

treuen Auserwählten“ ist nicht schön). Die urgemeindliche Gütergemeinschaft (Act. 2) verwirklicht dies Vermächtnis (120). Der zweite große Abfall von der Armut wird mit dem Wort „Friede, der bedrückender ist als jeder Krieg“ (121 f.) bezeichnet; der Friede mit der Welt ist gemeint; nach Meinung der Herausgeber liegt auch eine Anspielung auf die Donatio Constantini vor – die Assoziation, die in der Zeit denkbar ist, bleibt aber jedenfalls dem Leser überlassen. Nun wird die Armut durch die Mönche erneuert (125 ff.); auch im Mönchtum aber beginnt bald der Abfall von den Idealen der Stifter. Die „Söhne Belials“ behaupteten arm zu sein, obwohl sie es nicht waren (127), und ermäßigten die Armut aus vorgeblichen Vernunftgründen. Auch im Mönchtum gab es eine Zeit der ersten Liebe (131, 128) und eine Zeit des Abfalls, in der die Habsucht unter dem Namen der Klugheit und der Vorsorge zu herrschen begann (132 ff.); und die Trägheit (*acedia*), die das angefangene Gute nicht zu vollenden vermag, kam ihr zu Hilfe (137 f.). Angesichts dieser Apostasie (143) des unter dem Schein der Heiligkeit reich, weltförmig und gesellschaftsfähig gewordenen Mönchtums, das die wahre Armut verlästert (140 ff.), ist Franziskus aufgetreten und hat ihr wieder einen Platz gegeben. Der geschichtliche Rückblick endet in einer Mahnung an Franz und seine Brüder, sich nicht völlig auf ihre erste Begeisterung zu verlassen, sondern beständig zu bleiben (148 f., 161) – ein Indiz für die Einordnung der Schrift in die innere Ordensgeschichte: die Anfangszeit der ersten Begeisterung, in der alles klar und eindeutig schien, ist vorbei; das Beispiel der alten Orden dient dazu, die Argumente der Klugheit und Vorsorge abzuwerten. Auch die Ablehnung der Klöster (155, 158 f.: die ganze Welt als Kloster der Brüder) ist zu notieren. Das ist ein Problem, das sich seit den zwanziger Jahren im Orden gestellt hat. Die Antwort der Schrift ist eindeutig; sie ist m. E. ein frühes Zeugnis der „Observanz“, das in anschaulicher und paränetischer Form die Brüder bei der ganzen Armut des Franz festhalten und sie warnen möchte, den Weg der alten Orden zu gehen. Ubertin von Casale hat das *Sacrum commercium* später in den Dienst der Spiritualepolemik gegen die Entwicklung des Ordens gestellt; das *Commercium* selbst bietet dafür Anhaltspunkte, kann aber noch nicht als Zeugnis einer schroff einer anderen Richtung gegenüberstehenden Partei verstanden werden. Auch das spricht für eine ziemlich frühe Datierung zwischen 1228 (1227?) und ca. 1250. Daß freilich der Orden zur Zeit seiner Abfassung „noch keine Mißstände kannte“, wie die Herausgeber sagen (S. 65 f.), will angesichts der bekannten Entwicklungen und Streitigkeiten schon zu Lebzeiten des Franz in den zwanziger Jahren nicht einleuchten. Die Gefahren, denen die alten Orden erlegen sind, zeigen sich auch in der Gemeinschaft des Franz mindestens am Horizont und wahrscheinlich mehr als das; sonst hätte das *Commercium* so nicht geschrieben zu werden brauchen. Aber es ist noch nicht so weit, daß der Verfasser eine direkte Polemik für nötig hielt; eine friedfertige Paränese und Erinnerung an den Armutsbegriff der Anfänge schien ihm hinreichend. Im übrigen stimme ich der Charakteristik, die die Herausgeber S. 60 ff. geben, zu.

Heidelberg

Kurt-Victor Selge

Kajetan Eßer: Anfänge und ursprüngliche Zielsetzungen des Ordens der Minderbrüder (= *Studia et Documenta Franciscana IV*). Leiden (E. J. Brill) 1966. XVI, 296 S., geb. DM 24.–

Kajetan Eßer, der zur Zeit wohl beste Kenner des verzweigten Quellenbestandes zur franziskanischen Frühgeschichte, legt hier eine erweiterte und zum Teil modifizierte Fassung seiner Sicht dieser Frühgeschichte vor, wie er sie in dem Aufsatz „Ordo Fratrum Minorum. Über seine Anfänge und ursprünglichen Zielsetzungen“ (*Franziskanische Studien* 42, 1960, 97–129; 297–355 und 43, 1962, 171–215; 309–347) entworfen hatte.* Es handelt sich nicht um eine fortlaufende Darstellung der Frühgeschichte des Ordens, sondern um den Versuch, ein Bild des Ordens in der Frühzeit zu entwerfen und einige wesentliche Probleme zu lösen: Handelte es sich von Anfang an um einen „Orden“ (Kap. 2)? Was war an diesem Orden neu (3)?

Welche Krisen gab es, und wie versuchte man sie zu überwinden (4)? Welches war das „christliche Leitbild“ (5)?

Das erste Kapitel befaßt sich mit den Quellen. Verf. scheidet die *Specula perfectionis*, *Legenda antiqua* etc., d. h. alle Quellen, die von dem heftigen Streit des späteren 13. Jhs. um die Konzeption des Ordens beeinflusst sind, aus. Das ist methodisch richtig; man wird freilich am Ende, wenn man das von späteren Streitigkeiten ungetrübbte Material verarbeitet hat, auf das in jenen Quellen auch enthaltene gute Material doch nicht verzichten können. Dagegen bin ich nicht ohne grundsätzliche Bedenken gegen die vorgenommene Anordnung des übrigen früheren Quellenbestandes. Eßler stellt voran die Berichte von Augenzeugen und nicht dem Orden angehörigen Zeitgenossen einschließlich der frühen Kurialschreiben; an zweiter Stelle nennt er die Schriften des Franz selbst, an dritter die franziskanischen Quellen, „die vor der eigentlichen Auseinandersetzung um die Beobachtung der Regel, also vor 1230, entstanden sind, oder die unberührt von dieser Problematik berichten, sowie solche, die vor der in das Wesen des neuen Ordens so tief eingreifenden Akkommodation desselben an klosteral-monachale Formen geschrieben wurden“ (4): I. Celano, Jordan von Giano, Eccleston, das *Sacrum Commercium* u. a. – M. E. gehören an den Anfang eindeutig die Schriften des Franz selbst. Zu ihrer Erklärung ist in zweiter Linie sämtliches Material aus frühen wie späten Quellen heranzuziehen, das eine genauere historische Lokalisierung dieser Texte von Franz erlaubt. Selbstverständlich ist dies Material kritisch zu behandeln: ebenso das frühe wie das späte vom Armutsstreit beeinflusste Material. Augenzeugen, Zeitgenossen, Kurialbeamte gebrauchen *ihre* Kategorien, um das Beobachtete einzuordnen. I. Celano verschleierte ebensoviel, wie er sagt. Vor 1230 hat es schon wesentliche Auseinandersetzung um das rechte Verständnis der franziskanischen *Vita* gegeben: das Jahr ist als Grenzschiede zwischen brauchbaren und zunächst zurückzustellenden Quellen nicht akzeptabel. Erst wenn diese Arbeit zur alleinigen Erklärung der Texte von Franz getan ist, kann man m. E. darangehen, das Erarbeitete durch weiteren Stoff aufzufüllen.

Das zweite Kapitel weist nach, daß die „*fraternitas*“ des Franz „von ihrem ersten Erscheinen an als kirchlicher Orden angesehen“ wird, „der gleichberechtigt und gleichwertig neben die bisherigen Ordensformen in der Kirche tritt“ (51); Männer aus allen Ständen, Kleriker und Laien, sind in der Gemeinschaft verbunden, die „das feudale Ordnungsprinzip der meisten alten Orden durch das der evangelischen Brüdergemeinschaft . . . zu ersetzen“ versucht (52). – Das ist, von Formulierungen abgesehen, die für die „Anfänge“ etwas großartig klingen („gleichberechtigt“), richtig; man vermißt aber die Nachzeichnung der historischen Genesis bis zur Anwendung des Begriffs „Orden“, der nun einmal nicht wie „*fraternitas*“ am Anfang steht. Beobachter nannten die Gemeinschaft früh einen „Orden“, die Kurie und Franz selbst aber zunächst eben nicht. Die den Sachverhalt richtig treffende Feststellung der *Legenda trium sociorum* „*non enim ordo eorum dicebatur religio*“ (18 Anm. 3) bezeichnet also ein zu lösendes Problem; sie mag „schwer verständlich“ sein, darf aber nicht beiseitegeschoben werden. Vermutlich hatten die Kurie und vor allem Franz selbst Gründe, den Ordensbegriff zunächst nicht zu gebrauchen. Bei der Kurie mag man an die bezeugte Opposition gegen neue Ordensgründungen in der Zeit des 4. Laterankonzils sowie an den langsamen Prozeß der kirchenrechtlichen Approbation der neuen Gemeinschaft von der mündlichen Erlaubnis 1210 über die vielleicht 1215 erfolgte Regelapprobation „*sine bulla*“ bis zur Approbation in einer Papstbulle 1223 denken, bei Franz an seinen bekannten Willen, den Unterschied zur Lebensweise der alten Orden zu wahren. Es ist falsch, daß Franz „*ordo*“ unter-

* Ich habe mich in einem Aufsatz mit Eßlers Thesen in dieser und anderen Arbeiten auseinandergesetzt: *Rechtsgestalt und Idee der frühen Gemeinschaft des Franz von Assisi*. In: *Erneuerung der Einen Kirche*. Arbeiten aus Kirchengeschichte und Konfessionskunde, Heinrich Bornkamm zum 65. Geburtstag (= Kirche und Konfession 11), Göttingen 1966, S. 1–31. Da mir Eßlers neues Buch damals noch nicht vorlag, habe ich S. 31 diese Rezension angekündigt.

schiedslos wie religio und fraternitas gebraucht hätte; das Wort fehlt in seinen Schriften bis 1223; I. Celano 38 darf man angesichts dieses Sachverhalts hier nicht anführen. Regula non bullata 6 muß als echtes Zeugnis des Franz vor diesem Zitat, das 1228 formuliert worden ist, den Vorrang erhalten. Dies ist ein Beispiel, wie sich das oben beanstandete quellenkritische Verfahren auswirkt (vgl. die Nachweise in meinem oben in Anm. zitierten Aufsatz, Anm. 39). – Falsch ist es auch, daß Burchard von Ursperg die Brüder schon 1210 in Rom als „Fratres Minores“ kennenlernte (25): er schreibt 1229, als der kaum vor 1215 eingeführte Name längst allgemein bekannt ist. Falsch ist auch die Deutung des zweiten Satzes des Prologs der Regula non bullata als „das früheste Selbstzeugnis des hl. Franziskus über sich und seinen Orden“ (25): Frater Franciscus et quicumque erit caput istius religionis promittat obedientiam et reverentiam domino Innocentio papae et successoribus eius, et omnes alii fratres teneantur obedire fratri Francisco et eius successoribus. Der Satz ist nur als kuriale Formulierung zu verstehen, 1210 oder vielleicht noch eher bei der vielleicht 1215 „sine bulla“ erfolgten Bekräftigung der Regel dem Text des Franz vorangestellt.

Damit entfällt dies Zeugnis für das Selbstverständnis des Franz als „Haupt dieses Ordens“. Als einen der neuartigen Züge der Gemeinschaft bezeichnet Eßer im 3. Kapitel den „allen gemeinsamen Oberen“, der den sonst locker gefügten, nicht klösterlichen Verband zusammenhielt. Die Brüder hätten ihm „unverbrüchlichen Gehorsam“ geschuldet, „so daß er die ganze Fraternität sehr zentral leitet“; durch ihn sei „der Gesamtdenken der Römischen Kirche in einem neuartigen Gehorsamsverhältnis verbunden“ gewesen (138). Ich halte das eben für die Richtung, die die Kurie der Gemeinschaft in jenem Vorspann der Regel weist, aber nicht für das Ergebnis des Denkens des Franz und gar für eine jener gottgegebenen Weisungen, auf die Franz seine Lebensweise zurückführt (Test. 1–4). Nicht daß ich einen Konflikt konstruieren möchte, aber es besteht ein Unterschied zwischen der Konzeption, die Franz für seine Gemeinschaft hat, und der Entwicklung, die die Verfassung auch unter kurialer Mitwirkung nimmt. Es ist mir bei Eßer 63 ff. zuviel von „Oberem“ und „Untergebenen“, „rückhaltlosem Gehorsam“ die Rede. Der „Orden“ war „am Anfang straff zentralistisch organisiert“. Franz „vereinigte . . . alle Gewalt in seiner Person“ (66). In dieser Konzeption steht die juristische Ordnung am Anfang, und all das, was Franz von Bruderschaft, Dienst, gegenseitigem Untertansein sagt, kommt als erbauliche Sinnerfüllung hinzu; die Struktur der Gemeinschaft bleibt davon im Grunde unberührt (66–73). Einen Satz, der über diese so auch bisher von Eßer vertretene Auffassung hinausführt, würde ich gern zum Ausgangspunkt der Überlegungen über die franziskanische Verfassung gemacht sehen: „Die Bezeichnung ‚minister et servus‘ . . . wurde von Franziskus sicher nicht als eine Art Titel oder Amtsbezeichnung empfunden, sondern im ganzen Ernst ihrer Aussage gebraucht“ (72 f.) Macht man mit dieser Auffassung, die sich aus den echten Schriften des Franz ergibt, Ernst, so kommt man zu einem anderen Bild der Verfassungsordnung der frühen Gemeinschaft, als wenn man den kurialen Vorspann der älteren Regel und die Beschreibungen der sekundären Quellen zum Ausgangspunkt macht, wie Eßer es 63 ff. tut. Dasselbe gilt für die Gehorsamsauffassung: die Normierung des „wahren Gehorsams“ in Regula non bullata 4/5/6 und anderen Zeugnissen des Franz selbst verdient den Vorzug vor den anschaulichen Beschreibungen des Befehlens und Gehorchens in der Gemeinschaft durch die sekundären Zeugen. Die autoritative Stellung, die nach Eßer dem „gemeinsamen Oberen“ zukommt, ist m. E. vielmehr der „gemeinsamen Regel“ (101 ff.) zuzuschreiben, und zwar nicht als einem Text, der seine Autorität aus irgendeiner juristischen Qualifikation empfängt, sondern aus ihrem inhaltlichen Charakter als „vita evangelii Jesu Christi“, die darum verbindlich ist, weil Gott selbst sie Franz so offenbart hat (Test. 4). Zu ihr gehört auch der „wahre Gehorsam“. Franz selbst und später die ministri haben nach dem Rechtsbegriff des Franz keinen juristischen Titel, sondern nur eine Funktion in der Vita evangelii; diese Funktion ist grundsätzlich jederzeit auswechselbar. Der Gehorsam ist primär durch die Nachfolge des sich erniedrigenden Gottessohnes begründet und

ist jedem Nachfolger einschließlich des Franz und des minister aufgetragen; die Verrechtlichung in einer einseitigen Gehorsamspyramide ist ein sekundärer Vorgang, der durch die Verhältnisse beim Anwachsen des Ordens unter kräftiger Mitwirkung der Kurie bewirkt wurde; die Reg. non bull. bezeugt klar, daß Franz sich gegen ihn zwar nicht gänzlich sträubte, aber ihn durch das ursprüngliche und unbedingte Gesetz der Nachfolge umzuprägen suchte. Das zeigt, worauf es ihm ankam und was an den Anfang der Entwicklung gehört. Sabatier hat bei allen Übertreibungen und Entstellungen schon eine richtige Intuition gehabt, wenn er die verschiedenen Partner der Entfaltung der Gemeinschaft scharf, allzu scharf unterschied. Die entstehenden autoritativen Instanzen, vor allem die wesentlich legislative Instanz des Kapitels (dessen Aufgaben und Entwicklung 81 ff. vorzüglich geklärt werden), sind der Norm der Vita evangelii unterzuordnen; sie haben diese Norm zu wahren und in konkrete Situationen hinein zu entfalten (vgl. 107–114). Eßer schreibt selbst richtig: „Somit erscheint die Regel und das Leben nach ihr als stärkstes inneres Bindeglied dieser neuen Gemeinschaft“ (113). Ich würde nur hinzufügen: sie ist, als gottgegebene Vita evangelii verstanden, zunächst auch das *einzig* wirklich normative „Bindeglied“; nur in ihrem Namen kann von Franz und von anderen Brüdern Autorität in Anspruch genommen werden. Eßer arbeitet das im übrigen im 4. Kapitel, das den ersten Krisen im Orden gilt, 163 ff. (im Abschnitt über die Profese) auch nahezu so heraus; er zeigt, daß die Auffassung der Profese als unaufhebbaren und mit Strafgewalt durchzusetzenden Gelübdes kural ist (164). Am Anfang stand dagegen die einfache Verpflichtung zum Gehorsam gegen die vita evangelii nach der Regel (165 ff.). Die Behauptung, durch dies Versprechen sei ein besonderes Gehorsamsverhältnis zu dem „Oberen“ begründet worden, die auch hier (165) wieder aufgestellt wird, ist nur durch die mühsame Konstruktion mit jener anderen, richtigeren und quellenmäßig zuverlässig belegten Auffassung zu verbinden, der Obere (also nach Eßer am Anfang Franz) verkörpere „ja die Gemeinschaft in seiner Person“, und der Neuling verspreche mit der besonderen Gehorsamsverpflichtung gegen den Oberen also, „das Leben der Gemeinschaft zu dem seinigen zu machen“ (165). So muß also die falsche These von der „straff zentralistischen“ Struktur der ersten Gemeinschaft unter dem caput Franz mühsam wieder weginterpretiert werden. Es ginge einfacher.

Im übrigen bietet dies vierte Kapitel ein vorzügliches Bild der Schwierigkeiten, die im ersten Jahrzehnt der Gemeinschaft entstanden, weil ziemlich jeder Anwärter aufgenommen wurde (darunter besonders viele junge Leute), weil die Gemeinschaft gewaltig anwuchs und die Freiheit der Brüder in ihrem ortsungebundenen Leben oft zu Regelübertretungen, auch zu Abfall, gefährlicher Gemeinschaft mit Frauen und auch dazu führte, daß Brüder der Propaganda der verwandten häretischen Bewegungen anheimfielen. Auch das Armutsprinzip führte zu Schwierigkeiten, wo die Handarbeit nicht den notwendigen Unterhalt brachte und wenig Almosen gegeben wurden: in England hört man von großen Schulden des Ordens. Vielleicht verleitete das Betteln manche Brüder zur Arbeitsunlust. – Manches ließe sich hier aus der Regula non bullata wohl noch ergänzen oder auch berichtigen: offenbar haben sich doch viele Brüder geschämt zu betteln (Nr. 9). Das Unterhaltsproblem hat jedenfalls zur gegenüber den Anfängen noch schärferen Forderung des Franz geführt, die Brüder sollten sogar, wenn sie es noch nicht gelernt hätten, ein Handwerk lernen (Test. 5). – Anschließend an die Schwierigkeiten stellt Eßer die Lösungsversuche dar: den abgewiesenen Vorschlag der ministri, bewährte Lebensformen der alten Orden zu übernehmen (157), die päpstliche Erlaubnis an die ministri angesichts des Fehlens einer Strafgewalt im Orden, kirchliche Zensuren zu verhängen (157 f.), die ebenfalls vom Papst veranlaßte Einführung von Noviziat, Gelübde und Ordensbindung (159 ff.), das allmähliche Sesshaftwerden (wobei in den entstehenden Niederlassungen nur ein Gastrecht beansprucht wird, um die Armut nicht zu verwässern 168 ff.), die Ausfächerung der Ordensämter (189 ff.): das Entstehen des Amtes eines Hausoberen (Guardian) aus dem älteren Amt des Begleiters und Hüters einer wandernden Brüdergruppe, die Ansätze zur Bildung einer klösterlichen Tagesord-

nung (194 ff.) und die stärkere juristische Bindung an die römische Kirche durch die Schaffung des Amtes eines Kardinalprotektors u. a. (197 ff.). Es fehlt m. E. nur eines in dieser Darstellung: die Einführung der Ämter überhaupt. Weil der Orden nach Eßer am Anfang ein leitendes Amt hatte, erscheint die Einführung des minister-Amtes nicht als ein so schwerwiegendes Novum, wie es das gewesen ist, wenn man die Anfänge gänzlich amlos als nur durch die Vita evangelii normiert sieht. Der Wachstumskrise wurde aber m. E. zunächst durch die Einführung der ministri begegnet, deren Autorität von Franz unamtlich interpretiert und der Vita evangelii untergeordnet wurde; unter der Mitwirkung der Kurie und möglicherweise aus der Notwendigkeit der Sache, wie viele ministri sie sahen, nahm die minister-Funktion aber eine zunehmend amtliche Entwicklung und wurde mit juristischen Rechtstiteln versehen.

Das Buch endet mit einer schönen Darstellung des „christlichen Leitbildes der neuen Gemeinschaft“ (209 ff.), wie es sich aus dem Willen, Buße zu tun, in einer Erneuerung der Vita evangelii ausformt. Das führte auch zur Wanderpredigt und dem Zeugnis des Lebens vor der ganzen Christenheit und den Nichtchristen. Die radikale Armut war nicht Selbstzweck, sondern Ausdrucksform des evangelischen Lebens, der Nachfolge Jesu als ganzer (245 f.). Daß der Mensch nach Franz in der Nachfolge Christi in der Armut am Heilswirken Christi teilnahme (255, 280), ist vielleicht eine Überzeichnung, jedenfalls aus den Schriften des Franz nicht deutlich als Sinn der Armut zu erheben. Die Arbeit, die den Brüdern im Normalfall den Unterhalt verschafft, gibt ihnen keinen *Rechtstitel* auf Entlohnung; der Bettel wird im Notfall geübt. – Vielleicht ließe sich dies „christliche Leitbild“ noch etwas tiefer und einheitlicher fassen, wenn man die franziskanische Buße in der Form der Nachfolge des Lebens Christi als ein Leben der vollen Selbstentäußerung, der Entäußerung vom eigenen Willen und eigenen Anspruch faßt, wozu als ein Bestandteil die Armut gehört. *Regula non bullata* 17, 2. und 3. Absatz und verwandte Stellen geben m. E. die tiefste Deutung des eigenen Vorhabens durch Franz selbst (vgl. auch *Reg. non bull.* 10, alles als konkrete Entfaltung der ursprünglich in den Schriftworten *Reg. non bull.* 1 gewiesenen Richtung). *Reg. non bull.* 17, 2. Absatz (unser Eigentum sind nur unsere Laster und Sünden) hat als Kehrseite den unvergleichlichen franziskanischen Lobpreis, die kreatürliche Dankbarkeit: *omnia bona Domino Deo altissimo et summo reddamus et omnia bona ipsius esse recognoscamus et de omnibus ei gratias referamus, a quo bona cuncta procedunt: alles, was nicht Laster und Sünde ist, kommt von Gott, selbst Krankheit (Reg. non bull. 10) und Tod (Sonnengesang). Unter den Zielen der Gemeinschaft verdiente ferner m. E. eine schärfere Hervorhebung die gewissermaßen indirekte Kirchenerneuerung durch das Beispiel des eigenen Lebens, durch die Heilighaltung all dessen, worin der erniedrigte Gottessohn sichtbar erscheint: vor allem des Altarsakraments (Ep. ad capitulum, Testament 3). Die tiefe Fassung der Nachfolge Christi als Selbstentäußerung bewahrt die Gemeinschaft in dieser Absicht vor jeder rechtsanmaßenden, direkten Kritik am Klerus.*

Man hat in Eßers Arbeit eine große Fülle des historisch verwertbaren Quellenstoffs zur frühen Franziskanergeschichte beisammen und dazu viele eindringende und überzeugende Interpretationen. Die Gesamtkonzeption ist ein Fortschritt über die früheren Entwürfe desselben Autors, enthält aber noch die angedeuteten m. E. grundlegenden Irrtümer vor allem zur Frage der Fassung der frühesten Gemeinschaft des Franz. Jedenfalls wird jeder, der über diese Zeit arbeitet, in dem reichen, zuverlässigen Stoff, der hier ausgebreitet ist, eine nicht leicht selbständig zu schaffende Arbeitsgrundlage finden und von dem Verfasser an sehr vielen Stellen Hinweise zum richtigen Verständnis entgegennehmen. Der zweite Arbeitsgang, die methodisch zuverlässige Auswertung des Stoffes der späten Legenden, hätte sich anzuschließen; er wird sich anschließen können, wenn über die richtige Auswertung des primären Stoffes Einmütigkeit erzielt werden sollte.

Heidelberg

Kurt-Victor Selge