

⁰⁰ Sigismund Verhey, OFM: Der Mensch unter der Herrschaft Gottes. Versuch einer Theologie des Menschen nach dem hl. Franziskus von Assisi. Düsseldorf (Patmos) 1960. 212 S., geb. DM 16.—

„Nicht die Persönlichkeit Francisci selber ist Gegenstand unserer Untersuchung, sondern die Ideen, aus denen er gelebt und gewirkt hat, nicht der Mensch Franziskus, sondern seine Auffassung vom Menschen.“ Mit diesen Worten charakterisiert der Vf. sein Werk (Diss. München 1959) selbst am allerbesten. Und zwar verbindet er mit dieser Problemstellung eine doppelte Absicht: Auf der einen Seite geht es vor allem um die Hervorhebung des Allgemeingültigen in der Botschaft des Franz gegenüber seiner Persönlichkeit und Individualität, auf der anderen Seite steht die Frage nach der Überzeitlichkeit des franziskanischen Ideals im Verhältnis zu seiner mittelalterlichen Zeitgebundenheit. Zwar wird die zweite Frage nur im Vorwort und am Schluß genannt (S. 5 u. 194 f.), sie wandert aber unausgesprochen durch das ganze Buch und erscheint z. B. überall da, wo der Vf. auf den letztlich untheoretischen, aktuellen Charakter der Franziskusbotschaft zu sprechen kommt (vgl. z. B. S. 25 f.; 27 f.; 58; 98 f.; 107; 151; 153; 187 u. ö.). Mit beiden Fragestellungen befindet sich die Arbeit im engsten Zusammenhange mit der gegenwärtigen kath. Franzforschung, die seit der Abkehr von der individualistischen Franzdeutung Sabatiers (eingeleitet übrigens durch W. Goetz) die Erscheinung des Heiligen durchweg von seiner kirchlich-kath. Bindung her interpretiert. Insofern hat der Vf. Recht, wenn er sein Werk als einen Versuch bezeichnet, „die Forschungsergebnisse der letzten Jahrzehnte zu sichten, weiterzuführen und zu einer Gesamtschau zusammenzufassen.“

Thema dieses Versuchs ist „Die Theologie des Menschen nach dem hl. Franziskus“ (S. 27). Diese wird, nachdem das Interesse an der Persönlichkeit des Franz ausdrücklich zurückgestellt ist (vgl. S. 26/41), nahezu ausschließlich aus den Eigenschriften („Analekten“) des Franz selbst erhoben, d. h. ohne Berücksichtigung der „Legenden“, die seit Sabatier bekanntlich die Mitte der wissenschaftlichen Auseinandersetzung gebildet haben. Die Ausführung erfolgt in 9 Hauptteilen, deren Gliederung freilich weniger – wie Vf. auf S. 26 verheißt – „dem Gedankengang des hl. Franziskus“ als vielmehr dem einer kirchlichen Dogmatik angeschlossen erscheint. Zunächst wird in zwei Teilen „Schöpfung“ und „Sünde“ behandelt: Gott ist nach Franz der Geber aller Güter (hier u. a. der „Sonnengesang“), der Mensch nach Gottes Bild und Gleichnis geschaffen (Urbild der „Sohn“, S. 33); „Sünde“ heißt demnach: „Der Mensch erkennt Gott nicht als seinen Herrn an“ (S. 43). Zwar ist Franz in seiner Sündenauffassung Dualist, aber keineswegs einfach im asketischen Sinne. Eine dualistische Geringschätzung des Leiblichen („Bruder Esel“ S. 35 ff.) liegt bei Franz nicht vor.

Demgegenüber handeln die weiteren 7 Abschnitte von „Erlösung“, „Buße“, „Leben des Evangeliums“, „Tugenden“, „Reich Gottes auf Erden“, „Gemeinschaft“ und „Erwartung des Kommenden“ (S. 57–177). Grundlegend gilt auch hier das, was Vf. schon auf S. 47 ausspricht: „Gott ist der Herr. Der Mensch ist Knecht Gottes, der . . . diese Herrschaft anerkennen und sich mit seinem ganzen Wesen ihr gefügig machen soll“ (vgl. auch S. 130; 136; 163). So ist der Sinn der Bußforderung des Franz nicht in der „äußeren Strenge des Lebens“ zu suchen, sondern im Verzicht auf „Auflehnung gegen Gott“ (S. 74). Selbstverständlich wird die Buße erst durch den „sakramentalen Vollzug heilswirksam“ (S. 76). Was die Nachfolge Jesu betrifft, so ist freilich die buchstäbliche Erfüllung der Evangelienworte (Reg. II, 1) gefordert, doch gilt sie nicht für alle Christen (S. 101). Trotzdem sind die Minoriten kein Mönchsorden, sondern ein „eigenes Gebilde“ (S. 98), doch kommt Vf. bei Näherbestimmung des schwierigen Problems über ein Schwanken nicht hinaus. Das „Lob der Tugenden“ wird sodann am Leitfaden der „laudes de virtutibus“ dargelegt. Auch hier macht sich die Tendenz zur Verallgemeinerung deutlich bemerkbar. So wird z. B. die franziskanische Haupttugend, die „sancta paupertas“ (S. 113 ff.) generell als Überwindung jeglicher Begehrllichkeit interpretiert (man vgl. etwa die Belege S. 115/29–40!). Die rein materielle Auffassung der Expropriation des Franz ist ein Mißverständnis (vgl. S. 144).

Nicht weniger allgemein (d. h. „katholisch“) fallen schließlich die letzten Abschnitte aus. Wirklichkeit wird die Gottesherrschaft im „Reich Gottes auf Erden“ (S. 134 ff.), d. h. sowohl in der Knechtsgestalt Christi und Nachfolge (S. 137) als auch in Gottes-

dienst und Liturgie der Kirche (vgl. S. 153!), deren Einfluß auf Franz überhaupt ungewöhnlich hoch veranschlagt wird. Hinter dem speziellen Gedanken des „*exire de seculo*“ bei Franz (Test. 1) steht abermals der viel allgemeinere Gedanke der menschlichen „Pilgerschaft“ überhaupt, „auch für die Menschen, die nicht berufen sind, nach der *forma sancti evangelii* zu leben“: „Der Mensch ist auf Erden nicht zu Hause, und der erlöste Mensch ist in Christus unterwegs zum ewigen Leben“ (S. 167 f.). Eine Zusammenfassung: „Das Menschenbild des hl. Franziskus und die Offenbarung Gottes“ (S. 179 ff.) stellt abschließend nochmals die „völlig biblische“ (S. 187) und absolut kirchliche Haltung (S. 190 f.) des Franz heraus.

Selbstverständlich kann es im Rahmen einer Besprechung nicht Aufgabe sein, die zahlreichen Einzelprobleme, die der Vf. für seine Darstellung in Anspruch nimmt, einzeln zu diskutieren. Statt dessen nur ein paar grundsätzliche Fragen. Einmal: Es ist vorab zu fragen, ob das Werk überhaupt im strengen Sinne eine „historische Untersuchung“ (S. 196) und nicht vielmehr eine im wesentlichen systematische Arbeit auf Grund historischer Quellen genannt werden muß. Und zwar zeigt sich dieser Charakter gerade in der Einschränkung der Quellengrundlage auf die Eigenschriften des Franz. Eben jene Einklammerung der historischen Persönlichkeit, die damit wirksam wird, schafft ja praktisch nur Platz für die systematische Gliederung, die das Bild der Arbeit durchweg prägt. Damit hängt dann weiter zusammen, daß gerade die Fragen, deren kritische Untersuchung der Historiker von vornherein und am dringendsten erwarten müßte, nur nebenbei und am Rande behandelt werden, so z. B. 1) die Frage der Entwicklung der Minoriten zum kirchlichen Orden (das bekannte Werk von K. Müller erscheint nur im Lit. Verz.); 2) das historische Verhältnis zwischen dem 1., 2. und 3. Orden (die Sabatier-Mandonnet'sche Fragestellung wird nirgends erwähnt; das Buch von L. Zarnke nur im Lit. Verz.); 3) die Auseinandersetzung des Franz mit der Ordensopposition wird nur auf S. 180 gestreift (die Arbeiten von Kybal übergeht Vf. ganz); 4) das Spiritualenproblem (hier der Einstieg in die eschatologischen Fragen!), hier wären z. B. die Arbeiten von Ehrle etc. zu nennen (das Buch von Benz erscheint wieder nur im Lit. Verz.); 5) die Stellung des Franz zur beginnenden Renaissance (Thode, Goetz, Burdach u. a.); 6) last not least das Quellenproblem, das Vf. auf 10 Seiten erledigt.

Aber auch innerhalb der Quellenbenutzung selbst macht sich das systematische A-priori deutlich bemerkbar. So gründet sich die Darlegung beispielsweise in den 2 (bzw. 3) ersten Hauptteilen in ihren Leitgedanken fast ausschließlich auf die 2 letzten der Reg. II (1221) angehängten Kapitel (22 u. 23) sowie die *Verba Admonitionis* (hier vor allem c. 2 u. 5), d. h. auf Belege, die sachlich am Rande des Denkens des Franz liegen und bei denen man sich fragen muß, wie weit sie in dieser Form überhaupt auf Franz zurückgehen. Ähnliches ließe sich an zahlreichen anderen Stellen sagen. Nur dadurch, daß die Belege – sie wirken oft wie ein ausgeschütteter Zettelkasten – soweit sie den „Analekten“ entstammen, für den Vf. alle das gleiche Gewicht haben, gewinnt er überhaupt die Möglichkeit, eine „Theologie nach dem hl. Franziskus“ (S. 14) aufzubauen. Wäre das Buch statt mit einem Sach- und Personenregister mit einem Stellenregister ausgerüstet, so ließe sich die Auswahl der Belege (z. B. das Übergewicht der *Admonitiones*) in aller Deutlichkeit ablesen.

Schließlich ein Einwand zur Sache selbst: Der Vf. will das „Verständnis der Offenbarungswirklichkeit“ bei Franz untersuchen, indem er „die Auffassungen, die hinter seinem Leben und Wirken stehen“ (S. 15) umschreibt. In der Tat, es erscheint hier weit mehr der allgemeine Hintergrund, und zwar ausschließlich der kirchliche Hintergrund, als die Person des Franz selbst und ihre Probleme. In welcher Allgemeinheit verschimmt hier ausgerechnet Franz von Assisi! Ist das wirklich die geistige Welt des Mannes, der so ganz anders war als die herrschende Kirchlichkeit seiner Zeit? Unterscheidet sich Franz von der römischen Kirche wirklich nur darin, daß er nicht theoretisch veranlagt war und die Botschaft der Kirche aktualisieren wollte? Ist das Lebenswerk des Franz für den, der Test. 7 und 8 gelesen hat, wirklich nur möglich „im Auftrag der Kirche“ (S. 72) und „außerhalb ihrer Mauern nicht denkbar“ (S. 152)? Es ließen sich hier noch manche Fragen stellen.

Noch erübrigt ein Wort in bezug auf die gehässige und herabsetzende Kritik, zu der sich der Vf. über mein eigenes Buch („Die Bergpredigt und Franz von Assisi“, 1955) berufen fühlt, sehr im Gegensatz zu der Milde, die andere, vor allem kath. Forscher erfahren. Sicher würde ich heute manches recht anders – nämlich erheblich kritischer – schreiben, als ich es vor 8–10 Jahren getan habe. Was die Angriffe im Einzelnen betrifft, so ist es zunächst freilich aufschlußreicher, zu sehen, wo der Vf. mich (und andere Autoren) übergeht, als wo er sich auseinandersetzt. Im übrigen fallen seine Einwände ziemlich alle auf ihn selbst zurück. Wenn er mir Mangel an Literaturangaben (insbesondere kath. Autoren) vorwirft, so darf ich darauf hinweisen, daß sein eigenes Lit.-Verzeichnis nicht unerhebliche Lücken aufweist und die Diskussion der zitierten Literatur bei ihm dürftig ist. Wenn er behauptet, man merke es meiner Arbeit an, daß in ihr die Quellenkritik (etwa ein Drittel meines Werkes, d. i. 96 Seiten) „Nebensache“ sei (S. 11/14), so darf ich den Vf. bitten, selbst erst etwas auf dem schwierigen Gebiet der franziskanischen Quellenkritik zu leisten, ehe er andere Leistungen verunglimpft. Wenn schließlich der Vf. meine Auffassung überhaupt „völlig unbegreiflich“ findet und die weitere Auseinandersetzung ablehnt (S. 188 f.), so ist das eine ganz unsachliche Übertreibung. Tatsächlich läßt sich das Verhältnis unserer Auffassungen auf eine recht einfache Formel bringen: Beide sind wir darin einig, daß die Größe des hl. Franz in der *praktischen* Verwirklichung des Evangeliums beruht, und zwar im zeitgebundenen Rahmen, nur daß diese praktische Verwirklichung für den Vf. allein denkbar ist in der totalen Bindung des Franz an die kirchliche Lehre und kirchlich sanktionierte Ordnung des Franziskanerordens, nach meiner Auffassung dagegen nur in völliger Freiheit und im persönlichen Durchbruch durch jene Ordnung. Und darin liegt allerdings mehr als nur ein historisches Problem. – Was schließlich den Vorwurf der „Konstruktion“ (S. 189) angeht (welche historische Arbeit ist eigentlich keine „Konstruktion“?), so darf ich ihn mit dieser Besprechung an den Vf. zurückgeben.

Erlangen

Karlmann Beyschlag

Pascal Ladner: Das St. Albankloster in Basel und die burgundische Tradition in der Cluniazenserprovinz Alemannia (= Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft Bd. 80). Basel und Stuttgart (Helbing und Lichtenhahn) 1960. 126 S., kart. DM 11.—. = *Dis.*

Das Kloster St. Alban in Basel gehört zu jenen Gründungen, die in der Zeit des ausgehenden 11. Jh. und an der Wende zum 12. Jh. im Oberrheingebiet noch in den Verband der großen burgundischen Reformabtei Cluny eingeordnet wurden; sie bildeten die am weitesten nach Osten und in das Reichsgebiet vorgeschobenen, äußersten Vorposten des cluniazensischen Mönchtums. Für die Anfänge des Klosters St. Alban hat sich die Forschung stets interessiert, aber wie das Schicksal dieser Niederlassung, die am Rande des Blickfeldes der Organisation von Cluny lag, sich im Mittelalter weitergestaltete, hatte bisher nur gelegentlich die Aufmerksamkeit der Forschung auf sich gezogen. Der Verf. des vorliegenden Buches ist sich durchaus bewußt, daß die Geschichte von St. Alban sich nicht im Rahmen der Stadt Basel und ihrer näheren Umgebung erschöpft, sondern nur richtig erfaßt werden kann im Rahmen des gesamten Klosterverbandes von Cluny. Aber auch für Cluny und seine klösterliche Gesamtorganisation fehlt es trotz allen Bemühens um dessen Geschichte noch an einer den modernen Gesichtspunkten genügenden Darstellung. So konnte mit der vorliegenden Studie weithin Neuland betreten werden; der Verf. hat es mit Erfolg getan, ohne selbstverständlich im Rahmen seiner Arbeit allen Fragen nachgehen zu können. Er hat weithin auf noch nicht im Druck veröffentlichtes Quellenmaterial zurückgegriffen und sich eine große Vertrautheit mit dem Geschick des Basler Klosters St. Alban wie mit den Vorgängen in der im 13. Jh. ausgebildeten cluniazensischen provincia Alemannia erworben. Die monastische und verfassungsmäßige Stellung und Entwicklung von St. Alban in Basel wird gesehen im Wandel der Struktur und Stellung des Klosterverbandes von Cluny als Ganzem. Nicht so sehr den Fragen des äußeren Geschickes von St. Alban wird nachgespürt – so tritt die Besitz- und Vermögensgeschichte völlig zurück –