

arbeitung der sicheren Lehre dieses Dekretisten bedauernd festgestellt hat (S. 36, N. 2, S. 47), dürften heute als gelöst betrachtet werden, nachdem ich die Autorschaft des Laurentius an der *Palatina* und deren traditionsgeschichtliche Momente sichern konnte (Studia Gratiana IX, 1966, 461–549). Über die bekannte bisher immer für apokryph angesehene Dekretale Gregors IV. (S. 76, N. 4), in der die Leoninische Ausdrucksweise von der *plenitudo potestatis* juristisch von der Vikariatsgewalt auf die allgemeine Bischofsgewalt ausgeweitet wird, hat in jüngster Zeit W. Goffart eine Untersuchung angestellt und dabei die Authentizität der Dekretale sehr wahrscheinlich gemacht (Vgl. Mediaeval Studies 28, 1966, 22–38). – Nebenbei sei bemerkt, daß der Text des Hostiensis auf S. 112, N. 8, Z. 4 nicht „saeculares actus“ sondern „spirituales actus“ hat.

Bei einem so reichhaltigen, umfassenden, umstrittenen und problemgeladenen Gegenstand kann nicht erwartet werden, daß eine noch so fleißig und sachkundig gearbeitete Untersuchung und Darstellung alle Leser subjektiv befriedigen und objektiv gesicherte endgültige Resultate bieten kann. Man kann aber doch wohl überzeugt sein, daß dieses im Vergleich zu seinem äußeren Umfang sehr inhaltsreiche – und auch technisch sehr schön ausgestattete – Buch unbeschadet der aufgezeigten Schwächen einen anregenden, wegweisenden und in gewisser Hinsicht auch bleibenden Beitrag liefert zur Lösung der Frage nach den Auffassungen der klassischen Kanonisten, ja aller ihrer Zeitgenossen über das ewige Problem des Verhältnisses der beiden Gewalten zueinander.

Rom

A. M. Stickler

Sophrionius Clasen O.F.M.: *Legenda antiqua S. Francisci*. Untersuchung über die nachbonaventurianischen Franziskusquellen, *Legenda trium sociorum, Speculum perfectionis, Actus B. Francisci et sociorum eius* und verwandtes Schrifttum (= *Studia et Documenta Franciscana V*). Leiden (E. J. Brill) 1967. XXXII, 416 S. + Tafelheft (62 Tafeln), geb. hfl. 70.–

Das Hubert Jedin gewidmete Buch bietet Vorarbeiten für die kritische Edition der im Titel genannten Quellen, für die Fortsetzung also der Editionsarbeit, die mit dem Band X der *Analecta Franciscana* (1926–1941) von mehreren Herausgebern, vor allem P. Michael Bihl O.F.M., begonnen worden ist. Der (noch nicht vergriffene) Band X trägt den Titel: *Legendae S. Francisci Assisiensis saeculis XIII et XIV conscriptae*. Es folgt eine römische I, und der so bezeichnete Teilband X, 1 enthält auf an 850 Seiten, mit ausführlicher kritischer Einleitung und Registern versehen, die Celanolegenden, Julian von Speyer, die Bonaventuralegenden und andere von Celano abhängige Legenden des 13. Jhs. Die Voraussetzung dieser Arbeit war, daß Thomas von Celano, im Sinne der Kritik des Bollandisten van Ortrøy an der Abwertung Celanos durch Sabatier, das älteste und zuverlässigste Material zur Franziskusvita bringe. Die Quellen sind mit literarkritischer Methode auf ihre schriftlichen Quellen und Vorlagen hin untersucht worden. Diese Methode hat sich aber, schon an sich unzureichend, weil sie der nebenherlaufenden und auch einflußreichen mündlichen Tradition nicht gerecht wurde, für die Edition der Legenden des späteren 13. und 14. Jhs. vollends als unzureichend erwiesen; deren Stemma ist, wie Clasen meint – er hat die gesamte handschriftliche Überlieferung mit staunenswerthem Fleiß zusammengetragen und großenteils geprüft –, rein handschriftgeschichtlich nicht zu rekonstruieren. Außerdem hat Clasen gegen van Ortrøy der überlieferten *Legenda trium sociorum* ihren Quellenwert als Erzeugnis des Jahres 1246, vor und neben den Celanolegenden, vor allem der zweiten, die möglicherweise ihren verlorenen Hauptteil verarbeitet hat, zurückgegeben (vgl. schon seinen im vorliegenden Buch nicht wiederholten Aufsatz: *Zur Kritik van Ortroys an der Legenda trium sociorum*, in: *Miscellanea Melchor de Pobladora I*, Rom 1964, S. 35 ff.). Man wird also, wenn man Clasen folgt, in Zukunft bei der Franziskusbiographie unter den Legenden den *Tres socii* den Vorrang geben, daneben dem in 2. Celano verwerteten Gefährtenmaterial. Daß all dies Material quellenkritisch hinter den unmittelbaren Überresten des Franziskuslebens in den echten *Opuscula* rangiert und seinen Hauptwert zu-

nächst darin hat, daß es zum Verständnis dieser Opuscula dient, ist neuerdings mehrfach betont worden, auch vom Rez., und man kann darin auch ein im wesentlichen übereinstimmendes Ergebnis der Diskussionen auf dem im Oktober 1968 in Todi abgehaltenen Kongreß über die Franziskusforschung der letzten 80 Jahre sehen. P. Engelbert Grau O.F.M. hat dort den Stand der Forschung über die Opuscula minutiös zusammengefaßt; der Bericht wird im Sammelband über den Kongreß erscheinen. Daß aber die Opuscula, mit den Angaben der Legenden zu ihrem Verständnis verbunden, noch kein zusammenhängendes Franziskusleben und keine Frühgeschichte des Ordens ergeben, sondern nur gewissermaßen Inseln historischer Realitätsreste, und daß die Aufgabe, zwischen diesen Inseln eine Verbindung herzustellen, nur unter methodischer Heranziehung auch der reichen Legendenüberlieferung zu lösen ist, ist auch nicht zu bestreiten, und hierfür bietet Clasen eine neue Grundlage; wer auch nur von ferne sich um die Franziskanerfrühgeschichte bemüht hat, weiß, daß das ein nicht geringes Verdienst ist.

Clasens Buch ist überhaupt ein vorzügliches Arbeitsmittel, durch die Zuverlässigkeit schon des dreißigseitigen Literaturverzeichnisses am Anfang,¹ durch den knappen Überblick über die „franziskanische Frage“, den Streit um die Quellenbewertung im Anschluß an Sabatiers Hypothesen (S. 1 ff.), dann besonders durch das Verzeichnis der vorhandenen Editionen der bekannten Franziskusquellen (9–40).

Die eigentliche Arbeit des Verfassers beginnt im *ersten Kapitel* über „die handschriftliche Überlieferung der ‚Legenda antiqua‘“ (41–213) mit einem weiteren Hilfsmittel für die künftigen Editoren der nachbonaventurianschen Legenden, einem Verzeichnis der über 300 vorhandenen Handschriften (z. T. nach Fotokopien, mit Inhaltsbeschreibungen, auch mit Hinweisen auf verlorene oder verschollene Manuskripte vor allem aus Mittel- und Osteuropa, die z. T. doch noch wieder aufzuspüren sein dürften; 149 der Hss., die lateinische Überlieferungen der im Titel des Buches genannten drei Hauptquellen enthalten, werden durchnummeriert und ausführlicher beschrieben (41–166). Ein Ergebnis des Hss.überblicks ist die Feststellung von Sammlungstypen, die die Quellen in verschiedener Kombination miteinander bringen. Clasen sieht in diesen Sammlungen „Franziskusbücher“ der verschiedenen Ordensprovinzen (166–195), die umso einheitlicher seien, je jünger sie sind (167). Für die Haupttypen macht Clasen es auch wahrscheinlich, daß es sich um so etwas wie Provinzbücher, regional verbreitete Sammlungen handelt: Colonia (167 ff.), Zentralitalien (169 ff.), Saxonia (nach dem Anfang des Prologs dieser Sammlung als „Fac secundum exemplar“ bekannt, S. 172 ff.: von diesem Typ liegen sehr alte Hss. seit der ersten Hälfte des 14. Jhs vor). Im weiteren kompliziert sich das Bild etwas; denn die folgende Sammlung der „Actus sanctorum S. Francisci“ (nicht mit der in ihr verwerteten Quelle *Actus b. Francisci et sociorum eius* zu verwechseln) wird ebenfalls der Provinz Colonia zugewiesen (177); es folgen drei italienische Sammlungen (178 ff. Fioretti; 182 ff. Übersetzungswerk des A. Bruni; sog. „Leggenda antica“ ed. S. Minocchi, Florenz 1905, S. 184 ff.), dann die von F. M. Delorme als „Legenda antiqua“ (Paris 1926) teilweise herausgegebene lateinische Sammlung, die durch die ältesten Hss. seit Anfang des 14. Jhs bezeugt ist (186 f.), und endlich einige weitere nur durch je eine Hs. bezeugte Sammlungen, die doch nicht so leicht als Provinzbücher auszuweisen sind. Der Inhalt dieser Einzelhss. ähnelt besonders

¹ Es ist allerdings erstaunlich, daß Clasen hier und im ganzen Buch die Arbeit von K. Beyschlag: Die Bergpredigt und Franz von Assisi, Gütersloh 1955, ignoriert. Sie enthält in ihrem quellenkritischen Teil sehr eingehende Untersuchungen vor allem zur Überlieferung des *Speculum perfectionis*, die doch Berücksichtigung verdienen, auch wenn man im Einzelnen wie im Ganzen anderer Meinung sein kann. Jedenfalls ist hier ein Beispiel traditionsgeschichtlicher Arbeit gegeben, das über die schwachen Ansätze in dieser Richtung, die Clasen bietet, weit hinausgeht und methodisch weiterentwickelt, nicht ignoriert werden sollte. Im übrigen trifft Beyschlag sich mit Clasen in dem verstärkten Zutrauen zur Gefährtenüberlieferung, gegenüber der Überschätzung Celanos; auch das dürfte ja gewürdigt werden.

dem der „Legenda antiqua“ ed. Delorme, auch dem Provinzbuch der Saxonia (Fac secundum exemplar), jener besonders früh überlieferten Sammlung, die wiederum die noch früher bezeugte Legenda Delorme benutzt hat (189). Einen Überblick über die nur in einer Hs. vorliegenden Sammlungen und ihre Beziehung zu den anderen Sammlungen bietet Tafel 1 (mit Erläuterung S. 188 f.), zu der man sich zweckmäßig selbst eine Legende anlegt, die einem die Sigla der ersten Spalte erläutert (F = Fac secundum exemplar, Saxonia; L = Legenda Delorme, usf.). Man vermißt für den ganzen Tafelband ein Einlegeblatt, das als Gesamtlegende alle nötigen Verweise enthielte. – Nach einem kurzen Abschnitt, der erklärt, daß die „Franziskusbücher“ zur Tischlesung neben der offiziellen Legende Bonaventuras dienten (191 ff.), bietet Clasen im dritten Paragraphen des ersten Kapitels (195–210) als „Analyse der hs.lich überlieferten Werke“ Erläuterungen zu den weiteren im umfangreichen Tabellenband beigegebenen Tafeln, die die Überlieferungsverhältnisse der verschiedenen späten Legendenwerke und -sammlungen dartun. Aus diesen Tafeln kann man den Überlieferungsbestand auch der Einzelerzählungen ermitteln. Als Ergebnis hält Clasen S. 211 ff. fest, daß der Befund nur durch das Nebeneinander literarischer und mündlicher Überlieferung zu erklären sei, wobei spät erscheinende Berichte durchaus zuverlässige Tradition enthalten könnten; ferner stellt er fest, daß die Überlieferung der Franziskusbücher (mit Speculum perfectionis, Actus b. Francisci u. a.) im Laufe der Zeit immer einheitlicher werde, wogegen die Legenda trium sociorum, für die das älteste hs.liche Zeugnis vorliege, von Anfang bis Ende in ungefähr gleicher Textgestalt erscheine. Die längst aufgegebene These Sabatiers, der in der ausgedehnten Fassung des Speculum perfectionis die Erinnerungen des Bruders Leo sehen wollte, wird auch von Clasen abgelehnt; er weist auf die Vielfalt der Franziskusbücher und auf das höhere Alter der hs.lichen Überlieferung von Legenda Delorme und Franziskusbuch der Saxonia (Fac secundum exemplar) hin. Endlich zieht er daraus, daß die hs.liche Überlieferung des Speculum perfectionis erst nach der Unterdrückung der Spiritualen beginnt, den Schluß, in seiner vorliegenden Gestalt könne das Speculum keine Programmschrift der Armutseiferer sein (213).

Das *zweite Kapitel* ist den *Quellen* der untersuchten Legendenüberlieferung gewidmet (214–313). Zunächst klärt Clasen den mittelalterlichen Gebrauch des heute meist auf die nachcelaneseische Überlieferung angewendeten Begriffs „Legenda antiqua“: nachdem das Generalkapitel 1266 die Legenda maior des Bonaventura zur einzigen und offiziellen Ordenslegende erklärt und die Vernichtung der früheren Legenden angeordnet hatte, hießen eben die beiden Legenden des Thomas von Celano im Gegensatz zur Legenda (nova) Bonaventuras Legenda antiqua (214 ff.); daneben wurden auch Speculum perfectionis u. a. als Legenda antiqua bezeichnet, immer im Gegensatz zu Bonaventura und zusammen mit Celano; dagegen findet sich der Ausdruck kaum je für die Legenda trium sociorum (223 ff.). In einem zweiten Paragraphen stellt Clasen sodann die Aussagen der verschiedenen Legenden selbst über ihre jeweiligen Quellen zusammen, von Celano über Legenda trium sociorum, Bonaventura, die Schriften des Bruders Leo, das Speculum- und Actus-schrifttum zu den weiteren gedruckten und ungedruckten Quellen bis zum Ende des Mittelalters (226–271). Von besonderem Interesse ist hier der Abschnitt über die Schriften des Bruders Leo (234–249), wobei sich dessen direkte Autorschaft – wenigstens nach der Überlieferung – für die Verba S. Francisci (ed. Lemmens, Documenta antiqua Franciscana I, 100–106), die Schrift S. Patris nostri Francisci intentio regulae (aaO, S. 83–99) und die ältere Kurzfassung der Vita Aegidii (aaO 37–63) ergibt; uneigentlich wird Leo als Autor der Verba seines Schülers Konrad von Offida, der als „Legenda vetus“ edierten Texte und der von Lemmens edierten kurzen und früheren Fassung des Speculum perfectionis, die auf Aufzeichnungen Leos und anderer Gefährten beruht, bezeichnet; schließlich gilt Leo als Urheber mündlich tradierten Berichte, die nicht in schriftlich erhaltenen Vorlagen nachgewiesen werden können. Clasen stellt die zahlreichen Stellen, an denen Olivi, Ubertin von Casale, Angelus Clarenus und andere sich auf Leo berufen, komplett zusammen (241 ff.) und weist die Quellen nach. Die Berichte des Ubertin von Casale über das Schicksal

der sog. *cedulae* oder *rotuli Leonis* oder des *liber Leonis*, die den Klarissen in Assisi anvertraut wurden und für verloren galten, erklärt Clasen auf dem Hintergrund der Situation der letzten Lebensjahre Leos (gest. 1271): nachdem das Kapitel von 1266 Bonaventuras *Legenda maior* kanonisiert und die Vernichtung aller anderen Legenden angeordnet hatte, könnte Leo seine Aufzeichnungen den Klarissen deshalb zur Sicherung anvertraut haben; jedenfalls seien Leos Schriften Alterserzählungen (248 f.). Im dritten Paragraphen setzt Clasen diese Quellenanalyse fort für die drei Schriften, denen seine Untersuchung insbesondere gilt, *Legenda trium sociorum* (273–288; warum ist dieser Teil vom Abschnitt S. 229 ff. über die im der Legende vorangestellten Brief der drei Gefährten genannten Quellen getrennt?), *Speculum perfectionis* (288–302, warum von 249–253 getrennt?) und *Actus beati Francisci* (302–311, warum von 253 ff. getrennt?). Hier findet sich zunächst die eingangs erwähnte Auseinandersetzung mit van Ortroij über den Wert der Dreibrüderlegende zusammengefaßt; doch muß man zur eigenen Urteilsbildung auf die Aufsätze van Ortroijs in den *Analecta Bollandiana* 19 (1900) und Clasens in den *Miscellanea Melchor de Pobladora* I, 1964, zurückgreifen; die vorliegende Zusammenfassung referiert nur über die Kontroverse, ohne den Beweis inhaltlich zu wiederholen. Die ursprüngliche *Legenda trium sociorum*, zusammengesetzt a) aus dem unter diesem Namen überlieferten Fragment und b) vermutlich der wegen der starken stilistischen Überarbeitung nicht mehr ganz textgetreu, sondern nur noch inhaltlich ausscheidbaren Hauptquelle von 2. Celano 26–220 hat jedenfalls nach Clasen als Quelle für alle anderen Berichte zu gelten, mit denen Übereinstimmung besteht, nicht umgekehrt, wie van Ortroij es für das Dreibrüderfragment annahm (311). Als Hauptquellen des *Speculum perfectionis* (ed. Sabatier), das um 1330 zusammengestellt wurde, ermittelt Clasen die nach dem Vernichtungsbefehl von 1266 mündlich weitergehende Tradition der Celanolegenden, vor allem der aus Gefährtenberichten gespeisten 2. Legende, und die Leotradition (*Intentio regulae, Verba Francisci, Speculum perfectionis* ed. Lemmens, sogenannte *Legenda vetus*), wobei die meisten Parallelen in den Gefährtenberichten der *Legenda Delorme* nachzuweisen sind; in diesem Teil (S. 288–302) bietet Clasen detaillierte Vergleiche und Nachweise, die dem Benutzer der Legenden, der sich in dem mehrfach überlieferten Stoff nicht zurechtfindet, willkommen sein werden. Die Quellen der um die gleiche Zeit wie das *Speculum perfectionis* auftauchenden *Actus b. Francisci et sociorum eius* (ab ca. 1330/40) endlich reichen von den *Tres socii* bis zum *Speculum perfectionis*; es fehlt aber so gut wie ganz 2. Celano, und Clasen meint auch feststellen zu können, daß die Quellen der *Actus* durchweg wesentlich jünger seien als die des *Speculum*. Die Einzelberichte sind von ca. 1250 bis 1320 entstanden (307 ff.).

Das dritte Kapitel ist dem „Sitz im Leben“ der verschiedenen Überlieferungen und Legenden gewidmet (314–399); Clasen versucht hier Erkenntnisse der neutestamentlichen formgeschichtlichen Forschung für die Franziskusüberlieferung fruchtbar zu machen. Das Literaturverzeichnis nennt die Namen Erich Fascher und Karl Ludwig Schmidt. Auch dies Kapitel wird wegen der Zusammenstellung der Aussagen der Quellen über ihre Absichten dem Leser nicht unnützlich sein; doch bekenne ich, daß mir die dabei hervortretenden nicht ganz neuen Erkenntnisse über die mehr oder minder erbaulichen Absichten der Erzähler für die Überschrift „Sitz im Leben“ etwas allgemein und dürftig erscheinen. Der Grundgedanke, daß es vor und neben der schriftlichen eine mündliche Franziskusüberlieferung gab, die die berichteten Tatsachen bereits langsam umwandelte, sie von bestimmten Leitbildern her deutete, auch innere Vorgänge äußerlich sichtbar machte, ist richtig (396); doch dies ist nun erst einmal an der vorliegenden Überlieferung konkret durchzuführen und zu erproben. Dabei wird Beyschlags oben genanntes Buch manchen Dienst leisten. – Ebenso richtig ist die Kennzeichnung der Eigenleistung der verschiedenen Verfasser, die zunächst einfach bloß Material auswählen und es nach den Problemen und Interessen auch des jeweiligen Leserkreises zusammenfügen und pointieren (397 f.). Was kommt nun unter dieser Fragestellung für die verschiedenen Legenden als „Sitz im Leben“ heraus? Die *Legenda trium sociorum*, deren Entstehung durch den vorangestellten

Brief explizit geklärt ist, will nicht bloß Wunder erzählen, sondern vor allem den heiligen Wandel des Franziskus zur Erbauung derer, die ihm nachfolgen, darstellen; sie will nur die bereits bestehenden Legenden (1. Celano, Julian von Speyer) ergänzen und nebenbei auch gelegentlich berichtigen (315 ff.). Celano, der in der zweiten Vita die Dreibrüderlegende und andere Gefährtenberichte verwertet, ist hinsichtlich der Wunder nicht so zurückhaltend; er zeigt sich darin bereits als Mann der zweiten Generation, der die Heiligkeit des Lebens des Franz erst durch die Macht der Wunder bekannt wurde (?), und öfter bringt er das Wunderbare erst in die Berichte der drei Gefährten hinein (322). Der Kompilator des *Speculum perfectionis* will im Anschluß an Formulierungen des Celano den Brüdern des 14. Jhs am Beispiel des Franziskus die Vollkommenheit ihrer Lebensweise aufzeigen und ordnet darum die Erzählungen nach den verschiedenen Tugenden, die sich in ihnen zeigen (324 ff.); dasselbe will der Kompilator des Franziskusbuches der Saxonica (327 f.). Die Erzählungen von Bruder Leo und anderen Franziskusgefährten sind „offenbar“ zuerst in Spiritualekreisen aufgezeichnet worden, die an Franz das vorbildliche Minoritenleben schildern wollten (329). Die meisten Berichte der *Actus beati Francisci et sociorum eius* entstammen den Einsiedeleien, in denen die ganze Armut leichter als in den Stadtkonventen gehalten werden konnte und die meist die Zentren der Armutseiferer waren (306 f., 332). *Speculum perfectionis* und *Actus beati Francisci* als *ganze* dagegen sind wegen der später, im 14. Jh. einsetzenden hslichen Überlieferung kaum der Spiritualepartei des Armutsstreites zuzuschreiben (332). *Speculum perf.* c. 1 legt den Gedanken nahe, die Kompilation dem theoretischen Armutsstreit der Kommunität mit den Dominikanern und Johannes XXII. zuzuweisen (332 f.); doch entscheidet sich Clasen dafür, *Speculum* und *Actus* als für den Orden selbst gedachte Erbauungsschriften aufzufassen, die dem in der Folge der negativen Armutsentscheidung Johannes' XXII. 1323 eintretenden und sich verschärfenden Verfall des Ordensideals begegnen wollen (333–343). Damit sind die Quellen besprochen, denen Clasen's Untersuchung in der Hauptsache gilt. Er schließt aber in etwas unglücklicher Gliederung S. 343–395 noch einen Abschnitt über die gesamte Legendenüberlieferung von 1. Celano bis Bartholomäus von Pisa an, in dem er die verschiedenen „Leitbilder“ und Absichten der übrigen Legenden feststellt. Für 1. Celano ergibt sich zur Datierung im Vorübergehen die Erwägung, ob nicht die eindeutig falsche Datierung des *Speculum perfectionis* in einigen Hss. auf 11. Mai 1228 ursprünglich an der eigentlichen *Legenda antiqua*, nämlich 1. Celano 1–118 haftete und mit der Bezeichnung *Legenda antiqua* zusammen auf das zur Ergänzung der alten „alten Legende“ Celanos verfaßte *Speculum* übertragen wurde (344). Die scharfe Kritik an der Glaubwürdigkeit Celanos, die einst nicht nur von Sabatier, sondern auch von N. Tamassia erhoben worden ist (übrigens auch von anderen wie Felice Tocco und, neuerdings, Giovanni Miccoli), will Clasen sich nicht ganz zu eigen machen; doch schränkt er den historischen Wert der Legende ein, daß Celano dem Heiligkeitsideal des vorbenediktinischen Mönchtums das Leitbild des „*angelikòs bíos*“ für sein Franziskusleben entliehen hat, ohne darum Züge zu unterdrücken, die sich gegen die Einordnung in dies Ideal sperren (345 ff.). In ähnlicher Weise werden Julian von Speyer, Heinrich von Avranches, Thomas von Pavia, Celanos *Tractatus de miraculis* besprochen, während Dreibrüderlegende und 2. Celano, die bereits an früherem Ort behandelt sind, Rückverweise erhalten (347–360). – Bonaventura, der im Auftrag des Generalkapitels von Narbonne 1260 seine neue Legende schreibt, akzentuiert in der Zeit des Pariser Mendikantenstreits gegen den Vorwurf, die Regel des Franz sei eine menschliche Erfindung und widerspreche Evangelium und Vernunft, die göttliche Autorisierung der Franziskusregel, die die apostolische Armut erneuere, und gegen den Vorwurf, Ordensleute seien zur Predigt und Seelsorge nicht berufen, die Beglaubigung der Wanderpredigt des Franz durch Tugenden, Zeichen, wahre Gottesgelehrtheit, päpstliche *missio* und Regelapprobation und schließlich die Stigmen (362 ff.). Diese Akzentuierung im Mendikantenstreit gibt in der Tat der Legende Bonaventuras eine besondere kirchengeschichtliche Bedeutung, wird doch hier gewissermaßen die Summe der Auseinandersetzungen um das Recht

der laikalen religiösen Armuts- und Predigtbewegung in der hierarchisch verfaßten Kirche gezogen und dem „Erfolg“, den Franz durch Innozenz III., Johannes von St. Paul, Hugolino von Ostia und Honorius III. an der Kurie errang, die abschließende theoretische Begründung gegeben. – Endlich stellt Bonaventura das Wirken des Franziskus auch in eine heils- (oder besser vielleicht doch nur: kirchen)geschichtliche Perspektive, indem er ihm gegenüber der joachitisch-heilsgeschichtlichen Deutung des Gerard von Borgo San Donnino die Erhaltung und Erneuerung der Kirche als göttlichen, einst von Innozenz III. im Traumgesicht von der einstürzenden Lateranbasilika erkannten Auftrag zuweist.² Mit diesen Anliegen will Bonaventura der Erbauung und Klärung im Orden dienen (360–370), was bei der historischen Auswertung der zu diesen Zwecken erzählten Einzelheiten bedacht werden muß. – Nach Bonaventura werden die im Widerspruch zum Gebot des Generalkapitels von Paris 1266, alle früheren Legenden zu beseitigen, entstandenen Schriften behandelt, zunächst mit ausführlicher Inhaltsangabe die direkt oder indirekt von Bruder Leo stammenden; Clasen sieht in ihnen nicht bloß – wie Angelus Clarenus und Ubertin von Casale – den Protest gegen eine zu laxen Armutspraxis, sondern den Hinweis auf die umfassendere Armutsvorstellung des Franz, die „Einfalt“ und Privilegienverzicht einschloß; als Ort der rechten Verwirklichung dieses von Bonaventura nicht genügend berücksichtigten Ideals erscheint für den Bruder Leo und seinen umbrischen Gefährtenkreis wieder, wie schon früher für die in die Actus B. Francisci eingegangene Überlieferung, die Einsiedlergemeinschaft (371–383). Man wird diesen Schriftenkreis, abgesetzt von den etwas späteren Schriften des eigentlichen Armutsstreits, noch einmal daraufhin untersuchen können, wie weit die Repristinierung der „Ideale“ des Franz (der Ausdruck „Ideale“, der nun seit Walter Goetz, also seit Anfang des Jh.s, in der Literatur herumpunkt, sollte einmal als unsachgemäß ausgeschieden werden) und der ursprünglichen Lebensweise seiner Schar, mit dem Akzent aber nun auf dem Eremitorium, wirklich Treue zu Franziskus ist, ob ein Sichversagen vor den Aufgaben der Gegenwart in der Absage an die Kommunität vorliegt, oder ob es sich einfach um eine Art mahrender Erinnerung an die Ursprünge, ohne Umgestaltungsforderungen oder gar eine Absage an die Kommunität, handelt. – Im Gegensatz zu den Leoschriften will der Franzose Bernhard von Bessa im Liber de Laudibus die Anpassung der Gemeinschaft an die gewandelten Verhältnisse als im Sinne des Franziskus liegend verteidigen; übrigens zeigt sich bei ihm auch, wie die von Franz überwundenen gesellschaftlichen Rangordnungen wieder in ihr Recht treten: die Zugehörigkeit zu den *fratres minores* ist Rangerhöhung! (S. 387, Anm. 307 wird fälschlich auf *Analecta Franciscana* III, 683¹⁷ verwiesen; gemeint ist 681³⁹, wo es heißt: . . . quid vilis quam ex nobili rusticus fieri? Nec spernendi sunt infimi genere, quibus datum est Domino militare; nulla maior est nobilitas quam militem Christi esse). – Abschließend registriert Clasen die an den Armutsstreit und die Entscheidung Johannes' XXII. anschließenden Legenden und Franziskusammlungen, deren Erörterung nicht wiederholt wird; er charakterisiert noch etwa eingehender die Chronik der 24 Generalminister des Arnold de Sarnano (Aquitania) und den Liber de Conformitate des Bartholomäus von Pisa, Erbauungsschriften, die in der miraculösen Ausstattung des Franziskuslebens bis an die Grenze gehen und sich von der früheren Literatur hierin deutlich unterscheiden (388–395).

Clasen will mit seinen Erörterungen über den jeweiligen „Sitz im Leben“ eine kritische Prüfung des Geschichtswertes der Legenden ermöglichen (399). Das Hauptergebnis ist die Aufwertung der Dreibrüderlegende und, im Zusammenhang damit, die sozusagen positive Wahrheitserwartung an die (überlieferungsgeschichtlich geprüfte) Legendenüberlieferung, die ins *Speculum perfectionis* und die Actus b. Francisci etc. eingegangen ist. Sabatiers Arbeit trägt also, auf einer neuen Ebene der Fragestellung, Früchte; die einseitige Orientierung an Thomas von Celano kirchlich domestizierter Darstellung des Franziskuslebens ist überwunden. Im einzel-

² Vgl. die Rezension von Clasens deutscher Edition der Legenden Bonaventuras in den Franziskanischen Quellschriften 7, 1962, durch Herbert Grundmann, Theol. Lit.ztg 92 (1967), 435 ff.

nen wird an den verschiedenen Quellenkomplexen sicher noch eine Menge zu arbeiten sein; die Inhaltsangaben und Charakteristiken des 3. Kapitels sind oft reichlich flächenhaft und unverarbeitet. Beim Versuch, das Ganze der Überlieferung in die Hand zu bekommen, konnte Clasen am Einzelnen gewiß nicht immer die methodisch eindringende Arbeit leisten, die erforderlich ist, um brauchbare und sichere Ergebnisse zu erzielen. Auch ist das Manuskript offenbar nicht gründlich überprüft worden; es gibt unverhältnismäßige Breiten (3. Kapitel), stilistische Ungeschicklichkeiten und zu viele Druckfehler (s. u.). Der Verfasser hat sich beim Studium der Hss. eine Augenkrankheit zugezogen; diese Kritik trifft daher weniger ihn. Ihm gebührt vielmehr Dank dafür, daß er der Edition der wichtigsten Franziskuslegenden neben Celano zuverlässig vorgearbeitet und einen Wegweiser durch sie geschaffen hat, der den Forscher vor einseitiger Auswahl und unvorsichtiger Übernahme bewahren kann. Es ist zu wünschen, daß bei der künftigen form- und überlieferungsgeschichtlichen Arbeit die Breite der in der alt- und neutestamentlichen Arbeit zweier Generationen gemachten Erfahrungen und das daraus resultierende Methodenbewußtsein in die Franziskusforschung eingebracht werden.

S. XXXII: Wadding, 3. (nicht 2.) Aufl. 1931. – S. 21: Eccleston, ed. Little, in: *CollEtudDoc* (nicht *DocEtudDoc*). – S. 34^{101a}: Flood bietet die neue kritische Edition der *Regula non bullata* (s. ZKG 79, 1968, S. 111). – S. 166, § 2: FRANZISKUSBUCH. – S. 186, 3. Absatz: Per(ugia) 14. Jh., genauer: um 1330 (s. o. S. 131, Nr. 108); Rom J 73 vor 1430, richtig: Anfang des 14. Jh.s (s. o. S. 138, Nr. 115). – S. 187, letzter Absatz, 1. Zeile entsprechend: Rom J 73 statt „vor 1430“: Anfang des 14. Jh.s. – S. 287, Z. 6: tilge „in“, Z. 8: lies „nichts“. – S. 289, 2. Absatz, Z. 6/7: „daher“ und „jedoch“ wohl um der Verständlichkeit willen zu tilgen. – S. 316, Anm. 5: Mit „Jord 8, 7“ beginnt Anm. 6! – S. 320, Anm. 16: lies „18“. – S. 323, Zeile 9: lies „zunutze“. – S. 327, 3. Textzeile von unten: lies: um unserer . . . – S. 343, § 8, lies: § 3. – S. 345, Anm. 71, lies: ΑΓΓΕΛΑΙΚΟC. – S. 385, Anm. 291, lies: 679–687; Anm. 293, lies: 688 bis 692. – S. 387, Anm. 307, lies: 681⁸⁹.

Heidelberg

Kurt-Victor Selge

Elisabeth Roth: *Der volkreiche Kalvarienberg in Literatur und Bildkunst des Spätmittelalters*. 2., überarbeitete Auflage (= *Philologische Studien und Quellen*, Heft 2). Berlin (Erich Schmidt) 1967. 174 S., 8 Bildtafeln, kart.

Elisabeth Roth befaßt sich in dieser Arbeit, die nun in der zweiten, überarbeiteten Auflage vorliegt, mit einer Sonderform mittelalterlicher Kreuzigungsdarstellungen, dem vielfigurigen Kalvarienberg oder, wie das Mittelalter selbst diese Form nannte, der „Kreuzigung mit Gedräng“, und geht insbesondere der Frage nach, wie es in den ersten Jahrzehnten des 14. Jahrhunderts an nahezu allen künstlerischen Mittelpunkten des Abendlandes zur Ausbildung figurenreicher Kreuzigungen gekommen ist und welche Ursachen den volkreichen Kalvarienberg des 15. Jahrhunderts bedingten. Die Verf. bringt hierzu zahlreiche literarische Zeugnisse aus dem 13. bis 15. Jahrhundert, die von der Vorstellung der Vielfigurigkeit Zeugnis ablegen; sie wendet sich mit Nachdruck gegen die Annahme, daß die Vielfigurigkeit ihre Wurzel im Drama, im mittelalterlichen Passionsspiel habe, und kommt zu dem Ergebnis, daß die Bildprägung des vielfigurigen Kalvarienbergs als ein Ausdruck der Religiosität der damaligen Zeit zu werten ist. Diese Bildprägung ist aus einem neuen Sehen erwachsen und trägt dem Viel-Sehen-Wollen der damaligen Zeit Rechnung. Es ist dies *eine* Richtung der Frömmigkeit jener Zeit. Eine andere ist die der Mystiker; deren adäquater bildkünstlerischer Ausdruck ist die einsame Isoliertheit des Andachtsbildes. „Sie knien vor dem verlassenen Kreuzifixus, sehen in ihren Visionen den Schmerzensmann und Kreuzschlepper. Ihre Schau wird Gestalt in der trauerschweren Zweisamkeit des Vesperbildes oder der Christus-Johannes-Gruppe. So verschieden die Wege in Köln, Konstanz und Straßburg erlebt werden, alle Mystiker verbindet die ganz *persönliche* Gotteserfahrung“ (S. 135 f.). Die vorliegende Arbeit der Verf. macht auf verschiedene Wege der Frömmigkeit zu ein und