

antike Sarkophage zeigen bisweilen Szenen aus Leben und Amt; an den Schreinen wird das Thema unter dem Gesichtspunkt kirchlicher Lehre pointiert. Die Verf. hätte darauf verweisen können, daß hier eine Parallele zu den zeitgenössischen deutschen Tumben und Tischgräbern zu beobachten ist. Auch bei diesen wird auf den Deckplatten sehr oft auf Amt und „merita“ im Sinne kirchlicher Lehre hingewiesen (vgl. meinen Aufsatz „Tumba und Tischgrab in Deutschland“, in: Archiv für Kulturgeschichte, 39 [1957] 273–308). Die Knäufe tragen Tier- und Pflanzendarstellungen, der Mittelknäuf jedoch auf vier Medaillons Gestalten, die die Paradiesesflüsse symbolisieren. „Die Ikonographie des Mittelknäufs ist kein ‚Lapsus‘“ (S. 116), schreibt die Verf., „sondern ein bemerkenswertes Dokument zur Bedeutung der Taufe in der mittelalterlichen Frömmigkeit“. Auch in der Knäufzone wird das Paradiesthema aufgenommen, und zwar im Bilde des himmlischen Gartens; die Tiergestalten des Elisabethknäufs erweisen sich als bekannte Symbole. Der Lilienknäuf ist nach den Ausführungen der Verf. als ein Hinweis auf eine ausgesprochene Marienverehrung zu werten. Zu den Ritzmedaillons erklärte die Verf. nach eingehender Untersuchung, sie seien weder reiner Dekor noch reine Thematik; man könne von einem Dekor sprechen, der zur Thematik hinneige.

Aus verschiedenen Einzelheiten glaubt die Verf. auf Hinweise auf den Deutschritterorden schließen zu können. Als theologischer Berater komme Bischof Konrad II. von Hildesheim in Frage, vielleicht auch Magister Konrad von Marburg. Stilistische Eigenheiten und die Hervorhebung der Taten des Gatten der Heiliggesprochenen gehen möglicherweise auf eine Einflußnahme der Tochter Sophie zurück, die im Schrein beide Eltern habe geehrt sehen wollen. Die Hinweise auf den Deutschritterorden wie auf die Person der theologischen Berater macht die Verf. durch schwerwiegende Beobachtungen und Quellenzeugnisse wahrscheinlich. So wird der Schrein durchaus im Sinne der Forderungen G. Paulssons Teil einer lebendigen Lebenssituation. Die vorliegende Arbeit vermittelt zugleich kirchen- und kunsthistorische Erkenntnisse.

*Cuxhaven*

*Alfred Weckwerth*

Hubert Schrade: Franz von Assisi und Giotto. (= DuMont Dokumente, Reihe III). Köln (M. DuMont-Schauberg) 1964. 184 S., 50 Abb., kart. DM 12.80.

Daß die berühmten Fresken der Franzlegende in der Oberkirche von S. Francesco zu Assisi ein Werk Giottos sind, ist eine weithin verbreitete Ansicht. Es sind zwar verschiedentlich Bedenken dagegen geäußert worden; doch sind die Zweifler stets auf Widerspruch gestoßen. Der Verf. des vorliegenden Buches greift diese Frage erneut auf. Während man bislang allein mit stilkritischen Erwägungen zu einer Klärung zu gelangen suchte, richtet Sch. sein Augenmerk in erster Linie auf die Bildinhalte des Freskenzyklus und vergleicht sie mit den Aussagen anderer Bilder gleicher Thematik, insbesondere mit dem nachweislich von Giotto in der Bardikapelle der Florentiner Franziskanerkirche St. Croce gemalten Franzzyklus. Er läßt sich dabei von der Erkenntnis leiten, daß den Historiker auch die Tatsache angeht, „daß es zu einer derart umfänglichen und bedeutungsvollen Darstellung des Franziskuslebens wie derjenigen in der Oberkirche von S. Francesco in Assisi überhaupt hat kommen können; denn für den Orden des Heiligen waren die Tage Giottos Schicksalstage von daseinbedrohender Gewalt“. Sch. sucht den gestaltungsgeschichtlichen Ort des Freskenzyklus zu bestimmen und löst das Problem so aus der stilkritischen Isolierung. Es geht nicht mehr allein um Erörterungen über Eigenheiten der Malweise Giottos und über formgeschichtliche Thesen, sondern um Untersuchungen, die in den Bereich der Kirchengeschichte hineinreichen. Einerseits ist die Situation zu klären, in der der Zyklus entstanden ist, andererseits sind die theologischen Aussagen festzustellen, die der Künstler bzw. sein Auftraggeber mit dem betreffenden Bilde machen wollte, indem er die Szene so gestaltete und nicht anders. Nach der Einleitung, in der der Verf. Gegebenheiten des Kirchenbaus im allgemeinen und der Baugeschichte von S. Francesco zu Assisi im besonderen darlegt, beschreibt er

eingehend die einzelnen Bilder des Franziskuszyklus im Hinblick auf ihren Bildinhalt. Bei diesem Verfahren fällt dann immer wieder Licht auf die Meisterfrage. Auf Grund dieser Untersuchungen kommt Sch. schließlich zu dem Ergebnis, daß der Franziskuszyklus der Oberkirche nicht von Giotto ist. Der Künstler wurde von Johannes von Muro nach Assisi berufen, aber nicht für den Franziskuszyklus, sondern zur Beteiligung an der Ausmalung des Obergadens der Kirche. Die genaue Abgrenzung seiner Tätigkeit in diesem Bereich ist wegen des schlechten Erhaltungszustandes vieler Fresken nicht mehr durchführbar. Giotto muß vor seiner Berufung nach Assisi in Rom gewesen sein. Der Franziskuszyklus der Oberkirche ist von mehreren Meistern gemalt; es waren mindestens drei; alle sind Eklektiker gewesen. Der Zyklus wurde in Auftrag gegeben, als die Leitung des Ordens in den Händen der Kommunität lag. Sch. verweist auf die Unterschrift unter dem letzten Bilde, die das Datum des 17. Juli 1383 trägt und offenbar sehr politisch gemeint sei: „denn sie wendet sich an die Stadt Rom, die Fürsten, die ‚weisen‘ Kommunen Italiens, daß sie die Herrschaft und das Patrimoniat des hl. Petrus gewährleisten sollen“ (S. 169). Die Gedankenführung des Verfassers ist in der gesamten Untersuchung durchaus überzeugend. Nur in einigen Punkten, die für das Ergebnis der Gesamtuntersuchung ohne Bedeutung sind, glauben wir Einwände erheben zu müssen. So erwähnt Sch. die Tatsache, daß seit dem 11. Jahrhundert in Italien häufig die Figur des Heiligen im Tympanon des Hauptportals gezeigt werde, und bemerkt dazu, dies sei geschehen, „um zu zeigen, daß der Heilige der Herr des gottgeweihten Hauses sei“ (S. 10). Wir meinen hingegen, daß solch ein Bild des Heiligen aus der Symbolik des Kirchengebäudes gedeutet werden müsse. Denn das Kirchengebäude ist nach der Auffassung jener Zeit ein Sinnbild des Gottesreiches, d. h. der Gemeinschaft der Heiligen, d. i. der Gesamtkirche (*ecclesia spiritualis*). Wenn nun die Gestalt des Heiligen im Tympanon des Haupt- oder eines Seitenportals gezeigt wird, so kann man darin das Bemühen erblicken, die Bedeutung des Heiligen für die Gesamtkirche hervorzuheben: unter ihm bzw. infolge seiner Wirksamkeit finden gläubige Christen den Weg ins Gottesreich. – Der Übersetzungs- bzw. Druckereisetzfehler „Portiuncula: Teilchen“ (S. 29) statt „Türchen“ ergibt im Textzusammenhang keine Sinnentstellung, da der Verf. das Gewicht auf die Verkleinerungsendung legt. Er verweist in diesem Zusammenhang auf ein Zitat, wonach die Franziskaner den Prälaten, Klerikern, Mönchen und Weltmenschen, die zu ihnen kommen, durch ihre armseligen Häuser und Zellen sowie durch ihre kleinen Kirchen eindringlicher predigen und diese erbauen als mit Worten. – Sehr summarisch nennt Sch. (auf S. 35/37) „die ‚Armen Christi‘, die Humiliaten, die Waldenser“, wobei er den Eindruck erweckt, als seien unter den „Ketzer“, die er in diesem Zusammenhang erwähnt, schlechthin die Waldenser zu verstehen. Als „die Armen Christi“ (*pauperes Christi*) bezeichnete sich die neumanichäische Bewegung der Katharer. Aus dem griechischen Wort ‚*katharoi*‘ (= die „Reinen“, wie die Sektierer sich bzw. einen bestimmten Frömmigkeitsgrad ihrer Mitglieder nannten,) entwickelte sich – wohl über die italienische Wortprägung ‚*gazzari*‘ – der deutsche Name „Ketzer“. „Ketzer“ war also im eigentlichen Sinne des Wortes eine Benennung der Katharer. Die Waldenser, von je her keine Neumanichäer, waren anfangs eine Gegenbewegung gegen die Katharer, wurden später aber aus der Kirche herausgedrängt und als Irrlehrer verfolgt, wobei ihre Gegner sie als „die Armen von Lyon“ (nach dem Wohnsitz des Stifters und Ausgangspunkt der Glaubensgemeinschaft) oder in Bausch und Bogen ohne Rücksicht auf ihre Lehrmeinungen gleichfalls als Ketzer bezeichneten. Die Waldenser waren nur eine Richtung in jener großen „Armen“-bewegung, die die römisch-katholische Kirche aufs schwerste erschütterte und gefährdete. Es gab aber auch Vertreter der Armenbewegung, vor allem in Frankreich, die treue Glieder der römisch-katholischen Kirche blieben. Letzten Endes steht auch Franz von Assisi in dieser gewaltigen Bewegung. Bei den Darstellungen der Franziskusvita, die in typologischen Bezug zum Leben Jesu gesetzt sind, ist die Feststellung des Verf. durchaus richtig, daß man damit anzeigen wollte, Franz stehe in der Nachfolge Christi, er sei der eigentliche „pauper Christi“, ja sogar gewissermaßen ein „*novus Christus*“. Die Inanspruchnahme des Titels „*pauper Christi*“ bzw. „*verus pauper Christi*“ für Franz erfolgte offensicht-

lich im Hinblick auf die umfangreiche und vielschichtige, großenteils häretische Armenbewegung. Sch. hätte unserer Meinung nach in diesem Zusammenhang besser diese Bezeichnung verwenden sollen als den Namen der Waldenser.

*Cuxhaven*

*Alfred Weckwerth*

Gordon Leff: *Richard FitzRalph, Commentator of the Sentences. A Study in Theological Orthodoxy.* Manchester University Press 1963.

FitzRalph ist weder in den großen deutschen Darstellungen der Dogmengeschichte noch in den deutschen theologischen Nachschlagewerken irgend erwähnt. Was seine Bedeutung für den Gang der Theologiegeschichte im späteren Mittelalter betrifft, so ist diese Lücke nicht allzu schmerzlich; denn von größerem Einfluß ist FitzRalph – mit Ausnahme von Wyclif, der in manchem von ihm abhängig ist – nicht gewesen. Gleichwohl sind seine theologischen Werke doch nicht unwichtig, und zwar vor allem insofern nicht, als sie das Bild von der theologischen Situation in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts bereichern sowie Art und Umfang des Einflusses des Occamismus genauer bestimmen helfen.

Gordon Leff, durch seine Untersuchungen über Bradwardine<sup>1</sup> und Gregor von Rimini<sup>2</sup> bekannt, hat für seine Darstellung von FitzRalphs Sentenzenkommentar, der noch nicht gedruckt vorliegt, zunächst umfangreiche handschriftliche Studien betrieben, deren Ergebnis er in Appendix I (S. 176–193) mitteilt. Die vorhandenen Handschriften differieren in der Anordnung der Quaestiones und zum Teil auch in der Textdarbietung ziemlich stark. Als beste Handschrift erscheint ihm der Codex der Pariser Nationalbibliothek Lat. 15853 (P). Leff stützt sich hauptsächlich auf diesen, hat aber häufig auf den anderen Text der übrigen Handschriften hingewiesen. In Appendix II (S. 194–197) gibt er eine Rekonstruktion der Reihenfolge der Quaestiones.

Der Hauptteil des Werkes gliedert sich nach einer Einleitung über die theologische Situation in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts und FitzRalphs Leben (geb. ca. 1300 in Dundalk, gest. 1360 als Erzbischof von Armagh) in vier Teile, in denen Leff nacheinander die Aussagen über die göttliche Natur, über den Verstand (mind) und seine Fähigkeiten, über die Ordnung der Schöpfung sowie über den freien Willen, die Gnade und die Prädestination erörtert. Zum Vergleich werden häufig die Anschauungen der führenden Zeitgenossen, vor allem Occams, herangezogen. Da der Sentenzenkommentar wahrscheinlich von FitzRalph 1331 geschrieben ist (S. 174), war das Revolutionäre an Occams Ansichten ihm naturgemäß noch nicht im ganzen Umfang deutlich. Trotzdem liegt es nicht nur daran, wenn FitzRalph kaum je die Namen von Zeitgenossen nennt, wie ihm überhaupt jede Polemik fernliegt. Vielmehr ist FitzRalph, wie Leff immer wieder hervorhebt, ein von Grund aus um Orthodoxie im überlieferten Sinne bemühter Theologe gewesen. Vor allem sucht er, Augustin zu folgen. Sein unmittelbares Vorbild, von dem er nach Leffs Nachweis an zahlreichen Punkten abhängig ist, ist Heinrich von Gent. Von einem Gregor von Rimini, der ebenfalls an der augustiniischen Überlieferung festhalten wollte, unterscheidet sich FitzRalph dabei vor allem durch seine geringere Originalität (S. 11 f.). Während Gregor das augustinische Erbe in seine eigene Zeit zu transponieren und von ihm aus die damals aktuellen Probleme zu lösen suchte, bleibt FitzRalph viel stärker älteren Positionen verhaftet, vor allem solchen des 13. Jahrhunderts. Ganz hat sich aber auch FitzRalph nicht den Fragestellungen seiner Zeit zu entziehen vermocht. So nimmt er die Unterscheidung zwischen der *potentia Dei absoluta* und der *potentia Dei ordinata* auf, ohne doch das eigentliche Gewicht dieser Differenzierung zu sehen, geschweige denn den radikaleren Lösungen Occams zu folgen (S. 33 f.). Oder, den Begriff der Kontingenzen kennt auch er; aber er hält doch nach wie vor im traditionellen Sinne an Gottes Vorherwissen fest (S. 46). So zeigt sich FitzRalph

<sup>1</sup> Bradwardine and the Pelagians, 1957; dazu W. Pannenberg, ZKG 69, 1958, S. 355 ff.

<sup>2</sup> Gregory of Rimini, 1961; dazu ZKG 73, 1962, S. 386 f.