicht stand, so sind alle anderen Rettungsgründe hinfällig.

Van Ortroys hat den Text der *Legenda* und der vermutlichen Vorlagen nebeneinander gestellt. Ohne daß ich das Verdienst van Ortroys, eine neue Anschauung zuerst ausgesprochen zu haben, im geringsten verkleinern will, glaube ich doch, daß es damit noch nicht getan ist. Denn man verlangt dafür den unwiderleglichen Beweis, daß die *Vita secunda*, *Bonaventura* usw. auch wirklich die Vorlagen sind und nicht doch etwa die Ableitungen. Van Ortroys Beweis läßt sich in dieser Hinsicht wohl noch etwas ausdehnen. Es finden sich ferner einzelne Stellen mit zum Teil auffallenden Nachrichten, für die van Ortroys keine Vorlagen hat nachweisen können; daß damit Schwierigkeiten gegeben sind, läßt sich zunächst nicht bestreiten. In einigen Fällen hat Ortroys Texte nebeneinander gestellt, die sich nicht genügend berühren, um sie als Vorlage und Ableitung miteinander in Zusammenhang zu bringen. Auch scheint mir in der Frage der Anachronismen, die Ortroys in der *Legenda trium Sociorum* gefunden zu haben glaubte, die Abwehr Sabatiers in der Mehrzahl der Fälle geglückt<sup>1</sup> — nur die Erwähnung der Bestätigung des Tertiärerordens kann man mit Ortroys für einen Anachronismus ansehen, ohne daß doch der Wortlaut die Gegenstände Sabatiers völlig ausschliesse.

Ich versuche, zum guten Teil parallel mit Ortroys, den Wert des Textes der Legende festzustellen. Daß die *Vita prima* Celanos und die Legende Julians von Speier aufs

1) De l'authenticité S. 18 ff.

stärkste benutzt sind, gehört zu den sicheren Gewinnen der Beweisführung van Ortroys. Das bleibt, auch wenn man, wie es zunächst geschehen soll, vom Schreiben an den Generalminister völlig absieht, eine auffällige Tatsache. Hatte Thomas von Celano in seiner *Vita secunda* den Wunsch des Generalkapitels so aufgefaßt, daß er nur sein früheres Werk ergänzte, so wäre in der *Legenda trium Sociorum* ein ganz anderer Wunsch erfüllt: eine Verarbeitung der früheren Legenden mit neuen Zutaten; mit dem Abbrechen der Erzählung beim Jahre 1210 und den kurzen Nachrichten, die dann noch folgen, wäre aber auch diese Absicht keineswegs durchgeführt. Und selbst wenn man annimmt, die alte *Legenda trium Sociorum* sei ein Torso, so müßte man dennoch angesichts ihres Charakters eher an ein vom Generalkapitelsbeschluss ganz unabhängiges Unternehmen denken.

Zu den beiden Legenden, die also den Grundstock der *Legenda trium Sociorum* bilden, sind nun Zusätze hinzugefügt, von denen man, auch wenn sie sich mit den späteren Quellen berühren, doch nicht ohne weiteres sagen kann, daß sie aus diesen geschöpft sein müßten. Denn kompiliert sind schließlichs alle Quellen, die nach der *Vita prima* entstanden sind — man könnte auch Bonaventura in ein ähnliches Mosaik auflösen, wie es Ortroy mit der *Legenda trium Sociorum* getan hat. Und daß bei dieser die spätere Kompilation nicht überall zu erweisen ist, muß den Gegnern Ortroys zugegeben werden: es gibt zahlreiche Stellen, wo es zunächst völlig zweifelhaft bleibt, ob die *Legenda trium Sociorum* Vorlage oder Ableitung ist. Das Urteil über diese unsicheren Stellen kann erst dann entschieden werden, wenn in anderen Fällen der Beweis für die eine oder andere Möglichkeit zweifelfrei geführt ist. Den gesamten Text mit solcher Absicht zu prüfen, ist des Raumes halber unmöglich; aber ein ausführliches Eingehen auf eine genügende Anzahl von Beispielen kann nicht umgangen werden.

Das erste Kapitel (n. 2—3 in den *Acta Sanctorum*) bietet in seinen Zusätzen kein verwendbares Beispiel<sup>1</sup>. Um

1) Sabatier, *De l'authenticité*, S. 6 hat die Worte der Mutter: „*Quid de filio meo putatis? Adhuc erit filius Dei per gratiam*“ als der

so stärker dagegen das zweite Kapitel. Auf die Erzählung der Gefangenschaft in Perugia, die sich mit der *Vita secunda* eng berührt, aber ohne daß man über die Abhängigkeit etwas sagen könnte<sup>1</sup>, folgt der Plan des jungen Franz, an einem Kriegszuge nach Apulien teilzunehmen. Die *Legenda* berührt sich hier in den Hauptstücken mit der *Vita prima* und *secunda*, in Einzelheiten mit *Bonaventura*. Man kann einen allgemeinen Schluß vorausnehmen: bestände die *Legenda* hier aus der *Vita prima* und eigenem neuen Material, so daß die *Vita secunda* aus ihr geschöpft hätte, so müßte der Verfasser der *Vita secunda* sorgfältig alles, was aus 1. Celano in der *Legenda* stammte, wieder ausgeschieden haben, denn die *Vita secunda* enthält hier nichts aus der *Vita prima*. Eine solche Arbeit ist wenig wahrscheinlich bei einem Verfasser, der um des Zusammenhanges willen sonst doch gelegentlich etwas aus der *Vita prima* mit übernimmt. Die neue Fassung des Ereignisses, die in der *Legenda trium Sociorum* vorliegt, hätte ihn wohl bestimmen können, sich ihr anzuschließen. Die Schwierigkeit löst sich ohne Frage ein-

Fassung der *Vita secunda* vorangehend bezeichnet („*Quid putatis filius meus erit? Multorum gratia Dei filiorum patrem ipsum noveritis affuturum*“). Aber gerade mit Beispielen solcher Art ist kein Beweis zu führen (vgl. auch das Beispiel bei Sabatier S. 7); sie finden sich ebenso häufig umgekehrt. Im gleichen 1. Kapitel ist ein Gegenbeispiel: 2. Cel. I, 1 sagt, Franz schien infolge seiner vornehmen Sitten gar nicht wie der Sohn seiner [bürgerlichen] Eltern; die *Leg. tr. Soc.* aber erweitert: Franz erschien nicht als der Sohn seiner Eltern, sed cuiusdam magni principis. Dagegen ist aus dem 1. Kapitel ein auffallendes Beispiel zu erwähnen: die *Leg. tr. Soc.* schildert nach 1. Cel. I, 7, daß Franz einmal einem bittenden Armen kein Almosen gab und es dann sogleich bereute. 2. Cel. erwähnt das Ereignis nicht; aber bei *Bonaventura* wie im *Anonymus Perus.* ist hinzugefügt, daß Franz dem Armen darauf nachlief und ihm das Almosen gab. Hier möchte man ohne weiteres auf die Priorität der *Leg. tr. Soc.* schließen. Aber der Fall kompliziert sich dadurch, daß der *Anonymus Perus.* ebenfalls in Frage kommt, und zweitens hat die *Leg. tr. Soc.* sowohl gegenüber 1. Cel. wie *Bonaventura* am Anfang der Erzählung eine Erweiterung: der Vorgang ist auf den väterlichen Laden lokalisiert, und zwar scheint dabei der Ausdruck *Bonaventuras „negotiationis tumultibus“* das Bindeglied zwischen 1. Cel. und *Leg. tr. Soc.*

1) Vgl. oben S 484 Anm. 1.

facher, wenn man sich die *Legenda trium Sociorum* aus der *Vita prima* und *secunda* entstanden denkt. Diese Annahme wird durch eine Reihe von Einzelheiten unterstützt: 1) Die beiden *Viten* Celanos und Bonaventura bringen den Vorgang noch ohne eine Zeitbestimmung; die *Legenda trium Sociorum* knüpft als erste an die Gefangenschaft in Perugia mit der Wendung an: „*Post paucos vero annos*“. Erweiterungen, die sich auf bestimmtere Chronologie oder auf Lokalisierung beziehen, deuten, wie bereits erwähnt wurde, in stärkerem Maße als bloß rhetorische Erweiterungen auf spätere Entstehungszeit hin. 2) Die *Vita secunda* bringt vor dem Kriegszuge nach Apulien und den zugehörigen Visionen die Erzählung, daß Franz einem armen Soldaten seine Kleider geschenkt habe, und zwar ohne direkten Zusammenhang mit dem Kriegszuge. Bei Bonaventura liegt bereits eine zeitliche Verbindung der beiden Ereignisse vor: dem Verschenken der Kleider folgt in der „*nocte sequente*“ die erste Vision; aber die für den Kriegszug bestimmten kostbaren Kleider schafft sich Franz erst nach der Vision an. Die *Legenda trium Sociorum* gibt nun Geschenk und Vision als Ursache und Wirkung, und die verschenkten Kleider sind jetzt die für den Kriegszug angeschafften geworden. 3) Die *Vita prima* spricht nur davon, daß ein „*nobilis quidam civitatis Assisii*“ an einem Kriegszuge nach Apulien teilnehmen wollte und daß Franz beschloß, sich ihm anzuschließen. Dasselbe berichtet Julian von Speier. Die *Vita secunda* nennt bei ihren Zusätzen zur *Vita prima* niemand. Bonaventura (n. 9) erwähnt bei der Zusammenarbeitung der früheren Berichte den *nobilis* nicht, sondern sagt, Franz habe sich „*in Apuliam ad quemdam liberalem comitem*“ begeben wollen. Die *Legenda trium Sociorum* erzählt wie die *Vita prima* von der Absicht des *nobilis de civitate Assisii*, fährt dann aber fort: „*quo audito Franciscus ad eundem cum illo aspirat, ut a quodam comite Gentili nomine miles fiat*“. Es wird also hier sowohl Celanos *nobilis* aus Assisi wie Bonaventuras apulischer *comes* gebracht, und dieser bekommt zum ersten Male einen bestimmten Namen <sup>1</sup>.

1) Es ist allerdings möglich, daß der Zusatz *nomine* erst von späteren Abschreibern beigefügt wurde; der Text in den *Acta SS.* lautet

Nun ziehe man noch den Anonymus Perusinus hinzu; da wird so wenig wie bei Benaventura der nobilis aus Assisi erwähnt, sondern es heisst: Franz wollte „ad comitem gentilem in Apuliam proficisci“. Bedenkt man die doppelte Bedeutung von gentilis (sowohl „vornehm“ wie auch „demselben Stamme angehörig“), so drängt sich der Schlufs auf, dafs der Anonymus Perusinus aus dem adligen Landmanne aus Assisi, von dem Celano spricht, und dem apulischen Grafen Bonaventuras, um den Widerspruch der beiden Berichte zu heben, einen in Apulien weilenden, aber aus Assisi stammenden Grafen gemacht hat. Der Verfasser der *Legenda trium Sociorum* aber begriff diese Kombination nicht mehr, sondern nahm vielleicht das adjektivische gentilis des Anonymus Perusinus für den gleichlautenden Eigennamen, und um keine der abweichenden Lesarten seiner Vorlagen, der *Vita prima* und Bonaventuras, abzulehnen, brachte er beide nebeneinander. Es scheint mir nicht wohl möglich, eine andere Entwicklungsgeschichte dieser Stelle anzunehmen; Bonaventura würde den Namen des Grafen gebracht haben, wenn er ihn in einer so gut beglaubigten Vorlage gefunden hätte. 4) Die *Vita prima* bringt nur eine Vision; das Abstehen vom Kriegszuge ist nicht recht genügend begründet. Die *Vita secunda* fügt zur besseren Motivierung eine zweite Vision hinzu, ohne Zeit- und Ortsangabe; da aber Franz nach dieser in die Heimat „zurückkehrt“, so muß man schliessen, dafs die zweite Vision schon ausserhalb Assisis nach Antritt der Reise stattfand. Bonaventura hebt den Mangel, als er die beiden Berichte Celanos vereint: er läfst die Reise „usque ad proximam civitatem“ an-

---

nur: ut a quodam comite gentili miles fiat. Schon Wadding hat überlegt (*Annales* I, 27), ob gentilis Eigennamen sein solle, und sich dagegen erklärt. Der Bollandist (*Acta SS.* S. 565) schliess sich an Wadding an, obwohl er auf einen damals existierenden Grafen Gentilis hinweist. Die späteren Ausgaben der *Leg. tr. Soc.* haben, soviel ich sehe, alle auch das Wort *nomine*. Ich würde bei dieser Unsicherheit des Textes den Punkt nicht so stark hervorgehoben haben, wenn nicht sowohl Thode S. 19 wie Sabatier, *Vie de S. François*, S. 19 *Gentilis* als Eigennamen genommen hätten — Sabatier unter Feststellung dreier Grafen dieses Namens.

getreten sein. Die *Legenda trium Sociorum* hat die Erzählung wie Bonaventura, bestimmt aber für den Leser diese *proxima civitas* durch den Zusatz: „*usque Spoletum*“, und ein Unwohlsein des Reisenden in dieser Stadt wird — damit auch über den Text des Anonymus Perusinus hinausgehend — noch hinzugefügt. — So liegen für dieses Kapitel vier starke Hinweise vor, daß die *Legenda trium Sociorum* nicht nur später als die *Vita secunda*, sondern auch später als Bonaventura verfaßt ist.

Der Anfang des dritten Kapitels der *Legenda trium Sociorum* (n. 7: Gastmahl mit den Freunden, Zug durch die Stadt Assisi, Frage der Freunde, ob Franz sich verheiraten wolle) berührt sich eng mit den Erzählungen der *Vita prima* (I, 3) und *secunda* (I, 3), und zwar sind in der *Legenda trium Sociorum* die beiden, voneinander ganz unabhängigen Berichte Celanos in feste Verbindung gebracht. Natürlicher ist wiederum die Annahme, daß diese beiden Berichte nachträglich zusammengefaßt wurden, als daß Celano für seine *Vita secunda* aus dem Berichte der *Legenda trium Sociorum* alles aus der *Vita prima* stammende sorgfältig ausschied und dabei den Zusammenhang der Erzählung wieder löste. Sehr auffallend ist ferner, daß die *Legenda* nach dieser Schilderung mit Worten fortfährt, die der *Vita prima* entnommen sind, dort aber in einen andern Zusammenhang gehören. Die *Vita prima* (I, 2) berichtet, daß die neue Entwicklung Franzens mit einer schweren Krankheit begann; als der Genesende dann zum ersten Male wieder ins Freie kommt und die Landschaft vor der Stadt Assisi sieht, vollzieht sich in ihm eine Änderung: „*In nullo eum potuit delectare*“. Celano fährt fort: „*Ab ea itaque die coepit se ipsum vilescere sibi et in contemptu quodam habere, quae prius in admiratione habuerat et amore*“ usw. Man hat diese Krankheit und die durch sie bedingte Veränderung im Innern Franzens stets als treffende Wahrheit angenommen: der Bericht Celanos ist wohl überall verwendet worden, wo man im Leben des Heiligen die erste Wendung zur Verinnerlichung schildern wollte. So hat es auch Sabatier in seiner *Vie de S. François* getan. Wie aber kommt es, daß die

Legenda trium Sociorum davon gar nichts weiß? Wie konnte es geschehen, daß ihre Verfasser die nachfolgenden Worte Celanos fast wortgetreu herübernehmen, aber im Anschluß an das Gastmahl und die Frage der Freunde, ob Franz sich verheiraten wolle?<sup>1</sup> Sabatier hat von der Legenda trium Sociorum, um ihre eigenen Wiederholungen z. B. im zwölften Kapitel zu rechtfertigen, gesagt, die Verfasser strebten nach äußerster Vollständigkeit, berichteten alles, was sie aus der Vita prima oder aus eigener Erfahrung wüßten, selbst wenn dadurch gewisse Widersprüche in ihre Erzählung hineingetragen würden. Hätten die Verfasser wirklich ein solches Prinzip der Gewissenhaftigkeit gehabt, so bliebe das Verschweigen der Krankheit unerklärlich. Die Aneignung des nachfolgenden Satzes aus Celano legt vielmehr auch hier den dringenden Verdacht nahe, daß reine Kompilatoren hier am Werke waren. Um so mehr, als diesem Satze dann in der Legenda trium Sociorum sogleich ein anderer folgt, der wiederum aus der Vita prima, aber aus einem andern Zusammenhange (Anfang von I, 3) entnommen ist.

Die Mitte des dritten Kapitels enthält eine Stelle (n. 9), für die van Ortroys keine Vorlage und keine Berührung mit irgendeiner andern Quelle gefunden hat. Sie berichtet von Franzens Fürsorge für die Armen, von der Liebe seiner Mutter zu ihm und verweist nochmals auf sein früheres ungebundnes Leben. Die Verteidiger der Legenda trium Sociorum können wohl sagen, daß der letzte Punkt von den Späteren weggelassen sei, um Franz nicht allzusehr mit Jugendsünden zu belasten; aber die ersten beiden Punkte würde man doch in der Vita secunda und bei Bonaventura vermuten. Ihr Fehlen ist kein direkter Beweis gegen die Priorität der Legenda trium Sociorum, aber es ist möglich, daß hierbei nichts anderes als eine spätere Erweiterung der wenig bekannten Jugendgeschichte des Heiligen vorliegt.

Den Schluß des dritten Kapitels (n. 10) bildet die Pil-

1) Die Leg. tr. Soc. fährt nach dem Gastmahl und der Frage der Freunde fort: „Ab illa itaque hora coepit se vilescere et illa contemnere, quae prius habuerat in amore“ usw.

gerfahrt nach Rom. Die Erzählung berührt sich stark mit der gedrängter berichtenden *Vita secunda*, an zwei Stellen (*tunc temporis* und *ante flores ecclesiae*) mit Bonaventura. Der Bericht über das reiche Geldgeschenk, das Franz dem hl. Petrus machte, wird in der *Vita secunda* mit wenigen Worten erzählt: „*plena manu pecuniam iactat in loco*“; Bonaventura erwähnt es gar nicht; die *Legenda trium Sociorum* dagegen schmückt den Vorgang so aus, daß sie als Erweiterung der *Vita secunda* erscheint: „*cum magno fervore manum ad bursam ponit et plenam denariis traxit eosque per fenestram altaris proiciens tantum sonum fecit, quod de tam magnifica oblatione omnes astantes plurimum sunt mirati*“. Es ist nur ein Beispiel dafür, wie oft man die *Legenda trium Sociorum* angesichts solcher Erweiterungen für die spätere Quelle ansehen könnte, wenn man darauf allein bauen wollte! Ein Zusatz, den die *Vita secunda* hat, spricht für ihre Originalität: sie nennt den Platz der Bettler vor St. Peter das Paradies (*in paradiso ante ecclesiam s. Petri*) — ein Ausdruck, der dem Verfasser der *Legenda trium Sociorum* nicht bekannt war. Andererseits hat die *Legenda trium Sociorum* einen auffälligen Zusatz: Franz bettelte „*gallice, quia libenter lingua gallica loquebatur, licet ea recte loqui nesciret*“. Zwar wird schon in der *Vita prima* erwähnt, daß Franz gern französisch sang (I, 7: *lingua francigena*), und ebenso in der *Vita secunda* (I, 8 und III, 67); aber nur aus dieser Stelle der *Legenda trium Sociorum* erfährt man, daß er das Französische niemals ganz beherrschte. Warum ein späterer Kompilator diesen Zusatz aus freien Stücken beigelegt haben sollte, ist nicht erfindlich; hier muß irgendein originales Wissen zugrunde liegen. Eine derartige Feststellung, die noch wiederholt zu machen sein wird, schließt den kompilatorischen Charakter der *Legenda trium Sociorum* natürlich nicht aus; aber sie erschwert die glatte Lösung der Frage unzweifelhaft<sup>1</sup>.

Ganz ungünstig für die Originalität der *Legenda trium*

---

1) Der Anonymus Perusinus berichtet von der Pilgerfahrt nach Rom leider überhaupt nichts, so daß er keine Hilfe zur Erklärung bietet.

Sociorum fällt das Ergebnis aus, wenn man die Komposition der Kapitel 5—7 (n. 7— erste Hälfte von 13) ins Auge faßt. Das Gerüst der ganzen Erzählung gibt die Vita prima I, 3 ab; jedoch sind große Partien eingeschoben, die sich mit zweitem Celano I, 3—5 berühren, und zwar wird durch diese Einschiebsel, die also möglicherweise als selbständiges Wissen der drei Gefährten anzusehen wären, die eng zusammengehörende Erzählung der Vita prima aufgelöst. Diese beschreibt — von der Vita secunda darin ergänzt — einen verständlichen, unter immer neuen Eindrücken sich vollziehenden Entwicklungsgang: wir hören von der schweren Krankheit, dann von dem Streben nach ernsthafter äußerer Betätigung, dem ein ständiges Grübeln (Visionen) gegenübersteht; alte und neue Ideale streiten sich in seinem Inneren; seit er den Zug nach Apulien aufgegeben hat, ist Franz in seinen Gedankengängen verändert; er zieht sich von dem weltlichen Treiben zurück und sucht die Einsamkeit auf; mit einem Freunde geht er zu einer Höhle, begibt sich aber allein ins Innere und in langem Gebete setzt er sich mit sich selber auseinander; zum Freunde zurückkehrend ist er „ita labore confectus, ut alius intrans, alius exiens videretur“; bei solchen Gebeten wird es in seiner Seele klarer; aber er verbirgt noch den neuen geistigen Besitz, er spricht in Bildern, die nicht verstanden werden, von seiner Zukunft; man fragt ihn, angesichts dieses auffälligen Wesens, ob er sich etwa verheiraten wolle; er antwortet bejahend mit einem Bilde, das Thomas von Celano dem Leser sogleich erläutert: die schönste und vornehmste Braut, die Franz heimführen zu wollen vorgab, sei die vera religio. Das folgende Kapitel erzählt dann eine weitere Stufe der Entwicklung.

Ob Celanos Erzählung historisch wahr ist oder nicht, bleibt zunächst gleichgültig; sie ist jedenfalls einleuchtend als eine durchaus mögliche Entwicklung.

Man vergleiche damit die Legenda trium Sociorum. Bei ihr fällt die Krankheit weg und damit der stärkste Anstoß zur innern Wandlung. Auch sie läßt Franz — im wörtlichen Anschluß an die Vita prima — mit dem Freunde zur Höhle gehen und ihn im Innern beten; da aber wird

eingeschoben, was die *Vita secunda* I, 5 in anderem Zusammenhange bringt: daß der Teufel ihm ein buckliges Weib zeigt, um ihn abzuschrecken; dann geht es wieder mit den Worten der *Vita prima* weiter — mit Worten, deren ursprünglicher Zusammenhang freilich durch das Einschiebsel gestört ist: denn nun scheint es, als ob Franz infolge der teuflischen Vision ganz verändert zum Freunde zurückkehrt — wieder also eine Abschwächung der eigenen inneren Arbeit Franzens!

Nahm etwa Celano für seine zweite *Vita* die neue Nachricht der drei Gefährten von der teuflischen Vision auf? Dann hätte er nicht nur auch hier wieder sorgfältig aus der Erzählung der drei Gefährten ausgeschieden, was diese aus der *Vita prima* übernommen hatten, sondern auch den neuen und offenbar von den Gefährten doch wohl besser gekannten Zusammenhang der Dinge wieder beseitigt. Aber dieser Zusammenhang ist kein besserer: der einfache Bericht der *Vita prima* wird durch die eingeschobene Vision um seine Natürlichkeit gebracht; in der *Vita prima* liegt ein begreiflicher innerer Vorgang vor, in der Legende der Genossen muß die Vision motivieren<sup>1</sup>. Dann hätte also die *Vita secunda* auf den natürlicheren Bericht der *Vita prima* zurückgegriffen. Aber wenn sie so gewissenhaft bringen wollte, was die *Legenda trium Sociorum* an Neuem gab, so ist auffallend, daß sie die zuvor besprochenen, bisher unableitbaren Absätze der *Legenda* nicht auch brachte.

Die Lösung ist auf andere Weise überzeugender. Die *Vita secunda* bringt die Vision, nachdem sie vorher kurz erwähnt hatte, daß Franz einsame Orte für seine Gebete aufsuchte. Der Kompilator der *Legenda trium Sociorum* suchte nun diese Angabe mit der Höhle der *Vita prima* zu vereinen und verlegte infolgedessen die Vision in die Höhle, ohne sich um die Zerstörung des Berichtes der *Vita prima* zu kümmern. Die *Vita secunda* fährt nach der Vision mit einer göttlichen Ermahnung für Franz fort; sie pastete

1) Man beachte, daß die vertrauten Gefährten, wenn von ihnen diese Erzählung herrührte, natürliche Vorgänge durch wunderbare Visionen ihrer Wahrheit beraubt hätten — ein Moment, das keineswegs zu der gerühmten Schlichtheit der Gefährten paßt!

dem Kompilator nicht so gut, wie die Fortsetzung in der *Vita prima*; er liefs sie deshalb hier ausfallen, stellte sie aber an eine andere Stelle, an den Anfang des vierten Kapitels.

Die Vermutung, dafs die *Vita secunda* hier die originale Quelle ist und nicht die Ableitung, wird dadurch noch bestärkt, dafs ihre Erzählungen — die *Vita prima* ergänzend — dieselben Entwicklungsstufen einhalten wie diese; die *Legenda trium Sociorum* wirft dagegen vor der Zeit etwas hinein, was in den beiden *Viten* Celanos erst einem spätern Zeitpunkt angehört: die Leprosenpflege. Die oben angeführte Schilderung der *Vita prima* zeigt die zunehmende Verinnerlichung des Suchenden; die schliesslich erfolgende Hinwendung zu den Leprosen ist die erste Tat aus den neuen Anschauungen heraus und angesichts der darin liegenden Selbstaufopferung sicherlich kein vor der inneren Wandlung liegendes Ereignis. Dieselbe Anordnung hält die *Vita secunda* inne. Die *Legenda trium Sociorum* wird dadurch unglaublich, dafs sie die Hinwendung zu den Leprosen vor dem Aufsuchen der Einsamkeit, vor der inneren Wandlung infolge langen Gebetes berichtet.

Wufsten es die drei Genossen wirklich besser, so hätte auch hier die *Vita secunda* ihnen folgen müssen. Es will statt dessen — wie oben bei der übergangenen Krankheit Franzens — scheinen, als ob der Kompilator für den langsamen und folgerichtigen Entwicklungsgang Franzens keine Aufmerksamkeit und kein Verständnis besessen habe. Ebenso gravierend ist ferner, dafs in diesen Kapiteln bei dem Hineinschieben anderer Stücke in den Bericht der *Vita prima* eine zwecklose Wiederholung zustande gekommen ist. Am Anfang von Kapitel 3 (n. 7) ist die Frage der Freunde erzählt, ob Franz sich verheiraten wolle; am Anfang des 5. Kapitels wird sie wiederholt, weil der Verfasser gerade das in der *Vita prima* der Frage Vorangehende ausgeschrieben hatte. Der Kompilator ist sich der Wiederholung zwar bewufst und schiebt ein rursus ein — es macht seine Verlegenheit nur um so deutlicher. Und der ganze letzte Teil des 5. Kapitels (n. 15) ist ein Vorwegnehmen von Dingen,

die in diesen Zusammenhang noch nicht gehören und jedenfalls gegen die Geschicklichkeit des Verfassers der *Legenda trium Sociorum* sprechen.

Auf die Frage der Freunde folgt die Vision in S. Damiano. Sie berührt sich mit der *Vita secunda* I, 6, aber mitten darin steht ein Satzteil aus der *Vita prima* („*quae prae nimia vetustate casum proximum minabatur*“). Es wäre ja denkbar, daß die drei Gefährten in ihre neue Erzählung einige passende Worte aus der *Vita prima* eingeschoben hätten; aber daß Celano bei der Abfassung der *Vita secunda* zwar die ganze Stelle aus der *Legenda trium Sociorum* übernahm, nur aber gerade diese Worte aus der *Vita prima* wegließ, will nicht einleuchten. Auch hier scheint vielmehr *Vita prima* und *Vita secunda* von einem Späteren zusammengearbeitet. Um so mehr, als an dieser Stelle die Erzählung fortgebildet ist: in der *Vita secunda* spricht nur Christus zu Franz, in der *Legenda trium Sociorum* gibt Franz auch noch eine Antwort. Und wieder entsteht durch die Hineinarbeitung anderer Erzählungen in die *Vita prima* eine Wiederholung: der Priester von S. Damiano erhält nach dieser Vision Geld von Franz; am Anfang des 6. Kapitels beschenkt ihn Franz von neuem, und der Verfasser läßt, wie man deutlich merkt, die ihm unklare Frage offen, ob beide Male derselbe Priester gemeint sei. In der *Vita prima* und *secunda* sind es Erzählungen, die sich gewiß ergänzen sollen, aber Celano erzwingt keine Zusammenhänge, weil sie bei diesen losen Überlieferungen gar nicht ganz herzustellen waren; der spätere Kompilator verrät sich, indem er verschmelzen und in eine bestimmte Zeitfolge bringen will, was nicht völlig verschmelzbar war. Bonaventura verrichtete die Verschmelzung der *Vita prima* und *secunda* weit geschickter: er ließ, um keinen Widersprüchen und Unklarheiten Raum zu geben, die erste Beschenkung des Priesters weg.

Die erste Hälfte des 6. Kapitels (n. 16—18) schließt sich vollkommen an die *Vita prima* I, 4—6 an. Die zweite Hälfte (n. 19 und 20) ist zwar ebenfalls auf der *Vita prima* aufgebaut, aber neben zwei Stellen, die sich mit der *Vita secunda* berühren, stehen auch zwei selbständige Zusätze:

da geht der Vater zuerst zu den Konsuln der Stadt und dann erst zum Bischof, und weiterhin erregt der Vater die Zuschauer, als er mit dem Geld und den Kleidern davon geht und dem Sohne kein Stücklein läßt. Der zweite Zusatz braucht nicht mehr zu sein als die sich aufdrängende Erweiterung der *Vita prima*; die *Legenda trium Sociorum* spinnt den Bericht der *Vita prima* in diesem Kapitel überhaupt aus: bei der Szene vor dem Bischof werden die gewechselten Reden im Wortlaut gebracht und bei dem Ablegen der Kleider wird ausgemalt, wie es in der *camera episcopi* geschieht usw. Alle diese Fortbildungen fehlen in der *Vita secunda* und bei *Bonaventura*. Der erste Zusatz freilich hat keine Vorlage; wieder fragt man, warum die *Vita secunda* und *Bonaventura* eine so gut beglaubigte Nachricht nicht brachten? Die Nachricht selber ist allerdings nicht ganz stichhaltig: die Konsuln sagen dem Vater, sie hätten keine Macht über den Sohn, da dieser nach seiner Aussage in das *servitium Dei* eingetreten sei; aber Franz war ja noch gar nicht geistlich geworden, und die bloße unbestimmte Erklärung, sich dem Dienste Gottes widmen zu wollen, hätte wohl kaum genügt, die Rechte der weltlichen Obrigkeit aufzuheben. So ist dieser Zusatz nicht sehr glaubwürdig, sondern auch er sieht einer späteren Ausschmückung sehr ähnlich.

Das 7. Kapitel, bei dem sich dieselbe Verarbeitung der *Vita prima* und *secunda* behaupten läßt, enthält zwei mit diesem Hinweis noch nicht erledigte Stellen, für die van Ortruy keine Vorlage und keine Erklärung gewußt hat. Es heißt (am Anfang von n. 22): Franz hatte früher ein verwöhntes Leben geführt; „*quippe, ut ipse vir Dei confessus postea est frequenter, electuariis et confectionibus utebatur et a cibis contrariis abstinebat*“. Diese Berufung auf eigene Aussagen des Heiligen erweckt den Glauben, als ob der Verfasser sie selber gehört oder doch noch von Ohrenzeugen erfahren hätte. Es ist die einzige Stelle dieser Art in der *Legenda trium Sociorum*; sie zwingt zwar nicht zur Annahme frühzeitiger Abfassung, aber sie könnte, falls andere Gründe dafür vorhanden wären, sie gewiß unterstützen. Vielleicht führt sie aber gemeinsam mit den bereits erwähn-

ten, bisher unableitbaren Stellen auf eine Seitenlinie der Überlieferung, die in den Viten Celanos und Bonaventuras noch keinen Niederschlag gefunden hat. Anders steht es mit der zweiten Stelle, die eine Schwierigkeit zu bieten scheint. Die Worte, mit denen Franz zur Wiederherstellung von S. Damiano auffordert (n. 24: „Venite et adiuuate me in opere ecclesiae S. Damiani, quae futura est monasterium Dominarum, quarum fama et vita in universali ecclesia glorificabitur Pater noster coelestis“) stehen wörtlich ebenso im Testamente der hl. Klara. Und das ist für beide Dokumente nicht vorteilhaft. Das Testament der hl. Klara kann mit völliger Sicherheit weder für echt noch für unecht erklärt werden, aber es ist in hohem Maße verdächtig<sup>1</sup>. Wäre

1) Sabatier nimmt es für echt (Speculum Perf. S. 182 Anm. und S. 320 Anm. 1), P. Bonaventura und Lempp halten es für unecht; Lemmens hat es (Röm. Quartalschr. XVI, 97) von neuem verteidigt. Aber das flüssige Latein des Testaments, die starke Benutzung der Klarissenregel, die Erwähnung eines angeblich von Innocenz III. gegebenen Privilegs machen es doch stark verdächtig. Diejenigen, die sich für die Echtheit der beiden Dokumente ausgesprochen haben, mögen den Widerspruch des Testaments zur Leg. tr. Soc. gerade an diesem Punkte vergleichen. Die Leg. tr. Soc. sagt am Schlusse von c. 7: „Quarum vita mirifica et institutio gloriosa a sanctae memoriae domino Papa Gregorio IX., tunc temporis Hostiensi episcopo, auctoritate sedis apostolicae est plenius confirmata.“ Diese Stelle ist aber entstanden aus den Worten der Vita prima: „... ipsarum vita mirifica et institutio gloriosa, quam a domino Papa Gregorio, tunc temporis Hostiensi episcopo, susceperunt.“ Man sieht, daß die Leg. tr. Soc. eine päpstliche Konfirmation erst in die Worte der Vita prima hineingelegt hat. Wäre die Angabe des Testaments der hl. Klara richtig, so wäre die Angabe der Leg. tr. Soc. zum mindesten ungenau. Denn da der Kardinal von Ostia erst nach dem Tode Innocenz' III. zu Franz in Beziehung getreten ist, so fällt die von der Leg. tr. Soc. gemeinte Konfirmation oder Anerkennung irgendeiner Lebensregel erst in die Zeit Honorius' III. Wie das Testament, so spricht auch die Vita S. Clarae von Innocenz III. Haben diese beiden Zeugnisse recht, so haben die angeblichen drei Gefährten unrecht. Freilich liegt es mir trotzdem fern, damit dem Testament oder der Vita S. Clarae den Besitz einer unanfechtbaren Nachricht zuzusprechen. Der Verfasser der Vita S. Clarae konnte sich irren. Sollte Thomas von Celano der Verfasser sein, was ich auf Grund der unkontrollierbaren Notiz des Codex Magliab. (Misc. Franc. VII, 157) noch nicht für ausgemacht halte, so würde er der in der Vita prima gemachten Angabe widersprechen.

das Testament echt, so würde es bei weitem wahrscheinlicher sein, daß es die Vorlage für eine spätere Legende wurde, als daß die hl. Klara bei Aufsetzung ihres letzten Willens die *Legenda trium Sociorum* zu Rate zog. Ist das Testament unecht, so könnte natürlich die *Legenda trium Sociorum* sehr wohl echt und bei der Anfertigung des Testaments benutzt sein. Aber nun ist die fragliche Stelle ja selber nichts anderes als Legende, die sich in der Zeit zwischen Abfassung der *Vita prima* und der *Vita secunda* (oder ev. der *Legenda trium Sociorum*) gebildet hat. Die *Vita prima* berichtet auch hier die annehmbare Wahrheit: da spricht Franz keine unmöglichen Prophezeiungen aus, sondern Celano sagt lediglich, daß Franz das Kirchlein wiederherstellte, das später die Heimat der Klarissen wurde. Die *Vita secunda* bringt die Fortbildung der Überlieferung: ein Zusammenhang zwischen den beiden getrennten Nachrichten der *Vita prima* ist hergestellt, indem Franz bei der Wiederherstellung von S. Damiano prophezeit, daß künftig dort das Kloster der *sanctarum virginum Christi* sein werde. Bonaventura übergeht die Prophezeiung ganz; die *Legenda trium Sociorum* aber bringt meines Erachtens die weitere Fortbildung über die *Vita secunda* hinaus, denn sie gibt einen langen Wortlaut der Prophezeiung<sup>1</sup>. Hier wie im vorangehenden Falle wird der Wortlaut von Äußerungen eingefügt, die in der *Vita secunda* nur angedeutet waren. Das macht den Text der *Legenda trium Sociorum* verdächtig, besonders da, wo es sich um Worte des hl. Franz selber handelte: hätte die *Vita secunda* nicht solche Goldkörner, von den vertrauten Gefährten gewährleistet, sicherlich überliefert? Daß die *Vita secunda* angebliche Äußerungen des

1) *Vita secunda* I, 8: „Ferventissime ad opus illius ecclesiae animat omnes et monasterium esse ibidem sanctarum virginum Christi audientibus cunctis gallice loquens clara voce prophetat.“ — *Leg. tr. Soc. c. 7* (n. 24): „Cum aliis autem laborantibus in opere praefato persistens clamabat alta voce in gaudio spiritus ad habitantes et transeuntes iuxta ecclesiam dicens gallice eis: Venite et adiuvate me in opere ecclesiae S. Damiani, quae futura est monasterium Dominarum, quarum fama et vita in universali ecclesia glorificabitur Pater noster coelestis. Ecce quomodo spiritu prophetiae repletus vere futura praedixit.“

hl. Franz gerne im Wortlaut bringt, zeigt sich sowohl im vorangehenden wie im nachfolgenden Kapitel (I, 7 und I, 9) und sonst wiederholt. Der Anreiz aber, neue Aussprüche des hl. Franz zu formulieren, liegt im Wesen der fortschreitenden Legendenbildung. In diese Entwicklung der Legende reiht sich das Testament der hl. Klara wie die *Legenda trium Sociorum* mit ihrem Wortlaute der Prophezeiung allzu sichtbar ein, als daß die Wahrscheinlichkeit ihrer Echtheit bekräftigt würde.

Bei Kapitel 8 fällt es auf, daß für die erste Hälfte (n. 25 – 27) anstatt der *Vita prima* die Legende Julians von Speier zu Grunde gelegt ist. Eingeschoben ist (n. 26) aber eine Stelle, die wiederum kaum anders denn als Fortbildung der Legende über alle Quellen einschließlich Bonaventura hinaus aufgefaßt werden muß: nur in der Legende *trium Sociorum* findet sich, daß Franz einen Vorläufer gehabt habe, der mit den Worten „*Pax et bonum*“ durch die Straßen von Assisi gegangen sei und der „*sicut Joannes Christum praenuncians Christo incipiente praedicare defecit, ita et ipse velut alter Joannes beatum Franciscum praecesserit in annunciatione pacis. Qui etiam post adventum ipsius non comparuit sicut prius*“. Eine solche Nachricht hätte sich die *Vita secunda* sowohl wie Bonaventura entgehen lassen? Wieder zwingt sich die Annahme späteren Entstehens der *Legenda trium Sociorum* auf. Denn es war die zunehmende Tendenz der Überlieferung, Franz mit Christus zu vergleichen. Die Einschlebung eines Vorläufers, eines Johannes, entspricht so sehr dieser Tendenz, daß man darin unmöglich eine authentische Nachricht sehen kann <sup>1</sup>.

1) Für den zweiten Teil des 8. Kapitels vgl. *Anal. Boll.* XIX, 173. Ich füge noch folgendes hinzu: Die *Leg. tr. Soc.* ist die einzige Quelle, die für den Anschluß der ersten Jünger eine Zeitangabe bringt (*post duos annos a sua conversione*), während die beiden *Viten* Celanos und Bonaventura gar nichts darüber sagen, Julian von Speier nur einen unbestimmten Ausdruck (*post modicum*) gibt. Der Verfasser der *Leg. tr. Soc.* schrieb hier Julian von Speier aus und machte aus *post modicum* ein *post duos annos*, weil spätere Überlieferung bestimmtere Zeitangaben verlangt. — Die *Vita secunda* sagt ferner nur, daß Franz und Bernhard in eine Kirche gehen; Bonaventura fügt hinzu: in die Kirche S. Nicolai;

Das 9. Kapitel enthält den stärksten Beleg gegen die Echtheit der *Legenda trium Sociorum*, denn es berichtet, daß die *Portiuncula* die erste Heimstätte Franzens und seiner ältesten Jünger gewesen sei. Es ist oben bereits ausführlich über diese Stelle gehandelt worden, so daß ein Hinweis darauf genügt<sup>1</sup>. Daß die *Legenda trium Sociorum* später (c. 13) *Rivotorto* doch noch nennt, bedeutet Hinzufügung eines Widerspruchs zum ersten Irrtum: hier, an dieser ersten Stelle mußte, wenn überhaupt, *Rivotorto* erwähnt werden<sup>2</sup>.

die *Leg. tr. Soc.*: in die Kirche *S. Nicolai iuxta plateam civitatis Assisii*. — Man vergleiche ferner für Bernhards von Quintavalle Anschluß an Franz die Entwicklung der Legende, die sich, immer zunehmend, von der *Vita prima* I, 10 über *Vita sec.* I, 10 und *Bonaventura* c. III (n. 28) zur *Leg. tr. Soc.* vollzieht.

1) Vgl. oben S. 181 f. Auch die *Vita Aegidii* (*Anal. Franc.* III, 75) nennt in Übereinstimmung mit dem *Speculum Perf.* *Rivotorto*. Die anders lautende Angabe in der von Lemmens, *Documenta antiqua* I herausgegebenen *Vita Aegidii* (S. 39) ist ohne Beweiskraft, denn es kann nicht zweifelhaft sein, daß alles, was der von Lemmens aufgefundenen *Codex S. Isidori de Urbe* enthält, späte Auszüge sind.

2) Wer sich nur auf die Legenden *Celanos* und auf *Bonaventura* stützt, könnte einwerfen, daß diese für die Zeit des Anschlusses der ersten Jünger überhaupt keinen Aufenthaltsort nennen und erst nach der Rückkehr der ganzen Schar aus Rom von *Rivotorto* als dem Sammelpunkte sprechen. Schaltet man dann noch das *Speculum Perfectionis* als von unerwiesener Echtheit gerade mit c. 36, das sich in der *Vita secunda* nicht findet, aus und hält man den Text der *Vita fr. Aegidii*, wie er in der *Chronica XXIV generalium* vorliegt, für überarbeitet und deshalb nicht stichhaltig, so bliebe allerdings die Möglichkeit, auf Grund der *Leg. tr. Soc.* zu schließen: als die ersten Jünger zu Franz kamen, weilten sie bei der *Portiuncula*, die Franz wiederhergestellt hatte; nach der Rückkehr aus Rom in *Rivotorto*, dann endgültig bei der *Portiuncula*. Nur würde mit einer solchen Kombination denjenigen nicht gedient sein, die sich, wie *Sabatier*, auf das *Speculum Perf.* und auf die *Vita Aegidii* gestützt haben. Indem ich selber hier *Sabatiers* Auffassung für richtig halte, muß ich die Angabe der *Leg. tr. Soc.* verwerfen. Deshalb kann ich in dieser Angabe nichts anderes sehen als den falschen Ausweg eines Kompilators, der die Lücke der Legenden, an die er sich vorwiegend hielt, auf eigene Faust mit einem Irrtum ergänzte. Man beachte auch, daß es bei der späteren Erwähnung von *Rivotorto* in c. 13 (n. 55) ausdrücklich heißt: „*Conversabatur adhuc pater cum aliis in quodam loco . . . , qui dicitur Rivus tortus*“. — Der Kompilator setzt also an dieser Stelle voraus, daß Franz auch früher schon dort verweilt hatte. — Daß diese

Das 9. Kapitel gibt auch sonst noch zu Bedenken Anlaß: schon der Anfang (n. 30 und 31: die Bekehrung des Silvester) gibt sich als ein ungeschicktes Einschießel in die Erzählungen der *Vita prima* zu erkennen. Die *Vita prima* nennt Silvester überhaupt nicht; von den ersten sechs Jüngern bezeichnet sie mit Namen nur die drei, die zu besonderem Ansehen im Minoritenorden kamen: Bernhard von Quintavalle, Ägidius und Philippus. Die *Vita secunda* fügt zu diesem Bericht der *Vita prima* nur eine ausführlichere Nachricht über den Eintritt Bernhards hinzu. Bonaventura geht von der *Vita prima* aus, übergeht aber den unbekanntesten ersten Jünger, dessen Andenken begreiflicherweise bald verschwand, und setzte nun den erfolgreicheren Bernhard von Quintavalle an die erste Stelle. Diese kleine Fälschung, die schon die *Vita secunda* beging (III, 32), trägt ihre Erklärung in sich. Nun hatte aber die *Vita secunda* an ganz anderer Stelle (III, 52) vom Priester Silvester erzählt, dessen Habgier durch den Anschluß des reichen Bernhard an Franz rege gemacht wurde, so daß er nachträglich noch eine höhere Summe für die Steine forderte, die Franz zur Herstellung von S. Damiano oder einer andern Kirche gekauft hatte. Franz gibt ihm sofort das Geld; Silvester gelangt durch dieses Beispiel der Großherzigkeit und Geldverachtung zur Einkehr und schließt sich dann dem Jüngerkreise an. Aber die *Vita secunda* sagt gar nichts über den Zeitpunkt des Eintritts; Bonaventura, der alles Zusammengehörige zu verschmelzen strebt, schließt diese Erzählung deshalb zwar an die Aufnahme der ersten fünf Jünger an, aber doch so, daß er sich zum Bericht der *Vita prima* in keinen offenen Widerspruch setzt: er macht Silvester zum sechsten Jünger, von dem die *Vita prima* erst an späterer Stelle ohne Namensnennung spricht (I, 12 = n. 29). Der Verfasser der *Legenda trium Sociorum* flocht den Bericht der *Vita secunda* da ein, wo

---

Stelle der *Leg. tr. Soc.* sich mit der von Lemmens herausgegebenen *Vita fr. Aegidii* (s. vorangehende Anmerkung!) berührt, indem beide die *Portiuncula* nennen und sich ähnlich ausdrücken, deutet vielleicht auf Zugehörigkeit zu einer gemeinsamen Gruppe der späteren Überlieferung hin.

von Bernhards Anschluß die Rede ist; er erfindet Zeitbestimmungen, die in der *Vita secunda* und bei Bonaventura fehlen<sup>1</sup>, und er erweckt beim Leser den Glauben, als ob Silvester der dritte Jünger gewesen sei. Dafs die Erzählung dann aber mit einer Beziehung nur auf die ersten beiden Jünger fortfährt, was man beim Lesen zunächst wie einen Widerspruch empfindet, zeigt, dafs es sich um ein wenig geschicktes Einschleusen handelt.

Im Widerspruch zur *Vita prima* und zu Bonaventura<sup>2</sup> läßt die *Legenda trium Sociorum* die kleine Schar auf die erste Missionsreise ausziehen, als sie mit Franz erst vier Köpfe zählte; die andern Quellen lassen dies erst geschehen, als es ihrer acht waren. Es bleibt doch kein anderer Ausweg, als der *Legenda trium Sociorum* den Irrtum zuzuschreiben, weil sonst Bonaventura die von den drei Gefährten überholte Angabe der *Vita prima* verbessert haben müßte. — Ein weiteres Anzeichen der Kompilation ergibt sich aus dem folgenden Abschnitt. Franz erzählt auf der Reise dem Bruder Ägidius den Vergleich mit dem Fischer, der das Netz mit vielen Fischen aus dem Wasser zieht, aber nur die besten davon behält. Die *Legenda trium Sociorum* und die *Vita Aegidii*, wie sie uns überliefert ist, berühren sich dabei aufs engste. Wer von beiden den andern benutzte, bleibe ganz dahingestellt; unzweifelhaft erscheint aber, dafs der Vergleich in letzter Linie auf die *Vita prima* I, 11 (n. 28) zurückgeht. Dort aber erzählt ihn Franz allen Jüngern, die er bis dahin hatte. Es liegt wohl weit näher anzunehmen, dafs die *Vita Aegidii* diese Erzählung für ihren Helden Ägidius allein in Beschlag nahm, als dafs etwa der Verfasser einen

1) Die Einkehr Silvesters erfolgt „*Post paucos dies*“; ein Traum, der ihn vollends bekehrt, „*sequenti nocte*“. — Auch beim Eintritt des Ägidius in den Jüngerkreis (n. 32) bessert die *Leg. tr. Soc.* das „*Post non multum temporis*“ der *Vita prima* (I, 10 = n. 25) in das bestimmtere und dadurch weniger glaubwürdige „*Post aliquot dies*“. Bei der Aufnahme dreier neuer Brüder heifst es dann ebenfalls „*Paucis diebus elapsis*“ (n. 35).

2) Julian von Speier folgt hier wie im vorangehenden Fall der *Vita prima*. Die *Vita sec.* berichtete in dieser Frage nichts, weil sie offenbar nichts zu ergänzen wußte.

Irrtum der *Vita prima* hätte verbessern wollen<sup>1</sup>. So steht auch hierbei die *Legenda trium Sociorum* auf der Linie einer spätern Überlieferung. — Gleich darauf folgt ein Widerspruch zu einer früheren Stelle: es heisst (n. 33), Franz habe (auf der ersten Wanderung) noch nicht gepredigt, sondern das Volk nur ermahnt. Aber vorher (Kap. 8 = n. 25) ist erzählt worden, wie Franz zu predigen begann. Der Widerspruch erklärt sich dadurch, daß der Verfasser der *Legenda* in Kapitel 8 dem Julian von Speier (und dieser der *Vita prima*), in Kapitel 9 der *Vita Aegidii* folgte<sup>2</sup>.

Daß auch Bernhard von Bessa bei Abfassung der *Leg. tr. Soc.* benutzt wurde, tritt im letzten Teile des 9. Kapitels hervor. Drei neue Brüder aus Assisi seien beigetreten: Sabbatinus, Moricus und Johannes de Capella; dann fährt die Erzählung mit Worten fort, die sich ebenso bei Bernhard von Bessa, aber in anderem Zusammenhange, finden. Diese drei Brüder sind in keiner der früheren Quellen einschliesslich Bernhard von Bessa als Mitglieder des ältesten Jüngerkreises genannt; ist es nun denkbar, daß Bernhard eine solche von den vertrauten Gefährden stammende Nachricht überging und daran anschließende Worte in einen andern Zusammenhang übernahm? Das Umgekehrte, daß der Kompilator den Bernhard von Bessa ausplünderte und dessen allgemein gehaltene Bemerkung mit den drei neuen Jüngern zusammenbrachte, liegt bei weitem näher!

Für den ersten Teil des 10. Kapitels (n. 36) hat Ortroy schon darauf hingewiesen, daß der Kompilator, weil er seine verschiedenen Vorlagen anbringen wollte, sich wiederholt: was die *Legenda trium Sociorum* hier und vorher (n. 33) nach ihren Vorlagen bringt, geht alles auf dieselbe Urquelle, die *Vita prima* (I, 11 und 12 = n. 27—29) zurück. Nur infolge unüberlegter Aneinanderreihung der Vorlagen kommt die *Legenda trium Sociorum* zur Erzählung einer zweiten

1) Die von Lemmens herausgegebene *Vita fr. Aegidii* hat diese Erzählung nicht.

2) Am Anfang des 13. Kapitels heisst es dann nochmals, daß Franz mit der Predigt begonnen habe — ein Irrtum oder eine Nachlässigkeit, die sich in der Vorlage (*Vita prima*) nicht findet.

Missionsreise und etwas später (n. 39) zur Wiederholung der *Conversio Bernhards von Quintavalle*. Was Ortroy sonst für das 10. und 11. Kapitel an verwandten Quellen neben die *Legenda trium Sociorum* gestellt hat, entscheidet zum größten Teil die Streitfrage nicht klipp und klar, weil überall die Möglichkeit doch offen bleibt, daß die *Legenda trium Sociorum* die Vorlage der übrigen gewesen ist. Alle diese Verwandtschaften gewinnen erst dann ihr bestimmtes Ansehen, wenn auf andere Weise die Abhängigkeit der *Legenda trium Sociorum* festgestellt worden ist — nur die Erzählung von dem Verschenken des Mantels (am Ende von n. 44) läßt, verglichen mit *Speculum Perfectionis* c. 36 und mit der *Vita fr. Aegidii*, kaum einen anderen Ausweg zu, als daß die *Legenda trium Sociorum* die späteste Überlieferung darstellt. Dafür spricht die Erwähnung der *Portiuncula* anstatt *Rivotorto* und der Schlusssatz, der eine zum Wunder hinüberleitende rhetorische Erweiterung bedeutet<sup>1</sup>. — Das 12. Kapitel bringt dann freilich wiederum ein Beispiel, bei dem ein Zweifel ausgeschlossen erscheint. Wieder kann man beobachten, wie die *Vita prima* die Grundlage abgab und anderes mit wenig Geschick eingeschoben wurde, so daß eine Reihe von Wiederholungen entstanden. Die Erzählung behandelt die Reise Franzens und seiner Genossen nach Rom zur Erlangung einer päpstlichen Anerkennung für ihr Tun. Was bald nach dem Anfang des Kapitels in den Text der *Vita prima* eingeschoben ist (Wahl Bernhards zum Führer auf der Wanderung, Verhalten unterwegs, Beziehung des Bischofs von Assisi zum Kardinal von St. Paul und

1) Von Sabatiers Versuch, den Widerspruch zwischen *Leg. tr. Soc.* und *Speculum Perf.* zu heben, war oben S. 502 Anm. 2 schon die Rede. Diese Episode ist für alle in Frage kommenden Texte, also auch für die *Vita Aegidii* in der *Chron.* XXIV gen. und für die Lemmenssche *Vita Aegidii* wichtig: eine Urquelle liegt wohl höchstens im *Speculum Perf.* vor. Die beiden *Vitae Aegidii* erscheinen an dieser Stelle als Fortbildungen der uns unbekannteren originalen Viten — die Lemmenssche weniger weit entwickelt als die andere. Wie dem auch sei — dieses eine Beispiel, an allen Einzelheiten durchgeprüft, lehrt zur Genüge, daß die älteste franziskanische Überlieferung, abgesehen von Thomas von Celano, zweifelsfrei für uns kaum feststellbar ist.

dessen Gespräche mit Franz) ist wohl lediglich als eine Erweiterung der kürzer gefassten *Vita prima* anzusehen; ihr folgt der Verfasser, soweit es auf die Tatsachen ankommt. Nachdem er aber die Antwort des Papstes berichtet hat, fügt er — wiederum in einer ganz äußerlichen Verbindung — an, was sich mit der *Vita secunda* berührt, also aus dieser entnommen scheint. Was die *Vita secunda* (I, 11) bringt, ist eine Ergänzung der *Vita prima*: die in dieser nur kurz berichtete Entscheidung des Papstes zugunsten der Bittsteller soll als eine Folge von göttlichen Eingebungen näher erklärt werden — solche übernatürliche Erklärungen hatte die Überlieferung seit dem Entstehen der *Vita prima* für nötig befunden. Ein geschickter Kompilator hätte den Bericht der *Vita secunda* einfügen müssen, ehe er die Entscheidung des Papstes gab; statt dessen ist in der *Legenda trium Sociorum* das Umgekehrte geschehen, und es ist nicht einmal der Versuch gemacht, die Stelle aus der *Vita secunda* als die nachträgliche Begründung der päpstlichen Entscheidung hinzustellen — sie folgt vielmehr als etwas Neues. Mitten hinein in die aus der *Vita secunda* übernommenen Worte ist dann nochmals ein Satz aus der *Vita prima* eingefügt<sup>1</sup> und die Bestätigung der Regel mit der stets verdächtigen Zeitangabe „*Post paucos dies*“ nochmals wiederholt. Bonaventura (c. III, n. 34—38) hat die beiden Schriften Celanos so verarbeitet, daß seine Erzählung einen klaren Zusammenhang hat, wenn sie auch daneben ebenfalls manche sofort sichtbare Fortbildung der Überlieferung hinzugefügt hat. Selbst der Anonymus Perusinus, der sonst hier aufs stärkste mit der *Legenda trium Sociorum* übereinstimmt, war doch so geschickt, die Entlehnung aus der *Vita secunda* vor der endgültigen Entscheidung des Papstes einzuschieben und dadurch seine Zusammenstellung vor dem Vorwurf allzu lässiger Arbeit zu bewahren.

Was dann vor dem auf die *Vita prima* zurückgreifenden Schluß des Kapitels an neuen Nachrichten noch eingeschoben

1) Im letzten Absatz von n. 51 betr. die Regel, „*quam scripserat verbis simplicibus*“ usw.

ist, erscheint alles in hohem Maße verdächtig als eine Erfindung späterer Zeiten. Ortroy hat auf die Berührung mit der Ordensregel hingewiesen. Die Nachricht vom Empfang der Tonsur gehört wiederum zu denjenigen, die Thomas von Celano in der *Vita secunda* hätte verwenden müssen, wenn er sie bei den drei Gefährten fand; statt dessen ist Bonaventura der erste, der sie bringt, und bei ihm ist nach seiner ganzen Anschauungsweise und bei seinem dunklen Wissen über die Anfänge der Bewegung das Auftreten einer solchen Notiz erklärlich. Nur das eine steht bei Ableitung dieser Stelle aus Bonaventura im Wege: der Empfang der Tonsur wird in der *Legenda trium Sociorum* auf die Vermittlung des Kardinals von San Paolo zurückgeführt. Es ist eine von jenen Bemerkungen, die sich nicht als bloße Erweiterungen der Legende ansehen lassen, sondern bei denen man die Schwierigkeit glatter Lösung der Streitfragen empfindet.

Noch eine nicht unwichtige Erinnerung ist hier zu machen. Sabatier hat die im 12. Kapitel sich findenden Wiederholungen damit erklären wollen, daß die drei Gefährten mit peinlicher Gewissenhaftigkeit alle Nachrichten, deren sie habhaft werden konnten, gesammelt und verwendet hätten<sup>1</sup>. Ich kann diese Erklärung nicht teilen, weil eine solche Absicht weder die Verarbeitung des Stoffes verhindert noch die Begehung sichtlicher Irrtümer hervorgerufen zu haben brauchte. Das Weglassen wichtiger Stellen aus der *Vita prima* zerstört aber vollends die Annahme solcher Absicht. Die Überlegung der kleinen Schar nach der Abreise aus Rom, „*utrum inter homines conversari deberent an ad loca solitaria se conferrent*“ (*Vita prima* I, 14 = n. 35), fehlt in der *Legenda trium Sociorum*, obwohl doch gerade diese Frage und ihre Entscheidung für die Entwicklung der ganzen Bewegung epochemachend war. Die Wichtigkeit dieser Frage sollten die drei Gefährten gar nicht empfunden haben? Weder das ist möglich, noch daß ein nach Vollständigkeit strebender Verfasser sie übergangen hätte.

Die Übereinstimmung dieses Kapitels mit dem Texte des

---

1) Sabatier, De l'authenticité, S. 16 Anm. 1.

Anonymus Perusinus (n. 31—36) tritt hier stärker hervor als je bisher. Der ganze Anfang — die Erweiterung der *Vita prima* — steht fast wörtlich ebenso bei diesem; erst bei Erzählung der Vision bringt der Anonymus eine etwas andere Lesart, während die *Legenda trium Sociorum* sich genau an die *Vita secunda* hält. Bei den auffallenden Nachrichten am Schlusse des Kapitels wird die Berührung zwischen *Legenda* und Anonymus wieder stärker. Was später bei Kapitel 15 und 16 in weit deutlicherer Weise hervortritt, scheint doch auch hier schon wahrscheinlich: die Erzählung des Anonymus — oder dessen hier wenig überarbeitete, in letzter Linie auf die *Vita prima* zurückgehende Vorlage — erscheint als die Grundlage der *Legenda trium Sociorum*, zu der die Nachrichten der *Vita secunda* hinzugefügt wurden.

Für das 13. und 14. Kapitel verweise ich auf die Ausführungen van Ortroys, denen ich nichts hinzuzufügen vermag. Aber freilich sind diese Ausführungen für Kapitel 14 doch nur dürftige Nachweise; die fast vollkommene Übereinstimmung mit dem Anonymus Perusinus sei einstweilen bereits hervorgehoben. Bei Kapitel 15 und 16 verlohnt es sich jedoch, die Angabe der *Legenda trium Sociorum* genauer zu untersuchen. Die beiden Kapitel handeln vom Tode des Kardinals von San Paolo, vom Einrücken des Kardinals von Ostia in die Stellung des Ordensprotektors und von der Aussendung der Missionen in das ganze Abendland. Der Kardinal von S. Paolo wird im ersten Absatz des 15. Kapitels wie der Protektor des Ordens geschildert; keine andre Nachricht, weder bei Celano noch bei Bonaventura noch sonst, läßt darauf schließen, daß der Kardinal von Ostia als Ordensprotektor einen Vorgänger gehabt habe; vielmehr muß aus Celano und aus Jordanus a Jano geschlossen werden, daß ein derartiges Amt erst um 1220 aus der damaligen Lage des Ordens entstand<sup>1</sup>. Man könnte den Bericht der *Legenda trium Sociorum* dadurch zu halten streben, daß man an kein förmliches Amt, sondern nur an das hilfreiche Interesse des

1) Vgl. Hist. Vierteljahrsschr. 1903, S. 39.

Kardinals gegenüber den Minoriten dächte; aber mindestens so wahrscheinlich ist es, daß die spätere Überlieferung aus dem Anteil, den der Kardinal nach dem Bericht der *Vita prima* Franz und seinen Jüngern bei ihrem ersten Besuche in Rom betätigt hatte, und aus der späteren Einsetzung eines Kardinalprotektors ein Protektorat des Kardinals von S. Paolo konstruierte. Die *Legenda trium Sociorum* berichtet weiter, daß nach dem Tode des Kardinals von S. Paolo Franz mit seinen Brüdern den Kardinal von Ostia aufgesucht und um Übernahme des Protektorats ersucht habe, und zwar erweckt der Bericht den Eindruck, als ob Franz den Kardinal bei dieser Gelegenheit zum ersten Male kennen gelernt hätte<sup>1</sup>. Diese Nachricht kann deshalb nicht zutreffend sein, weil die für die Beziehungen des Kardinals zu Franz sicherlich zuverlässigere *Vita prima* die beiden Männer sich zuerst zufällig in Florenz begegnen läßt, als Franz nach Frankreich gehen wollte (I, 27 = n. 74 und 75). Daß dabei der Kardinal Franz seinen Schutz zugesagt habe, berichtet auch die *Vita prima* — aus ihrer Angabe scheint die auf das Protektorat zugespitzte Überlieferung der *Legenda trium Sociorum* entstanden zu sein, wonach der Tod des Kardinals von S. Paolo die Ursache gewesen wäre, daß Franz mit den Brüdern den Kardinal von Ostia aufsuchte. Auch an dieser Stelle würde man nach einer Vereinigung der beiden Berichte streben (daß Franz nämlich das zufällige Zusammentreffen benutzte, um sich nach dem Tode des Kardinals von S. Paolo 1216 einen neuen Fürsprecher an der Kurie zu sichern), wenn nicht die nachfolgende unzweifelhaft falsche Angabe, daß der Kardinal von Ostia fortan an jedem Generalkapitel teilgenommen habe<sup>2</sup>, auch gegen das vorangehende mißtrauisch machte und darin wiederum nur einen Ausbau der *Vita prima* vermuten ließe. Das folgende 16. Kapitel kehrt in seinem zweiten Teile zur Einsetzung des Ordensprotektors

---

1) „Cuius [des Kardinals von Ostia] famam gloriosum vir Dei audiens . . . accessit ad eum cum fratribus suis. Ille autem cum gaudio suscipiens ipsos ait eis: offero me ipsum vobis auxilium et consilium atque protectionem paratus impendere“ . . .

2) Vgl. *Anal. Boll.* XIX, 192.

zurück, aber vorher ist die Mitteilung über die aufseritalienischen Missionen eingeschoben — eine Abschweifung, die man entschuldigen kann, da sie nach der *Legenda trium Sociorum* die Ursache für die offizielle Ernennung eines Ordensprotektors durch den Papst gewesen sein soll. Freilich ist schon das *Itaque* am Anfang des Kapitels bedenklich, da im vorangehenden kein Anlaß dafür gegeben ist. Ebenso die Zeitbestimmung für diese Missionen: „*expletis itaque undecim annis ab incoptione religionis*“. Wann diese Missionen und die Einsetzung von Provinzialministern beschlossen wurden — ob 1217 oder 1219 —, ist mit allem Scharfsinn nicht sicher zu entscheiden<sup>1</sup>; aber das Datum der *Legenda trium Sociorum* paßt doch zu keinem der beiden Jahre<sup>2</sup>. Und indem dann die Bestätigung einer neuen Regel durch Honorius III. als Folge des Mißerfolges der ersten Missionen hingestellt wird, kommt man für die erneute Aussendung der Brüder auf das Jahr 1224 — ein Schluß, den die Bollandisten seinerzeit auch folgerichtig gezogen haben, um von den Angaben der *Legenda trium Sociorum* nicht abzuweichen<sup>3</sup>. Aber für diese Chronologie hat sich doch keiner der neueren Forscher erklärt, und ich denke, daß eine so starke Verschiebung der möglichen Daten bei den vertrauten Gefährten nicht vorausgesetzt werden darf: über die Regel von 1223 und über die Missionen mußten sie doch so weit informiert sein, daß sie beides nicht zusammenwerfen konnten. Selbst eifrige Anwälte der *Legenda trium Sociorum* haben zugegeben, daß die Erzählung

1) Zu den Angaben bei Sabatier, *Speculum Perf.* S. 122, Anm. 2 vgl. noch Sabatier, *Vie de S. François*, S. 225 Anm. 1; Lempp, *Frère Elie*, S. 39 Anm. 2; Lemmens, *Documenta antiqua* I, 22 ff.

2) Unter der *incoptione religionis* die *conversio* und das Jahr 1206 zu verstehen, hat seine Bedenken, da die *Leg. tr. Soc.* anderwärts nach der *conversio* rechnet und diese eben doch nicht der Anfang der *religio* ist. Nimmt man aber 1209 als *incooptio*, so kann man das *expletis undecim annis* nur auf 1220, nicht auf 1219 berechnen. Es ist gewiß richtig, daß man diese chronologischen Angaben der Quellen nicht auf die Goldwage legen darf, aber die *Leg. tr. Soc.* hat in diesem Kapitel doch mehr Unsicheres als irgendeine andere Quelle.

3) *Acta SS. Oct. II*, 645 f.

an dieser Stelle „un po' confuso ed intricato“ ist<sup>1</sup>. Sabatier hat neuerdings den Bericht dadurch zu retten versucht, daß er unter der erwähnten Bulle das päpstliche Schreiben vom 11. Juni 1219 verstanden wissen will, das ein Geleitsbrief für die missionierenden Brüder war<sup>2</sup>. Es ist wahr, daß sich dann viele Schwierigkeiten glätten würden, besonders wenn man sich damit gleich ganz auf den Standpunkt Sabatiers stellt und mit diesem Schreiben den Konflikt zwischen Franz und der Kurie zum erstenmal dokumentarisch hervortreten läßt; aber der Wortlaut der *Legenda trium Sociorum* stellt sich dem doch unerbittlich entgegen: daß der Kardinal von Ostia „*aliam regulam a beato Francisco compositam*“ durch Papst Honorius III. „*fecit cum bulla pendente solemniter confirmari*“, kann nicht auf den ganz kurzen Geleitsbrief von 1219 bezogen werden, in dem die „*via vitae a romana ecclesia merito approbata*“ wohl erwähnt, aber weder solemniter noch überhaupt bestätigt wird<sup>3</sup>. Der Nachsatz der *Legenda trium Sociorum* bekräftigt es noch ausdrücklich, daß die 1223 bestätigte Regel gemeint ist: „*in qua regula prolongatus est terminus capituli*“ — eine Bestimmung, die zwar in dem Regelentwurf, den man gewöhnlich auf 1220 oder 1221 ansetzt, schon enthalten, aber erst 1223 Tatsache geworden ist<sup>4</sup>.

Man kommt deshalb nicht darüber hinweg, daß die Zeit-

1) Marc. de Civezza e Teof. Domenichelli, *La Leggenda di S. Francesco scritta da tre suoi compagni*, S. 174 Anm.

2) Sabatier, *De l'authenticité*, S. 22 ff.

3) Sabatier, *De l'authenticité*, S. 28 hält die Bulle vom 29. November 1223 für weniger feierlich als diese von 1219; aber er wird damit kaum überzeugen können. Andererseits läßt sich das Schreiben von 1219 nicht als Breve, das von 1223 als Bulle bezeichnen, wie Lemmens, *Documenta antiqua* I, 24, will. Die Unterschiede sind damals noch nicht so bestimmt ausgeprägt; die Bulle von 1223 hat keinen andern Tenor als das Schreiben von 1219.

4) Wir wissen über die Generalkapitel dieser Jahre zwar sehr wenig; wäre aber 1219 eine derartige Bestimmung bereits in Kraft gewesen, so hätte 1221 kein Generalkapitel stattfinden können. Ein solches ist aber durch Jordanus a Jano bezeugt. Ich kann auch hier die gegenteilige Beweisführung von Sabatier, *De l'authenticité*, S. 29 nicht als überzeugend anerkennen.

angaben der *Legenda trium Sociorum* hier verwirrt sind und daß die in diesem Zusammenhang erzählte offizielle Bewilligung eines Kardinalprotektors diese Verwirrung noch vermehrt<sup>1</sup>. Aus der Erzählung selber hat man den Eindruck, daß sie aus einer Zusammenwerfung verschiedener Berichte entstanden ist. Denn sie beginnt zunächst so, daß man Franzens Bitte um einen vom Papste bestätigten Kardinalprotektor an denselben Zeitpunkt wie die Bestätigung der Regel setzen muß. Ob man nun dafür 1223 annimmt oder mit Sabatier 1219 — jeder der beiden Zeitpunkte dürfte unrichtig sein<sup>2</sup>. Als Grund für die Bitte um einen Kardinalprotektor fügt die *Legenda trium Sociorum* eine Vision, die Franz gehabt hatte, an: beim ersten Lesen glaubt man nicht anders, als daß sie in dieselbe Zeit zu setzen ist. Nach der Erzählung der Vision geht es jedoch mit Worten weiter, die das vorher Berichtete ganz außer Acht lassen: „*Elapsis autem paucis annis post visionem praedictam venit Romam et visitavit dominum Hostiensem*“; dieser wünscht, daß Franz vor dem Papste predige, und nachdem es am nächsten Tage geschehen, bittet Franz den Papst um einen Ordensprotektor. Die Bitte wird bewilligt, und der Kardinal von Ostia schreibt darauf Geleitsbriefe für die missionierenden Minoriten — hier ist die Beziehung auf das päpstliche Breve von 1219 auch im Wortlaut der *Legenda trium Sociorum* sichtbar: die geistlichen Obrigkeiten sollen den Minoriten nicht entgegensetzen, sondern ihnen helfen „*tamquam bonis et sanctis religiosis, auctoritate sedis apostolicae approbatis*“<sup>3</sup>. Die *Legenda trium Sociorum* fährt dann fort: „*In sequenti ergo capitulo, data licentia ministris a beato Francisco recipiendi fratres ad ordinem, misit eos ad supradictas provincias, portantes litteras cardinalium cum regula bulla apostolica confirmata.*“ Man mag es anstellen, wie man

1) Vgl. die Kritik G. Voigts an diesem Kapitel: *Abh. d. sächs. Ges. der Wiss.* XII, 485 f.

2) Vgl. *Hist. Vierteljahrsschr.* 1903, S. 39.

3) Breve vom 11. Juni 1219: „*Quum dilecti filii frater Franciscus et socii eius ... elegerint vitae viam a Romana ecclesia merito approbatam ...*“ (*Sbaralea, Bullarium* I, 2).

will — diese Chronologie läßt sich nicht in Ordnung bringen. Denn selbst wenn man den Weg Sabatiers gehen wollte, kommt man nicht zum Ziele. Wenn nämlich 1219 der Kardinalprotektor vom Papste bewilligt worden wäre, so müßte dieses Ereignis vor dem Pfingstkapitel dieses Jahres angesetzt werden; dann hätte die *Legenda trium Sociorum* mit der Angabe unrecht, daß mit der Ernennung des Protektors auch dieser Geleitsbrief gegeben worden sei, denn das Breve vom 11. Juni erscheint als die Folge des Pfingstkapitels vom 30. Mai 1219<sup>1</sup>. Und ferner bliebe der stärkere Irrtum, daß die Missionare 1219 „cum regula bulla apostolica confirmata“ ausgezogen seien. Die Frage spitzt sich für diese gesamten Ereignisse dahin zu, ob man der *Legenda trium Sociorum* oder der Chronik des Jordanus a Jano mehr Glauben schenken soll. Aber in Anbetracht der unbestreitbaren Irrtümer und Unklarheiten der *Legenda trium Sociorum* hat man keine Ursache, ihr den Vorzug vor dem Berichte des Jordanus zu geben: dieser schreibt mit der Absicht bestimmter Datierung, die *Legenda trium Sociorum* ohne eine solche, und die von Jordanus gegebene Begründung für die Bitte um einen Generalprotektor — die inneren Wirren im Orden in Franzens Abwesenheit 1220 — leuchtet ein, während man in der *Legenda trium Sociorum* vergeblich nach einem deutlichen Anlaß zu dieser Bitte sucht<sup>2</sup>.

1) Der Papst befand sich damals in Rieti; die Zeit reichte also aus, ihn von dem Ansuchen des Generalkapitels zu verständigen, so daß bereits am 11. Juni der Schutzbrief gegeben werden konnte. Vgl. Lemmens, *Documenta antiqua* I, 24, Anm. 1.

2) Gegen die vollständige Zuverlässigkeit des Jordanus spricht an dieser Stelle bekanntlich zweierlei: die Angabe, daß 1219 im „anno conversionis eius [Franz] decimo“ gewesen sei, und zweitens das päpstliche Schreiben vom 11. Juni 1219, das die Brüder schützen sollte, während nach der gewöhnlichen Annahme erst das Scheitern der nach Jordanus mit Pfingsten 1219 beginnenden Missionen den Schutzbrief hervorgerufen hat. Daß aber im ersten Falle statt decimo zu lesen ist tertio decimo, wird doch wohl dadurch außer allen Zweifel gestellt, daß Jordanus kurz nachher (n. 10) vom selben Jahr 1219 spricht als „anno conversionis XIII“. Der zweite Anstoß kann wohl ebenfalls gehoben werden: der Papst hat mehrfach derartige Schutzbriefe gegeben, und der am 29. Mai 1220 an die französische Geistlichkeit gerichtete bezeugt, daß frühere päpstliche

Und soweit die *Vita secunda* auf diese Frage eingeht, bestätigt sie andeutungsweise die Mitteilung des Jordanus<sup>1</sup>.

Sabatier hat mit allem Nachdruck die Richtigkeit und organische Einheit dieser beiden Kapitel behauptet<sup>2</sup>; aber nach den vorangehenden Erörterungen möchte ich doch annehmen, daß sie auf dieselbe Weise entstanden sind, wie die früher besprochenen Kapitel: durch ein Ineinanderschieben verschiedener Vorlagen. Zu dem Bericht der *Vita prima* (II, 5 und I, 27 = n. 100 und n. 73—75) ist hinzugefügt, was die *Vita secunda* (I, 16 und 17) bringt; — daß dabei Franzens Ansuchen beim Papst in der *Legenda trium Sociorum* (n. 65) in einer doppelt so langen direkten Rede wiedergegeben ist, als in der *Vita secunda*, erscheint — eben weil es sich um Worte des Heiligen selber handelt, die man später doch kaum verkürzt haben würde — als Zeichen der Posteriorität der *Legenda* gegenüber der *Vita secunda*<sup>3</sup>. Am Schlusse von Kapitel 16 sind wieder Stellen aus den genannten beiden Kapiteln der *Vita prima* verwendet. Da-

Schutzbriefe nicht beachtet worden waren (*Sbaralea* I, S. 5); es ist deshalb auch nicht ausgemacht, ob der Geleitbrief von 1219 sich bereits gegen vorgefallene Verfolgungen richtete, denn er sagt davon nichts, während der von 1220 auf die den Brüdern bereiteten Schwierigkeiten hinweist. Da nun die *Legenda tr. Soc.* nur von einem Schreiben des neuen Kardinalprotektors und anderer Kardinäle spricht, während uns nur Schreiben des Papstes erhalten sind, so irrt die *Leg. tr. Soc.* in dieser Sache entweder ganz oder der Kardinal von Ostia hat, nachdem er Protektor geworden war — nach Jordanus frühestens Ende 1220 —, neue Schreiben ausgehen lassen, von denen uns nichts bekannt ist. Man beachte übrigens, daß das päpstliche Schreiben vom 29. Mai 1220 wiederum zwölf Tage nach einem Pfingstkapitel (Jordanus n. 11) ausgegangen ist.

1) *Vita secunda* I, 16 heißt es von Franz: „Videbat tunc contra pusillum gregem luporum more sevirum quamplures . . . Praevidebat quaedam inter ipsos filios accidere posse sanctae paci et unitati contraria“ . . . Deshalb bittet er den Papst um einen Protektor.

2) De l'authenticité S. 22 ff., 36 f.

3) Sabatier a. a. O. S. 38 Anm. 2 glaubt beim Vergleiche dieser Stelle der *Vita sec.* mit der *Leg. tr. Soc.* gerade das Gegenteil aufs deutlichste zu sehen. Ich finde, daß der Bericht der *Vita sec.* zwar gewiß nicht vollständig ist (das zeigt Jordanus!), wohl aber ohne irgendeinen der Widersprüche und Abschweifungen der *Leg. tr. Soc.*

zwischen steht nun freilich Verschiedenes, was keine der beiden Schriften Celanos enthält, auch nicht Bonaventura. Darin liegt auch hier wiederum ein Beweis, daß weder Celano noch Bonaventura die *Legenda trium Sociorum* vor Augen hatten — die Nachrichten über den besseren Erfolg der Missionen, nachdem der Kardinal von Ostia Protektor geworden war und sich mit seinem Schreiben für die Brüder verwendet hatte, wären doch für solche Anhänger des Kardinals, wie Celano und Bonaventura es waren, Wasser auf ihre Mühle gewesen! Auch wirft es auf die *Legenda trium Sociorum* kein gutes Licht, daß sie die Nachrichten der *Vita prima* abschwächt, indem sie wegläßt, daß Franz bei der Predigt vor dem Papst „pedes quasi saliendo movebat“; hier trifft für die *Legenda trium Sociorum* zu, was man der *Vita secunda* und Bonaventura so oft vorgeworfen hat: daß sie wegliessen, was der Heiligkeit Eintrag tun konnte. Auch predigt Franz in der *Vita prima* auf seinen eigenen Wunsch, in der *Legenda trium Sociorum* auf Wunsch des Kardinals von Ostia. Die Furcht des Kardinals, wie das Unternehmen auslaufen werde, fällt deshalb in der *Legenda trium Sociorum* ebenfalls weg, und Franz wurde dadurch auch nicht dem Verdachte ausgesetzt, daß seine Predigt mißlingen könne. Die *Vita prima* ist an dieser ganzen Stelle bei weitem die naivere Quelle<sup>1</sup>. Solche Feststellung bewirkt, daß man um so eher einen Teil der neuen Nachrichten der beiden Kapitel (z. B. über das Protektorat des Kardinals von S. Paolo) für bloße Erweiterungen der Vorlagen ansieht und auch das übrige in seinen Widersprüchen zu Jordanus mit Mißtrauen betrachtet.

Van Ortroy hat gemeint, die Angaben der *Legenda trium Sociorum* über den Fehlschlag der Missionen gingen auf Jordanus a Jano zurück. Das läßt sich schwer erweisen; der Kompilator hätte dann Jordanus nicht nur lückenhaft benutzt, sondern hinsichtlich der Ursachen, die zur Ernennung des Kardinalprotektors führten, völlig verändert. Aber da

---

1) Bonaventura c. XII, 7 (= n. 178) weicht hierin von der *Vita prima* wie von der *Leg. tr. Soc.* ab.

von den Missionen und ihren Misserfolgen bei Celano und Bonaventura nichts zu lesen ist, so weisen hier die Sonder-  
nachrichten der *Legenda trium Sociorum* wiederum auf  
einen Nebenzweig der Überlieferung hin, mit dem vielleicht  
auch Jordanus im Zusammenhang steht. Der Empfang des  
Kardinalprotektors bei den Generalkapiteln, die Einsetzung  
der Provinzialminister, die Aussendung und der Misserfolg  
der ersten Missionen, sowie die Neuaussendung mit Geleit-  
briefen des Kardinalprotektors bleiben bis auf weiteres Nach-  
richten unbekannter Herkunft und zweifelhafter Sicherheit,  
in denen aber richtige Überlieferung stecken mag<sup>1</sup>. Das  
Vorhandensein solcher Nachrichten in der *Legenda trium  
Sociorum* rettet ihre Echtheit keineswegs; warum sollte der  
Kompilator nicht hinzugefügt haben, was ihm außerhalb seiner  
Hauptvorlagen erreichbar war? Bonaventura hat es in letzter  
Linie nicht anders gemacht, nur daß seine Kompilation eine  
wirkliche Verarbeitung des Stoffes und ein umfassendes Lebens-  
bild des Heiligen war.

Der schlagende Beweis für diese Annahme, daß der Ver-  
fasser der *Legenda trium Sociorum* bei der Abfassung der  
Kapitel 15 und 16 in die *Vita prima* und *secunda* eine andere  
Vorlage hineinarbeitete, wird durch den Anonymus Perusinus  
geliefert. Dieser enthält (n. 42—45) in glatter Er-  
zählung alles das — und nicht mehr —, was in  
der *Legenda trium Sociorum* nicht aus den beiden  
Viten Celanos entnommen ist. Es bleibt natürlich zu-  
nächst neben der Möglichkeit, daß die *Legenda trium So-  
ciorum* diese drei Vorlagen verarbeitete, die andere, daß der  
Anonymus Perusinus aus der *Legenda trium Sociorum* schöpfte  
und alles wegließ, was aus Celano stammte. Aber diese zweite  
Möglichkeit erscheint ausgeschlossen. Denn die Erzählung des  
Anonymus Perusinus ist vollkommen geschlossen und folge-  
richtig; sobald man sie liest, erkennt man, daß alle Schwächen  
des Berichtes der *Legenda trium Sociorum* dadurch entstanden  
sind, daß sie in den Anonymus Perusinus die scheinbar ver-  
wandten Partien aus der *Vita prima* und *secunda* einschob.

1) Ausführliches darüber bringt die Fortsetzung dieses Aufsatzes.

Das ganze 15. Kapitel der *Legenda trium Sociorum* und der Anfang des 16. (n. 62) deckt sich inhaltlich ganz, dem Wortlaut nach sehr stark mit dem *Anonymus Perusinus* (n. 42—44). Während dieser aber dann sogleich fortfährt, von dem besseren Erfolge der Missionen unter dem Eindruck der Schutzbriefe des Kardinalprotektors und anderer Kardinäle zu erzählen, schiebt die *Legenda trium Sociorum* den Bericht der *Vita secunda* I, 16 und 17 mit den oben bezeichneten eigenmächtigen kleinen Änderungen ein. Dadurch entsteht die Wiederholung, daß die *Legenda trium Sociorum* sowohl in Kapitel 15 wie in 16 Franz um den Kardinalprotektor bitten läßt, dadurch die ungeschickten Übergänge innerhalb der Erzählung (am Anfang von n. 63 und von n. 64 und innerhalb n. 64 bei der Rückkehr zum Bericht des Anonymus).

Es ist natürlich eine andre Frage, ob der Bericht des *Anonymus Perusinus* für sich in jeder Hinsicht stichhaltig ist. Auf ihn muß nach der Feststellung, daß er in diesem Falle die Vorlage der *Legenda trium Sociorum* war (oder besser: sie ebenfalls enthält), die oben an dem Bericht über das Protektorat des Kardinals von S. Paolo, über die Verbindung des neuen Protektorates mit dem Mißerfolge der Missionen geübte Kritik bezogen werden; aber er stellt sich wenigstens als ein achtungswerterer Faktor dem Berichte des Jordanus gegenüber. Die oben erörterten Gründe, die zu Gunsten des Jordanus sprechen, bleiben auch dem Anonymus gegenüber in Kraft. Eine eingehendere Untersuchung darüber gehört nicht in den Kreis dieser Betrachtungen. Hier genügt es, festgestellt zu haben, daß die Kapitel 15 und 16 der *Legenda trium Sociorum* als Ganzes voller Mängel und ohne organische Einheit sind, und daß ihr kompilatorischer Charakter durch das Vorhandensein des Berichtes im *Anonymus Perusinus* außer Zweifel gestellt wird.

Für die beiden letzten Kapitel der *Legenda trium Sociorum* verweise ich wiederum lediglich auf van Ortroys Ausführungen. Diese Kapitel, die sich der Theorie Sabatiers in keiner Weise einfügen wollen, für interpoliert zu erklären, sei jedoch auf das nachdrücklichste abgelehnt; es ist reine Willkür, wenn Marcellino da Civezza und Teofilo Domeni-

chelli in ihrer Ausgabe der *Legenda trium Sociorum* von Unterschieden des Stiles und der Auffassung sprechen, die zwischen diesen Kapiteln und der übrigen Legende beständen. Sie widersprechen freilich der angeblich zelantischen Tendenz der Legende aufs stärkste, wenn sie die Kirche S. Francesco als Ordensheiligtum feiern — aber können diese Kapitel dafür, wenn man heutzutage unhaltbare Behauptungen aufstellt?

Es sei zum Schlusse der Blick noch auf das hingelenkt, was in diesem „intimsten Denkmal“ der franziskanischen Literatur völlig fehlt. Es sagt uns kein Wort über Franzens Verhältnis zur Natur und zur Tierwelt, kein Wort über seine Freude an der Musik und über seine Dichtungen, nichts über seine Stellung zur Wissenschaft — lauter Dinge, die in den beiden Schriften Celanos mit dem Interesse, das sie verdienen, behandelt sind. Über die Konflikte im Orden stehen bei Celano wenigstens mehrfache Andeutungen, in der *Legenda trium Sociorum* nichts; die Askese wird bei ihr nur ein einziges Mal erwähnt. Und wo steht in der *Legenda* etwas von dem Wunsche des Testaments, daß die Brüder betteln gehen sollten? Auch die Handarbeit, die andere Forderung des Testaments, ist nur einmal flüchtig gestreift. Es fehlt in dieser Legende allzu viel, als daß man in ihr das wahre Bild des Heiligen gezeichnet sehen dürfte!

(Fortsetzung folgt.)