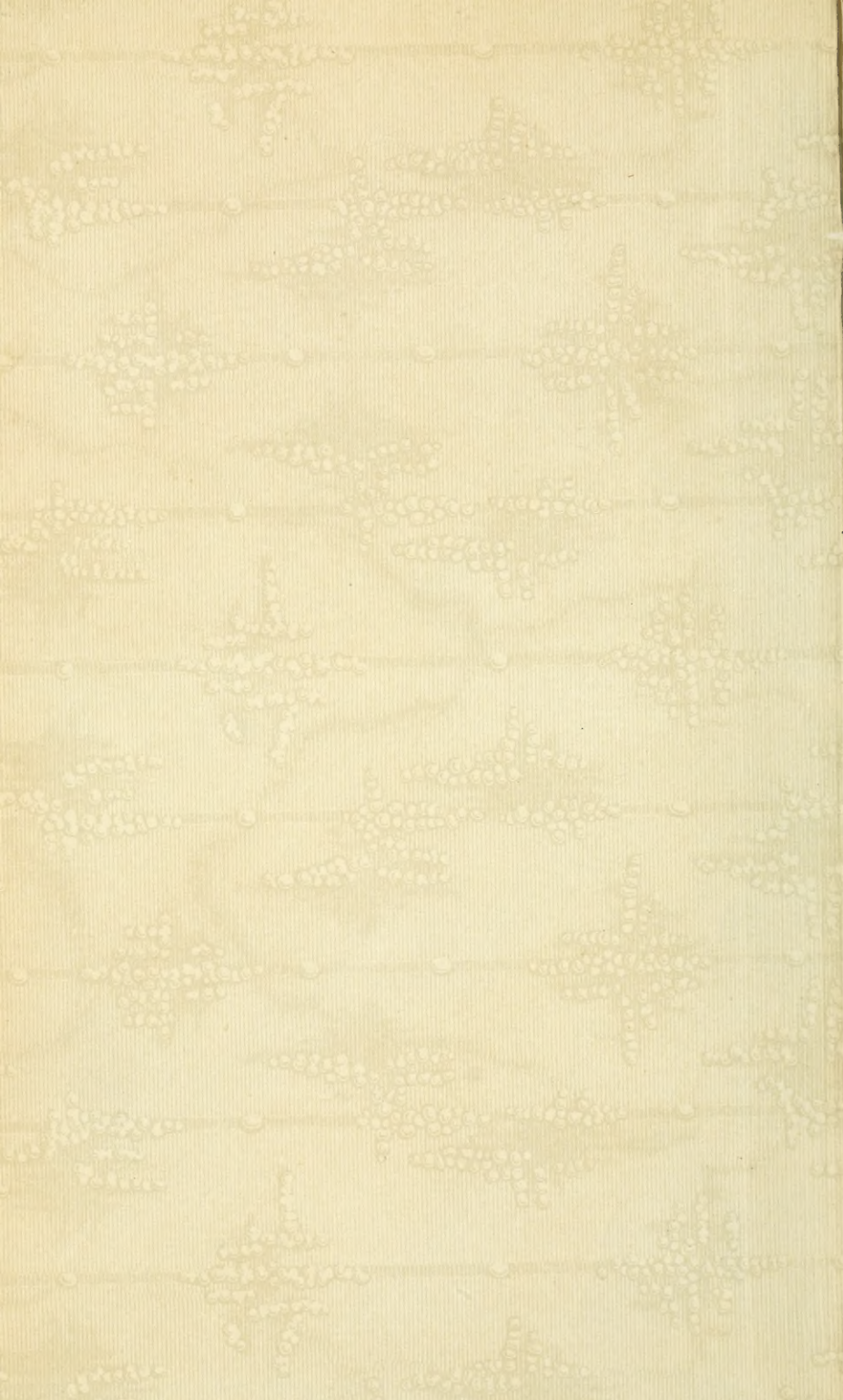


UNIVERSITY  
OF  
TORONTO  
LIBRARY











HEECLL.  
G.

# Die Quellen zur Geschichte des hl. Franz von Assisi.

Eine kritische Untersuchung

von

**Walter Goetz,**

Privatdozenten der Geschichte an der Universität München.



83601  
20/9/0

**Gotha.**

Friedrich Andreas Perthes  
Aktiengesellschaft.

1904.



Die Quellen zur Geschichte  
des hl. Franz von Assisi

Ein kritische Untersuchung

Walter Götz



Götz

Verlag Walter de Gruyter

1911

1911  
Götz



# Paul Sabatier

in dankbarer Verehrung gewidmet.

Book 1000  
The History of the People of the  
State of New York



## An Paul Sabatier.

Der grösste Teil dieses Buches ist ein von Seite zu Seite fortgeführter Widerspruch gegen Ihre Anschauungen. Ich habe versucht, die Meinung zu erschüttern, die Sie mit stürmischer Beredsamkeit und immer neuen Beweisen über die älteste franziskanische Überlieferung und über Franz von Assisi vorgetragen haben. Erst bei dem Fortgang der Arbeit bin ich selber dem Zauber entgangen, den Ihre Anschauungen auszuüben vermögen.

Indem ich Ihnen dieses Buch nun widme, will ich nicht nur für die freundschaftliche Gemeinsamkeit unserer Arbeit Zeugnis ablegen, sondern auch dem Danke Ausdruck geben, den wir alle, Freunde und wissenschaftliche Gegner, Ihnen so reichlich schulden. Ob man Ihnen zustimmt oder nicht — nur durch Ihre Forschungen und kühnen Hypothesen sind wir vorwärtsgekommen. Sollte einer Ihrer unfreundlichen Gegner, mit denen ich so wenig etwas zu tun habe wie Sie, dies Büchlein gegen Sie ausspielen wollen, so möge ihm diese Widmung zeigen, mit welcher Gesinnung ich gegen Sie geschrieben habe.

---





## Vorwort.

Ein Teil dieser Untersuchungen ist bereits in der „Zeitschrift für Kirchengeschichte“, Bd. XXII, XXIV und XXV veröffentlicht worden. Zum ersten Male gedruckt ist alles von Seite 140 an; das Vorgehende ist an einigen Stellen von neuem überarbeitet. Die Buchausgabe dieser Forschungen findet ihre Rechtfertigung in dem Gegenstand, der gleichzeitig in Deutschland, Frankreich, Italien und England von Laien und Geistlichen bearbeitet wird, denen eine deutsche protestantisch-theologische Zeitschrift nicht so leicht zugänglich ist wie eine besondere Schrift. Man darf wohl auch verlangen, daß eine in mancher Hinsicht neue, jedenfalls einheitliche Anschauung dieser Quellenfrage der Öffentlichkeit in einer zusammenhängenden Form und nicht zerstreut in verschiedenen Bänden einer Zeitschrift vorgetragen wird.

München, Pfingsten 1904.

Walter Goetz.





# Inhalt.

	Seite
<b>Einleitung</b> . . . . .	1
Die Parteien und ihre Gegensätze. Die Aufgabe . . . . .	3
<b>I. Eigene Aufzeichnungen des hl. Franz</b> . . . . .	7
1. Autographen des Heiligen . . . . .	9
2. Das Testament . . . . .	11
3. Die Briefe . . . . .	16
a) An Bruder Leo . . . . .	18
b) An Antonius von Padua . . . . .	19
c) An die hl. Klara und ihre Schwestern . . . . .	20
d) An alle Christen . . . . .	21
e) An alle Kleriker . . . . .	25
f) An die Obrigkeiten der Völker (Ad populorum Rectors) . . . . .	26
g) An alle Kustoden der Minderbrüder . . . . .	26
h) An das Generalkapitel . . . . .	28
i) An die Provinzialminister des Ordens . . . . .	31
k) An Jakoba de Septemsoliis . . . . .	32
l) An Elias und an den Generalminister . . . . .	33
4. Die Regeln . . . . .	41
5. Die Admonitiones . . . . .	41
6. Die Gebete . . . . .	47
7. Die Collationes Monasticae . . . . .	48
8. Apophthegmata, Colloquia, Prophetiae, Parabolae, Exempla, Oracula . . . . .	50
9. Die Dichtungen des Heiligen . . . . .	50
10. Von Wadding als zweifelhaft bezeichnete Schriften . . . . .	54
11. Ergebnisse . . . . .	55
<b>II. Die Legenden</b> . . . . .	56
1. Die Vita prima des Thomas von Celano . . . . .	57
2. Die Vita secunda des Thomas von Celano . . . . .	89
a) Verhältnis der Vita secunda zur Legenda trium Sociorum . . . . .	91
Exkurs: Das Verhältnis der Legenda trium Sociorum zum Anonymus Perusinus . . . . .	140

	Seite
b) Die Vita secunda und das Speculum Perfectionis . . .	147
Kritik des Speculum Perfectionis . . . . .	158
Ergebnisse . . . . .	216
c) Der Quellenwert der Vita secunda . . . . .	221
Entstehungszeit . . . . .	233
d) Der Tractatus de Miraculis . . . . .	235
Exkurs: Thomas von Celano und die Vita S. Clarae	240
3. Die Legende Bonaventuras . . . . .	243
<b>Schluss</b> . . . . .	<b>258</b>

---

### Berichtigungen.

- S. 48 Ann. 1 letzte Zeile. statt „verfaste“ lies: verfasst haben soll.
- S. 51. Die Anmerkung 4 ist nicht nach Laudes de Creaturis, sondern 3 Zeilen später zu „2. Vita III, 138 und 139“ zu lesen.
- S. 91 Zeile 11, statt „August“ lies: Juli. Die Begründung für die Datierung s. unten S. 233.
- S. 116 Zeile 15 statt „III, 32“ lies: III, 52.
-

## Einleitung.

Drei wichtige Abschnitte lassen sich in der fortschreitenden Forschung über Franz von Assisi feststellen. Je nach der Sichtung und Erweiterung des Quellenkreises entstanden dreimal neue Auffassungen von wissenschaftlicher Bedeutung. Seitwärts davon ging freilich immer ein breiter Strom der Erbauungslitteratur, die auf strenge Quellenforschung verzichtete und allein dem Ruhme des Heiligen zu dienen bemüht war; für die Wissenschaft haben diese zahlreichen Schriften keinen Wert.

Die erste kritische Sichtung der Quellen unternahm 1768 Konstantin Suysken, als er die Lebensbeschreibungen des Heiligen für die Acta Sanctorum zusammenstellte; er schuf die erste wissenschaftliche Grundlage, indem er — wenn auch etwas ängstlich — die wertvollen Bestandteile aus der Masse der Überlieferung auszuscheiden begann und auf ihre Glaubwürdigkeit hin prüfte.

Karl von Hase that den nächsten Schritt, als er 1856 das kleine Büchlein über Franz von Assisi schrieb: mit unerbittlicher Kritik untersuchte er die Quellen und führte Franz aus dem Bereiche der Heiligenverehrung zurück auf den Boden der Geschichte. Die Grundlagen seiner Schilderung waren die erste Lebensbeschreibung des Thomas von Celano (die er auf etwa 1229 richtig ansetzte), die sogen. Legende der drei Genossen (von 1247) und die Erzählung Bonaventuras (1263), dazu noch die Ordensregeln



und „einige Briefe und fromme Ergießungen“ des Heiligen selber.

Auf diesem von Hase bereiteten Boden blieb die Forschung im wesentlichen ein halbes Jahrhundert, nur daß von Georg Voigt (1870)<sup>1</sup>, Franz Ehrle (1883)<sup>2</sup>, Ruggiero Bonghi (1884)<sup>3</sup>, Henry Thode (1885)<sup>4</sup> und Karl Müller (1885)<sup>5</sup> die zweite Lebensbeschreibung des Thomas von Celano entdeckt, untersucht und als wertvoll den grundlegenden Quellen hinzugefügt wurde, während Bonaventura an Wertschätzung verlor. So viel Neues die Forschung der nächsten vierzig Jahre nach Hase auch ergab, so viel Hervorragendes Bonghi und Thode, Karl Müller und Paul Sabatier in ihren Werken über Franz geleistet haben — sie gingen in der Quellenbetrachtung alle auf dem Wege, den Hase gewiesen hatte und nur Sabatier blickte schließlic mit Vermutungen darüber hinaus, als er 1894 seine „Vie de S. François“ erscheinen liefs. Und ihm, dem protestantischen französischen Theologen, der sich in eine schwärmerische Verehrung für den Heiligen des 13. Jahrhunderts hineingelebt hat, dankt die Wissenschaft die Anregung zu neuen Fortschritten. Er glaubte ursprünglichere Quellen, als man sie bisher besessen hatte, erschließen und für die Forschung über Franz von Assisi eine neue Grundlage schaffen zu können. Er selber brachte als Ergebnis dieser Studien 1898 das *Speculum Perfectionis* als älteste, aus der nächsten Nähe des Heiligen stammende Quelle<sup>6</sup>, und mehr oder minder von Sabatier angeregt, liefsen zwei italienische Franziskaner, Marcellino da Civezza und Teofilo Domenichelli, 1899 eine neue *Legenda trium So-*

---

1) Die Denkwürdigkeiten des Minoriten Jordanus von Giano. Abh. d. k. sächs. Ges. der Wiss. 1870.

2) Zeitschrift für kath. Theologie 1883.

3) Francesco d'Assisi. Città di Castello 1884.

4) Franz von Assisi und die Anfänge der Kunst der Renaissance in Italien. Berlin 1885.

5) Die Anfänge des Minoritenordens und der Bußbruderschaften. Freiburg i. B. 1885.

6) *Speculum Perfectionis seu S. Francisci Assisiensis Legenda antiquissima auctore fratre Leone.* Paris 1898.

corum<sup>1</sup>, eine Rekonstruktion, die mehr als den doppelten Umfang der bisher bekannten Legende der drei Genossen besafs, erscheinen. Beide Veröffentlichungen haben, sich ergänzend und gegenseitig ihre Ergebnisse unterstützend, den Anspruch erhoben, die älteste aus dem vertrauten Jüngerkreise stammende Überlieferung zu sein.

Die Frage war zu wichtig für dies ganze Forschungsgebiet, als dafs nicht sogleich die lebhafteste Bewegung entstanden wäre. Neben bedingungsloser oder begrenzter Zustimmung kamen auch Angriffe, die das kunstvolle Gebäude aufs ärgste zu erschüttern drohten: nach dem Willen der Angreifenden sollte bei den neuen Quellen kaum ein Stein auf dem andern bleiben<sup>2</sup>.

Die Parteien und ihre Gegensätze. Die Aufgabe.

Der litterarische Streit, der seit dem Erscheinen des *Speculum Perfectionis* (1898) ausgebrochen ist, erhält sein Gepräge nicht nur durch wissenschaftliche Meinungsverschieden-

1) La Leggenda di San Francesco scritta da tre suoi Compagni (Leggenda trium sociorum), pubblicata per la prima volta nella vera sua integrità. Rom 1899.

2) Von der für die beiden Rekonstruktionen mehr oder minder günstigen Litteratur ist zu nennen: Cosmo, Riv. stor. ital. III (1898); Tocco, Archivio storico italiano, 5. Serie XXIII (1899); Minocchi, ebd. XXIV (1899); Karl Müller Theol. Litt.-Zeitung 1899; Goetz, N. Jahrb. f. d. klass. Altert., Gesch. u. Litt. 1900. — Sammelpunkt der Gegner sind die *Miscellanea Franciscana*. Im Bd. VII (Foligno 1898/1899) hat vor allem der Herausgeber, Faloci-Pulignani, den Kampf geführt; neben ihm P. Edouard d'Alençon, der Generalarchivar der Kapuziner, und P. Mandonnet — alle freilich doch mit mancherlei Zugeständnissen an Sabatiers Anschauungen. Lebhaften Widerspruch erhob Della Giovanna, Giornale stor. d. lett. ital. XXIII (1898). Den schärfsten Angriff gegen die *Leg. tr. Soc.* (und indirekt auch schon gegen das *Speculum Perf.*) führte van Ortruy aus: *Analecta Bollandiana* XIX (1900). Sabatier hat darauf geantwortet in der *Rev. historique*, LXXV (1901); Casali hat diesen Aufsatz ins Italienische übersetzt (*Dell' autenticità della Leggenda di S. Francesco detta dei tre Compagni; Assisi* 1901). In dem Geleitwort zu dieser Übersetzung giebt Sabatier noch einen Nachtrag zu seinen Ausführungen.

heiten. Es spielen Tendenzen hinein, die den alten Gegensätzen innerhalb des Franziskanerordens entsprechen und außerdem durch den religiösen Gegensatz zu dem freien Protestanten Sabatier hervorgerufen worden sind. Je größer der Einfluß Sabatiers auf katholische Priester, Gelehrte und Laien Italiens und Frankreichs in diesen Fragen wurde, um so lauter haben seine Gegner vor seinen der katholischen Kirche gefährlichen Anschauungen gewarnt.

Die Gruppierung der Parteien ist folgende: an Sabatier, den Führer bei der Wiederauffindung alter Quellen, den unermüdlichen Vorkämpfer für eine von katholischer Tradition unabhängige Wertung des Heiligen, haben sich die heutigen Nachfolger der ehemaligen „Spiritualen“ des Franziskanerordens angeschlossen; die Gelehrten dieser Richtung und ihre Organe — *L'Oriente serafico di S. Maria degli Angeli*, *Mater Amabilis (di Roma)* — stehen zwar den modernen religiösen Idealen Sabatiers fern, aber sie billigen aus Herzensinteresse das Bemühen, den Heiligen strenger aufzufassen, als die Kirche und der größere Teil des Ordens es von Anfang an gethan hat. Mit Eifer gehen sie deshalb allen Zeugnissen nach, die noch vor der kirchlich beeinflussten Überlieferung zu liegen scheinen und den Heiligen im Gegensatz zu der schon zu seinen Lebzeiten einreisenden laxeren Praxis schildern. Machte Sabatier mit der Herausgabe des *Speculum Perfectionis* den Anfang, so folgten Minoriten dieser strengeren Richtung mit der Rekonstruktion der *Legenda trium Sociorum*, die sich enge mit dem Inhalt des *Speculum Perfectionis* berührt.

Der rastlose Gegner der ganzen Richtung Sabatiers und seiner Anhänger ist Faloci-Pulignani in Foligno mit seiner Zeitschrift *Miscellanea Franciscana* — unzweifelhaft ein gewandter Kämpfer und bei seiner Anlage zur höflichsten Grobheit und zur Ironie kein angenehmer Gegner. Neben seiner wissenschaftlichen Kritik steht sein verletztes kirchliches Gefühl: Sabatiers „antikatholische“ Anschauungen und der antikirchliche Radikalismus einzelner italienischer Nachfolger Sabatiers haben mehr als einmal das abwehrende Urteil Faloci-Pulignanis auf eine falsche Bahn gedrängt. Im

wesentlichen schreibt und kämpft er in seiner kleinen Zeitschrift ganz allein, aber er steht in enger Fühlung mit den italienischen, deutschen, französischen, belgischen geistlichen Gegnern Sabatiers. An wissenschaftlicher Schulung und kritischer Begabung sind Männer wie Faloci-Pulignani und der Jesuit van Ortroj den Herausgebern der rekonstruierten *Legenda trium Sociorum* und des *Oriente Serafico* gewiß überlegen und es ist ganz unbestreitbar, daß sie mit ihren Kritiken und Untersuchungen der Franzforschung wertvolle Dienste geleistet haben. Bei dem Kampf für seine Anschauungen muß sich Sabatier vor allem auf die eigenen Kräfte verlassen, denn ganz ohne Einschränkung hat sich bisher von den kompetentesten Beurteilern, nämlich den kirchlich vollkommen Unabhängigen, doch niemand auf seine Seite gestellt: daß er den Heiligen allzusehr vom Standpunkt moderner Religiosität auffasse und seinen Gegensatz gegen die Kirche übertreibe, ist schon früher gegen Sabatier eingewendet worden, und ganz so glatt, wie er möchte, liegen die Zweifelsfragen beim *Speculum Perfectionis* jedenfalls nicht.

Die sachlichen Gegensätze, wie sie bisher aus der verschiedenen Wertung der Quellen entstanden sind, beziehen sich — um das für die Quellenforschung Wichtigste herauszugreifen — auf folgende Punkte. Sabatier und seine Anhänger nehmen an, daß bereits zu Lebzeiten des Heiligen eine Spaltung des Ordens in eine strengere und eine laxere Richtung eingetreten sei und daß der Ordensprotektor Kardinal Hugolin von Ostia damals und später als Papst Gregor IX. (1227—1241) die laxere Richtung begünstigt habe. Die auf Veranlassung Gregors IX. um 1228/29 von Thomas von Celano geschriebene *Vita prima* des Heiligen gilt ihnen deshalb als einseitig und ebenso auch, wenngleich in geringerem Grade, die zweite *Vita*, die Thomas 1247 verfaßt haben soll. Sabatiers Gegner weisen jeden Vorwurf gegen Gregor IX. zurück und sehen in ihm den aufrichtigsten Freund des Heiligen, den Förderer seiner Ideen; sie halten infolgedessen die Berichte des Thomas von Celano für die getreueste Schilderung des Heiligen und wollen von Spaltungen innerhalb des Ordens zu Lebzeiten des Heiligen nichts



wissen Und während Sabatier und seine Freunde Bonaventuras Legende für eine schönfärbende, den geschichtlichen Hergang verwischende Erzählung ansehen, beurteilen die andern Bonaventura als einen Spiegel der Wahrheit: Faloci-Pulignani will Franz auch fernerhin auffassen, „come ce lo presentò Gregorio IX. e come lo dipinse S. Bonaventura“ — wie ihn uns Gregor IX. dargestellt und wie ihn der hl. Bonaventura gezeichnet hat <sup>1</sup>.

Für Sabatier hat jetzt das nach seiner Meinung von Bruder Leo 1227 geschriebene *Speculum Perfectionis* aufs klarste gezeigt, wie wenig zuverlässig Thomas von Celano und Bonaventura gearbeitet haben, und die rekonstruierte *Legenda trium Sociorum* verstärkte Sabatiers Beweise; die Gegner lehnten aber die Echtheit oder doch die Autorität der beiden neuen Quellen ab und setzten ihre Entstehung in eine viel spätere Zeit, so daß sie keinesfalls an Wert mit Thomas von Celano oder Bonaventura verglichen werden könnten.

Diese Meinungsverschiedenheiten fordern zu einer bestimmten Entscheidung heraus; die Geschichte des Heiligen muß der vollkommenen Unsicherheit, in der sie sich infolge dieser Gegensätze befindet, wieder entrissen werden.

Der Versuch, einige annehmbare Ergebnisse festzustellen, soll hiermit gemacht werden; vielleicht ist das Wagnis einer Klärung der strittigen Fragen geeignet, voller Zersplitterung der Meinungen vorzubeugen. Denn aussichtslos erscheint ein solcher Versuch nicht.

Das Schlimmste bei solchem Unternehmen ist, daß kritische Ausgaben der wichtigsten Quellen noch fehlen: einzig das *Speculum Perfectionis* Sabatiers ist ein vortreffliches, unschätzbare Hilfsmittel für vergleichende Quellenarbeit. Weit weniger bietet in dieser Hinsicht die rekonstruierte *Legenda trium Sociorum*, und die Legenden des Thomas von Celano liegen bisher nur in Ausgaben, die zu Erbauungszwecken bestimmt sind, vor — ausgenommen den über die Wunder handelnden Teil der *Vita secunda*, der in den *Analecta Bollandiana* XVIII (1899) durch van

1) *Miscellanea Franciscana* VII, S. 172.

Ortroy zum ersten Male gedruckt und aufs sorgfältigste kommentiert worden ist. Aber diesen einen Abschnitt ausgenommen fehlt es für die beiden Lebensbeschreibungen des Thomas noch an einem gesicherten Texte — P. d'Alençon bereitet, wie man hört, eine kritische Ausgabe vor. Für Bonaventura giebt die sonst vortreffliche neue Ausgabe in den Opera Bd. VIII (Quaracchi 1898) nicht ganz, was man für unsere Untersuchungen haben möchte: es wird im einzelnen (und das ist das Notwendige) nicht angegeben, welche Vorlagen Bonaventura jeweilig benutzt hat

Das sind Schwierigkeiten, die eine volle Lösung der Aufgabe verzögern; aber zu warten, bis sie alle beseitigt sind, hiesse das mögliche Gute um des Besten willen versäumen und das Urteil über Franz von Assisi noch für eine gute Weile im Unsichern lassen. Die Aufgabe, die durch die nachfolgenden Untersuchungen zu lösen versucht wird, ist die Wertung der vorhandenen Quellen: die Feststellung vor allem der ältesten und der Abhängigkeitsverhältnisse der späteren.

Giebt es Aufzeichnungen von Franz selber? Ist das Speculum Perfectionis der früheste und intimste Bericht über den Heiligen? Ist die Legenda trium Sociorum in der alten Form und in der Rekonstruktion eine wertlose Kompilation? Ist die erste Vita des Thomas von Celano ganz unparteiisch und zuverlässig, ist die zweite die selbständige Ergänzung der ersten und von der gleichen Zuverlässigkeit? Schreibt Bonaventura als wahrheitsuchender Geschichtsforscher oder als Vertreter einer Partei, die die Lebensideale des Heiligen abschwächen wollte? — Diese Fragen geben die Gliederung der nachfolgenden Untersuchungen.

### I. Eigne Aufzeichnungen des hl. Franz.

Von dem, was Franz selber geschrieben hat, muß bei der Beurteilung der späteren Überlieferung ausgegangen werden. Was er selber geschrieben, ist der einzige zuverlässige Maßstab für die Treue dieser Überlieferung. Es ist ein schwerer Fehler der Gegner Sabatiers, daß sie — wie z. B. Faloci-Pulignani<sup>1</sup> — den Wert der Legenden Ce-

1) Miscell. Franc. VII, S. 145 ff.

lanos und Bonaventuras bestimmen wollen, ohne auf die eignen Aufzeichnungen des Heiligen irgend welche Rücksicht zu nehmen. Es genügt nicht nachzuweisen, daß Bonaventura in guter Absicht schrieb; wichtiger ist zu zeigen, daß seine Auffassung die geschichtlich richtige ist. Diese Richtigkeit läßt sich zum guten Teile nur an demjenigen, was wir von Franz selber besitzen, prüfen.

Lange Zeit sind diese Selbstzeugnisse Franzens von der gelehrten Forschung nicht hoch eingeschätzt und kaum verwertet worden; Sabatier hat zuerst ihre Bedeutung betont und einiges davon genauer untersucht. Aber was als „Werke“ des hl. Franz überliefert ist, entbehrt — von der Ordensregel abgesehen — noch einer zusammenhängenden kritischen Untersuchung.

Wadding hat zuerst zusammengestellt, was unter Franzens Namen ging, ohne eine Sichtung dieser Überlieferung vorzunehmen. Alle späteren Ausgaben der „Werke“ beruhen auf Wadding und sind noch genau so unzuverlässig, wie es diese erste Ausgabe leider ist<sup>1</sup>. Nur für das Testament, für einige Briefe und den Sonnengesang liegen Einzeluntersuchungen und Einzelausgaben vor; das meiste dankt man auch hierbei Sabatier, manches Faloci-Pulignani und P. Ed. d'Alençon.

Die Ausgaben der Werke des Heiligen enthalten alle gleichmäßig folgendes: 17 Briefe, 27 Admonitiones, einige kleinere Stücke verwandten Inhalts und Gebete, das Testament, die sogen. erste (1221) und zweite (1223) Regel, die Regel für die Klarissen, die 28 Collationes monasticae, die Dichtungen, die Apophthegmata, Colloquia, Prophetiae, Parabolae und Exempla, die Benedictiones und die Oracula et sententiae communes.

Durch die älteste Überlieferung beglaubigt ist davon nur das allerwenigste. Daß Franz Regeln aufgeschrieben hat, daß es Briefe von ihm gab, daß er geistliche Lieder (Laudes)

---

1) Opuscula b. Francisci Assisiatis, ed. Wadding, Antwerpen 1623. Die übrigen Ausgaben sind zusammengestellt bei Thode S. 539 und Sabatier, Vie de S. François (1894), S. XXXVI.

verfaßt hat, daß er ein Testament hinterließ, berichten die Quellen; aber die echte Form dieser Aufzeichnungen oder — wie bei den Regeln — Franzens Anteil an der endgültigen Fassung ist nicht so leicht zu bestimmen. Für die andern angeblichen Werke des Heiligen fehlt es fast durchgängig an einer Beglaubigung aus früher Zeit. So heißt es Schritt für Schritt vorzugehen, um im kleinsten zunächst einmal festen Boden zu gewinnen und damit einen Ausgangspunkt für alles Weitere.

### 1. Autographen des Heiligen.

Was sicher festgestellt werden könnte als von Franz mit eigener Hand geschrieben, wäre, falls ein wertvoller Inhalt hinzukäme, gewiß das kostbarste Zeugnis für die Anschauungen des Heiligen. Thatsächlich werden drei Schriftstücke als Autographen bezeichnet: die sog. *Benedictio Leonis*, die auf der Rückseite derselben geschriebenen *Laudes Dei* (Assisi, im *Sacro Convento*), und ein kurzer Brief an Bruder Leo (seit 1895 im Vatikan).

Die Echtheit dieser Autographen ist nicht unbestritten geblieben<sup>1</sup>; aber seit sich hinsichtlich der *Benedictio* hervorragende deutsche und französische Palaeographen (Wattenbach, W. Meyer, Dziatzko, Berger) bei einer neuerlichen Anfechtung 1895 und 1896 für die Echtheit ausgesprochen haben — ein Urteil, das auch Gerh. Seeliger-Leipzig mir bestätigt hat — erscheint an diesem Punkte ein Zweifel doch wohl ausgeschlossen: die Schriftzüge passen durchaus in die fragliche Zeit. Damit werden auch die *Laudes Domini* der Rückseite, die Bruder Leo als zugehörig beglaubigt hat und die schon Thomas von Celano in der 2. *Vita* (II c. 18) 1247 in diesem Zusammenhange mit der *Benedictio* erwähnt, als eigenhändig bestätigt — sie sind freilich in arg verderbtem

1) Vgl. Faloci-Pulignani, *Gli autografi di S. Francesco* (Misc. Franc. VI, S. 33—39, mit Faksimile-Abbildungen, 1895); Ders., *La Calligrafia di S. Francesco* (ebd. VII, S. 67—71, 1898. Dabei weitere Litteraturangaben!). Sabatier, *Speculum Perfectionis*, S. LXVIII f. LXXIII ff.



Zustande. Das Urteil über den dritten Autographen, den Brief an Leo, ist viel weniger gesichert. Zwar haben sich sowohl Faloci-Pulignani wie Sabatier mit vielerlei Gründen für die Echtheit ausgesprochen; aber paläographische Bedenken — nicht gegen den zeitlichen Charakter, wohl aber gegen den Duktus der Handschrift, der mit der Benedictio nicht übereinzustimmen scheint — müssen erwogen werden. Auf den ersten Blick erscheinen die beiden Handschriften der Benedictio und des Briefes ganz verschieden: die Benedictio ist mit monumentalen, ganz vertikal und einzeln stehenden Buchstaben geschrieben, der Brief an Leo hat etwas schräg gestellte, vielfach miteinander verbundene und viel weniger bestimmte Buchstaben. Die Laudes stehen in der Mitte zwischen beiden: sie haben keine so monumentalen Züge und in den unteren Zeilen etwas schräg gestellte Buchstaben. Nun zeigen aber die Buchstaben im einzelnen auf allen drei Schriftstücken in ihrer Bildung eine starke Ähnlichkeit: vor allem das e, das t, das d, das r, das a, das s, ferner die Abkürzung für et, so daß ich mich doch dem Glauben an die Echtheit auch des dritten Autographs zuneigen möchte — lassen doch auch innere Gründe den Brief als echt erscheinen (vgl. darüber unten S. 18). Der verschiedene Duktus der Handschrift ist vielleicht erklärbar: die Benedictio war eine feierliche Kundgebung des Heiligen für seinen vertrautesten Jünger -- daher die monumentale Form. Auch die Laudes Domini tragen aus natürlichen Gründen ein ähnliches, wenn auch längst nicht so monumentales Aussehen: die Aufzeichnung dieses Gedichtes geschah, bei Franzens Natur, jedenfalls auch in einer gehobenen Stimmung, wie die Beischrift Leos zudem beweist. Der Brief an Bruder Leo ist dagegen, wie sein Inhalt zeigt, rasch hingeworfen; ob sich dadurch nicht die Verschiedenheit der Züge erklären ließe? <sup>1</sup>

Eine vollkommene Gewißheit wird niemand zu geben

1) Sabatiers Vermutung (*Speculum Perfectionis*, S. LXXIV Anm.), daß die Handschrift des Briefes später vielleicht nochmals übergangen worden sei, will mir nicht recht einleuchten; ich vermag — an dem Faksimile allerdings — keine Spuren davon zu erkennen.

vermögen, aber die Echtheit ist aus den angeführten Gründen doch recht wahrscheinlich <sup>1</sup>.

Sind nun auch diese drei Autographen echt, und bieten sie auch für drei Einzelfälle wertvollen Aufschluss — die Benedictio für die Stigmatisation, die Laudes für den Dichter Franz, der Brief an Leo für eine Episode aus der letzten Zeit des Heiligen — so reichen sie doch keineswegs aus, einen Maßstab abzugeben zur Beurteilung der Überlieferung. Was sie enthalten, ist viel zu dürftig, als daß wir Allgemeineres daraus lernen könnten. Sie bleiben lediglich in einem begrenzteren Sinne die ursprünglichsten Stücke der Überlieferung.

## 2. Das Testament.

Von allen andern Aufzeichnungen, die auf Franz zurückgeführt werden und für die eine autographische Beglaubigung nicht vorliegt, stelle ich das Testament an die Spitze der weiteren Untersuchungen: es ist wichtiger als alle andern Stücke und seine Echtheit erscheint am besten beglaubigt <sup>2</sup>.

Daß Franz in einem Testamente seine Anschauungen aufzeichnete, ist sicher merkwürdig; auf solche Weise für Lebensideale einzutreten war für die damalige Zeit etwas Ungewöhnliches — man müßte denn das Testament Kaiser Heinrichs VI. als aus dem Rahmen letztwilliger Besitzverfügung heraustretend ansehen.

Es kann dennoch kein Zweifel bestehen, daß Franz ein Testament hinterließ <sup>3</sup>. Auch wenn man das Zeugnis des *Speculum Perfectionis* ganz bei Seite läßt, so giebt doch den

1) Ich verdanke auch in dieser Frage Herrn Prof. Seeliger-Leipzig paläographisch-fachmännischen Rat und die Zustimmung zu dem Endergebnis der obigen Ausführungen

2) Untersuchungen über das Testament bei Sabatier, *Speculum Perfectionis* (vgl. das Register!). Wertvoll sind die Aufsätze von Loofs, Das Testament des Franz von Assisi. *Christl. Welt* 1894. Nr. 27, 28, 29.

3) Bezweifelt wurde es von Hase, *Franz von Assisi*, S. 136 und Renan, *Nouvelles Études d'hist. relig.*, S. 247; verteidigt von K. Müller, *Anfänge*, S. 109 und von Sabatier. Vgl. auch Ehrle, *Arch. f. Litt. u. K.-G.* III, S. 571.

ersten Beweis schon 1229 Thomas von Celano in der Vita prima I c. 7: „sicut ipse [Franz] in testamento suo loquitur . . .“ (folgt ein Citat aus dem Testamente); den zweiten die Bulle Gregors IX. „Quo elongati“ vom 28. September 1230, wo das Testament zweimal ausdrücklich erwähnt wird <sup>1</sup>.

Aber zugegeben, daß Franz ein Testament hinterließ — ist das uns überlieferte auch wirklich das echte? <sup>2</sup>

Folgendes spricht dafür. Die soeben erwähnte Stelle aus der ersten Lebensbeschreibung des Thomas von Celano I c. 7 giebt ein Citat aus dem Testamente, das genau so am Anfang des uns überlieferten steht. Ein anderes wörtliches Citat aus dem Testamente — jedoch ohne daß Thomas es nennt — steht in I, c. 5 („sola tunica erant contenti, repetiata quandoque intus et foris.“ Vgl. dazu die gleichlautenden Worte bei Sabatier, *Speculum Perfectionis*, S. 310). Und in I, c. 6 wird der Anfang des Gebetes citiert, das Franz den Brüdern gelehrt hatte; es stimmt mit dem Gebete am Anfang des Testamentes überein.

In der zweiten Vita des Thomas von Celano III c. 99 heißt es von Franz: „fecit enim quandoque generaliter scribi“ und dann folgt fast wörtlich ein Satz, der auch im Testamente steht (Sabatier a. a. O. S. 310, Z. 17—19).

Julian von Speier, der im Anschluß an die erste Vita

1) Sabatier, *Speculum Perfectionis*, S. 315.

2) Handschriften: Codex Mazarinus 989 von 1459/60; Bologna, Univ.-Bibl. Cod. 2697 von 1503; Cod. Vaticanus 4354 und 7650; Assisi, Ms. 338 (danach der Abdruck bei Sabatier, *Speculum Perfectionis*, p. 309—313); Florenz, Cod. Magliab. XXXVIII, 52; Cod. Riccard. 1407 von 1503; Florenz, Hs. des Klosters Ognissanti. Die Handschrift von Assisi möchte Sabatier in die Zeit um 1240 setzen (Vie de S. François, 1894, S. XLI u. 370), Faloci-Pulignani in die Zeit vor 1255. Sie gehört jedoch aller Wahrscheinlichkeit nach ins 14. Jahrhundert. Vgl. unten S. 53 Anm. 1. — In jeder der genannten Handschriften steht das Testament neben zahlreichen früheren und späteren Quellen zur Geschichte des Heiligen. Über die vorhandenen Drucke und die Lesarten vgl. Sabatier, *Speculum Perfectionis*, S. 309 Anm. 1 und S. 313 Anm. 2. Die Abweichungen der einzelnen Handschriften und Drucke sind für den Inhalt ohne Bedeutung. Auf Grund der handschriftlichen Überlieferung ist über die Echtheit kaum etwas zu sagen.

des Thomas zwischen 1233 und 1235 eine Legende des Heiligen schrieb, erwähnt Franzens Gruß „Dominus det tibi pacem“, den ihm der Herr gelehrt habe („Domino relevante“), und fügt hinzu: „sicut postmodum ipse testatus est“ (*Acta Sanctorum*, Oct. II, S. 579, n. 182); dabei hat Julian wohl sicher das Testament im Auge gehabt, denn es enthält die Worte: „Salutationem mihi Dominus revelavit, ut diceremus: Dominus det tibi pacem“ (Sabatier S. 311) <sup>1</sup>.

Es spricht weiterhin für die Echtheit des vorhandenen Testamentes, daß die päpstliche Bulle von 1230 zwei Stellen desselben in indirekter Rede wiedergibt, die mit zwei wichtigen Punkten des vorliegenden genau übereinstimmen (vgl. Sabatier S. 315 mit S. 311 und 312) <sup>2</sup>.

Es sind mit Absicht zunächst die Erwähnungen des Testamentes im *Speculum Perfectionis* und in der *Legenda trium Sociorum* nicht zum Belege herangezogen — der Wert dieser beiden Quellen soll erst in den nachfolgenden Untersuchungen festgestellt werden und so mögen sie hier bei Seite bleiben. Die angeführten sechs Citate, von denen sich die zwei letzten auf die beiden um ihrer strengen Tendenz willen wichtigsten Stellen des Testamentes beziehen (Ablehnung päpstlicher Privilegien für den Orden und Verbot jeder Glossierung der Regel) erscheinen ausreichend für den Schluß, daß in dem vorhandenen Testament das echte zu sehen ist — das echte wenigstens dem wesentlichen Inhalte nach <sup>3</sup>.

1) Fast wörtlich nach Julian von Speier giebt Bonaventura, *Vita major* c. III, n. 2 diese Stelle (*Opera* VIII, S. 510, ed. Quaracchi, 1897); er kann deshalb als selbständiger Zeuge für das Testament, das er ganz ignoriert, nicht in Betracht kommen. Die Worte „sicut peregrinae et advenae“, die Bonaventura c. VII, n. 2 hat, klingen ebenfalls an das Testament an (Sabatier, *Spec. Perf.*, S. 311). — Ein weiteres Citat bei Julian (*Acta SS.* a. a. O. S. 566, n. 112) ist genau nach Thomas von Celano *Vita* pr. I, c. 7 (s. o. S. 12).

2) Zugleich weist die Bulle noch allgemein auf andere Bestimmungen des Testamentes hin, „quae non possent sine multa difficultate servari“.

3) Daß von den fünf Citaten des *Speculum Perfectionis* nur drei mit dem Testamente übereinstimmen, während die zwei anderen (c. 9 und c. 55) nicht darin stehen, ist eine Schwierigkeit, gleichviel ob man



Diese Auffassung wird verstärkt durch innere Gründe. Die Ausdrucksweise des Testamentes ist ungekünstelt, ja unbeholfen — sowohl der Ausdruck im einzelnen als die Verbindung der einzelnen Sätze, die fast durchgängig mit „Et“ geschieht, so dafs die ungefeilte Niederschrift des gesprochenen Wortes vorzuliegen scheint. Daselegantere Lateinisch der Gelehrten ist es nicht, sondern die ungeschickte Sprache des Ungelehrten. Ob eine spätere Fälschung den Heiligen nicht in besserem Lateinisch hätte schreiben lassen?

Ungekünstelt ist auch die Disposition des Testamentes: lose sind eine Reihe von Gedanken nebeneinander gestellt, die mit einem Rückblick auf den Anfang seiner Thätigkeit beginnen, dann ein Gebet bringen, die Verehrung für die Priester der römischen Kirche und für den Leib des Herrn, auch für die Theologen, dann erst die Ordensideale mit mahnenden Erläuterungen dazu und dem Grufs „Der Herr gebe dir Frieden“ dazwischen; vor den letzten stärksten Mahnungen zur Einhaltung der unveränderten und ungeedeuteten Regel und des Testamentes noch eine längere Abschweifung über die Pflicht des Gehorsams und die Bestrafung des Ungehorsams. Diese Anordnung des Testamentes ist vergleichbar mit seiner Sprache: wie Franz die Gedanken im Augenblick aussprach, sind sie aufgezeichnet worden.

die Abfassung des *Speculum Perfectionis* in frühere oder spätere Zeit setzt. Das erste Citat (c. 9) enthält allerdings nur eine Erläuterung zu einer Stelle des Testamentes über die Ansiedlungen der Brüder, und die zweite (c. 55), die Ermahnung zur Verehrung der *Portiuncula*, kann infolge der verschiedenen Lesarten auch als unausgeführte Absicht, etwas darüber in das Testament zu setzen, gedeutet werden. Sabatier nimmt an, dafs Franz mehrfach in entscheidenden Krisen seines Lebens ein Testament gemacht habe (*Speculum Perfectionis*, S. XXXIII Anm. 2); dafs er aufer dem vorhandenen noch einmal ein anderes diktiert hat, zeigt *Speculum Perfectionis* c. 87 — ein Testament, das mit dem vorhandenen und dem in der Bulle von 1230 genannten nicht übereingestimmt haben kann. — Lediglich an verschiedene Lesarten desselben Testamentes zu denken, wird durch die vorhandenen, nur in einzelnen Ausdrücken voneinander abweichenden Handschriften (s. oben S. 12 Anm. 2) nicht unterstützt. Auch für die hl. Klara und ihre Schwestern soll Franz testamentarische Aufzeichnungen hinterlassen haben (Sabatier S. 182 Anm.).

Auch hier darf man behaupten, daß eine spätere Fälschung bestimmter angeordnet haben würde.

Vor allem aber enthält das Testament Gedanken, die bei einer späteren tendenziösen Zusammenstellung wohl kaum nebeneinander gestellt worden wären: die so stark betonte Verehrung für jeden, auch den geringsten Priester der Kirche und die Warnung vor jeglichem Privileg der Kurie. Auch das Betonen der Handarbeit paßt nicht mehr in eine spätere Zeit.

Es vereinen sich äußere und innere Gründe, das Testament als ein echtes Dokument des Heiligen zu kennzeichnen.

Es ist damit eine feste Grundlage gewonnen. Denn so wenig ausführlich dieses Testament auch ist, so faßt es doch gedrängt zusammen, auf was es Franz für die Zukunft seines Ordens ankam und an welchen Idealen seine Seele felsenfest hing. Auf das, was er gewollt, aber auch auf einzelnes, was er gethan hat, und auf anderes, wofür er offenbar kämpfen mußte, fallen helle Lichter, und ich nehme an, daß jede andere Überlieferung über Franz an diesem gesicherten und sein Innerstes aufschließenden Dokumente geprüft werden muß. Es fällt ins Gewicht, daß die zweite Vita des Thomas von Celano das Testament nur einmal streift (s. ob. S. 12) und daß Bonaventura es gar nicht mehr zu kennen scheint, obwohl er doch aus der ersten Vita des Thomas von seinem Vorhandensein wissen mußte — ganz abgesehen von der Rolle, die das Testament bei den inneren Streitigkeiten des Ordens gespielt hatte<sup>1</sup> -- die strengen Forderungen des Testamentes sind eben später und vor allem zur Zeit der Spiritualenkämpfe bei der Mehrheit des Ordens nicht mehr populär gewesen.

Die Datierung des Testamentes ist nicht bestimmt zu geben. Daß es erst in den letzten Jahren seines Lebens aufgesetzt ist, liegt in der Natur der Sache; aber ich wage doch nicht, wie Sabatier thut<sup>2</sup>, es in die allerletzte Zeit

1) Archiv f. Litt. u. K.-G. III, S. 168.

2) Vie de S. François (1894), S. 384. Die Stellen im Speculum Perfectionis sprechen zum Teil von der Zeit „circa mortem“. Diese Zeit dehnte sich über Jahre hin — die Auflösung des ganz zerstörten Körpers vollzog sich nur langsam.

vor seinem Tode zu setzen. Es liegt noch nicht die Abschiedsstimmung über diesen Gedanken — verspricht doch Franz darin, dem Generalminister und dem Guardian, den man über ihn (Franz) setze, streng zu gehorchen und stets einen Kleriker für das officium bei sich zu haben; er schärft den Brüdern die Handarbeit ein, wie er selber noch arbeiten wolle. Man kann nicht mehr sagen, als dafs im Testament ein Zeugnis seiner letzten Jahre vorliegt <sup>1</sup>.

### 3. Die Briefe.

Siebzehn Briefe sind seit Waddings Ausgabe von 1623 für Franz in Anspruch genommen worden: je zwei an alle Christen, an die hl. Klara und ihre Schwestern, an Bruder Elias, an das Generalkapitel, je einer an Antonius von Padua, an den Generalminister, an die Provinzialminister, an die Priester des Ordens, an alle Kustoden des Ordens, an alle Kleriker, an die Obrigkeiten, an Bruder Leo und an Jakoba de Septemsoliis — alle siebzehn ohne Datum.

Die handschriftliche Überlieferung bietet nur bei einem dieser Briefe, bei dem an Bruder Leo, Anhaltspunkte für die Echtheit; es ist oben (S. 9 f.) ausgeführt worden, dafs dieser Brief im Original vorhanden zu sein scheint. Drei andere Briefe (an alle Christen, an das Generalkapitel, an alle Kleriker) liegen in einer Handschrift (Cod. Assis. 308) vor, die Sabatier und Faloci-Pulignani gern noch vor oder um die Mitte des 13. Jahrhunderts ansetzen möchten, die aber ins 14. Jahrhundert gehören dürfte <sup>2</sup>. Immerhin giebt diese handschriftliche Überlieferung die Möglichkeit, die Briefe in ihrer ursprünglichen Form wieder herzustellen — in späterer Zeit sind sie in einzelne, anscheinend selbständige Teile zerlegt worden.

Dafs Franz sich öfters in Briefen geäußert hat, bezeugen

1) So auch Loofs, *Christl. Welt* (1894), S. 639 mit dem Hinweis auf die Bulle *Quo elongati*: „Franciscus . . . mandavit circa ultimum vitae suae, cuius mandatum dicitur Testamentum . . .“ (Sabatier, *Speculum Perfectionis*, S. 315).

2) Vgl. unten S. 53 Anm. 2

die Quellen. Thomas von Celano erwähnt in der ersten Vita II, 5, daß Franz mehrfach an den Kardinal von Ostia, den Ordensprotektor, geschrieben habe; vorhanden ist von solchen Briefen nichts. In derselben Vita I, 29 spricht Thomas von Briefen, die Franz „salutationis vel admonitionis gratia faceret scribi“<sup>1</sup>.

Es ist das Urteil ausgesprochen worden, daß diese von Wadding zum ersten Mal zusammengestellten siebzehn Briefe, auch wenn sie vielleicht echt seien, dennoch kaum etwas zur näheren Kenntnis des Heiligen beitragen<sup>2</sup>. Ein wenig günstiger kann man das Urteil doch vielleicht fassen, so daß die Untersuchung der Echtheit nicht nur einen philologischen Wert besitzt; die Briefe geben doch bis zu einem gewissen Grade einen Einblick in das naive Sorgen und Hoffen des Heiligen, in seine teilnehmende Fürsorge für andere — aber freilich sind sie nichts mehr als bescheidene Beiträge, kleine Zusätze zu dem, was anderweitig berichtet ist.

Eine kritische Ausgabe dieser Briefe fehlt ebenso wie eine Prüfung ihrer Echtheit. Was für einzelne Briefe in beiderlei Hinsicht geleistet worden ist, wird bei Besprechung derselben angeführt werden — das meiste hat natürlich auch auf diesem Gebiete Sabatier geboten. Über die vorhandenen Ausgaben s. oben S. 8. Wadding fügt seiner Ausgabe viele wertvolle Notizen über Handschriften und Drucke bei; aber seine Arbeit ermangelt der strengen Kritik — die ihn abgedruckt haben, sind (wie z. B. die kleine, am leichtesten zu erlangende Ausgabe der *Opuscoli* von Fivizzano, Florenz 1880) in nichts über ihn hinausgekommen. Eine kritische Ausgabe der Briefe müßte an die Handschriften und an die ältesten Drucke gehen — das lag außerhalb des Bereichs der nachfolgenden Untersuchungen. Es ist zu hoffen, daß bei dem lebhaften Fortgang der Forschungen über Franz

2) Es sei erwähnt, daß im *Speculum Perfectionis* c. 90 und c. 108 verlorene Briefe an die hl. Klara erwähnt werden — die vorhandenen sind damit nicht gemeint. — Vgl. Sabatier, *Vie de S. François* (1894), S. 273, Anm. 20.

4) K. Müller, *Anfänge*, S. 3 Anm. 1.



nach und nach alle Briefe so eingehend untersucht werden, wie es bisher nur für drei derselben (vgl. unten a, h und l) geschehen ist.

### a) Der Brief an Bruder Leo <sup>1</sup>.

Er ist beglaubigt durch den Autographen. Selbst ohne dieses Zeugnis würde aber der Brief zu keinen Bedenken Anlaß geben <sup>2</sup>. Sein kurzer Inhalt, der Seelenkämpfe Leos und Franzens väterlich besorgten Anteil verrät — ein Zeugnis für das enge Verhältnis der beiden — bietet zu wenig Konkretes, als daß er erfunden sein könnte. Die Beziehung auf ein soeben unterwegs geführtes Gespräch, die bloße Andeutung der Armutsfrage als Grund der inneren Kämpfe Leos ohne irgendwelche bestimmte Beziehung auf etwaige Meinungsverschiedenheiten im Orden, macht den vollen Eindruck der Echtheit. Der Stil des Briefes in seiner rasch geschriebenen Unbeholfenheit klingt an den Stil des Testaments an — er ist noch stärker gesprochene Rede wie dieses und zeigt ebenso die Vorliebe, die Sätze mit „Und“ anzufangen.

Sabatier hat den Brief genauer zu datieren versucht <sup>3</sup>; ich kann mich doch nicht entschließen, so bestimmte Vermutungen aufzustellen und den Brief mit den Streitigkeiten im Orden in Zusammenhang zu bringen. Es kann sich sehr wohl nur um die allerpersönlichsten Konflikte Leos handeln. Sabatiers Deutung ist möglich; aber mit Bestimmtheit läßt sich nur sagen, daß der Brief ein Dokument für

---

1) Mit Ausnahme des von Faloci-Pulignani gegebenen (Misc. Francisc. VI, S. 39) ist keiner der gedruckten Texte genau nach dem Autographen: bei Wadding und seinen Nachfolgern, bei Sabatier finden sich kleine Abweichungen, wie sie der Text in andern Handschriften aufweist.

2) Daß der Brief beginnt: „F. Leo f. Francisco tuo salutem et pacem“ hat mit Recht zunächst Zweifel hervorgerufen; aber diese seltsame Ausdrucksweise spricht wohl gerade für die Echtheit — tuo wäre sonst ganz sinnlos. Man wird bei diesem auffallenden Dativ an die italienische Form Francesco denken müssen. — Franz schrieb kein klassisches Latein und man muß übersetzen: „O Bruder Leo, dein Bruder Franz wünscht dir Heil und Frieden.“

3) Vie de S. François (1894), S. 300f.



die herzlichen Beziehungen Leos zu Franz ist und daß er in die letzten Jahre des Heiligen gehören wird, denn nur in dieser Zeit sehen wir Leo in seiner Nähe <sup>1</sup>.

### b) Der Brief an Antonius von Padua.

Wadding (S. 15) hat aus älteren Schriftstellern zusammengestellt, daß Antonius nur mit Franzens Erlaubnis das ihm von den Brüdern aufgetragene Lehramt in Bologna habe übernehmen wollen; mit diesem kurzen Briefe habe Franz seine Zustimmung gegeben.

Gegen die Echtheit des Briefes in der vorliegenden Form läßt sich einwenden, daß nach Waddings Angaben die überlieferten Lesarten stark auseinandergehen, und ferner daß Thomas von Celano in der zweiten Vita III, 99 ein Schreiben Franzens an Antonius erwähnt, das mit den Worten begonnen habe: „*Fratri Antonio episcopo meo*“. Diese Anrede hat der erhaltene Brief nicht — aber man kann freilich auch nicht beweisen, daß Franz nur diesen einen Brief an Antonius geschrieben habe.

Der Inhalt des Briefes erweckt nicht den Verdacht einer Fälschung, sondern paßt zu den Anschauungen Franzens: er giebt die Erlaubnis unter der Bedingung „*ut neque in te, neque in ceteris (quod vehementer cupio) extingatur sanctae orationis spiritus juxta regulam, quam profitemur*“. — Der Stil des Briefes ist — soweit sich aus dem einen Satze, der den Inhalt ausmacht, urteilen läßt — glatter als der des Testaments und des Briefes an Bruder Leo; aber dennoch nicht so, daß die Echtheit daraufhin zu bestreiten wäre.

---

1) Sabatier, *Speculum Perfectionis*, S. LXV. Sichere Nachrichten, seit wann Leo dem Orden angehörte, liegen nicht vor; die späte Angabe der *Chronica XXIV generalium* (*Anal. Francisc. III*, S. 8) ist weder bestimmt noch zuverlässig. In der *Vita Leonis*, die sich in derselben *Chronica* findet (a. a. O. S. 65 ff.), stehen nur Nachrichten, die sich auf die letzten Jahre Franzens beziehen; über Leos frühere Zugehörigkeit zum Orden war nichts bekannt. Dadurch verliert jene erste Angabe an Wert, wie denn die *Chronica* überhaupt keine zuverlässige Quelle ist.

Die Abfassungszeit des Briefes fällt zwischen 1222 und Ende 1225 — ein engerer Termin ist nicht zu bestimmen <sup>1</sup>.

Der Gewinn, den die Forschung aus diesem Briefe zieht, ist nicht eben groß; daß Franz die gelehrte Thätigkeit innerhalb des Ordens nicht gerne sah, wissen wir genugsam, und ebenso daß er das Gebet höher stellte; immerhin ist diese Äußerung in einem konkreten Falle nicht ohne Wert: das „quod vehementer cupio“ und der Hinweis auf die Regel klingen wie eine Sorge, die Franz im Herzen trug. Und da diese Sorge durch andere Zeugnisse bestätigt wird, so stützt und verstärkt ein jedes das Gewicht des andern.

c) Die beiden Briefe an die hl. Klara und ihre Schwestern.

Da beide Briefe, für die eine handschriftliche Überlieferung nicht vorzuliegen scheint, der Regel der Klarissen von 1253 einverleibt sind <sup>2</sup>, so ist an ihrer Echtheit kaum zu zweifeln. Der zweite der beiden kurzen Briefe, beginnend mit „Ego frater Franciscus parvulus“ <sup>3</sup>, der das Bekenntnis zur Armut enthält und die Schwestern zum gleichen ermahnt, ist inhaltlich und stilistisch den bisher als echt erkannten Dokumenten enge verwandt — er enthält gesprochene, nicht sehr flüssige Rede, von den drei Sätzen beginnen zwei mit „Et“ — während der andere stilistisch einen etwas anderen Charakter hat. Er wird in der Regel der Klarissen auch nicht als Brief bezeichnet, sondern es heißt von Franz: „scripsit nobis formam vivendi in hunc mo-

---

1) Vgl. Lempp, Zeitschr. f. Kirchengesch. XII, S. 425 Anm. 2 und S. 438ff. Lempp hält den Brief ebenfalls für echt und meint, daß Elias mit seiner Sympathie für das Theologiestudium den Heiligen zum Schreiben dieses Briefes veranlaßt habe. Darüber kann man jedoch nichts Bestimmtes sagen.

2) Seraphicae legislationis Textus originales (Quaracchi 1897), S. 62 u. 63. — Thomas von Celano kannte in der zweiten Vita III, 132 den einen dieser Briefe bereits, denn er benutzt ihn bei seiner Erzählung mit stark wörtlicher Aulehnung.

3) Ein genauer Text bei Sabatier, Speculum Perfectionis, S. 182 Anm.

dum . . .“ (folgt der mit „Quia divina inspiratione“ beginnende Brief). In der Überlieferung ist dann beiden Dokumenten eine Überschrift und ein Schluß („Valete in Domino“) hinzugefügt worden, deren Echtheit höchst zweifelhaft ist; aller Wahrscheinlichkeit nach ist die Regel der Klarissen doch die älteste Quelle. Ob freilich die beiden Stücke vollständig sind oder nur Bruchstücke, ist nicht bestimmt zu entscheiden; die „forma vivendi“ macht allerdings den Eindruck des Bruchstücks<sup>1</sup>.

In dieser Regel finden sich zugleich die Daten der beiden Schriftstücke: die „forma vivendi“ sei „paulo post conversionem“ des Heiligen, als Klara und ihre Schwestern ihm freiwillig Gehorsam gelobt hätten, geschrieben (also etwa 1211/1212)<sup>2</sup>, der andere Brief „paulo ante obitum“ als „ultima voluntas“ (also 1226) geschrieben. Diesen zweiten Brief mit den Konflikten innerhalb des Ordens in einen bestimmteren Zusammenhang zu bringen, wie Sabatier es thut<sup>3</sup>, liegt kein zwingender Grund vor. Doch muß festgestellt werden, daß die Mahnung zum Festhalten an der Armut dringlich ausgesprochen wird — die Sorge um die Bewahrung seines Ideals erkennt man aus diesen Zeilen und so geben sie einen Einblick in sein Inneres in der letzten Zeit vor dem Tode.

#### d) Der Brief an alle Christen<sup>4</sup>.

Zwei derartige Briefe sind überliefert, doch ist der kurze erste der beiden, wie Wadding bereits bemerkt, in anderen

1) Von dem Briefe „Ego frater Franciscus“ sagt Klara in der Regel, daß Franz ihn kurz vor seinem Tode als „ultimam voluntatem suam“ geschrieben habe. Im *Speculum Perfectionis* c. 108 ist von dem letzten Briefe Franzens an Klara und ihre Schwestern die Rede, aber nach dieser Angabe habe der Brief Segen und Absolution enthalten. Ob Klara diesen Schluß etwa weggelassen hat? Er paßte allerdings in die Regel nicht hinein.

2) Vgl. Lemp, *Zeitschr. f. Kirchengesch.* XIII, S. 182/183.

3) *Vie de S. François* (1894), S. 272, wo der Brief auf Ende 1220 angesetzt wird. Dem widerspricht aber Klaras Angabe in der Regel; der Brief gehört ins Jahr 1226. Gegen Sabatier bereits Loofs, *Christl. Welt* (1894), S. 684.

4) Über die handschriftliche Überlieferung, aus der sich doch nichts

Quellen lediglich als Teil des zweiten viel längeren behandelt. Das erscheint nach der Form desselben das richtigste, denn er hat weder den Anfang eines Sendschreibens, noch ist sein Inhalt derart, daß man ihn für ein „Schreiben an alle Christen“ ansehen könnte: er fordert in drei Sätzen auf, Gott zu lieben und anzubeten. Und das wesentlichste seines Inhalts steht mit zum Teil gleichen Worten im dritten Kapitel des anderen Briefes.

Dieser andere, längere Brief ist in den Drucken eingeteilt in 13 zumeist kleine Kapitel und eine peroratio. Wie die kirchlichen Schriftsteller, so hat ihn auch Sabatier für echt genommen <sup>1</sup>.

Bei Franzens Gedankengängen, die ja das Heil der ganzen Welt umfassten und mit höchster Naivität ohne Rücksicht auf die Schranken der Wirklichkeit sich zu äußern strebten (man bedenke seinen Bekehrungsversuch vor dem Sultan in Ägypten!), wäre ein Appell an die ganze Christenheit nichts Unmögliches; aber es ist dennoch nicht ganz leicht, ihn auf Franz zurückzuführen. Der Stil dieses Schreibens ist ein anderer als der des Testaments und der für echt erkannten Schreiben; er ist nichts weniger als unbeholfen, sondern kann nur von jemand stammen, der in solcher Ausdrucksweise geübt ist. Es kommt hinzu, daß dieses ganze Schreiben eine gewandte Aneinanderreihung von Bibelcitataten ist, wie sie dem Theologen und Prediger auf der Zunge liegen, wie man sie aber bei dem einfachen, ungelehrten, Erlebtes wiedergebenden Sinne des Heiligen nicht ohne weiteres vermuten möchte. Andererseits erinnert einzelnes, besonders in der Anrede und in der Nachrede und dann in manchen Ausdrücken und Gedanken (c. 7: Stellung des Priesters als Verwalters des Sakraments) wohl an Franz (Testament!).

Dieses Schreiben für echt zu erklären, ist ein folgeschwerer Schritt, denn vieles andere, was Franz zugeschrieben wird, trägt einen ähnlichen, von der Einfachheit des Testa-

---

für die Echtheit folgern läßt, vgl. Sabatier, *Speculum Perfectionis*, S. CLXV ff.

1) Sabatier, *Vie de S. François* (1894), S. 373 ff.



menten und der kleinen unzweifelhaft echten Briefe verschiedenen Charakter<sup>1</sup>. — Der Kreis der möglicherweise echten Schriften erweitert sich erheblich, während andererseits nur das Testament, die kleineren Briefe und die nicht anzufechtende Regel von 1221 als echte Dokumente übrig blieben. Aber gerade diese Regel von 1221 mit ihrem gewandteren Stil, mit ihren Bibelzitaten giebt die Warnung, sich nicht allzu starr an bloße Stilkritik zu halten — denn diese ist, wie sich auch bei allen später zu besprechenden Quellen immer wieder zeigen wird, ein unsicherer Führer. Die Annahme ist nicht ausgeschlossen, daß Franz in den rasch hingeworfenen kleinen Briefen und im Testamente, das vielleicht auf dem Krankenbette entstand, mit weniger Kunst stilisierte als da, wo er Zeit hatte, sorgfältiger zu komponieren. Auch das ist ja denkbar, daß ihm bei diesen Kundgebungen an weitere Kreise schriftgelehrte Jünger zur Seite standen und die einfacheren Sätze des Heiligen redigierten, so wie nach der Angabe des Jordanus a Jano<sup>2</sup> der Bruder Caesarius die von Franz in einfachen Worten verfaßte Regel „mit den Worten des Evangeliums ausschmückte“.

Obwohl die Anschauungen des Schreibens derart sind, daß sie später sehr leicht zusammengestellt und mit dem Scheine der Echtheit Franz zugeschoben werden konnten, so glaube ich mich doch für die Echtheit entscheiden zu dürfen, sowohl um des vorliegenden Schreibens selbst als um der verwandten Gruppe von Schriftstücken willen, gegen deren einfache Verwerfung denn doch zu viele Gründe sprechen — ist doch das Vorhandensein von Briefen, die *admonitionis gratia* von Franz geschrieben wurden, schon durch die erste Vita des Thomas von Celano (I, 29) bezeugt. Es kommt hinzu, daß zwischen diesem Schreiben und der Regel von 1221 in den Gedanken und in den Bibelzitaten eine gewisse Berührung besteht — nicht so enge,

1) Und klingt im Ausdruck (wie z. B. das Schreiben an das Generalkapitel) an das vorliegende Schreiben an. Man müßte denn gleich an eine gemeinsame Fälschung einer ganzen Gruppe von Schriftstücken denken. Vgl. unten S. 30 Anm. 1.

2) *Analecta Franciscana* I, S. 5/6 (n. 15).

daß man den Brief mit Benutzung der Regel angefertigt glauben könnte, sondern nur soweit, daß man den Gedankenkreis, in dem Franz lebte, in beiden gleichmäßig wiedererkennt<sup>1</sup>.

Ein anderes Schreiben, das erst neuerdings durch Sabatier bekannt gegeben ist<sup>2</sup>, steht mit dem Schreiben „An alle Christen“ in engster Beziehung. Es besteht aus zwei Teilen: „De illis qui faciunt paenitentiam“ und „De illis qui non agunt paenitentiam“. Die Überschrift des Ganzen ist der Schlusssatz der Admonitiones (s. unten S. 44)<sup>3</sup> — ein auffälliger Umstand! Ein Empfänger ist nicht genannt, aber der Schluß kennzeichnet das Schriftstück als Brief<sup>4</sup>.

Der Anfang berührt sich enge und zum Teil schon wörtlich mit c. 5 des Briefes „An alle Christen“; vom zweiten Satze an bis zum Schluß des ersten Teiles ist eine von Satz zu Satz zunehmende und schließlichs ganz wörtliche Übereinstimmung mit c. 10. Der zweite Teil giebt zunächst so gut wie wörtlich das c. 12 wieder, dann auszugsartig c. 13 mit kleinen Veränderungen. Nur der Schluß ist selbständig<sup>5</sup>.

Sabatier vertritt die Meinung, daß trotz der starken wörtlichen Übereinstimmung mit dem Briefe „An alle Christen“ das vorliegende Schreiben als eine selbständige Kundgebung zu betrachten sei; er weist darauf hin, daß diese beiden Teile durch ihre Zusammenstellung, durch den Gegensatz zwischen Gerechtem und Sünder ihre gewollte Selbständigkeit neben dem Briefe „An alle Christen“ behaupteten. Es fällt vielleicht ebenso stark ins Gewicht, daß der selbständige Schluß des Schreibens die Eigenart Franzens deutlich an sich trägt, in Stil und Inhalt. Undenkbar ist

1) Vgl. unten S. 42 bei den Admonitiones.

2) Sabatier, Francisci Bartholi Tractatus, S. 132 — 134; vgl. S. CLIV.

3) „Haec sunt verba vitae et salutis, quae si quis legerit et fecerit inveniet vitam et hauriet salutem a Domino.“

4) „Omnes illos quibus litterae istae pervenerint . . .“

5) Wie am Anfang des Briefes „An alle Christen“ wird auch hier von den „odorifera verba Domini“ gesprochen.

es gewiß nicht, daß Franz zweimal dieselben Gedanken mit fast gleichen Worten ausgesprochen habe. Daß der Brief „An alle Christen“ die zeitlich vorangehende Kundgebung war, erscheint deshalb näher liegend, weil die Zusammenfassung und Abkürzung der dort getrennten Kapitel natürlicher ist als die Zerlegung eines Ganzen und die Erweiterung der Teile zu einzelnen Kapiteln. — Über die Entstehungszeit wage ich nichts zu sagen; Sabatier meint, daß dieses Schreiben ein gutes Stück vor den letzten Jahren des Heiligen liegen müsse, da die volle Klarheit des Tages darüber liege. Die Beziehungen zwischen dem Schreiben „An alle Christen“ und der Regel von 1221 geben aber vielleicht das Jahr 1221 als frühesten Termin.

#### e) Der Brief an alle Kleriker.

Der Brief liegt handschriftlich vor in dem Manuskript 338 zu Assisi, im Cod. Maz. 1743, Cod. Maz. 989. Von diesen Handschriften weichen die älteren Drucke insofern ab, als sie am Anfang und am Schlusse noch je einen Satz bringen <sup>1</sup>. Sein Inhalt beschäftigt sich mit der würdigen Aufbewahrung der Hostien und der nomina et scripta Domini und zwar in enger Anlehnung an die verwandte Stelle des Testamentes <sup>2</sup>. Man könnte in Anbetracht des Gebrauchs zum Teil der gleichen Worte wie im Testament auf den Gedanken kommen, daß der Brief daraus hergestellt worden sei, denn die andern, den gleichen Gegenstand behandelnden Äußerungen Franzens berühren sich nicht so wortgetreu mit dem Testament.

Aber da der Brief zu einer Gruppe von Briefen gehört, gegen deren Echtheit ich keine Bedenken habe (s. S. 28), so ist der genannte Grund nicht stark genug zur Verwerfung.

Wichtig ist an dem Briefe nicht der Inhalt, der durch das Testament bereits geboten ist, sondern der Appell an alle Geistlichen der Kirche — es liegt etwas rührend ein-

1) Vgl. Wadding, *Opuscula*, S. 45; Sabatier, *Vie de S. François*, S. 376 Anm. 2 und *Speculum Perfectionis*, S. CLXVI; Faloci-Pulignani, *Misc. Franc.* VI, S. 95 giebt den Brief nach Cod. Assis. 338, abgesehen von der genannten Abweichung fast ebenso wie Wadding.

2) Sabatier, *Speculum Perfectionis*, S. 310.

fältiges in dieser Sorge um den Leib des Herrn, um göttliche Namen und Schriften, und nur die Kenntniss des ganzen Mannes lehrt den großen Inhalt dieser naiven Gedanken verstehen.

Über den Zeitpunkt dieses Briefes wird unten gesprochen werden (S. 28).

f) Der Brief an die Obrigkeiten der Völker (*Ad populorum Rectores*).

Dieser im vorangehenden Schreiben erwähnte Brief lag Wadding in einem spanischen handschriftlichen und einem lateinischen, in Spanien gedruckten Exemplare vor. Eine andere Handschrift ist nicht bekannt.

Franz mahnt die Obrigkeiten, Gott und seine Befehle nicht zu vergessen, das Abendmahl gerne zu empfangen und jeden Abend überall das Lob Gottes verkünden zu lassen. — Der Stil dieses Briefes zeigt wieder die charakteristische Vorliebe, die Sätze mit „Et“ zu beginnen; die Ausdrucksweise ist einfach, wenn auch mit mehr biblischen Reminiszenzen durchsetzt als die früheren Briefe. Die Aufforderung an die Obrigkeiten berührt sich mit dem, was Franz einstmals dem Kaiser nahe legen wollte: ein Gesetz zum Schutze der Lerchen und zur besonderen Fürsorge für Vögel, Ochsen und Esel in der Christnacht <sup>1</sup>.

Die Naivität dieser Aufforderung sowie die Zugehörigkeit zu dem unter g) behandelten Briefe sprechen für die Echtheit dieses Schreibens. Über seinen Wert gilt das gleiche, was oben unter e) gesagt wurde. Über den Zeitpunkt dieses Briefes unten S. 28.

g) Der Brief an alle Kustoden der Minderbrüder.

Alle Kustoden werden ersucht, den an die Kleriker gerichteten Brief (s. oben S. 25) an alle Bischöfe und Kleriker zu geben und ebenso den für alle Obrigkeiten bestimmten Brief (s. oben) nach Möglichkeit zu vervielfältigen und an die geeigneten Stellen gelangen zu lassen.

1) 2. Celano III, 128.



Dieser Brief liegt nur in einer von Wadding angefertigten lateinischen Übersetzung vor. Wadding hatte, wie er angiebt, eine spanische Vorlage; handschriftlich scheint der Brief nicht mehr vorhanden zu sein.

Einen stark abweichenden und nur in seinem Anfang gleichen Text eines Briefes an alle Kustoden hat Sabatier aus dem Volterranner Cod. Guarnacci 225 gegeben<sup>1</sup>. Einzelne Satztheile stimmen wörtlich mit dem von Wadding gegebenen Brief an alle Kleriker überein, wie denn überhaupt dieser Text des Briefes an die Kustoden nicht ein Begleitschreiben für andere Briefe ist, sondern inhaltlich in seiner ersten Hälfte das Gleiche giebt wie der Brief an alle Kleriker. Die zweite Hälfte trägt den Kustoden auf, das Volk zur Verehrung des Altarsakraments zu ermahnen, ferner zur Danksagung an Gott, sobald die Glocken ertönen — das ist inhaltlich im wesentlichen dasselbe, was der Brief an alle Obrigkeiten enthält; einzelne Satztheile stimmen sogar wörtlich überein.

Es giebt nun zwei Möglichkeiten: entweder wurden aus diesem einen Briefe des Cod. Guarnacci drei gemacht oder aus den drei Briefen (an alle Kleriker, an alle Obrigkeiten, an alle Kustoden) einer. Die zweite Möglichkeit ist sehr viel wahrscheinlicher als die erste — auf eine solche Verschmelzung konnte ein Kompilator wohl eher verfallen als auf eine bei diesen Adressaten doch recht auffällige Zertheilung. Ich glaube deshalb, daß Sabatiers Vorschlag, diesen von ihm entdeckten Brief des Cod. Guarnacci (neben dem Wadding'schen Briefe an alle Kustoden!) für echt anzusehen, nicht annehmbar ist. Dagegen kann man sich wohl für die Echtheit des von Wadding überlieferten Briefes entscheiden. Denn daß er erfunden sei, läßt sich bei seinem Inhalt nicht vermuten; was hätte es für einen Zweck gehabt, dieses an sich völlig bedeutungslose Begleitschreiben ohne selbständigen Inhalt zu erfinden?

Die drei unter e), f) und g) besprochenen Briefe sind,

1) Sabatier, Francisci Bartholi Tractatus de Indulgentia. S. CLIV, Der Text des Briefes S. 135.

wie der Brief an die Kustoden zeigt, zu gleicher Zeit geschrieben worden. Als allgemeiner Zeitpunkt ergeben sich die Jahre, in denen auch die übrigen für weitere Kreise berechneten Kundgebungen entstanden sind, denn sie entspringen, wie ihr Inhalt glauben macht, alle dem gleichen Wunsche Franzens, die Gedanken seines Lebens noch einmal in dringender Mahnung auszusprechen, ehe seine Laufbahn zu Ende geht.

Vielleicht läßt sich noch ein engerer Termin — wenn auch nur vermutungsweise — aufstellen. Im *Speculum Perfectionis* c. 65, dessen Zurückgehen auf die älteste Überlieferung an diesem Punkte einstweilen vorausgesetzt werden muß, wird erzählt, daß Franz in die Ordensregel eine Bestimmung aufnehmen wollte, „*quod ubicunque fratres invenirent nomina Domini et verba illa, per quae conficitur corpus Domini, non bene et honeste reposita ipsi ea recolligerent et honeste reponerent honorantes Dominum in sermonibus suis. Et licet non scriberentur haec in regula quia ministris non videbatur bonum ut fratres haec haberent in mandatum, tamen in testamento suo et in aliis scriptis suis voluit relinquere fratribus voluntatem suam de hiis*“<sup>1</sup>. Diese Stelle ist nicht nur ein indirekter Beweis für die Echtheit der vorliegenden unter e) und h) besprochenen Schreiben, in denen die Fürsorge für die *verba et nomina domini* eingeschärft wird, sondern sie läßt auch vermuten, daß sie nach der endgültigen Abfassung der Regel, also frühestens 1223, entstanden sind. Vielleicht ist gerade 1223 der richtigste Zeitpunkt: nachdem die Aufnahme der gewünschten Bestimmung in die Regel gescheitert war, gab Franz auf andere Weise zu erkennen, was ihm am Herzen lag, und so entstanden die obigen drei Schreiben.

#### h) Der Brief an das Generalkapitel.

Wadding (Nr. 10 und 11) und seine Nachfolger geben zwei derartige Briefe, einen kürzeren und einen längeren. Der kürzere hat in seiner ersten Hälfte drei in einem Brief *Ad sacerdotes totius ordinis*<sup>2</sup> enthaltene Sätze, im zweiten

1) Sabatier, *Speculum Perfectionis*, S. 119.

2) Bei Wadding n. 12.

Teil zwei Sätze, die in dem längeren Briefe (Nr. 11) stehen. Wadding hat die schon vor ihm ausgesprochene Vermutung, daß dieser kurze Brief nicht als selbständig anzusehen sei, abgelehnt; Sabatier hat, gestützt auf die Handschriften (Nr. 338 zu Assisi, Cod. Ognissanti, Cod. Guarnacci und Cod. Mazarinus 1743) und auf Ubertino von Casale, zudem auf ältere Drucke, gezeigt, daß es sich nur um einen Brief handelt, zu dem auch der Brief *Ad sacerdotes totius ordinis* ... und zwar als Anfang — hinzugehört <sup>1</sup>.

Es folgt im Cod. Assis. 338 und bei Ubertino dem Briefe, d. h. den beiden, die Wadding als Nr. 11 und 12 giebt, noch das Gebet, das mit den Worten beginnt: „*Omnipotens, aeterna, juste et misericors Deus*“ <sup>2</sup>.

Ob diese sämtlichen Stücke zusammengehören, scheint auch auf Grund der handschriftlichen Überlieferung nicht sicher entscheidbar zu sein <sup>3</sup> — jedenfalls hat man sie schon frühzeitig (Ubertino) zusammengestellt, und daß der kürzere (der von Wadding als Nr. 10 gegebene) keinen selbständigen Wert besitzt, ist wohl unzweifelhaft.

Einen Unterschied zeigen die beiden Stücke: der unter dem Namen *Ad capitulum generale* gehende Teil enthält nur ein Bibelcitat und einen Anklang an eine Bibelstelle; der andere Teil (*Ad sacerdotes totius ordinis*) ist überreich an Citaten und Anklängen. Dennoch machen beide Stücke den Eindruck der Echtheit: die Ausdrücke, mit denen Franz von sich selber spricht (*ignorans, idiota, homo vilis, indigna*

2) Sabatier, *Speculum Perfectionis*, S. CLXV, und *Francisci Bartholi Tractatus*, S. CXXXV, CLIV.

3) Bei Wadding S. 101.

4) Sabatier a. a. O. nimmt es an; Faloci-Pulignani, der *Misc. Franc.* VI, S. 94f. den Brief „*Ad sacerdotes totius ordinis*“, d. h. ans Generalkapitel, nach Cod. Assis. 338 abdruckt, hält mit dem Urteil darüber zurück. — Der Schluß des Briefes „*Ad sacerdotes*“ und der dann nach Sabatiers Angabe folgende Anfang des Briefes „*Ad capitulum generale*“ passen nicht sehr einleuchtend zusammen. Der Brief „*Ad sacerdotes*“ hat einen völlig geschlossenen Inhalt: er handelt nur von der Eucharistie. Möchte man ihn deshalb für selbständig ansehen, so stellt sich noch entgegen, daß er keinen rechten Schluß hat. Einen solchen giebt der Brief „*An das Generalkapitel*“ in würdigster Form.

creatura), die demütige Beichte, die er vor dem ganzen Orden ablegt, die Wiederkehr der in dem Schreiben an alle Kleriker und im Testamente geäußerten Wünsche (betr. divina verba scripta, strenge Einhaltung der Regel, Verehrung für den Leib und das Blut des Herrn, hohe Stellung der Priester infolge der Verwaltung des Sakraments), die eindringliche, mit immer neuen Imperativen und bittenden Ermahnungen belebte Sprache zeugen dafür, daß Franz sie geschrieben oder doch veranlaßt hat. Es fällt allerdings auf, daß in beiden Stücken die Sprache nicht den einfachen Charakter hat, der als erstes Kennzeichen der Echtheit angesehen werden konnte<sup>1</sup> — aber man darf bei den so stark für die Echtheit sprechenden Gründen vielleicht auf zwei Auswege verfallen: entweder schrieb Franz bei dieser Kundgebung für das Generalkapitel — also für den ganzen Orden — mit strengerer Wägung des Ausdrucks<sup>2</sup>, oder das Schreiben ist von seiner Umgebung redigiert worden — daß er krank war, als er es schrieb, sagt die Überschrift im Cod. Assis. 338.

Wann ist dieses Schreiben entstanden? Daß es nach dem Herbst 1220 fällt, wird durch die Erwähnung des Generalministers in der Anrede bewiesen. Daß es für ein Generalkapitel bestimmt gewesen sei, ist die alte Überlieferung (z. B. laut Überschrift im Cod. Assis. 338) und wird durch den Inhalt des Schreibens unterstützt. Leider wird der Generalminister selber nur durch den Buchstaben A bezeichnet — daß es sich um Elias handle und daß der später so verhaßte Name nicht genannt werden sollte, ist eine an-

---

1) Einzelne Ausdrücke des Testaments wie das bekräftigende „firmiter“ kehren wieder; die Wendung „cum osculo pedum“ findet sich auch am Schluß der Regel von 1221. Im Teil „Ad cap. gen.“ beginnen die Sätze zum Teil mit dem beliebten „Et“. Der Teil „Ad sacerdotes“ erscheint den ersten Dokumenten im Stil fast weniger verwandt als der andere; aber die Beurteilung des Stils ist etwas zu subjektiv, als daß ich in einem so wenig ausgeprägten Falle einen bestimmten Schluß daraus ziehen möchte. Vgl. oben S. 22.

2) Wogegen allerdings der Stil des Testaments, das doch auch für den ganzen Orden bestimmt war, spricht.



sprechende Vermutung<sup>1</sup>. Dadurch würde Pfingsten 1221 der früheste Termin. Aber da es sich um ein Kapitel handelt, dem Franz wegen Krankheit fernblieb, so kann es sich nur um das Kapitel von 1224 (das letzte vor seinem Tode) handeln<sup>2</sup>. Nur in die letzten Jahre, wo dauernde Krankheit ihn niederhielt und er sein Ende nahe fühlte, wo ihn die Sorge um die Zukunft des Ordens quälte, kann dieses Schreiben, an dessen Anfang die *infirmities* erwähnt werden, (und ebenso das inhaltlich verwandte Testament) fallen.

Für diese Sorgen, für die unermüdliche Arbeit seines Inneren ist dies Schreiben ein neues Zeugnis; es enthält im einzelnen auch einige neue, sonst nicht bekannte Gedanken (z. B. die Mahnung, daß nur eine Messe täglich gelesen werden solle, wo Brüder zusammen seien<sup>3</sup>), und es fügt mit der Generalbeichte vor dem ganzen Orden einen neuen Zug zu der Persönlichkeit des Heiligen hinzu.

#### i) An die Provinzialminister des Ordens.

Wadding fand diesen Brief lediglich in einem spanischen Franziskanerbuche (Rebolledo) in einer spanischen Übersetzung. Irgendein anderer Text ist, so viel ich finde, bis heute nicht zum Vorschein gekommen; Sabatier hat bei

1) Faloci-Pulignani, *Misc. Franc.* VI, S. 94. Vgl. Sabatier, *Speculum Perfectionis*, S. CLXXI. — Freilich aus dem A zu schließen, daß es den Anfangsbuchstaben des zur Zeit der Manuskriptabfassung regierenden Generalministers bedeute und danach den Zeitpunkt dieser Abfassung auf etwa 1240 anzusetzen, ist eine etwas gar zu kühne Hypothese (Sabatier, *Vie de S. François*, S. 370 Anm.).

2) Faloci-Pulignani setzt (a. a. O. S. 93) 1221 an mit Berufung auf Jordanus a Jano c. 17 (*Anal. Franc.* I, S. 6). Aber Jordanus erzählt, daß Franz auf dem Kapitel zugegen war, den Brüdern predigte und nur einmal *debilis* wurde und deshalb Bruder Elias, zu dessen Füßen er sich setzte, für sich reden ließ. Unter diesen Umständen kann 1221 nicht in Betracht kommen.

3) Daraus eine Waffe gegen die Privatmessen zu schmieden, wie es Melancthon gethan, erscheint nicht angängig. Die Erklärung, die schon Wadding giebt, daß mit dieser Bestimmung lediglich die Demut der Minderbrüder gegenüber dem Sakrament zum Ausdruck kommen sollte, hat mehr für sich als die Annahme einer Polemik gegen die Kirche. Denn eine solche lag für Franz zu fern.

seinen vielen Forschungen in Handschriften keine Spur davon entdeckt. Dieser Mangel jeglicher handschriftlichen Unterlage hat bereits Wadding zu Zweifeln veranlaßt. Er hat auf die Verwandtschaft mit der 27. Collatio monastica („De conditionibus ministrorum provincialium“) hingewiesen, die im Inhalt (jedoch gar nicht im Ausdruck) ähnliches bringt. Diese Collatio ist aber nichts anderes als eine Verwandlung vom 2. Celano III, 117 in direkte Rede (siehe unten S. 48) — auf die etwaige Ableitung des Briefes aus dieser Stelle des Celano oder umgekehrt käme es also an. Die Berührungspunkte sind aber doch zu gering, als daß man sich für das eine oder das andere entscheiden könnte. Die Frage bleibt offen.

Ich vermag auch aus dem Stil des Schreibens nichts für seine Echtheit zu folgern, denn erst Wadding hat ja den spanischen Text ins Lateinische übersetzt. Es fällt aber auf, daß zwei sonst nicht eben häufige Worte („acceptatores personarum“ und „verba eruere“) und ferner die Warnung, nicht zu rasch die Hand ans Schwert zu legen, gebraucht sind, die vielleicht auf Franz zurückgehen, da jene beiden im Speculum Perfectionis c. 80 und dieser in c. 49 (in ganz ähnlicher Fassung) vorkommen<sup>1</sup>. Fand Wadding etwa in einer spanischen Vorlage jene Worte, deren lateinische Form lediglich hispanisiert war und die er nun wieder latinisierte?

Wie es nun auch mit der Echtheit des Briefes steht — er bringt, da wir jenes Kapitel bei Thomas von Celano haben, nichts Neues, und er kann deshalb beiseite gelassen werden.

### k) An Jakoba de Septemsoliis.

Diese Aufforderung des Sterbenden an seine Freundin Jakoba, rasch zu kommen, wenn sie ihn noch lebend antreffen wolle, und Tuch für seinen Leichnam, Wachs für sein Begräbnis und ferner einen bestimmten römischen Leckerbissen mitzubringen, trägt die Kennzeichen der Erfindung

1) Der Ausdruck „acceptatio personarum“ ist auch durch 2. Celano III, 122 als von Franz gebraucht bezeugt.

deutlich an sich<sup>1</sup>. Franz stellt darin den Termin seines Todes so bestimmt fest, daß man daraus die spätere Legende, die ihm diese richtige Prophezeiung natürlich zum Ruhme anrechnete<sup>2</sup>, erkennen muß.

Der Brief scheint entstanden aus der Erzählung, die über den Besuch der Jakoba an Franzens Sterbebette vorhanden war. Denn in dieser Erzählung (*Speculum Perfectionis* c. 112) ist der Brief, den Franz habe schreiben lassen, in indirekter Rede gegeben; er enthält jene Wünsche, aber die Prophezeiung seines Todes für einen bestimmten Tag fehlt. Wie aus den Erzählungen des Thomas von Celano (und des *Speculum Perfectionis*) später die *Collationes* und anderes angefertigt worden sind (siehe unten S. 48), so ist wohl auch dieser Brief dem Bedürfnis, so viel wie möglich direkte Zeugnisse des Heiligen bekannt zu geben, entstanden. Der Zusammenhang und die Abhängigkeit der Berichte über den Besuch der Jakoba am Sterbebette Franzens wird später noch behandelt werden. Diese späteren Ausführungen werden ebenfalls beweisen, daß der vorliegende Brief nicht echt sein kann.

#### 1) Die Briefe an Elias und an den Generalminister.

Wadding hat zwei Briefe an Bruder Elias „*totius ordinis vicarium*“ und einen „*Ad generalem ministrum fratrum minoren*“ (ohne Namen, statt dessen ein N.) gegeben<sup>3</sup>. Neuerdings hat nun P. Ed. d'Alençon den Brief an den Generalminister nach dem Cod. Vat. 7650 (mit Heranziehung eines Manuskripts aus Spello-Foligno) in einer neuen Form veröffentlicht<sup>4</sup>, und Sabatier brachte dieselbe neue Lesart wie Alençon nach dem Cod. Ognissanti<sup>5</sup>.

1) Der Brief ist ohne Schluß; Wadding schloß daraus, daß Franz, als er soweit gekommen war, die Ankunft der Jakoba vorausahnte und deshalb aufhörte!!

2) So Pisanus, L. III, Conform. 4, p. 2.

3) *Opuscula*, S. 19 ff. (n. VI. VII. VIII).

4) P. Eduardus Alinconius, *Epistola S. Francisci ad ministrum generalem in sua forma authentica, cum appendice de fr. Petro Catanii*, Romae 1899.

5) Sabatier, *Francisci Bartholi Tractatus*, S. 113 ff. Sabatier erwähnt S. 121 Anm. 1 noch drei andere Handschriften des Briefes.

Die drei Waddingschen Briefe, die lauter Ermahnungen zur Liebe und Geduld gegenüber den Brüdern enthalten, fallen dadurch auf, daß der dritte (Nr. VIII) — der umfangreichste — den größten Teil des ersten (VI) und einen Satz des zweiten (VII) inhaltlich genau so und in ganz ähnlichen Wortlaut wiedergibt. Es ist nicht recht denkbar, daß Franz dieselben Dinge und Ausdrücke bei verschiedenen Gelegenheiten verschiedenen Personen aus offenbar gleichen Gründen geschrieben habe; die nächstliegende Folgerung wäre deshalb, daß alle drei Briefe an dieselbe Persönlichkeit — also an den zweimal ausdrücklich genannten Elias — gerichtet sein müßten — dann wären diese Wiederholungen vielleicht erklärlich. Aber nach den nun schon mehrfach gemachten Beobachtungen liegt es nahe, auch in diesen drei Briefen zusammengehörige, aber durch die Hände der Überlieferung verstreute Glieder zu sehen. Sind doch Waddings Quellen so unsicherer Natur, daß er selber die Zweifel nicht ganz unterdrücken konnte: den einen (VI) fand er nur in einem späten Druck, den andern (VII) wieder nur in einer spanischen Übersetzung, die er erst ins Lateinische übertrug, den dritten (VIII) in den *Conformitates* des Bartholomeus von Pisa — Handschriften fand er für keinen.

Auf Handschriften stützen sich nun Alençon und Sabatier. Der von ihnen nach der dreifach vorliegenden handschriftlichen Überlieferung gegebene Brief hat den Text von Wadding Nr. VIII mit einem kleinen Zusatz am Anfang<sup>1</sup> und neben einigen weniger wichtigen Varianten mit drei sehr bedeutungsvollen Zusätzen in der zweiten Hälfte, die auf das bevorstehende Pfingstkapitel hinweisen, wo über die Behandlung der in Todssünde gefallenen Brüder verhandelt werden solle; der ganze Brief erhält dadurch ein neues Aussehen, einen andern Zweck.

Hält man den von Wadding nach unsicherer Überlieferung gegebenen Brief mit diesem auf Handschriften sich

---

1) Der sich auch in der italienischen Übersetzung des Briefes in c. 72 der rekonstruierten Leg. tr. Soc. findet, die sonst ganz mit Waddings Text übereinstimmt.



stützenden vollständigeren zusammen, so muß der zweite den Vorzug verdienen: die auf das bevorstehende Pfingstkapitel hinweisenden Stellen konnten später eher weggelassen als erfunden und hinzugefügt werden<sup>1</sup>. So erscheint der Waddingsche Brief nur als eine Verstümmelung, die weiterhin nicht mehr als Gegenstand der Untersuchung gelten darf<sup>2</sup>.

Stammt aber jener vollständigere Brief von Franz? Ich glaube, daß man sich mit Alençon und Sabatier dafür entscheiden kann. Der Stil erinnert durchaus an die zuerst besprochenen kunstlosen Briefchen, die Franz an Leo und an die hl. Klara schrieb: ein gesprochenes Latein, in dem beinahe jeder Satz mit Et anfängt und in dem das beliebte „firmiter“ des Testaments nicht fehlt. Ebenso passen die Anschauungen des Briefes ganz zu Franz: die Mahnungen zum Mitleid und zur Liebe gegenüber den irrenden Brüdern entsprechen seiner Natur und sind in derselben Weise durch zuverlässige Überlieferung bezeugt<sup>3</sup>.

Noch wichtiger ist, daß sich für den Brief eine ganz bestimmte Entstehungszeit ansetzen läßt. Franz giebt Ratschläge, die der Empfänger des Briefes bis zum nächsten Pfingstkapitel aufheben soll und die dort bei dem Abschnitt der Regel über die Todsünden berücksichtigt werden sollen. Damit ergeben sich sogleich zwei Grenztermine: der Brief kann nicht vor Herbst 1220 (denn eher wurde über eine neue

1) Vgl. für alles Folgende die eingehende Untersuchung Sabatiers über diesen Brief in Francisci Bartholi Tractatus, S. 113—131. Daß ich mit ihren Ergebnissen nicht völlig übereinstimme, zeigen die folgenden Ausführungen.

2) Daß der Waddingsche Text nicht genau ist, zeigt im zweiten Satze das einmalige „sive“, dem das zweite ergänzende „sive“ fehlt; in der neuen Lesart heißt es richtig: „sive fratres, sive alii“.

3) 2. Celano III, 111. Von einer direkten Beziehung des Briefes zu dieser Stelle (Anfertigung danach!) kann nicht die Rede sein. Vgl. ferner die Regel von 1221 und Speculum Perfectionis c. 80. Im Gegensatz zu diesen milden Anschauungen steht allerdings die im Testamente gegen ungehorsame Brüder geforderte Strenge; mir scheint nach den angeführten Zeugnissen kein anderer Ausweg übrig, als daß Franz sich zur Zeit der Testamentsabfassung in einer quälenden Sorge um sein Werk befand, die ihn im Augenblicke die sonst geübte Milde vergessen ließ.

Regel nicht verhandelt) und nicht nach Pfingsten 1223 entstanden sein (denn im November 1223 wurde die Regel von Honorius III. bestätigt). Nun enthält aber die sogen. Regel von 1221, was Franz hier vorschlägt, nicht; dagegen hat die endgiltige Regel von 1223 einzelnes davon mit ähnlichen Worten. Die Grenzen werden dadurch noch enger: der Brief entstand erst nach dem Zeitpunkt, an dem der Entwurf einer neuen Regel (sogen. Regel von 1221) abgefaßt wurde, und vor der Regel von 1223, für die seine Wünsche in gewisser Weise berücksichtigt wurden. Mit voller Sicherheit ist der Abfassungstermin der Regel von 1221 nicht zu bestimmen; jedenfalls aber entstand sie erst nach März 1221, nach dem Tode des Generalministers Petrus Cataneus<sup>1</sup>. So bleibt die Zeit von etwa Herbst 1221 bis Winter 1222/23, spätestens Frühjahr 1223 für die Abfassung des Briefes als wahrscheinlichste<sup>2</sup>, und Elias muß der Empfänger gewesen sein.

Entscheidet man sich für die Echtheit dieses Briefes, so ergibt sich allerdings eine schwerwiegende Folge nach einer andern Richtung hin. Der Brief bildet in der Form, wie

---

1) Näheres darüber in dem Abschnitt über die Regeln.

2) Petrus Cataneus als Empfänger des Briefes anzusehen, wie Alençon (s. oben S. 33 Anm. 4) event. thun möchte, erscheint auch aus andern Gründen nicht angängig. Der Titel Generalminister, der in der Überschrift und in einer Handschrift auch am Anfang des Briefes (in den andern nur „ministro“) steht, ist nicht beweiskräftig; entweder ist das ein Zusatz späterer Abschriften (weil man Elias nur als Generalminister kannte) oder ein gar nicht unrichtiger Titel für denjenigen, der die Geschäfte des verstorbenen Generalministers oder Generalvikars Petrus Cataneus übernommen hatte. Der Brief setzt, wie mir scheint, voraus, daß Franz die Thätigkeit des Adressaten eine gute Weile bereits beobachtet hatte; da aber Petrus nur wenige Monate, vom 29. September 1220 bis zu seinem Tode am 12. März 1221, das Amt verwaltete, so wären die Mahnungen mit einer bei Franz auffälligen Raschheit erfolgt. Da ferner, wie oben weiter ausgeführt wird, ein anderer an Elias gerichteter, mahnender Brief vorhanden ist, so muß wohl auch der zweite ihm gegolten haben. — Vgl. Lempp, *Elie de Cortone*, S. 159 ff., wo der Brief ebenfalls als echt angesehen und vor Pfingsten 1223 angesetzt wird, und zwar mit Bevorzugung des Sabatierschen Textes vor demjenigen Waddings.

Wadding ihn giebt, lediglich erweitert um einen kleinen Zusatz am Anfang, das c. 72 der von Marcellino da Civezza und Teofilo Domenichelli rekonstruierten *Legenda trium Sociorum*. Ist nun dieser Text des Briefes eine Verstümmelung, so kann dieses Kapitel nicht von denjenigen, die den wahren Text kennen mußten, in die *Leg. trium Sociorum* gesetzt sein. Es wird später ausführlich auf diesen Punkt zurückzukommen sein. Sabatier (a. a. O. S. 129) hat insonderheit eine Lesart seines neuen Textes („Et in hoc dilige eos et non velis quod sint meliores christiani“) gegenüber der Waddingschen Lesart („... ut velis ...“) als besser hervorgehoben. Waddings Quelle, Bartolomeo de Pisa oder schon dessen Vorgänger, haben sich die mit *Et non velis* unverständliche Stelle durch ein *Ut* verständlich gemacht. Aber auch das wäre ein Argument gegen die *Legenda trium Sociorum* c. 72, denn da heisst es: „et in questo ama loro che vogli sieno migliori christiani“, was auf denselben lateinischen Text zurückgeht, den Wadding vor sich hatte. — Übrigens deutet Sabatier diese etwas schwierige Stelle des Briefes dadurch, daß er *christiani* mit *leprosi* gleichsetzt -- so habe Franz das Wort gebraucht. Ich muß demgegenüber auf die Regel von 1221 c. 16 hinweisen, wo *christiani* nur mit Christen übersetzt werden kann. Die Überschrift des Briefes *An alle Christen*, in der es ebenfalls so gebraucht ist, sei als vielleicht nicht auf Franz selber zurückgehend beiseite gelassen. Daß Franz die Leprosen *christiani* genannt hat (*Speculum Perfectionis* c. 58), schließt noch nicht ein, daß er jedesmal mit dem Worte *christiani* die Leprosen meinte. Es scheint mir aber doch sehr zweifelhaft, die Stelle auf die Leprosen zu deuten — es liegt sonst kein Anhaltspunkt dafür in dem Briefe vor, und nach den vorangehenden Sätzen kann man das *eos* nur auf die vorher genannten *fratres* deuten. Die Lesart *ut velis* wäre jedenfalls verständlicher; will man aber die Lesart der Handschriften vorziehen, so bleibt dieselbe Möglichkeit einer Lösung, wie sie Sabatier gegeben hat: „Du darfst nicht immer wollen, daß diese Christen besser seien, als sie sind.“ Es fällt damit der Versuch, auch das Prinzip der Leprosenpflege zu einem

Gegenstände des Konfliktes zwischen Franz und Elias zu machen (Sabatier a. a. O. S. 129).

Sabatier hat angenommen, daß dieser Brief zu den Quellen gehöre, die uns einen Einblick in die Konflikte der letzten Jahre gewähren; den ganzen Gegensatz des Elias zu Franz sucht er darin zu erkennen: Elias wird hier wie anderwärts bei Sabatier zum „Anti-Franz“<sup>1</sup>. Ohne daß ich die Verschiedenheiten der beiden Männer leugnen möchte, will mir doch scheinen, daß man den Gegensatz nicht übertreiben und daß man aus dem vorliegenden Briefe nicht mehr machen darf, als er enthält. Sein Anfang<sup>2</sup> läßt erkennen, daß sich Elias über den Zustand seines Inneren bei Franz (brieflich oder mündlich) ausgesprochen hatte: über die Unmöglichkeit, Vergehen der Brüder mit Geduld zu ertragen. Daß er es dennoch thun müsse, ist der Inhalt der Mahnungen Franzens. Man mag daraus folgern, daß Elias eine herrische Natur war; aber aus diesem Briefe darf, ohne Anwendung von Zwang, noch nicht gefolgert werden, daß ein sachlicher Gegensatz zwischen den beiden Männern bestanden oder daß Franz in schwerem persönlichen Kummer geschrieben habe. Einen solchen Eindruck empfinde ich beim Studium dieses Briefes nicht; er giebt warme väterliche Ermahnungen und Ratschläge, wie ein für allemal eine Norm zur Behandlung irrender Brüder aufgestellt und der subjektive Unwille eines Oberen ausgeschaltet werden könne. Es soll an Elias unzweifelhaft eine Mahnung erteilt werden; aber der Brief zeigt die scharfe Spitze nicht, die Sabatier darin erkennen möchte; ich finde sie auch in dem späteren Verhalten Franzens zu Elias nicht in dem Maße wie Sabatier. Was Franz beklagt, was ihn in seinen letzten Lebensjahren quält, ist das Abweichen der Brüder von seinen strengen Idealen; nur entsprach es seiner Natur nicht, mit schroffer Energie dagegen einzuschreiten — solche Strenge, wie Elias

1) Sabatier a. a. O. S. 121 f. 128.

2) „Dico tibi sicut possum de facto animae tuae, quod ea quae te impediunt amare Dominum Deum et quicunque tibi impedimentum fecerint sive fratres sive alii etiam si te verberaverint, omnia debes habere pro gratia et ita velis et non aliud.“



sie üben wollte, verletzte sein weiches Gemüt<sup>1</sup>. Und schon deshalb konnte Franz den Elias für wenig geeignet zur künftigen Leitung des Ordens ansehen<sup>2</sup> — ohne dafs man notwendig an gröfsere sachliche Gegensätze zwischen ihm und dem Manne, der bis zu seinem Tode in seiner nächsten Nähe weilte, zu denken braucht.

Höchst wichtig ist ein anderes Ergebnis, das aus diesem Briefe gefolgert werden muß: was Franz zur Aufnahme in die Regel in ganz bestimmter Fassung vorschlägt, ist, wie die Regel von 1223 zu erkennen giebt, nur in Bruchstücken aufgenommen worden. Was wegfiel ist die Mahnung an die Brüder, den in Todsünde gefallenen Bruder nicht herabzusetzen, sondern Mitleid mit ihm zu haben und seine Sünde möglichst diskret zu behandeln, damit ihm um so eher geholfen werde<sup>3</sup>. Und ebenso wurden die Vorschläge für das formale Verfahren etwas verändert und das Urteil, das er jedem Priester gegenüber dem Irrenden anraten wollte: Gehe und sündige nicht weiter, fiel weg. Immerhin muß man feststellen, dafs auch die Regel von 1223 (c. 7) Mitleid mit den Irrenden empfiehlt und vor jedem Zorn über fremde Sünde warnt. Wenn in die Regel nicht jene Straflosigkeit hineingesetzt wurde, die Franz mit den Worten: „Gehe und sündige nicht weiter“ einführen wollte, so hatten die realer denkenden Brüder auf dem Generalkapitel wohl ein Recht dazu — ein Gegensatz braucht darin noch nicht gesehen zu werden, sondern nur eine etwas nüchternere Betrachtung der Welt. Franz selber blieb nicht immer in der milden Stimmung dieses Briefes: mit welcher Schärfe forderte er im Testamente die Bestrafung jedes ungehorsamen Bruders!<sup>4</sup>

1) Vgl. *Speculum Perfectionis* c. 71 und sonst!

2) Wie 2. Celano III, 116 (und ebenso *Speculum Perfectionis* c. 80 beweisen.

3) Ähnlich stand das bereits in der Regel von 1221 c. 5; und nur in dieser Form wurde es in die neue Regel aufgenommen (c. 7).

4) Sabatier hat diesen Einwand vorausgesehen; er meint (a. a. O. S. 128 Anm. 1), Franz habe im Testament keine Strafe, sondern nur die Auslieferung an den Ordensprotektor Kardinal Hugolin befohlen. Aber ganz abgesehen davon, dafs diese Stelle mit ihrer Vorschrift eines peinlich formalen Verfahrens nur in dem Gedanken an strenge Strafe

Ich kann deshalb nicht zugeben, daß dieser Brief, verglichen mit der Regel von 1223, den Konflikt zwischen den Ideen Franzens und der seinen Lehren untreuen Mehrheit des Ordens beleuchte<sup>1</sup> — das ist eine zu weitgehende Deutung der schlichten Worte dieses Briefes. Damit soll der Konflikt selber keineswegs geleugnet werden; aber er darf nicht am unrichtigen Orte festgestellt werden<sup>2</sup>.

Wie aber steht es mit den andern beiden an Elias gerichteten Briefen (Wadding Nr. VI und VII)? Es wurde erwähnt, daß der erste (VI) sich bis auf seinen Anfang (Anrede und zwei ganz kurze Sätze) vollständig in dem nunmehr für echt angenommenen größeren Briefe an Elias befindet; ich glaube, daß er dadurch seinen Wert verliert und lediglich als ein späterer Auszug betrachtet werden muß. Der zweite dagegen berührt sich — obwohl er einen ähnlichen Zweck der Ermahnung zur Milde hat — nur an einer Stelle direkt und wörtlich mit dem größeren Briefe, und zwar ist diese Stelle ein biblisches Citat, das sich auch in der Regel von 1221 c. 5 findet — also offenbar Franz geläufig war<sup>3</sup>; der übrige Inhalt ist in seiner Ausdrucksweise ganz selbständig. Ich möchte deshalb auch diesen Brief, dessen Stil an die andern echten Briefe erinnert<sup>4</sup>,

verständlich ist, so steht doch auch ausdrücklich und sogar zweimal darin, daß man den Ungehorsamen bewachen soll „sicut hominem in vinculis die noctuque“. Zu dem Geiste dieser Worte paßt das „Vade etc.“ nicht mehr.

1) Sabatier a. a. O. S. 128.

2) Weil der Brief nicht so bedeutungsvoll für die inneren Kämpfe des Ordens ist, sehe ich auch darin, daß Bonaventura diesen Brief (und ebenso die andern!) nicht erwähnt, noch keine Tendenz — das waren Dinge, die außerhalb der Aufgabe, die er sich gestellt hatte, lagen.

3) In dem als echt erkannten Briefe an Elias und in der Regel von 1221 stimmt das Citat ganz überein: „non est sanis opus medicus sed male habentibus“; in dem noch strittigen Briefe (VII) heißt es: „non est opus bene habentibus medicus, sed male habentibus“. Vielleicht kann auch das als ein Beweis für die Selbständigkeit des strittigen Briefes angesehen werden.

4) Nur der Schluß mit seinen sieben Imperativen (Vigila, admone, labora, pasce, ama, expecta, time) hat etwas Rhetorisches, das bisher noch in keinem Briefe hervortrat.

für echt ansehen; die Thatsache einer wiederholten Mahnung an Elias ist an sich sehr wohl möglich. Und zwar würde dann dieser Brief wohl zeitlich vor den andern fallen; dafür spricht die Nichterwähnung des Antrages an das Generalkapitel — dieser Antrag war das Ergebnis der beiden Briefe und der dazwischen liegenden Gespräche beider Männer. Geht man mit Vermutungen zu weit, wenn man annimmt, der erste, kürzere und weniger herzliche Brief habe zu der Aussprache geführt, auf die am Anfang des zweiten Briefes hingedeutet wird? Dann hätte Franz seine Überlegungen schliesslich zu dem für das Generalkapitel bestimmten Antrag verdichtet; daß er Elias diesen Antrag mitteilte und ihn bat, das Schriftstück bis Pfingsten aufzubewahren, darf auch als ein Zeichen des Vertrauens angesehen werden.

Der erste Brief (Wadding VII) würde also nicht allzu lange vor dem ausführlicheren geschrieben sein; auch für ihn würde die Abfassungszeit ungefähr zwischen Herbst 1221 und Frühjahr 1223 fallen.

#### 4. Die Regeln.

Unzweifelhaft ist die von Franz für den Orden geschriebene Regel eines der vornehmsten Dokumente seiner Persönlichkeit. An die verschiedenen Fassungen dieser Regel, die uns vorliegen, knüpfen sich Zweifel und Streitfragen, die nur im Zusammenhang mit den ältesten Lebensbeschreibungen betrachtet werden können; denn gerade was darüber nach Karl Müllers Untersuchungen noch Neues gesagt werden könnte, hängt mit dem *Speculum Perfectionis* und der Echtheit seiner Nachrichten zusammen. So möge dieser Abschnitt für später zurückgeschoben werden. Doch sei im voraus bemerkt, daß die sogen. Regel von 1221 wohl auf alle Fälle von Franz entworfen und wenn nicht ganz von ihm selber, so doch unter seiner beherrschenden Mitarbeit redigiert worden ist.

#### 5. Die *Admonitiones* <sup>1</sup>.

Die „*Verba sacrae admonitionis b. Patris Francisci ad omnes fratres suos*“ enthalten in 27, bis auf das erste kurzen

1) Gedruckt nach Waddings Text in allen Ausgaben der *Opuscula*:

Kapiteln Ermahnungen des Heiligen und Seligpreisungen, diese wie jene in enger Anlehnung an biblische Stellen. Wadding (*Opuscula* S. 70 ff.) hat für diese *Admonitiones* sowohl Handschriften wie alte Drucke als Unterlage benutzt. Sie sind in einer ganzen Reihe von Handschriften vorhanden<sup>1</sup>, ohne dafs doch dadurch eine Beglaubigung ihrer Echtheit gewonnen wäre.

Sabatier hat die Vermutung ausgesprochen, dafs diese *Admonitiones* die Grundlage für die Regel von 1221 seien, so enge sei die Berührung im Stil und Gedankengang; die Auseinandersetzungen, die in jener Zeit zwischen Franz und Kardinal Hugolin über die neu zu schaffende Regel stattfanden, hätten in diesen *Admonitiones* ihren tagebuchartigen Niederschlag gefunden: die Einwände, die man gegen seine Ideen machte und die er in seinem Innern verarbeitete, klängen zwischen den Zeilen hervor<sup>2</sup>.

Man mufs doch in erster Linie fragen: sind diese *Admonitiones* in der ältesten Überlieferung beglaubigt? In der ersten *Vita* des Thomas von Celano könnte eine Stelle auf Kenntnis der *Admonitiones* gedeutet werden — beweiskräftig wäre sie allein wohl nicht<sup>3</sup>. In der zweiten *Vita* des Thomas ist dagegen die Thatsache, dafs Franz an das Generalkapitel schriftliche Ermahnungen zu richten pflegte, unzweideutig bezeugt: „*Pro generali commonitione in quodam capitulo scribi fecit haec verba . . .*“ (folgt ein Citat)<sup>4</sup>. Die *Legenda trium Sociorum* giebt an einer Stelle, deren Her-

---

das erste Kapitel in einer zum Teil besseren Lesart in den *Miscell. Franciscana* VI, S. 96.

1) Vgl. darüber Sabatier im *Speculum Perfectionis* und im *Tractatus de Indulgentia*, beidmal im Register unter *Admonitiones*. Dafs auf den Cod. 338 zu Assisi kein höherer Wert zu legen ist als auf andere Handschriften: s. unten S. 53 Anm. 1.

2) Sabatier, *Vie de S. François* (1894), S. 297 ff.

3) 1. Celano I, 29: „*Cum litteras aliquas salutationis vel admonitionis gratia faceret scribi, non patiebatur ex his deleri litteram aliquam . . .*“

4) 2. Celano III, 68. Ich lasse auch hier das *Speculum Perfectionis*, das in c. 96 Ähnliches giebt, zunächst beiseite. Vgl. auch ebenda c. 87 (Schluss).



kunft aus andern Quellen van Ortroy bei seinem zerstörenden Angriff nicht hat nachweisen können<sup>1</sup> und die also doch nicht ohne weiteres wegdisputiert werden kann, die Nachricht, daß Franz auf den Generalkapiteln „*faciebat admonitiones, reprehensiones et praecepta*“<sup>2</sup>.

So ist es wohl unzweifelhaft, daß Franz auf den Generalkapiteln Ermahnungen gab, die vorher oder gleich nachher aufgezeichnet wurden. Sind die überlieferten *Admonitiones* die echten?

Das Citat, das Thomas von Celano in der zweiten Vita bringt, ist der nächstliegende Anhaltspunkt: es findet sich nicht in den vorliegenden *Admonitiones*. Zwar hat c. 27 derselben einen verwandten Inhalt, aber der Wortlaut ist ein ganz anderer<sup>3</sup>. Thatsächlich steht nun das Citat Celanos in der Regel von 1221 c. 7 (am Schluß), und es bleibt der Zweifel, wie Celano dazu kam, anstatt „*in regula*“ zu schreiben „*pro generali commonitione in quodam capitulo*“.

Eine unanfechtbare Bestätigung der vorhandenen *Admonitiones* durch die älteste Überlieferung liegt also zunächst nicht vor<sup>4</sup>, freilich auch kein die Echtheit beeinträchtigendes Moment. Es fragt sich, ob sie nach ihrem Inhalt echt sein können?

Sabatier hat in der erwähnten Stelle auf die Berührungspunkte dieser *Admonitiones* mit der Regel von 1221 hingewiesen; Faloci-Pulignani hat das 1. Kapitel der *Admoni-*

1) Vgl. Anal. Bollandiana XIX, S. 190.

2) *Legenda trium Soc.* c. 14 (nach alter Zählung, c. 20 in der Rekonstruktion). Daß in der rekonstruierten *Leg. tr. Soc.* die c. 46 und 47 aus der zweiten Hälfte der *Admonitiones* (c. 14—26), den Seligpreisungen, besteht, sei erwähnt, ohne daß daraus zunächst irgendwelcher Schluß gezogen werden soll.

3) Dagegen bringt *Speculum Perfectionis* c. 96 denselben Wortlaut wie die *Admonitiones* und es leitet das Citat — ohne Hinweis auf ein Generalkapitel — mit den Worten ein: „*Unde in quodam sua admonitione clarius expressit, qualis debet esse laetitia servi Dei, ait enim . . .*“

4) Denn das Citat im *Speculum Perfectionis* c. 96 kann gegenüber den Angriffen gegen seine Echtheit und gegenüber den immerhin etwas bedingten Ergebnissen, zu denen später unsere Untersuchung kommen wird, nicht als unanfechtbar gelten.

tiones mit dem Schreiben des Heiligen an das Generalkapitel (einschließlich des sogen. Schreibens an alle Kleriker) zusammengestellt und den enge verwandten Inhalt (Verehrung der Eucharistie) betont<sup>1</sup>. Man kann als drittes hinzufügen, daß sich das Schreiben An alle Christen sowohl mit der Regel von 1221 wie mit den Admonitiones in den Gedankengängen mehrfach berührt und doch nicht so, daß man das Schreiben und die Admonitiones etwa als spätere Ableitungen aus der Regel ansehen könnte<sup>2</sup>.

Es liegt in dieser Berührung mit echten Stücken eine gewisse Gewähr für die Echtheit der Admonitiones.

Sie gehören in die Klasse derjenigen Schriften, die gleich dem Brief An alle Christen nicht die kunstlose Abfassungsweise der unanfechtbar echten Gruppe (Testament, Briefe an Leo, Klara, Antonius) zeigen, sondern in gefeilterer Sprache und geschmückt mit vielen Bibelstellen einhergehen. Es will mir scheinen, als sei eine stilistische Verwandtschaft zwischen den Briefen an weitere Kreise, der Regel von 1221 und den Admonitiones vorhanden, als sei der Stil noch immer bei weitem einfacher und gedrängter als in andern Schriftstücken der damaligen Zeit

Über die Entstehungszeit der Admonitiones läßt sich ebenso wenig etwas sagen wie über ihre Vollständigkeit. Die vorliegende Form eines in 27 Kapitel eingeteilten Ganzen ist wohl sicher erst durch die spätere Sammlung und Zusammenstellung der einzelnen Ermahnungen entstanden, obwohl diese Kapitel — bis auf eins<sup>3</sup> — keine Wiederholungen bringen. In mehreren Handschriften folgt noch ein 28. Ka-

1) *Miscellanea Franciscana* VI, S. 93 ff. Freilich setzt Faloci-Pulignani die Frage der Echtheit dabei voraus.

2) Es berühren sich Admonitiones c. I mit An alle Christen c. 4; c. III mit Regel von 1221 c. 5; c. IV mit Regel 1221 c. 4 und An alle Christen c. 9; c. IX mit Regel c. 22 und An alle Christen c. 8; c. X mit Regel c. 22; c. XI mit Regel c. 5; c. XXV mit An alle Christen c. 7. Es sei ferner darauf hingewiesen, daß in c. XXV dasselbe gefordert wird wie im Testamente: unbedingte Verehrung der Priester der römischen Kirche, weil sie den Leib und das Blut des Herrn verwalten.

3) Kap. XXII und XXIII bringen zum Teil das gleiche.

pitel mit der Überschrift: „De religiosa habitatione in eremitoriois“, das Wadding nach der Handschrift in Assisi als dritte seiner *Collationes monasticae* giebt<sup>1</sup>. Man kann nicht sagen, daß es zu den vorangehenden Kapiteln irgendwie paßte; denn es enthält nicht wie diese lediglich allgemeine Ermahnungen, sondern genaue Bestimmungen über das Leben und die Tageseinteilung der in Eremitorien weilenden Brüder. Derartiges entspricht dem Charakter der *Admonitiones* nicht; eher möchte man glauben, daß diese Vorschrift über das Leben in den Eremitorien als eine Vorarbeit oder Ergänzung der Ordensregel entstanden ist.

Sabatier hat, wie erwähnt, angenommen, es handle sich bei den *Admonitiones* um einen tagebuchartigen Entwurf für die Regel von 1221; aber dafür finde ich doch die Zahl der Berührungspunkte zu gering, und vor allem widersprechen dem die angeführten Zeugnisse der ältesten Überlieferung und die Angaben der Handschriften, in denen es mehrfach heißt: „*Admonitiones . . . ad omnes fratres.*“

So ist es doch vielleicht besser, daran festzuhalten, daß diese Ermahnungen mit der Regel von 1221 in keinem direkten Zusammenhang stehen, sondern daß sie bei Gelegenheit der Ordenskapitel in ihren einzelnen Teilen entstanden sind und nach dem Tode des Heiligen zusammengestellt wurden.

Unbekannte Einblicke in die Anschauungen des Heiligen bringen die *Admonitiones* nicht, aber doch eine Reihe von Ergänzungen. Noch in keiner der bisher besprochenen Schriften ist die Gefahr des eigenen Willens, die Notwendigkeit der Unterordnung unter den Willen des geistlichen Oberen, auch wo seine Meinung anfechtbar erscheint, so stark betont worden (c. III); auch die gelehrte Forschung über das Bibelwort wird, falls der Geist des Wortes nicht ergriffen und befolgt wird, als wertlos und todbringend bezeichnet (c. VII). Daß der Körper, weil er sündigt, der

---

1) Vgl. Sabatier, *Speculum Perfectionis*, S. CLXXI, CLXXXII und S. 26 Anm. 1; Francisci Bartholi *Tractatus*. S. CXXXV, CXLVII; Vie de S. François (1894), S. 125 Anm. 1.

Feind jedes einzelnen sei, wird ausgesprochen; glücklich ein jeder, der diesen Feind immer gefangen halte und sich vor ihm schütze.

Wadding läßt auf die Admonitiones eine Exhortatio ad humilitatem, obedientiam, devotionem et patientiam folgen. Da sie lediglich eine Aneinanderreihung der c. XIX, XX und XXII der Admonitiones ist, so kann ihr ein selbständiger Wert, ein Anspruch auf Echtheit nicht zugebilligt werden.

Ein anderes kurzes Schriftstück ist in älteren Werken der Franziskanerlitteratur ebenfalls den Admonitiones (als c. 26) eingereiht<sup>1</sup>: der aus elf Sätzen bestehende Traktat „De virtutibus quibus decorata fuit S. Virgo.“ Zu den Admonitiones gehört er nach seiner ganzen Art nicht; Thomas von Celano (2. Vita III, 119) nennt ihn richtiger „Laudes, quas de virtutibus fecit“; denn auch Maria hat, abgesehen von der Überschrift, keine weitere Beziehung dazu. Dafs es sich um eine echte Aufzeichnung Franzens handelt, wird durch das Citat des ersten Satzes, das Celano giebt (a. a. O.), bestätigt und ebenso durch die für Franz charakteristischen Bezeichnungen „Soror sancta humilitas“, „soror sancta obedientia“. Vgl. unten Nr. 9 (Dichtungen S. 50 ff.).

Verwandt mit den Admonitiones ist vielleicht die Auseinandersetzung „De vera et perfecta laetitia fratrum Minorum“ — sie enthält Ermahnungen an die Brüder, wie sie sehr wohl auf einem Generalkapitel von Franz einmal ausgesprochen sein könnten. Er giebt ein Beispiel, wie die wahre Laetitia beschaffen sein müsse: in Schnee oder Regen, bei Kälte und Hunger in der Nacht trotz dreimaligen Bittens um Aufnahme abgewiesen und beschimpft vom Pfortner der Portiuncula und schließlich mit Peitschenhieben von der Pforte vertrieben sollen die Brüder dennoch fröhlich bleiben.

1) Nähere Nachricht darüber bei Wadding, Opuscula, S. 88; Sabatier, Vie de S. François (1894), S. XL giebt aus dem Cod. 338 zu Assisi eine Lesart, die nur die vier ersten Sätze enthält. Vgl. Speculum Perfectionis S. CLXXII und Francisci Bartholi Tractatus, S. CXXV, CXXX, CXLVII.



Wadding, der dieses kleine Schriftstück bringt (S. 93), kann sich nur auf spätere Quellen berufen; Handschriften sind seitdem nicht zum Vorschein gekommen.

Die Prüfung nach stilistischen Merkmalen — deren Wert nicht überschätzt werden soll — läßt auch hier die Wag-schale zu Gunsten der Echtheit sinken. Die Sprache ist einfach und sie erinnert an das gesprochene Wort in ihrer Schlichtheit und in ihrer Eindringlichkeit. Ebenso ist der Gedankengang dem Sinne des Heiligen entsprechend. Thomas von Celano hat in der 2. Vita III, 83 eine ähnliche Erzählung gegeben<sup>1</sup>: auch da will Franz bei allen Demütigungen sich die *laetitia mentis* bewahren, wie es sich für einen rechten Minderbruder gezieme. Ein nicht ganz unwichtiges Zeugnis für die Echtheit ist eine Redewendung des Traktats: der Pförtner weist die bittenden Brüder ab und sagt ihnen: „*Ite ad hospitale*.“ Diese Aufforderung, zum Hospital der Leprosen zu gehen, weist aus Gründen, die Sabatier vielfach erörtert hat und auf die bei Prüfung des *Speculum Perfectionis* noch zurückzukommen sein wird, auf die älteste Zeit hin, denn die Leprosenpflege hat später nicht mehr die Rolle gespielt, die Franz selber ihr zuwies, und vor allem die Wendung „*ad hospitale*“ ohne einen erläuternden Zusatz ist nicht gut anders denkbar als im Munde desjenigen, der damit eine ganz bestimmte örtliche Vorstellung — das Hospital Rivo Torto nahe bei der Portiuncula — verband<sup>2</sup>. Die Echtheit des Traktates erscheint dadurch gesichert.

## 6. Die Gebete.

Die von Wadding S. 97—120 aus Handschriften und aus der älteren Franziskanerlitteratur zusammengestellten (13) Gebete des Heiligen samt einer „*Expositio super orationem Dominicam*“ mögen zum Teil von Franz sein — aber ich wage darüber kein Urteil. Der Stil des Gebetes ist ein so

1) Dasselbe im *Speculum Perfectionis* c. 64. Vgl. dazu auch c. 96.

2) Pisanus hat in den *Conformitates* L. I Conf. 5 u. 12 am Anfang dieses Traktats und an den beiden Stellen, wo der Imperativ „*scribe*“ vorkommt, die Lesart: „*o frater Leo scribe*“.

anderer, daß die Möglichkeit zu Vergleichen fehlt. In einigen dieser Gebete stehen Wendungen, die man Franz würde zuschreiben können; einzelne jedoch, wie die „Oratio S. Francisci in suae conversionis initio“ und die „Oratio pro commendanda sua familia“ erwecken berechtigtes Mißtrauen — wer hätte jenes erste Gebet aufzeichnen sollen? Das zweite aber steht, nicht als isoliertes Gebet, sondern als Worte, die Franz nach dem Verzicht auf das Generalministeramt vor dem Generalkapitel sprach, im *Speculum Perfectionis* c. 39; der Titel „Gebet“ stammt erst von Wadding. — Auch hier sieht man die Absicht, aus den Aufzeichnungen über das Leben des Heiligen möglichst viele originale Worte und Aufzeichnungen zu erheben. Da man aber nicht zu sagen vermag, wie viel die Verfasser der Legenden hierbei eigenmächtig gestaltet haben, so sind diese angeblich direkten Zeugnisse wohl alle mit Vorsicht aufzunehmen. Wie wäre es möglich gewesen, ein jedes der Worte des Heiligen, die bei der und jener Gelegenheit fielen, genau festzuhalten?

Der nachfolgende Abschnitt über die *Collationes monasticae* führt noch stärker zu den gleichen Betrachtungen. — Der Wert dieser Gebete ist übrigens so gering, daß man ohne Schaden an ihnen vorübergehen kann <sup>1</sup>.

### 7. Die *Collationes Monasticae*.

Diese 28 *Collationes* sind von den bisher betrachteten Werken des Heiligen durchaus zu scheiden. Es besteht für sie keine gesonderte Überlieferung, sondern erst Wadding hat sie unter diesem Titel zusammengestellt, indem er sie als Worte des Heiligen aus den verschiedensten Schriften herauslöste und ihnen ohne weitere Prüfung Authenticität zuschrieb. Den Namen *Collationes monasticae*, d. h. Gespräche für Ordensleute, gab er ihnen, weil er bei Bonaventura in seiner *Legenda major* das Wort — doch ganz

1) Vgl. über die „*Oratio praeponenda horis canonicis*“ unten S. 51 Anm. 3. Ein echtes, aber für die geschichtliche Würdigung des Heiligen belangloses Werk ist das *Officium Passionis Dominicae* (Wadding S. 380 ff.); es ist bezeugt durch die *Vita S. Clarae*, die Thomas von Celano verfafste.

ohne direkten Zusammenhang mit dem, was Wadding giebt — fand<sup>1</sup> und ebenso noch bei andern Schriftstellern, und dann weil Bonaventura zwei seiner Schriften mit dem gleichen Titel bezeichnet hat.

Bis auf die dritte Collatio — die schon erwähnte *De religiosa habitatione in eremitoriis* (siehe oben S. 45) — sind alle mosaikartig und willkürlich zusammengesetzt. So ist z. B. von der ersten Collatio der erste Satz aus Bonaventura, der zweite aus Rodulphus, alles weitere aus 1. Celano I, 11 (zum Teil jedoch in der Lesart, die Marianus giebt). Die zweite Collatio stammt aus der *Legenda trium Sociorum* c. 10 und c. 9, aus Pisanus, aus Bonaventura c. III und Rodulphus; die dritte Collatio aus *Speculum Perfectionis* c. 47 und Bonaventura c. VI u. s. f. — Wadding hat seine Quellen überall gewissenhaft notiert; aber häufig hat er, was die Vorlage in indirekter Rede gab, eigenmächtig in direkte umgesetzt.

Es bedarf keiner weiteren Ausführungen, daß diese Kompilation nicht zu den „Werken“ des Heiligen gerechnet werden kann. Im einzelnen zu untersuchen, ob auf Franz zurückgehen könnte, was die von Wadding genannten Quellen als seine Worte geben, ist eine kaum mögliche Arbeit; von vornherein ist der stärkste Zweifel, daß es sich dabei um eine vollkommen treue Überlieferung handle, am Platze<sup>2</sup>. Das eine oder andere Wort mag ja auf Franz zurückgehen, aber als authentische Zeugnisse können diese Reden nicht angesehen werden<sup>3</sup>.

1) Bonaventura c. 4 n. 1: Während Franz unterwegs den Genossen die Regel ans Herz legt, ihnen den Weg der Heiligkeit und Gerechtigkeit beschreibt und sie ermahnt, sich selbst zu fördern und andern ein Beispiel zu sein, „diutius collatione protracta hora pertransiit“.

2) Nicht ganz begreiflich ist die Vermutung Mandonnets (*Misc. Franc. VII, S. 66*), daß die Collationes „Zirkularbriefe und Ermahnungen“ Franzens, besonders an die Kapitel, gewesen seien, die freilich nur in Bruchstücken vorlägen, deren Originale aber vielleicht von Bruder Leo redigiert seien! Diese Collationes hatten sowohl den Verfassern des *Speculum Perfectionis* wie Thomas von Celano bei Abfassung der zweiten Vita vorgelegen! Es bedarf in Anbetracht der Angaben Waddings keines Wortes gegenüber diesen Vermutungen.

3) Wadding geht bei der Sammlung der Collationes vielfach auf

### 8. Apophthegmata, Colloquia, Prophetiae, Parabolae, Exempla, Oracula.

Für diese ganze Gruppe gilt das Gleiche wie für die Collationes: es handelt sich dabei lediglich um Zusammenstellungen Waddings aus der älteren Überlieferung. Die Authenticität dieser Stücke hängt ab von dem Werte, den man den ältesten Legenden und den Conformitates des Pisanus, der Chronik des Marianus u. s. w. zubilligen will. Auch bei dieser Gruppe Waddings ist deshalb der Zweifel berechtigter als das Vertrauen; der allenfalls vorhandene echte Kern dieser Zeugnisse kann für sich nicht untersucht werden, sondern nur die Zuverlässigkeit der Vorlage, aus der sie jeweils entnommen sind <sup>1</sup>.

### 9. Die Dichtungen des Heiligen.

Dafs Franz Gedichte (Laudes) verfaßt hat, ist genugsam bezeugt und wird von keiner Seite bezweifelt — bestritten ist nur, ob die unter seinem Namen gehenden Dichtungen echt sind.

Zugeschrieben worden sind ihm Laudes in Prosa, der in altitalienischer Sprache geschriebene „Sonnengesang“ und manchmal auch die Gedichte „In foco l'amor mi mise“ und „Amor de caritate“.

---

Marianus zurück, dessen Autorität, obwohl er erst Anfang des 16. Jahrhunderts schrieb, neuerdings von Sabatier, Franc. Barth. Tractatus, S. 137—164 für nicht ganz verächtlich erklärt wird. Was durch Marianus vielleicht an altem echten Material überliefert worden ist und zum Teil also auch in den Collationes durchscheint, kann freilich nicht eher geprüft werden, als bis seine noch ungedruckten Werke zugänglich gemacht sind. Inwieweit in diesen Zusammenstellungen Waddings ein echter Kern steckt, wird sich auch bei den Untersuchungen über das Speculum Perf. und die andern Quellen ergeben.

1) Über die Prophezeiungen vgl. Sabatiers Urteil, Speculum Perfectionis, S. LXXX. Sabatier neigt dazu, in allen später überlieferten Prophezeiungen einen authentischen Kern zu sehen; aber sicher hat die Heiligenlegende doch vieles ganz frei hinzugeschaffen. — Wadding giebt (S. 491 ff.) noch einige Benedictiones, von denen nur die Benedictio Leonis auf direkte Überlieferung zurückgeht; über sie ist oben (S. 9) gesprochen worden. Die andern sechs Benedictiones sind zusammengestellt wie die Apophthegmata u. s. w.



Als ältestes Zeugnis haben die Laudes auf der Rückseite der *Benedictio Leonis* zu gelten, die Franz mit eigener Hand geschrieben hat<sup>1</sup>. Freilich ist dieser Autograph zu einem großen Teil verderbt; er muß nach anderen Handschriften, deren eine ganze Reihe vorhanden sind, ergänzt werden<sup>2</sup>.

Diese Probe der Laudes ist in Prosa geschrieben, aber in einer ekstatischen Sprache: in fast lauter Ausrufen von zwei oder drei oder wenig mehr Worten („Tu es fortis. Tu es magnus. Tu es altissimus. Tu es omnipotens . . . Tu es humilitas. Tu patientia. Tu pulchritudo“ u. s. w.). Diese eigenartige Form verstärkt das Zeugnis des Autographen: man wird darin die Natur Franzens, seine oft ekstatische Religiosität wiedererkennen dürfen<sup>3</sup>.

In der Form nahe verwandt mit diesen Laudes Dei sind die Laudes de Creaturis<sup>4</sup> oder, wie er gewöhnlich genannt wird, der Sonnengesang (*Canticus fratris Solis*). Daß Franz einen solchen Gesang verfaßt hat, berichtet Thomas von Celano (2. Vita III, 138 und 139), und dieses Zeugnis verliert dadurch nicht an Wert, daß Thomas in der ersten

1) S. oben S. 9. Daß Franz diese „Laudes Dei“ geschrieben hat, bezeugt auch 2. Celano II, 18.

2) Faloci-Pulignani hat in den *Miscell. Franc.* VI, S. 36 f. mit den Bruchstücken des Autographs fünf andere handschriftliche Lesarten zusammengestellt, die alle etwas voneinander abweichen. Auch Waddings Lesart (S. 101) hat kleine Verschiedenheiten, giebt aber im wesentlichen den gleichen Text wie der von Faloci-Pulignani ebenfalls angeführte *Cod. Fulign.* (Kapuzinerkonvent).

3) Den Charakter von Prosagedichten tragen auch die oben S. 46 bereits erwähnten „Laudes de virtutibus“ und ferner die „Oratio praeponeuda Horis canonicis“ (Wadding S. 103), die im *Speculum Perfectionis* c. 82 als „Laudes Domini“ bezeichnet sind. In c. 90 des *Speculum Perfectionis* werden noch „quaedam sancta verba cum cantu“ erwähnt, die Franz „pro consolatione et aedificatione pauperum Dominarum“ d. h. der Klarissen schrieb; davon ist nichts erhalten.

4) „Laudes de creaturis tunc quasdam composuit et eas utcumque ad creatorem laudandum accendit“. Und im c. 139: „Invitabat omnes creaturas ad laudem Dei et per verba quaedam, quae olim composuerat, ipse eas ad divinum hortabatur amorem“. Die Entstehung des Sonnengesangs ausführlich erzählt im *Speculum Perfectionis* c. 100, 101, 123.

Vita und Bonaventura darüber schweigen. Die Frage der Echtheit der überlieferten Texte des Sonnengesanges ist seit dem Erscheinen des *Speculum Perfectionis* von neuem in Fluß gekommen: das Entstehen des Sonnengesangs wird darin an mehreren Stellen erzählt und die Handschriften geben als c. 120 einen altitalienischen Text<sup>1</sup>. Die Hoffnung Sabatiers, daß nunmehr aller Zweifel beendet und die Echtheit des Textes allseitig anerkannt sein werde, ist freilich nicht in Erfüllung gegangen: der alte Gegner der Annahme, daß uns eine auf Franz zurückgehende Form des Sonnengesangs vorliege, Della Giovanna, bleibt bei seinem Widerspruch, um so mehr, als er die Echtheit des ganzen *Speculum Perfectionis* bestreitet<sup>2</sup>.

Nur der Sprachforscher wird diese Frage mit Aussicht auf Erfolg beantworten können. Ist der Text des Sonnengesangs seiner Sprache nach für die Zeit um 1226 in Anspruch zu nehmen, dann ist es gleichgiltig, ob das *Speculum Perfectionis* von Bruder Leo stammt oder eine Kompilation des Jahres 1318 ist. Dann enthält es eben den alten, echten Text. Ehe eine solche sprachwissenschaftliche Untersuchung nicht von kompetenter Seite bis zur Beseitigung aller Zweifel geführt ist, vermag der Historiker nur zu bestimmen, ob die äußere Beglaubigung der Überlieferung für die Möglichkeit der Echtheit spricht. Die Untersuchung darüber kann nur

---

1) Sabatier gibt in einer besonderen Untersuchung über dieses Kapitel (*Speculum Perfectionis* S. 277—291) eine ganze Reihe von Texten der verschiedenen Handschriften; in seiner Ausgabe des *Speculum Perf.* hat er den Text des Cod. Assis. 338 gegeben, der offenbar größeren Anspruch auf Reinheit machen darf als irgend ein anderer. Vgl. unten S. 53 Anm. 1.

2) *Giornale stor. d. letteratura ital.* XXXIII (1898). Ausführlicher hat Giovanna in derselben Zeitschrift XXV (1895) die Frage behandelt, vgl. auch Bd. XXIX. Gegen Giovanna ist zuletzt Faloci-Pulignani in den *Misc. Franc.* VI, S. 43 ff. u. VII, S. 17 ff. aufgetreten; er nimmt sich lebhaft der Echtheit des Sonnengesangs, wie er im *Speculum Perfectionis* vorliegt, an. Vgl. Sabatiers besondere Studie über diese Frage: *Speculum Perfectionis* S. 277—291 und ferner Vie de S. François (1894), S. 348 ff. Ferner Thode, Franz von Assisi, S. 68 (Litteraturangaben).

stattfinden bei der Prüfung des *Speculum Perfectionis*, denn nur dieses giebt — als einzige unter den ältesten Legenden — den Text und die Erzählung seines Entstehens<sup>1</sup>. Daß Faloci-Pulignani 1895 gerade mit den damals noch nicht von Sabatier herausgegebenen Kapiteln des *Speculum Perfectionis* die Echtheit des Sonnengesangs gegenüber Della Giovanna verteidigte, ist zwar ein persönliches Mißgeschick, weil Faloci später die Autorität des Sabatierschen *Speculum* mit aller Kraft zu bekämpfen strebte, aber es zeigt, welche Bedeutung eine zuverlässige Wertung des *Speculum Perfectionis* auch für die Frage nach der Echtheit des Sonnengesangs hat. Einstweilen sei auch hier vorausgenommen, daß man sich doch wohl für die Echtheit wird entscheiden dürfen.

Daß die beiden Dichtungen „*In foco amor mi mise*“ und „*Amor di caritate*“ in ihrer jetzigen Form nicht von Franz verfaßt sein können, erscheint außer Zweifel. Schon Affò hat sie 1777 dem Jacopone da Todi zugeschrieben. Sie

1) Faloci-Pulignani hält (*Mis. Franc. VI, S. 45*) den Sonnengesang für echt, weil er im *Cod. Assis. 338* stehe, dessen Abfassung vor 1255 falle (Sabatier: etwa 1240; vgl. oben S. 12 Anm. 2). Die Beweise Faloci-Pulignanis sind: bei einer Aufzählung der Feste fehle der Tag der h. Klara, er sei aber am Rande nachgetragen — wie Faloci-Pulignani annimmt, nach der Heiligsprechung Klaras 1255; es fehle ferner das um diese Zeit eingeführte Fronleichnamfest [?] und der Name der h. Klara in einer Liturgie. Palaeographische Gründe sprechen gegen diese schon an sich nicht ganz überzeugenden Beweise. Schon Ehrle hat (*Arch. f. Litt. u. KG. I, S. 484*) den Codex ins 14. Jahrhundert gesetzt; Monaci hat auf Tafel 77, 78, 79 des *Archivio paleogr. ital. I* gerade den Sonnengesang aus diesem Codex veröffentlicht; er erläutert die Tafeln als „*scrittura gotica libraria d'età incerta*“, setzt sie aber im chronologischen Index ins 14. Jahrhundert. Wilhelm Meyer bezeichnet in einer ausführlichen Untersuchung gerade dieser italienischen Schriften die von Monaci veröffentlichten Tafeln als „große runde Schrift des 14. Jahrhunderts“ (Die Buchstabenverbindungen der sog. goth. Schrift; *Abh. d. Gött. Ges. d. Wiss., Phil.-hist. Klasse, N. F. I, S. 63*). G. Seeliger setzt, auf meine Anfrage hin, die Schrift eher ins 13., als an den Anfang des 14. Jahrhunderts. — K. Brandi meint, daß ein zwingender Beweis gegen die zweite Hälfte des 13. Jahrhunderts nicht vorliege, das 14. Jahrhundert aber doch wohl vorzuziehen sei; im gleichen Sinne äußerte sich H. Simonsfeld.

stehen beide weit ab von den *Laudes Domini* und dem Sonnengesang — ihre Form ist viel lyrischer, die Verse sind in wohl abgewogenem Versmafs gereimt, ihre Sprache ist moderner, ihr Inhalt in Gefühl zerfließend, so daß der letzte Teil von *Amor di caritate* nur noch eine dutzendfache Wiederholung des Wortes *Amore* ist <sup>1</sup>. — Es ist eine Übertragung der Gedanken sinnlicher Liebe auf das religiöse Gebiet. Bei aller Weichheit der Empfindungen war solche gesuchte Süßigkeit Franz doch fremd; er verliert nichts, wenn man ihm diese beiden Gedichte abspricht <sup>2</sup>.

#### 10. Von Wadding als zweifelhaft bezeichnete Schriften.

Wadding hat (*Opuscula* S. 508—523) sieben Predigten und zwei kleine Traktate <sup>3</sup> abgedruckt, deren Echtheit ihm in Anbetracht ihrer unsicheren Überlieferung verdächtig erschien. Die Predigten finden sich in spanischer Sprache nur in der Chronik des Rebolledo, eines späten und unzuverlässigen spanischen Autors; die Traktate liegen zwar handschriftlich vor, aber nach Waddings Angaben unter Umständen, die Franz als Verfasser ausschließen. Hinsichtlich der Predigten meint Wadding allerdings, daß ihnen ein echter Kern zu Grunde liegen könne; in der That sind einzelne (z. B. II, IV, V) inhaltlich in der Art der *Admonitiones*, und ein

1) Das Buch von Görres, *Der hl. Franziskus als Troubadour* (2. Ausg., Regensburg 1879) schreibt ohne einen Versuch der Kritik diese Dichtungen Franz zu, ja fügt sie sogar, in Teile zerlegt, bestimmten Perioden seines Lebens ein, d. h. die innere Entwicklung Franzens ist dann an einem bestimmten Zeitpunkt genau so, wie Görres sie für die Einfügung einer Gedichtstelle braucht. Die Schrift ist in folgedessen vollkommen wertlos.

2) Gamurrini hat kürzlich drei kleine Gedichte aus einem Codex der Nationalbibliothek zu Neapel herausgegeben, die er dem h. Franz zuschreibt (*Alcuni versi volgari di S. Francesco d'Assisi, scoperti e pubblicati la prima volta. Cortona 1901*). Der Herausgeber hat nicht den Schatten eines Beweises für ihren Zusammenhang mit Franz erbracht; es liegt nicht der geringste Anlaß vor, sie Franz zuzuschreiben.

3) „*Sex praecipuae rationes quare Deus opt. max. Religionem Minorum suae concesserit ecclesiae*“ und „*Opusculum decem perfectionum viri religiosi et perfecti Christiani*“.



solcher Name paßte auch für sie besser als die Bezeichnung Sermones. Wadding hat Rebolledos Texte aus dem Spanischen ins Lateinische übersetzt; deshalb kann der Stil dieser Stücke nicht geprüft werden. So sehr auch Teile des Inhalts an Franz anklingen, so wenig können aus diesen Sermones irgendwelche Schlüsse gezogen werden.

### 11. Ergebnisse.

Die Untersuchung über die Werke des Heiligen hat zu folgenden Ergebnissen geführt. Als unzweifelhaft oder aller Wahrscheinlichkeit nach echt dürfen angesehen werden:

Das Testament,

die Benedictio Leonis,

folgende elf (dreizehn?) Briefe:

einer an Bruder Leo,

einer an Antonius von Padua,

zwei an die hl. Klara und ihre Schwestern,

einer (zwei?) an alle Christen,

einer an alle Kustoden der Minderbrüder,

einer an die Obrigkeiten,

einer an alle Kleriker,

einer (zwei?) an das Generalkapitel,

zwei an Elias,

die Regel von 1221,

die Admonitiones,

die Traktate:

De vera et perfecta laetitia fratrum Minorum,

De religiosa habitatione in eremitoriis,

die Dichtungen:

Laudes Dei,

Laudes de Creaturis (Sonnengesang),

Oratio praeponenda horis canonicis (= Laudes Domini),

Laudes de virtutibus (quibus decorata fuit s. virgo),

Officium Passionis Dominicae.

Als unecht oder zweifelhaft sind anzusehen:

Der kürzere Brief an alle Christen (Wadding Nr. I),

der kürzere Brief an Elias (Wadding Nr. VI),

der Brief an die Provinzialminister (Wadding Nr. IX),  
 der kürzere Brief an das Generalkapitel (Wadding Nr. X),  
 der Brief an Jakoba de Septemsoliis,  
 die Gebete,  
 die Exhortatio ad humilitatem etc.,  
 die Laudes „In foco amor“ und „Amor di caritate“.

Lediglich Zusammenstellungen Waddings aus  
 älteren und späteren Legenden und deshalb ohne gesicherten  
 Wert sind die

Collationes Monasticae, Apophthegmata, Colloquia, Pro-  
 phetiae, Parabolae, Exempla, Oracula.

---

Die als echt erkannten Werke scheinen, wenn man be-  
 reits von den ältesten Legenden herkommt, nicht allzu viel  
 Neues zur Kenntnis des Heiligen hinzuzufügen. Aber gerade  
 darum handelte es sich, von den ältesten Legenden, deren  
 geschichtlicher Wert in Anbetracht so mancher Zweifel von  
 neuem untersucht werden muß, vollständig abzusehen und  
 einen zwar bescheidneren, aber unanfechtbaren Maßstab für  
 die Persönlichkeit des Heiligen zu gewinnen. Die wich-  
 tigsten Züge seines Wesens sind trotz der Enge dieses Quellen-  
 materials aus seinen eigenen Schriften zu gewinnen. Die  
 Legenden müssen die unentbehrlichen Ergänzungen dazu  
 sein: sie geben die Farben für die leichte Umrisszeichnung.

Festzustellen, welchen Wert die einzelnen Legenden be-  
 sitzen, wird die Aufgabe der weiteren Untersuchungen sein.

## II. Die Legenden.

Was bis zum Jahre 1266, bis zur offiziellen Annahme  
 der Legende Bonaventuras durch das Generalkapitel, ge-  
 schrieben worden ist, gehört zu der ältesten, von Augen-  
 zeugen verfaßten oder doch noch beeinflussten Überlieferung.  
 Nur an diese ältesten Quellen kann die Forschung über  
 Franz von Assisi sich halten; alle späteren Fortbildungen der  
 Legende sind nur mit höchster Vorsicht aufzunehmen. Aber  
 freilich fehlt zunächst auch für die älteste Überlieferung  
 jegliche Sicherheit der Wertung. Die wichtigsten Quellen

der ältesten Zeit: die beiden Legenden des Thomas von Celano, das *Speculum Perfectionis*, die *Legenda trium Sociorum*, die *Legenda maior* des Bonaventura sind in einer Weise umstritten, ja zum Teil in ihrer Echtheit bezweifelt, daß sich die Forschung Schritt für Schritt den Weg von einer Quelle zur andern erst bahnen muß. Sind die *Vita prima* des Thomas von Celano und die Legende Bonaventuras Tendenzschriften einer bestimmten Partei, bedeutet die *Vita secunda* des Thomas eine reumütige Rückkehr zur Wahrheit, sind *Speculum Perfectionis* und *Legenda trium Sociorum* echte Aufzeichnungen der ältesten Zeit oder spätere Kompilationen — das sind die Fragen, auf deren Lösung sich die Untersuchung richten muß. Was daneben an geringwertigeren Quellen der ältesten Zeit noch vorhanden ist, wird dabei seine Beurteilung finden.

Die *Vita prima* des Thomas von Celano ist der feste Punkt, von dem aus die Prüfung der Biographien beginnen muß: ihre Echtheit, ihre frühe Entstehung in den ersten Jahren nach dem Tode des Heiligen ist unbestritten. Wenn ich das *Speculum Perfectionis* hier zunächst ganz übergehe und sein Verhältnis zur *Vita prima* des Thomas nicht zu bestimmen versuche, so entspricht das nur dem Ergebnis der Diskussion, die über das *Speculum Perfectionis* in den letzten Jahren geführt worden ist: daß es 1227 von Bruder Leo geschrieben worden sei, ist eine unmögliche These, und da Sabatier selber auf ihr nicht mehr besteht, so ist es unnötig, sie von neuem zu bekämpfen. An späterer Stelle wird über das Verhältnis des *Speculum Perfectionis* zur *Vita secunda* des Thomas von Celano und zur *Legenda trium Sociorum* zu entscheiden sein; aber der *Vita prima* des Thomas wird niemand mehr den zeitlichen Vorrang streitig machen.

### 1. Die *Vita prima* des Thomas von Celano <sup>1</sup>.

Die Echtheit dieser *Vita* ist, wie gesagt, nicht zu bezweifeln, aber hinsichtlich ihrer Wertung stehen sich Extreme

---

1) Eine kritische Ausgabe der *Vita prima* (wie der *Vita secunda*) fehlt bisher, wird aber vom P. Ed. d'Alençon vorbereitet. Einstweilen

gegenüber. Und gerade die kritischeren Forscher lehnen sie zumeist ab. Freilich muß man sogleich hinzufügen, daß die Einwände gegen Celanos *Vita prima* nicht aus ihr selbst genommen sind, nicht etwa aus sichtbaren Widersprüchen und aus greifbarer Tendenz, sondern die Aufstellung einer Theorie über Franz von Assisi ging voran, und was sich dieser Theorie nicht einfügen wollte, wurde als tendenziös gebrandmarkt. Seitdem Sabatier und Mandonnet in der Tertiariergemeinschaft das ursprüngliche Ziel des hl. Franz gesehen haben, mußte Thomas von Celano, der davon nicht das geringste berichtet, mit Absicht diese Sachlage verschwiegen haben; seitdem Sabatier und Mandonnet die Kurie für die Zerstörung des ursprünglichen Ideals verantwortlich gemacht haben, mußte der nichts davon berichtende Thomas ein Fälscher sein; seitdem Sabatier in schweren inneren Kämpfen des Minoritenordens diese dem Heiligen feindliche Entwicklung sich voll-

---

ist man noch auf die unvollkommenen Texte in den *Acta Sanctorum*, Oct. II, bei Rinaldi (Rom 1806) und bei Amoni (Rom 1880) angewiesen. Alle diese Texte und besonders die beiden letzten — Amoni gibt nur einen Neudruck Rinaldis — sind reich an auffallenden Fehlern. Über die stark auseinandergelassenen Texte der Handschriften vgl. z. B. Sabatier, *Speculum Perf.*, S. 170, Note 1 und *Opuscles de crit. hist.* II, S. 67. — Über die Handschriften vgl. Sabatier, *Vie de S. François*, S. LI f.; Marcellino da Civezza und Teof. Domenichelli, *Legenda trium Sociorum*, S. LIX ff.; ferner Sabatier, *Vie de S. François* (1894), S. LI, Note 2, und über zwei Handschriften in London und Oxford, die Sabatier S. LXXIII, Note 2 irrtümlich für die *Vita secunda* in Anspruch genommen hat, Ehrle in der *Zeitschr. f. kath. Theol.* VII (1883), S. 390. — Der stärkste Angriff auf die Glaubwürdigkeit der *Vita prima* bei Sabatier, *Speculum Perf.*, S. XCVIII—CIX. Vgl. auch Sabatier, *Vie de S. François*, S. LIII ff. Eine kürzere kritische Würdigung der *Vita prima* bei Tilemann, *Speculum Perfectionis und Legenda trium Sociorum* (Leipzig 1902), S. 23—33. Tilemann will weniger den Wert der *Vita prima* feststellen, als vielmehr im Gegensatz zu Sabatier den Nachweis führen, daß die *Vita prima* nicht eine gegen das *Speculum Perf.* gerichtete Parteischrift sein könne — ein Nachweis, den ich als gelungen ansehe. Eine andere kritische Prüfung der *Vita prima* bei Minocchi, *La Legenda trium Sociorum; Nuovi studi sulle fonti biografiche di San Francesco d'Assisi* (Florenz 1900), S. 81—85. — Für die volle Glaubwürdigkeit der *Vita prima* ist eingetreten Faloci-Pulignani, *Miscellanea Franc.* VII, S. 146 ff.



enden sah und den Bruder Elias zum Führer der Gegner, zum willigen Werkzeug der Kurie machte, mußte Thomas, der Franzens Verhältnis zu Elias und zur Kurie als ein höchst freundschaftliches schildert, der skrupellose Anhänger dieser Partei sein. — Ich habe mich an anderer Stelle ausführlich gegen diese Theorie ausgesprochen<sup>1</sup>; ich habe den Nachweis zu führen gesucht, daß es sich bei dem Unternehmen des Heiligen von Anfang an um die Entwicklung zum Mönchtum hin gehandelt hat, daß sich aber die neue Gemeinschaft aus primitiven Formen im Laufe eines reichlichen Jahrzehnts erst völlig entwickelt hat. Auf Grund von Franzens eigenen Angaben und von Mitteilungen ganz unbeeinflusster Quellen dieses ersten Jahrzehnts ist meines Erachtens die Tertiariertthese Sabatiers und Mandonnets zu widerlegen, und damit fällt auch die Meinung von dem gewalttätigen Eingreifen der Kurie und von den dadurch hervorgerufenen Konflikten im Orden — ohne daß deshalb gewisse Konflikte und eine Beeinflussung des Ordens durch die römische Kurie geleugnet werden sollen. Es war notwendig, bei einer solchen Untersuchung die Legenden, gegen die sich der Verdacht der schlimmsten Parteilichkeit erhob, zunächst ganz beiseite zu lassen; ist aber die Theorie Sabatiers und seiner Nachfolger<sup>2</sup> einmal erschüttert, so darf man nun an die Legenden herangehen und ihren Wert ohne die Last eines Vorurteils prüfen. Läßt man auch die Theorie Sabatiers fallen, so ist damit selbstverständlich noch nichts Entscheidendes für die Zuverlässigkeit Celanos gewonnen; ein sicheres Urteil darüber kann nur aus der Prüfung der *Vita prima* selber abgeleitet werden.

Die erste Frage gilt der Persönlichkeit des Thomas von Celano. Daß er der Verfasser der ältesten Franzlegende ist, wird zwar nicht durch die *Vita prima* selber bestätigt, ist aber anderweitig beglaubigt: durch Jorda-

1) Hist. Vierteljahrsschrift 1903, S. 19—50.

2) Ich werde im Folgenden der Kürze halber nur von der Theorie Sabatiers sprechen; auf ihn geht doch im Grunde alles zurück, was Mandonnet, Lempp, Minochi und andere über Franzens Verhältnis zur Kurie gesagt haben.

nus de Jano <sup>1</sup>, durch Salimbene <sup>2</sup> und durch Bernhard de Bessa <sup>3</sup>.

Über sein Leben und über seine Beziehungen zu Franz ist die Kunde dürftig genug <sup>4</sup>. Er hat dem Minoritenorden angehört, aber der Zeitpunkt seines Eintritts in den Orden bleibt ungewiß <sup>5</sup>; sicher ist nur, daß er weder zu den Jüngern der ältesten Zeit noch später zu den vertrauten Genossen des Heiligen gehört hat. Die erste sichere Nachricht über Thomas stammt aus dem Jahre 1221: nach dem Pfingstkapitel dieses Jahres ist er mit den andern Brüdern der deutschen Mission nach Deutschland gegangen und hat dort nachweislich mindestens bis Herbst 1223 geweiht <sup>6</sup>. Ob er bald darauf oder erst etwas später nach Italien zurückkehrte,

1) Anal. Franc. I, S. 8 n. 19: „Thoma de Celano, qui legendam s. Francisci et primam et secundam postea conscripsit.“

2) Zum Jahre 1244 (ed. Parm. S. 60): der Generalminister „praecepit Thomae de Cellano, qui primam legendam b. Francisci fecerat, ut iterum scriberet alium librum.“

3) Anal. Franc. III, S. 666: „beati Francisci vitam scripsit ... frater Thomas iubente domino Gregorio Papa.“

4) Die spärlichen Notizen über Thomas sind zusammengestellt bei G. Voigt, Denkwürdigkeiten des Jordanus von Giano, Abh. d. sächs. Ges. d. Wiss. XII, S. 455 ff. — Evers in der prot. Realencykl., Jeiler bei Wetzer und Welte geben nichts von Bedeutung.

5) Aus den Worten der Vita prima, I, 20: Franz wird durch Krankheit verhindert, nach Marokko zu gehen; so fügte es Gott, „cui mei et multorum ... placuit recordari“, denn Franz kehrte zur Portiuncula zurück und „tempore non multo post quidam litterati viri et quidam nobiles ei gratissime adhaeserunt“ — hat man geschlossen, daß Thomas auf seinen Eintritt in den Orden habe hinweisen wollen und daß 1215 oder 1216 dafür anzusetzen sei (Acta Sanct. Oct. II, S. 546 n. 6; Sabatier, Vie de S. François, S. LIII f.). Aber eine sichere Chronologie läßt sich für Franzens Reise nach Marokko nicht festsetzen; bezieht sich die angeführte Stelle wirklich auf Celanos Eintritt in den Orden, so kann man nur vermuten, daß er etwa zwischen 1213 und 1216 stattgefunden hat. Ein ganz junges Ordensmitglied war Thomas 1223 jedenfalls nicht, da er in Deutschland schon in diesem Jahre Kustode wurde. — Daß Thomas — auf Grund von 2. Celano III, 4 — 1220 in Bologna gewesen sein müsse, ist kein zwingender Schluß. Aus den Untersuchungen über die Vita secunda wird hervorgehen, daß es sich um einen der Mitarbeiter Celanos handeln kann.

6) Vgl. die Angaben des Jordanus für die Jahre 1221, 1223.

läßt sich nicht entscheiden; aber von etwa 1226 an muß er, wenn nicht für immer, so doch für die nächsten Jahre in Italien gewesen sein<sup>1</sup>. In diese Zeit fällt die Abfassung der *Vita prima*.

Aus dem Gesagten geht bereits hervor, daß Thomas nicht allzu lange und nicht allzu enge mit Franz in Berührung kommen konnte. Selbst wenn er schon 1213 in den Orden eingetreten sein sollte, so bleiben, da Franz fast ununterbrochen umhergewandert ist und 1219—1220 im Orient war, nur vorübergehende Begegnungen aus der Zeit vor Pfingsten 1219 und dann wieder aus der letzten Lebenszeit des Heiligen übrig. Darauf deuten auch die Äußerungen Celanos hin; im Prolog der *Vita prima* sagt er, er wolle von Franz erzählen, „*quae ex ipsius ore audivi vel a fidelibus et probatis testibus intellexi*“<sup>2</sup>; im c. 1 des zweiten Teiles heißt es: er berichte über die zwei letzten Lebensjahre des Heiligen, „*prout potuimus recte scire*“. Man muß daraus schließen, daß Thomas ein ursprüngliches, eigenes Wissen über den Heiligen doch nicht besaß, daß er nichts mit ihm durchlebt hatte und daß ihm die in vieler Hinsicht wichtigste Periode dieses Lebens, die letzten Jahre, in denen Franz den vertrauten Jüngern sein Inneres am stärksten aufschloß und die Ergebnisse seines Wirkens aufgehen sah, nur von außen her, durch Be-

---

1) Seit 1223 wird Thomas bei Jordanus, von einer beiläufigen Bemerkung zum Jahr 1230 abgesehen, nicht mehr erwähnt. Aus Jordanus n. 51 schloß man, daß Thomas 1227 zum Generalkapitel nach Assisi gekommen sein müsse, da er als Kustode zur Begleitung des deutschen Provinzialministers gemäß der Ordensregel verpflichtet war. Zweierlei spricht dagegen: Thomas wird zwar 1223 Kustode, aber bei der noch im gleichen Jahre erfolgenden Neueinteilung der deutschen Kastodien wird er bei Jordanus nicht erwähnt. Zweitens nennt sich im *Tractatus de Miraculis* II, 5 (*Anal. Boll.* XVIII, S. 116) der Verfasser als gegenwärtig beim Tode des Heiligen und als einen der Augenzeugen, die schon bei Lebzeiten des Heiligen etwas von den Stigmen gesehen hatten. Ist nun der *Tractatus* wirklich von Thomas, was ich freilich nicht so glatt zu behaupten wage, so müßte dieser jedenfalls schon vor dem Tode des Heiligen nach Italien zurückgekehrt sein. Zu den „vertrauten“ Gefährten hat er aber keinesfalls gehört.

2) Vgl. auch I. Celano I, 21 bei dem Bericht über die Vogelpredigt: „*ut ipse [Franz] dicebat et qui cum eo fuerant fratres.*“

richterstatter erschlossen werden konnte. Auf diese Gewährsmänner und auf Celanos Abhängigkeitsverhältnis von ihnen wird es ankommen; nach unsern Anschauungen würde es für Thomas vielleicht möglich gewesen sein, aus verschiedenartigen Zeugnissen ein objektiveres Leben des Heiligen zu schreiben als irgend einer der Jünger, die unter dem Eindruck ihrer Erlebnisse ganz im kritiklosen Banne des Heiligen standen!

Da ist es nun bedeutungsvoll, daß die *Vita prima* im Auftrage Papst Gregors IX., der früher als Kardinal von Ostia Protektor des Ordens gewesen war, geschrieben wurde: „jubente domino et glorioso Papa Gregorio“ heißt es im Prolog der *Vita*. Und ist die Schlußnotiz einer Pariser Handschrift richtig, so hat Gregor IX. am 25. Febr. 1229 in Perugia das Werk in Empfang genommen und bestätigt („recepit, confirmavit et censuit fore tenendam“) <sup>1</sup>. Selbst wenn diese Notiz nicht stichhaltig sein sollte, ergeben sich doch als weiteste Grenzen für die Entstehung der *Vita prima* der Tod des Heiligen (Oktober 1226) und die dem Verfasser noch unbekannte Überführung des heiligen Leichnams aus der Kirche S. Giorgio nach S. Francesco zu Pfingsten 1230. Da Thomas aber mit der Beschreibung der Kanonisation am 16. Juli 1228 abschließt und da dieses Ereignis am leichtesten den päpstlichen Auftrag erklärt, so ist es nicht zu gewagt, den Zeitraum vom Sommer 1228 bis zum Februar 1229 als wahrscheinlichste Abfassungszeit der *Vita prima* anzusetzen. In dieser ganzen Zeit befand sich die päpstliche Kurie in Perugia und vorübergehend in Assisi; im Auftrage des Papstes schrieb Thomas — daß er unter dem Einfluß des energischen und seine Meinungen gewiß nicht zurückhaltenden Papstes und des ihm ergebenen Bruders Elias geschrieben habe, ist die nächstliegende Folgerung, und das reiche Lob, das in der Schrift dem Papste erteilt wird, verstärkt die Berechtigung dieses Schlusses. Wäre

---

1) Vgl. hierzu Sabatier, *Vie de S. François*, S. LII und *Speculum Peif.*, S. XCVIII f. Über die Unsicherheit und nicht zu überschätzende Tragweite dieser Notiz vgl. Tilemann a. a. O., S. 30 f. — Faloci-Pulignani setzt diese Notiz versehentlich ins Jahr 1231: *Misc. Franc.* VII, S. 148.



Sabatiers Anschauung richtig, daß gerade der Kardinal von Ostia die wahren Absichten Franzens durchkreuzt hat, so wäre es freilich kaum anders möglich, als daß die Schrift Celanos parteiisch den Zwecken des Papstes dienen sollte.

Ich verweise hier von neuem auf die Untersuchung, die diesen Gegensatz zwischen Franz und dem Kardinal von Ostia durchaus bestreitet, und die Konflikte, die in die letzte Lebenszeit des Heiligen unzweifelhaft fallen, in anderer Weise aufzufassen sucht: als unausbleibliche Konflikte zwischen einem unerfüllbaren Ideal und der mit Durchschnittsmenschen arbeitenden Wirklichkeit<sup>1</sup>. Die Legenden selber liefern noch ein zweites allgemeines Argument gegen die Richtigkeit der Sabatierschen Anschauung: die absichtlich parteiische, ja betrügerische, fälschende Tendenz muß dann nicht nur der *Vita prima*, sondern — trotz mannigfach veränderter Anschauungen — auch der *Vita secunda* und der *Legende Bonaventuras* vorgeworfen werden: sie alle verschweigen gleichmäßig, was Sabatier für den wahren Willen des Heiligen nimmt. In diesem planmäßigen Betrug sind Gregor IX. als Anstifter, sein „Werkzeug“ Elias und große Kreise des Ordens mit verwickelt; ja die treuesten Anhänger des Heiligen, wofür Sabatier die Verfasser des *Speculum Perf.* und der *Legenda trium Sociorum* ausgibt, haben dann zum mindesten die Schuld des feigen Schweigens gegenüber mächtigen Gegnern, denn auch ihre Schriften lassen sich, wie man mit aller Bestimmtheit feststellen muß, nur durch eine sehr subjektive Auslegung zu gunsten Sabatiers verwerten<sup>2</sup>. Selbst wenn man bei der Diplomatie und dem hierarchischen Egoismus der römischen Kurie recht viel für möglich hält — hier läge ein unglaublicher Fall geschichtlicher Fälschung und raffinierten Zusammenhaltens einer Partei vor. Nicht nur die historische Kritik, auch der gesunde Menschenverstand müssen sich gegen die Annahme so gehäufter menschlicher Schlechtigkeit wehren.

Nun fällt freilich schon vieles von dieser Theorie, wenn

1) Hist. Vierteljahrsschr. 1903, S. 35 ff., 42 ff.; über Elias und Franz: ebd. 1902, S. 294.

2) Vgl. Hist. Vierteljahrsschr. 1903, S. 34 Anm. 2 und S. 43 Anm. 1. Vgl. ferner unten S. 75.

die Entstehung des *Speculum Perfectionis* im Jahre 1227 von ihrem Begründer aufgegeben wird, wenn die *Vita prima* also auch nicht die Gegenschrift einer andern Partei sein kann. Es fällt damit aber auch das Hauptargument für die Annahme, daß bei Entstehung der *Vita prima* die Parteigegegensätze im Minoritenorden so stark gewesen seien, daß Thomas von Celano notwendig im Dienste der einen Partei hätte schreiben müssen. Sichere direkte Beweise für solche Parteilichkeit im Orden sind für die drei ersten Jahre nach dem Tode des Heiligen nicht herbeizubringen; die *Vita prima*, unbefangen betrachtet, gibt vielmehr eine Reihe von Anzeichen, daß zwischen den vertrautesten Jüngern des Heiligen und Gregor IX. und Elias kein offener Konflikt bestanden haben kann und daß Thomas von Celano so wenig im Dienste einer Gegenpartei schrieb, daß er vielmehr bei Abfassung der *Vita prima* auch den vertrauten Jüngern mancherlei zu danken hatte.

Ich weise auf folgende Punkte hin. Aus dem Schreiben des Elias vom 4. Oktober 1226, wodurch er dem Orden Mitteilung vom Tode des Heiligen und von den Stigmen machte, ist zu ersehen, daß Elias — damals wenigstens — weder über den Zeitpunkt noch über den Ort der Stigmatisation etwas Sicheres wußte — er hätte das unerhörte Ereignis sonst sicherlich mit bestimmteren Angaben beglaubigt<sup>1</sup>. Thomas von Celano hat dieses Schreiben des Elias vor sich gehabt; aber er weiß weit mehr: er weiß, daß der Vorfall sich auf dem Alverno zwei Jahre vor dem Tode des Heiligen ereignete, er beschreibt die Erscheinung des gekreuzigten Seraphs so genau, als ob Franz selber ihm davon erzählt hätte. Woher hatte Thomas dieses Wissen? — Es steht zunächst fest, daß Bruder Leo 1224 mit auf dem Alverno gewesen ist<sup>2</sup>, daß er also einer der wenigen war, die etwas

1) Das Schreiben ist gedruckt in den *Acta SS.* Oct. II, S. 668, ebenso bei Wadding, *Annales Minorum* II, 1226 n. 44 und bei Lempp, *Frère Elie*, S. 70. Die Echtheit des Schreibens wird nicht so sehr durch die Notiz bei Jordanus de Jano (zum Jahre 1226) als vielmehr durch die offenbare Benutzung bei 1. Celano II, 3 und II, 9 verbürgt.

2) Vgl. die *Benedictio Leonis*; vgl. oben S. 9. Ferner auch 2. Celano II, 18.

Näheres über den Vorfall wissen konnten<sup>1</sup>. Zweitens gehen die einzigen direkten Nachrichten, die wir abgesehen von Thomas von Celano über die Stigmatisation haben, allein auf Leo zurück: er hat in seinen der sogen. *Benedictio Leonis* eigenhändig beigefügten Notizen bezeugt, daß Franz zwei Jahre vor seinem Tode auf dem Alverno die Stigmen erhalten habe, und er hat nach der Erzählung des Thomas von Eccleston<sup>2</sup> Auskunft über die Erscheinung des Seraphs und über Mitteilungen, die Franz darüber dem Bruder Rufinus — einem andern der vertrautesten Jünger — gemacht habe, gegeben. Mit diesen beiden einzigen direkten Zeugnissen stimmt, was Thomas von Celano über Ort, Zeit und Seraph berichtet, überein; und weil uns überhaupt nur Leo und Rufinus als Wissende über das Ereignis feststellbar sind, da alles genauere Wissen darüber nur auf den vertrautesten Jüngerkreis zurückgehen konnte, so laufen die Fäden von der *Vita prima* des Thomas von Celano hinüber zu diesem Kreise und also wahrscheinlich zu den mündlichen Berichten der Brüder Leo und Rufinus<sup>3</sup>. Diese Vermutung wird noch dadurch gestützt, daß Thomas dann (II, 3) Elias und Rufinus als diejenigen nennt, die als einzige schon bei Lebzeiten des Heiligen die Seitenwunde gesehen oder berührt haben; während aber Elias dabei nur kurz erwähnt wird, ist der Vorfall, bei dem Rufinus die von Franz ängstlich verborgene Wunde berührte, ausführlich erzählt: wer

---

1) Die Erklärung des Vorfalles, wie wir sie heute suchen müssen, ist natürlich ganz unabhängig von der — quellenmäßig wohl kaum zu bestreitenden — Tatsache, daß Franz seit Sept. 1224 die Wundmale an seinem Körper getragen hat.

2) *Anal. Franc.* I, S. 245.

3) Auch darauf darf hingewiesen werden, daß Salimbene (ed. 1854, S. 75) von Bruder Leo gehört haben will, wie Franz „in morte videbatur sicut unus crucifixus de cruce depositus“. Thomas von Celano, *Vita pr.* II, 9 sagt: „quasi recenter e cruce depositus videbatur“ (in der Ausgabe Amonis steht „videret“, was unrichtig sein muß; *Acta SS. Oct.* II, S. 714 n. 112 „videbatur“). Obgleich der Vergleich mit einem Gekreuzigten nahe lag, wäre es doch möglich, daß Thomas auch hierbei auf eine Äußerung Leos zurückging.

anders als Rufinus selber konnte Thomas davon berichtet haben? <sup>1</sup>

Man hat den angeblichen Gegensatz zwischen dem Thomas von Celano der *Vita prima* und den vertrauten Gefährten des Heiligen auch dadurch belegen wollen, daß er ihre Namen mit Absicht verschwiegen habe. Aber man betrachte doch den Lobgesang, den er in c. 6 des zweiten Theiles auf diese Gefährten anstimmte: „*Erant enim illi viri virtutum, devoti Deo, placentes sanctis, gratiosi hominibus, super quos, velut domus super columnas quatuor, beatus pater Franciscus innitebatur.*“ Thomas fügt weiter hinzu: „*Eorum namque nomina supprimo, ipsorum verecundiae parcens, quae tamquam spiritualibus viris satis est ei familiaris et amica . . . . Haec virtus adornaverat istos*<sup>2</sup>, *haec utique gratia omnibus erat communis, sed singulos virtus singula decorabat. Erat unus discretionis praecipuae, alter patientiae singularis, gloriosae simplicitatis alius, reliquus vero secundum corporis vires robustus et secundum animi mores placabilis. Ii vero omni vigilantia, omni studio, omni voluntate beati patris quietem animi excolebant, infirmitatem corporis procurabant, nullas declinantes angustias, nullos labores, quin totos se sancti servitio manciparent.*“

Es dürfte doch unmöglich sein, aus dieser Stelle, nur weil die Namen dieser vier Gefährten verschwiegen sind, auf böse Absicht des Verfassers gegenüber den treuesten Anhängern des Heiligen zu schliessen. Sollten die Namen dieser Männer in den Kreisen des Ordens nicht so bekannt gewesen sein, daß es der Namensnennung gar nicht bedurfte? Denn für die neugierigen Forscher späterer Jahrhunderte schrieb Thomas von Celano nicht! Sollte nicht tatsächlich ein Wunsch dieser Männer — den Idealen des Heiligen ganz und gar entsprechend — vorgelegen haben, daß ihre Namen nicht genannt würden? So geschah es auch in der *Vita secunda*,

1) Der Vorfall, bei dem Elias die Seitenwunde sah, wird erst in der *Vita secunda* III, 77 von Thomas genauer erzählt.

2) Sabatier, *Spec. Perf.*, S. 170 Anm. 1 gibt aus dem Ms. 30 in Montpellier hier noch den Zusatz: „*haec amabiles et benevolos reddebat eos hominibus.*“



obwohl bei ihrer Abfassung (wie sogleich genauer ausgeführt werden soll) diese vertrauten Gefährten direkt beteiligt waren: auch da ist Leos Name verschwiegen, obwohl sich das Erzählte sicherlich auf ihn bezieht<sup>1</sup>. Rufinus aber, der unzweifelhaft zu diesen vertrauten Freunden gehörte<sup>2</sup>, wird an anderer Stelle von Thomas aufs ehrenvollste und auf gleicher Linie mit Elias genannt<sup>3</sup>. Hätte Thomas die Namen der vertrauten Jünger mit Absicht verschwiegen, so wäre das angeführte Lob dieser Männer eine grenzenlose Perfidie — ein solcher Schriftsteller müßte seinen niedrigen Charakter wohl in so starkem Maße verraten haben, daß man die Gründe für seine Fälschertätigkeit nicht so mühevoll zusammenzutragen brauchte! Der nächste Schluss aus der angeführten Stelle ist doch wohl: Thomas von Celano hat die Freunde des Heiligen aufrichtig aufs höchste verehrt. Verschwieg Thomas dann aber — wie man aus seinen Worten vermuten kann — auf Wunsch dieser Männer ihren Namen, so ergibt sich ein neuer Hinweis, daß sie die Abfassung der *Vita prima* mit ihrem Anteil begleitet haben<sup>4</sup>.

1) 2. Celano II, 18 u. 19. — In der *Vita secunda*, wo doch kein Anlaß der Parteifeindschaft mehr vorliegen konnte, sind die Namen der Brüder häufig verschwiegen; vgl. z. B. 2. Cel. II, 21: „frater, quem plurime diligebat.“ Vgl. hierzu Tilemann a. a. O., S. 28.

2) Das ist aus 1. Celano II, 3 zu schließen und weil er später als einer der „drei Genossen“ genannt wird.

3) 1. Celano II, 3. — Man beachte, daß Celano auch an anderer Stelle den Namen eines Bruders, der Franzens Seele angeblich zum Himmel auffahren sah, verschweigt, „quoniam, dum vivit in carne, non vult tanto praeconio gloriari“ (1. Cel. II, 8). Sollte das auch eine von den Perfidien des Thomas gegenüber seinen Gegnern gewesen sein — eine Perfidie, die sofort nach der Veröffentlichung der *Vita prima* für alle Welt deutlich zu Tage gelegen hätte?! Übrigens ist der Name dieses wunderschauenden Bruders in den folgenden Legenden überall verschwiegen; erst bei Bernhard von Bessa taucht er als ein frater Jacobus auf (Anal. Franc. III, 668). Da über diesen frater Jacobus nichts festzustellen ist (vgl. Sabatier, Spec. Perf., S. 106 Anm. 1), so darf man wohl schließen, daß er nur eine sehr bescheidene Rolle gespielt hat, und es wird damit noch unwahrscheinlicher, daß Celano gegen ihn giftige Pfeile gerichtet habe.

4) Wenn Thomas die hl. Klara und den Elias rühmt und ihre

Der durchschlagende Grund für das Verhältnis des Thomas von Celano zu den Gefährten des Heiligen und für seine allgemeine Glaubwürdigkeit liegt aber darin, daß ihm 1247 bei Abfassung seiner *Vita secunda*, als sich die Gegensätze innerhalb des Ordens sicherlich erweitert und feindseliger gestaltet hatten, gerade diese Männer ihr vollstes Vertrauen zum Ausdruck gebracht haben. Die *Vita secunda* ist, wie später noch ausführlicher zu begründen sein wird, entstanden unter der Mitarbeit der vertrauten Gefährten oder, wie man sie später nannte, der drei Genossen<sup>1</sup>: sie haben nicht nur ihr auf Grund des Generalkapitelbeschlusses gesammeltes reiches Material zur Verfügung gestellt, sondern sie sind gemeinsam mit Thomas die Verfasser der *Vita secunda*. Ihre Mitarbeiterschaft läßt sich nicht nur wie bei der *Vita prima* aus einigen Mitteilungen folgern, die Thomas nur von ihnen erfahren haben konnte<sup>2</sup>, sondern sowohl der Prolog

Namen nicht verschweigt — was man gegen Thomas hat ausspielen wollen —, so muß daraus geschlossen werden, daß Klara, wie sehr leicht begreiflich, in keinem näheren persönlichen Verhältnis zu Thomas stand und daß Elias die demütige Bescheidenheit der vertrauten Genossen nicht besafs, was ebenfalls sehr begreiflich ist.

1) Nach 1. Celano II, 6 muß man folgern, daß es vier vertraute Gefährten des Heiligen in der letzten Zeit seines Lebens gegeben hat. Ihre Namen nennt Celano nicht; aber Leo darf man sicher dazu rechnen und nach 1. Cel. II, 3 auch Rufinus. In der etwa 1254 geschriebenen *Vita S. Clarae* werden Leo und Angelus erwähnt als „illi duo b. Francisci socii benedicti“ (Acta SS. Aug I, S. 764). So könnte man auch ohne Heranziehung des nicht völlig gesicherten Schreibens der drei Genossen an den Generalminister vom 11. Aug. 1247 Leo, Angelus und Rufinus als drei von den vier bestimmen; über den vierten läßt sich nichts sagen. Starb er frühzeitig, so daß es 1247 nur noch drei Genossen gab?

2) Aus der ersten Person der Mehrzahl, in der sich der Verfasser der *Vita sec.* mehrfach ausdrückt, läßt sich noch nicht auf mehrere Verfasser schließen; denn auch in der *Vita prima* spricht Thomas gelegentlich in der Mehrzahl (z. B. II, 1; III Einl.), und in der *Vita sec.* wechseln Einzahl und Mehrzahl wiederholt miteinander (so III, 38. 54. 55. 61. 70. 86. 113). Aber 2. Cel. II, 19 (betr. Leos Tunika) und III, 41 muß aus Berichten der Genossen herkommen. Auch bei III, 38 („quantum oculis vidimus“) und III, 67 („ut oculis vidimus“) liegt der Gedanke nahe, daß sich die erste Person der Mehrzahl auf die Genossen bezieht, weil sie solche intime Szenen jedenfalls eher als Thomas erlebt haben konnten.

der Vita secunda wie das 143. Kapitel des dritten Teils sind unumstößliche Zeugnisse dafür. In dem Prologe heißt es: es beliebte dem Generalkapitel und dem Generalminister „parviti nostri in iungere, ut gesta vel etiam dicta . . . Francisci nos, quibus ex assidua conversatione illius et mutua familiaritate plus ceteris diutinis experimentis innotuit . . . scriberemus“ u. s. w. Was ferner aber die Genossen des Heiligen im c. 143, in der „Oratio sociorum sancti ad eundem“ über den Verfasser (oder besser Redakteur) der Vita secunda aussagen, kann noch viel weniger mißdeutet werden: es ist die öffentliche Kundgabe ihres unbedingten Vertrauens zu dem Verarbeiter des zum guten Teil von ihnen gelieferten Materials. Sie sagen: „Ecce, beate pater noster, simplicitatis studia conata sunt, magnifica tua facta utcumque laudare . . . Sed scripsimus haec tua dulci memoria delectati, quam donec vivimus aliis eructare vel balbutiendo conamur . . .“ Es folgt die Bitte an den Heiligen, sich seiner Herde anzunehmen, und dann die Fürbitte für den Generalminister. Dann heißt es weiter: „Supplicamus etiam toto cordis affectu, benignissime pater, pro illo filio tuo, qui nunc et olim devotus tua scripsit praeconia. Hoc ipse opusculum, etsi non digne pro meritis, pie tamen pro viribus colligens una nobiscum tibi offert et dedicat. Dignanter illum ab omni malo conserva et libera, merita sancta in illo adaugens“.

Von der Theorie Sabatiers ausgehend bliebe wiederum nichts anderes übrig, als den plumpesten Betrug anzunehmen: Thomas hätte das von den Gegnern dem Generalminister eingelieferte Material benutzt und zur Erhöhung seiner Glaubwürdigkeit die Genossen des Heiligen in geradezu schamloser Weise als seine Freunde und Helfer und Fürbitter eingeführt<sup>1</sup> — ein Betrug, der doch sofort entlarvt werden mußte! Mir will scheinen: die Möglichkeit dieses Betruges sich ausdenken, heißt sie verneinen. Es liegt eine seelische Unmöglichkeit vor, ganz abgesehen davon, daß ein Wider-

1) Sabatier, Opusc. de crit. hist. III, S. 70 Anm. 1: „Avec une habilité que je me dispenserai de qualifier, Thomas de Cel. parla de façon à suggérer à ses lecteurs l'idée, que la seconde Vie avait été faite en collaboration avec les Socii.“

spruch gegen den Fälscher sich in der spätern Literatur vorfinden müßte, auch wenn der erste Protest der Vergewaltigten uns verloren gegangen sein sollte <sup>1</sup>.

Es bleibt noch ein anderer Ausweg: haben etwa die Gegner von 1228 sich 1247 zu gemeinsamer Arbeit zusammengefunden, hat etwa Thomas von Celano, belehrt durch die Ereignisse, seinen früheren Parteistandpunkt verlassen und sich mit den Genossen des Heiligen ausgesöhnt, so daß ihre Worte von 1247 der Freude über einen reumütigen Sünder Ausdruck gaben? — Auch dieser Ausweg ist nicht gangbar. Denn ein solches Vertrauen konnten die Genossen einem Manne nicht zuwenden, der 1228 das Leben des Heiligen so parteiisch, ja so lügenhaft dargestellt hatte. Den Kampf gegen ihre eigene Person konnten sie wohl verzeihen; für die Fälschung der Überlieferung hätten sie aber doch wohl zum mindesten als Genugtuung die Abfassung einer ganz neuen, wahrheitsgetreuen Lebensbeschreibung verlangt, wenn sie sich mit Thomas ausgesöhnt hätten. Nun hat die *Vita secunda* gewiß manchen neuen Zug im Gegensatz zur *Vita prima*, aber ich nehme voraus, was weiter unten (S. 80 ff.) noch bewiesen wird, daß die *Vita secunda* keine neue Legende, sondern nur die planmäßige Ergänzung der *Vita prima* ist, daß sie in den wichtigsten Punkten, die nach Sabatiers Meinung 1228 gefälscht sein sollen, mit der *Vita prima* genau übereinstimmt und daß ihre Abweichungen von der *Vita prima* ihre richtige Erklärung in der Verschiebung der Anschauungen von 1228 bis 1247 finden — eine Verschiebung, die sich bei den

---

1) Sabatier (*Speculum Perf.*, S. LXXV) nimmt an, daß Thomas von Celano auch die *Vita S. Clarae* geschrieben hat — eine Meinung, der ich mich nicht ohne Bedenken anschließen könnte. Aber von Sabatiers Standpunkt aus ist es dann doch auffallend, wie dieser skrupellose Fälscher immer von neuem ehrenvolle Aufträge bekam; so niedrig stehende Naturen pflegen sich auch mit ihren Freunden zu überwerfen. Und auch da treibt er das betrügerische Spiel weiter: er feiert nicht nur die h. Klara, die doch zu der strengen Richtung der Gegner gehört hatte, sondern er erwähnt auch Leo und Angelus als die „*duo b. Francisci socii benedicti*“ (*Acta SS. Aug. I*, S. 764)! Vgl. *Tractatus de Miraculis c. 3*: Rufinus „*angelice puritatis homo Dei*.“



Genossen des Heiligen in ähnlicher Weise wie bei Thomas von Celano vollziehen mußte.

Es bleibt unter diesen Umständen nur übrig, daß die vertrauten Gefährten des Heiligen 1247 in ganz einwandfreier und seit langem hergebrachter Gesinnung Thomas von Celano ihr Vertrauen bezeigt haben. Dann ist es aber auch unmöglich, daß Thomas 1228 denselben Männern feindlich oder auch nur fremd gegenüber gestanden hat, und der letzte Schluß aus allen diesen Erörterungen muß sein, daß die *Vita prima* des Thomas von Celano in der Hauptsache auch den Auffassungen des vertrauten Jüngerkreises entsprochen hat. Es wird sich noch zeigen, daß Thomas keineswegs ein vollkommener Berichterstatter ist; aber als absichtlicher Parteimann hat er nicht geschrieben. Dann ergibt sich naturgemäß die weitere Folgerung, daß 1228 die Gegensätze im Orden überhaupt noch nicht so stark entwickelt waren, daß ein jeder notwendig Partei ergreifen mußte, wenn er nicht der einen oder andern Seite verdächtig werden wollte. In der Pietät für den Heiligen und auch in der Verehrung für Gregor IX. scheinen sich damals die Gemüter noch vereint zu haben, obwohl die Gegensätze gewiß in weiterer Entwicklung begriffen waren; aber es ist möglich, daß auch die Nächstbeteiligten die Tragweite der Gegensätze noch gar nicht erkannten, mochten sie auch mit Kummer manche Erscheinungen im Orden verfolgen.

Aus allgemeineren Gesichtspunkten und ohne daß der Inhalt der *Vita prima* bisher näher herangezogen wurde, ist somit festgestellt worden, daß Thomas von Celano eine tendenziöse Parteischrift nicht verfassen konnte, weil die von Sabatier vorausgesetzten Gegensätze nicht vorhanden waren. Es ist vielmehr zu vermuten, daß er in bester Absicht geschrieben hat, und die weitere Untersuchung muß der Frage gelten, wie der Inhalt der *Vita* selber sich zu diesen allgemeinen Schlüssen stellt <sup>1</sup>.

1) Sabatier, *Speculum Perf.*, S. CII meint, wenn man der *Vita prima* einmal glaube, so müsse man ihr unbedingt glauben — das ist aber doch ein unannehmbarer Schluß!

Liest man die *Vita prima* im Zusammenhang, so erhält man denselben Eindruck subjektiver Ehrlichkeit: sie ist in heller Begeisterung für den Stifter des Ordens geschrieben. Überall tritt diese Gesinnung zu Tage; am stärksten im zweiten Teile bei der Erzählung von Franzens Tod (I, 9 und 10) — auch das müfste also alles schnöde Heuchelei gewesen sein, wenn Thomas sowohl die wahren Ideale des Heiligen wie ihre Zurückdrängung durch Elias und den Kardinal von Ostia gekannt hätte. Aber ehrlicher Wille und Begeisterung machen den Wert einer Quelle noch nicht aus. Auch andere Vorzüge können angeführt werden, ohne dafs sie bereits ein günstiges Endurteil über die *Vita* ermöglichen. Sie ist mit grofser schriftstellerischer Gewandtheit, mit absichtlich kunstvoller Rhetorik geschrieben — Thomas mufs eine höhere literarische Bildung besessen haben und sich dadurch trotz seines Mangels an eigenem Wissen über das Leben des Heiligen zur Abfassung der Biographie hervorragend empfohlen haben. Die Gefahr lag nahe, dafs die Rhetorik die Sachlichkeit hier und da unterdrückte; aber es mufs der *Vita prima* nachgerühmt werden, dafs sie dieser Gefahr nicht unterlegen ist. Man kann es in einer Hinsicht deutlich ermessen: sie bringt nur selten Reden des Heiligen, während die spätere Überlieferung immer reicher daran wird. Und das spricht für die Ursprünglichkeit und Treue der Erzählungen der *Vita prima*, denn es liegt ja auf der Hand, dafs Ansprachen und längere Ausführungen des Heiligen nur ganz selten aufgezeichnet worden sind. Aber das Streben, möglichst viele wörtliche Äußerungen eines Helden zu bringen, ist das ständige Kennzeichen späterer, ausschmückender und frei erweiternder Überlieferung: je gröfser der zeitliche Abstand von den berichteten Ereignissen wird, um so mehr waltet die Phantasie. In seiner zweiten *Vita* ist Thomas diesem zwingenden Gesetze der Überlieferung schon weit stärker unterlegen; in der ersten überwiegt noch der naive Wahrheitssinn. Auch die Zahl der Wunder, die Thomas berichtet, ist noch gering und man erkennt zumeist noch die Natürlichkeit des Vorganges — verehrungsvoll, aber ohne Übertreibung ins

Wunderbare sieht Thomas in Franz den großen Menschen<sup>1</sup>.

Solche Vorzüge verstärken wohl das schon gewonnene günstige Vorurteil für die *Vita prima*, aber nur die Prüfung wichtiger Einzelheiten kann lehren, ob Thomas ein objektiv treuer Zeuge ist oder nicht. Ich gehe dabei von Punkten aus, deren richtige Darstellung gerade Sabatier als Kennzeichen echter Überlieferung bezeichnet hat. Auf Grund des *Speculum Perfectionis* (c. 24, 27, 36) hält Sabatier Rivortorto, eine verlassene Hütte in der Ebene unterhalb Assisi dicht bei einem Leprosenheim, für den ältesten Aufenthaltsort des Heiligen und seiner ersten Jünger; die Übersiedlung zur Portiuncula fand erst später statt. Man wird den Nachweis Sabatiers annehmen und in diesen Angaben des *Speculum Perfectionis* echte alte Überlieferung sehen müssen, obwohl oder gerade weil die spätern Quellen Rivortorto vollständig verschwiegen haben: der Ort war nun einmal kein Ordensheiligtum geworden, sondern der Vergessenheit anheimgefallen. Die *Vita prima* bestätigt aber genau, was Sabatier als zur echten Überlieferung gehörig ansieht: sie erzählt (I, 16) das Leben der ältesten Brüder in einer engen verlassenen Hütte „in loco qui dicitur Rigustortus“. Damit vergleiche man nun die *Legenda trium Sociorum*, die von den drei Genossen stammen soll: sie berichtet (c. 9), daß Franz nach der Aufnahme der ersten beiden Jünger, „cum non haberet hospitium, ubi cum eis maneret, simul cum ipsis ad quandam pauperculam ecclesiam derelictam se transtulit, quae S. Maria de Portiuncula dicebatur“. Also die drei Genossen, unter denen doch auch Bruder Leo war, berichten etwas anderes als der Bruder Leo des *Speculum Perfectionis*? Freilich berichtet dann dieselbe *Legenda trium Sociorum* an anderer Stelle (c. 13 nach alter Zählung) in fast wörtlichem Anschluß an die

1) Wunder enthalten nur die Kapitel 23–26 des ersten Teiles. Für den Anhang über die Wunder im dritten Teil darf Thomas nicht verantwortlich gemacht werden: er fügt nur an, was bei der Kanonisation verlesen worden ist, und es sind Wunder, die nach dem Tode des Heiligen geschehen sein sollen.

genannten Worte der Vita prima: „*Conversabatur adhuc pater cum aliis in quodam loco iuxta Assisium, qui dicitur Rigustortus*“. Dieser Widerspruch innerhalb der *Legenda trium Sociorum* zeigt nicht nur die Zuverlässigkeit der Vita prima an einer Stelle, wo später die Überlieferung vergefälscht wurde, sondern es tritt dabei auch mit kaum zu beseitigender Schärfe hervor, daß die *Legenda trium Sociorum* von nicht mehr zuverlässig unterrichteten Geistern kompiliert sein muß, besonders da dies nur ein Beispiel unter vielen ist <sup>1</sup>.

An einer zweiten Stelle sei eingesetzt. Ohne Zuziehung der Legenden habe ich das Verhältnis Franzens zum Kardinal von Ostia klar zu legen versucht: ihre ungetrübten freundschaftlichen Beziehungen betont, ohne doch die Gegensätze ihrer Naturen und ihrer Ziele zu vergessen <sup>2</sup>. Man vergleiche damit, wie Thomas von Celano dieses Verhältnis schildert. Im c. 27 des ersten Teils der Vita prima kommt er zum ersten Mal auf den Kardinal von Ostia zu sprechen und entwickelt gleich hier in grundsätzlicher Weise seine Meinung von den Beziehungen der beiden Männer. „*Adhaeserat ei [dem Kard.] s. Franciscus tamquam filius patri et unicus matris suae, securus in sinu clementiae suae dormiens et quiescens. Pastoris certe ille implebat vicem et faciebat opus, sed sancto viro pastoris reliquerat nomen. Beatus pater necessaria providebat, sed felix dominus illa provisa effectui mancipabat. O quanti maxime in principio, cum haec agerentur, novellae plantationi ordinis insidiabantur, ut perderent. O quanti vineam electam, quam dominica manus benignissime novam in mundo plantabat, suffocare studebant . . . . . Qui omnes tam reverendi patris et do-*

1) Sabatiers Auslegungsversuch, daß Rivortorto der Aufenthaltsort der Brüder, die Portiuncula aber die Stätte des Gebets gewesen sei, ist nur entstanden, um den Widerspruch der *Leg. tr. Soc.* zu beseitigen; einen Beleg dafür gibt es nicht. — Daß die Vita sec. des Thomas Rivortorto nicht mehr nennt, sondern (III, 21) nur von „*quodam loco*“ spricht, zeigt, wie diese Stätte 1247 schon so vergessen war, daß die namentliche Erwähnung keinen Zweck mehr zu haben schien. Aber wichtig ist, daß die Vita secunda von dem ältesten Aufenthaltsort eben doch noch weiß!

2) *Hist. Vierteljahrsschr.* 1903, S. 43 ff.



mini gladio interfecti et ad nihilum sunt redacti. Erat enim rivus eloquentiae, murus ecclesiae, veritatis assertor et amator humilium. Benedicta proinde ac memorabilis illa dies, in qua sanctus Dei tam venerabili domino se commisit.“

Im zweiten Teil der Vita prima c. 5 sagt Thomas: Franz erbat sich vom Papst Honorius den Kardinal von Ostia als Ordensprotektor; der Kardinal suchte das Amt so gut wie möglich zu erfüllen; „propterea sanctus pater modis omnibus se subiciebat ei et miro ac reverenti eum venerabatur affectu“; deshalb nannte Franz in seinen Briefen den Kardinal „totius mundi episcopum“ und begrüßte ihn oft mit „benedictionibus inauditis“. Dann heißt es weiter vom Kardinal: „Nimis quoque amore dictus dominus erga sanctum virum flagrabat et ideo, quidquid beatus vir loquebatur et quidquid faciebat, placebat ei . . . . Testatur ipse de eo, quod nunquam in tanta esset turbatione seu animi motu, quod in visione ac colloctione s. Francisci omne mentis nubilum non discederet rediretque serenum . . . . Ministrabat iste b. Francisco tanquam servus domino suo, et quoties videbat eum, tanquam Christi apostolo reverentiam exhibebat et inclinato utroque homine saepe manus eius deosculabatur ore sacro.“

In c. 5 des zweiten Teiles entwirft er noch eine glänzende Charakterschilderung des Kardinals, der „in desiderio sanctitatis cum simplicibus erat simplex, cum humilibus erat humilis, cum pauperibus erat pauper; erat frater inter fratres, inter minores minimus.“ Und in der Einleitung zum dritten Teile der Vita prima läßt Thomas den nunmehrigen Papst Gregor IX. sich freuen über die Wunder des toten Franz, seines Sohnes, „quem sacro portavit in utero, fovit in gremio, lactavit verbo et educavit cibo salutis.“

Sollte man glauben, daß so nur ein blinder Verehrer des Kardinals von Ostia sprechen konnte, so vergleiche man damit, was die angeblichen Feinde des Kardinals, die Verfasser der *Legenda trium Soc.* — Sabatier sieht sie ja für echt an — über den Kardinal sagen; es kommt in der Hauptsache auf das gleiche hinaus. Im c. XVI (nach alter Zählung) heißt es: „Videns b. Franciscus fidem et dilectionem,

quam habebat ad fratres dictus dominus Hostiensis, ipsum cum intimis cordis affectuosissime diligebat“ . . . . Später sei der Kardinal Papst geworden, „qui tam fratrum quam aliorum Religiosorum et maxime pauperum Christi usque in finem vitae suae extitit benefactor praecipuus et defensor; unde non immerito creditur, ipsum esse sanctorum collegio sociatum.“ Das also sagten die drei Genossen von dem Manne, der dem Werke ihres Meisters mit aller Kraft entgegengearbeitet, ja es mit einer Diplomatie, gegen die Franz nicht aufkommen konnte, zerstört hatte? Die mit ihrer Legende den wahren Idealen des Heiligen wieder Bahn brechen und die Abgefallenen im Orden bekämpfen wollten, brachten diese Unwahrheit in ihre Schrift<sup>1)</sup> Bleibt für Sabatier und seine Anhänger ein anderer Ausweg offen, als daß auch die vertrautesten Jünger des Heiligen unter die Fälscher gegangen sind? Will man das nicht annehmen und die *Legenda tr. Soc.* doch für echt halten, so wäre wiederum ein neuer Beweis gewonnen, daß zwischen Franz und dem Kardinal der behauptete Gegensatz nicht bestanden haben kann. Bei den starken Zweifeln an der Echtheit der *Legenda trium Sociorum* ist es freilich wichtiger, daß auch die *Vita secunda* des Thomas den Standpunkt der *Vita prima*, wenn auch nicht ganz so enthusiastisch, aber doch in der Hauptsache gleichartig vertritt. Unter Tränen läßt Thomas da den Kardinal die Armut der Minoriten bewundern und er fügt hinzu: „*Hic Ostiensis ille fuit, qui tandem ostium maximum in ecclesia factus semper adstitit beato patri, donec hostiam sacram animam illam beatam coelo refudit. O pius portus, o viscera caritatis! In alto positus dolebat alta merita non habere, cum revera sublimior esset virtute quam sede*“ (III, 9). Ebenso hinterläßt die Unterredung zwischen Franz und dem Kardinal, von der Thomas etwas später berichtet (III, 19), den Eindruck, daß der Kardinal von aufrichtiger Verehrung für Franz erfüllt geschildert werden soll; nach Tyrannei sieht es nicht aus, wenn

---

1) Vgl. hierzu noch *Hist. Vierteljahrsschr.* 1903, S. 43 Anm. 1, wo auch die betr. Stellen des *Speculum Perfectionis* herangezogen sind.

der Kardinal zuletzt zu Franz sagt: „Fili, quod bonum est in oculis tuis, fac, quia Dominus tecum est.“ So bestätigen die Genossen des Heiligen in der *Vita secunda* durch den Mund Celanos die Angaben der *Vita prima*. Es ist freilich eine ganz andere Frage, ob diese Angaben der beiden Lebensbeschreibungen vollständig sind, ob sie alles bringen, was über das Verhältnis der beiden Männer gesagt werden konnte und heute zur richtigen Erkenntnis des Heiligen festgestellt werden muß. Darüber wird bei den kritischen Einwänden zu sprechen sein, die gegen Celanos Darstellung zu machen sind (s. u. S. 84 ff.). Hier genüge zunächst die Feststellung, daß sich hinsichtlich des Kardinals von Ostia die *bona fides* Celanos, gemessen an den Anschauungen seiner angeblichen Gegner und an den Schlüssen einer allgemeinen Untersuchung, bewährt.

Über die Anfänge des Ordens, über seine künftige Gliederung in drei Zweige gibt die *Vita prima* nur recht spärliche Angaben (I, 15); aber sie bestätigen, was ich nach andern Quellen festzustellen versucht habe<sup>1</sup>: daß der erste Orden der Kern der franziskanischen Bewegung gewesen ist und daß der Klarissen- und Tertiärerorden ihm nur angegliedert worden sind.

Wie schildert Thomas ferner die Gesinnung und die Ziele des Heiligen? Es ist früher ausgeführt worden<sup>2</sup>, daß — entgegen allen neueren Konstruktionen — die Ideale des Heiligen für uns nur aus seinen eigenen Aufzeichnungen, vor allem aus dem Testament, einwandfrei zu erkennen sind und daß nur von dort aus die Angaben der Legenden kontrolliert werden müssen. In gleicher Weise wie für die Entwicklung des Ordens das Testament und die Mitteilungen Jakobs von Vitry als Quellen ausschlaggebend sind<sup>3</sup>, so auch für die Gedankenwelt des Heiligen in erster Linie seine eigenen Aufzeichnungen.

Die wichtigsten Gedanken des Testamentes stehen auch in der *Vita prima*: so die Befolgung des Evangeliums (I, 30),

1) Hist. Vierteljahrsschr. 1903, S. 33 ff.

2) Vgl. oben S. 7.

3) Hist. Vierteljahrsschr. 1903, S. 23.

das strenge Armutsideal (I, 14, 15, 19), die Pflege der Leprosen (I, 7), das Gehorsamsideal (I, 15 und 17), die Notwendigkeit der Handarbeit (I, 15, auch I, 10), das demütige Verhältnis zu den Priestern, also zur Kirche (I, 15, 17, 22, 27; vgl. auch F.'s doch ganz freiwillige Reise nach Rom I, 13). Wie wird von Thomas das strenge Leben der ältesten Brüder gerühmt (I, 15) — es liegt in dieser Schilderung der schärfste Gegensatz zu den laxen Anschauungen, wie sie nach dem Tode des Heiligen im Orden sich ausbreiteten.

An einem einzelnen Beispiele sei der enge Zusammenhang von Testament und Vita prima noch erläutert. Im Kap. 17 des ersten Teiles ist nicht nur das Gebet, das Franz den Brüdern lehrte, wörtlich angeführt und der Gehorsam in seinem Sinne beschrieben, sondern auch dieselbe übertriebene Verehrung des Priesters wird gefordert und an einem Beispiel gerühmt. Franz hatte im Testamente vorgeschrieben, die Priester als „Herren“ zu verehren und sich ihrem Willen zu fügen, selbst wenn sie die Brüder verfolgten: denn er wolle an den Priestern keine Sünde sehen, sondern den Sohn Gottes, weil sie das Sakrament verwalteten. Dieser Anschauung entspricht, was Celano an der genannten Stelle erzählt: daß die Brüder nicht aufhörten bei einem Priester zu beichten, obwohl ihnen seine vollendete Nichtswürdigkeit mitgeteilt wurde, und daß ein Bruder lange Zeit gedrückt umherging, weil ihm dieser Priester — oder ein anderer, sagt Celano — gesagt hatte: „Vide, frater, ne sis hypocrita.“ Da ein Priester nicht lügen könne, so müsse es wahr sein, meinte der betrübte Bruder. Franz habe ihm dann darüber hinweggeholfen, indem er „verbum sacerdotis exposuit et eius intentionem sagaciter excusavit.“ In der Wiedergabe dieser Erzählung zeigt sich Celano also in engster Übereinstimmung mit Franz, und zwar an einem Punkte, der auf die Dauer gewiß nicht aufrechtzuerhalten war und dem z. B. Bonaventura später direkt widersprochen hat <sup>1</sup>.

1) Bonaventura, Opera IX, S. 382.



Das Testament des Heiligen läßt uns die Konflikte spüren, die in seine letzten Lebensjahre fallen; das Verbergen dieser Konflikte hat man der *Vita prima* ganz besonders schwer angerechnet. Aber nur, weil man diese Konflikte in unrichtiger, viel zu weit gehender Weise vermutet hatte, konnte man sagen, daß Thomas sie verschweige; von den Konflikten, die man auf Grund der Quellen und einer vorsichtigen Kombination feststellen kann<sup>1</sup>, spricht die *Vita prima*, wenn auch in zurückhaltender Form, wie es pietätvoller Gesinnung nahe liegen mochte (s. u. S. 81 f.)<sup>2</sup>.

Es ist zuzugeben, daß ein wichtiger Punkt des Testamentes, die Warnung vor päpstlichen Privilegien, in der *Vita prima* nicht erwähnt wird und daß überhaupt dem Testament (trotz Zitaten und Anlehnungen an dasselbe) die Bedeutung nicht eingeräumt wird, die Franz selber ihm geben wollte. Aber wiederum muß zur Vorsicht im Urteil mahnen, daß auch die *Vita secunda* das Testament in gleicher Weise zurücktreten läßt und daß weder die *Legenda trium Sociorum* noch auch das *Speculum Perfectionis* das Testament und seinen Zweck im Sinne Franzens verwerten<sup>3</sup>.

Sollte es nicht überhaupt eine unbillige Forderung sein, daß Thomas in seiner *Vita prima* alles und jedes hätte erwähnen und bedenken müssen, was wir heute für wichtig ansehen? Wie vieles hat er achtlos übergangen, was er sicherlich gewußt hat<sup>4</sup>; wie vieles mag er aus Pietät übergangen oder geglättet haben, um das Andenken des Heiligen ganz hell erscheinen zu lassen und die vorhandenen Gegensätze nicht zu verschärfen! Eine solche Vermutung wird gerade dann wahrscheinlich, wenn man sich 1228 noch keine offene Spaltung an der Geburtsstätte des Ordens denkt.

1) Vgl. Hist. Vierteljahrsschr. 1903, S. 42 ff.

2) I. Celano I, 11 (Hinweis, daß es künftig auch minder gute Mitglieder im Orden geben werde), II, 3 (Hinweis auf indiskrete Genossen des Heiligen), II, 6 (die Streber im Orden).

3) Vgl. oben S. 13.

4) Er nennt z. B. (II, 10) den Namen der Kirche nicht, in der Franz beigesetzt wurde; er spricht nur von dem „sacro loco“, der dadurch noch geheiligt worden sei. — Vgl. ferner unten S. 86 f.

Die der Vita prima Parteilichkeit vorgeworfen haben, stützten sich immer mit besonderem Nachdruck auf den Unterschied der Auffassung, der zwischen der ersten und zweiten Vita bestehe. Aber sind die Unterschiede wirklich so groß, wie man behauptet hat, und sind sie nur durch einen Parteiwechsel Celanos zu erklären? Ich muß es rund bestreiten. Im großen Ganzen ist die Vita secunda genau das, was sie sein will: eine Ergänzung zur Vita prima<sup>1</sup>. Sie vermeidet in den weitaus meisten Fällen irgend etwas zu wiederholen, was in der Vita prima bereits gesagt ist; nur des Zusammenhangs halber wird hier und da notwendigerweise nochmals kurz berührt, was in der Vita prima schon ausführlicher steht. Wenn trotzdem einige Male einzelne Tatsachen in sich widersprechender Weise berichtet sind, so muß man das dem Verfasser, der kein kritischer Forscher war, wohl zu gute halten — man wird in jener Zeit kaum einen Anstoß daran genommen haben<sup>2</sup>. Hinsichtlich der Gesamtanschauung Celanos ist zuzugeben, daß sie 1247 etwas anders ist als 1228. Es fragt sich

---

1) Auch Loofs, *Christl. Welt* (1894), S. 636 meint, nach dem Sturze des Elias sei die erste Vita unbrauchbar geworden und das Generalkapitel habe eine neue Vita gewünscht. Aber die Vita sec. ist kein selbständiges Ganzes; das ist sie nur gemeinsam mit der Vita prima.

2) Solche Einzelwidersprüche finden sich z. B. in 1. Cel. I, 10 und 2. Cel. I, 10 (und III, 52) hinsichtlich des ersten Jüngers; doch ist dabei auf 2. Cel. II, 17 hinzuweisen, wo Übereinstimmung mit 1. Cel. I, 10. Die Vita pr. hat gewiß mit ihrer Angabe recht; daß der unbekannte, dem Orden vielleicht wieder verloren gegangene Jünger in der späteren Überlieferung verschwand, erklärt sich leicht. Ferner verschiedene Schilderung der Eltern in 1. Cel. I, 1 und 2. Cel. I, 1 und so noch öfters. Die Abweichungen der Vita sec. sollten z. T. wohl Verbesserungen der Vita prima sein (z. B. in 2. Cel. I, 2 einige Kleinigkeiten anders als in 1. Cel. I, 2); z. T. sind sie gewiß nur Unachtsamkeiten, die damals von niemand schlimm genommen wurden. — Hinsichtlich zweier Stellen, die Sabatier, *Spec. Perf.*, S. C Anm. 2 als Widersprüche zwischen den beiden Viten bezeichnet hatte (betr. Benedictio und Stigmen), ist inzwischen der Nachweis geführt worden, daß keine Widersprüche vorliegen: *Anal. Bolland. XIX*, S. 62. Vgl. auch unten S. 83.

nur, ob dieser Unterschied auf einen Frontwechsel zurückgeführt werden muß oder nicht weit besser auf die Entwicklung des Ordens und auf die allgemeine Umgestaltung mancher Anschauungen im Laufe eines für die Minoriten erfahrungsreichen halben Menschenalters. Die wesentlichen Anschauungen des Heiligen sind doch in beiden Viten ganz die gleichen. Das Armutsideal und die Demut, der Gehorsam und die Askese, die Unterwerfung unter Kirche und Priester, die Vorbildlichkeit des Evangeliums, die Leprosenpflege und das Verhältnis zur Natur — das alles steht in der *Vita prima* so eindringlich wie in der *Vita secunda*. Soll man nun Celano tadeln oder bösen Willen voraussetzen, weil er 1247 eine Reihe von Fragen — Einzeldinge gegenüber den Hauptanschauungen des Heiligen — behandelt, die er in der *Vita prima* noch nicht berührt hatte? Thomas hatte für seine zweite Arbeit nicht nur zahlreiche Ergänzungen seines früheren Wissens erhalten — deshalb sollte ja die neue Schrift verfaßt werden — sondern es wurde auch erst in späterer Zeit notwendig, einreisenden Missetänden gegenüber auf den Willen des Heiligen zurückzugreifen. Das war der natürliche Gang der Dinge. Solange Franz lebte und gewiß auch noch eine Weile nach seinem Tode wagten sich die Abweichungen von seinen Vorschriften und Wünschen noch nicht so stark hervor; aber in den folgenden zwei Jahrzehnten wird, ja muß vieles geschehen sein, was die Vermenschlichung der Ordensideale anzeigte. Und vor allem bedeutete das Generalat und die Absetzung des Elias (1233—1239) die allerschmerzlichste Erfahrung für die Ordensmitglieder; gleichviel ob Elias zu einer bestimmten Partei gehörte oder nicht: er verkörperte jedenfalls einen Abfall von dem Lebensideal des Ordensstifters. Ergab sich daraus nicht für die ehrlichen Anhänger des Heiligen die Verpflichtung, strengere Maßstäbe anzulegen, die Ideale der Gründungszeit schärfer und eingehender zu betonen? Deshalb in der *Vita secunda* die spezielleren Ausführungen über das Armutsideal: das Bekämpfen des Häuserbesitzes, der gelehrten Arbeit und des Büchersammelns und der Haß gegen das Geld; ferner die Ermahnungen zum

Bettel, zum geistlichen Frohsinn und zur Einfalt, die Warnungen vor dem Müßiggang, vor jeder Berührung mit Frauen und vor dem Aufenthalt an einer curia. Deshalb aber auch das Vorhandensein mehrerer Kapitel, die sich ohne direkte Berührung mit dem biographischen Zweck nur auf Mißstände der Zeit von 1247 beziehen <sup>1</sup>.

Man hat den Unterschied der beiden Viten in der Behandlung des Elias ganz besonders betont; ergab sich aber nicht gerade diese Verschiedenheit aus dem Schicksal des Elias? Sein Name — seit 1239 im Orden verfeimt — ist in der Vita secunda allerdings nicht genannt, aber ausgemerzt ist er trotzdem aus der Erzählung nicht: als vicarius Sancti tritt er häufig genug als ein bekannter Unbekannter auf, und was einmal in der Geschichte des Heiligen mit Elias zusammenhing, ist nicht verschwiegen worden <sup>2</sup>. Nur an einer Stelle könnte man von einem wirklichen Gegensatz der beiden Viten sprechen. In der ersten Vita II, 7 segnet Franz auf dem Totenbett vor allen andern Brüdern den Elias: „Te, fili, in omnibus et per omnia benedico, et sicut in manibus tuis fratres meos et filios augmentavit Altissimus, ita et super te et in te omnibus benedico . . . . . Benedico te sicut possum et plus quam possum et quod non possum ego, possit in te, qui omnia potest. Recordetur Deus operis et laboris tui et in retributione iustorum sors tua servetur. Omnem benedictionem, quam cupis, invenias, et quod digne postulas, impleatur.“ In diesen Worten des Sterbenden liegt eine solche Fülle der Anerkennung, daß man zugleich die absichtliche Designation des Nachfolgers darin sehen möchte. Nun bestätigt die Vita secunda III, 139 durchaus, daß Franz auf dem Sterbebette die Brüder segnete und damit bei Elias begann („incipiens a vicario suo“) — freilich ohne die Segensworte der Vita prima zu wiederholen, was sich aber aus der ergänzenden Art der Vita

1) So 2. Celano III, 98. 111. 113. 124, vielleicht auch 115.

2) Vgl. 2 Celano III, 77 und 139. — Bei den Erwähnungen des vicarius Sancti (II, 1 und 4; III, 134. 139) ist freilich nicht sicher zu sagen, ob sich nicht eine dieser Stellen auf Petrus Cataneus bezieht; auch dieser wird mehrfach (III, 13. 35. 115) als vicarius bezeichnet.



secunda oder besser noch aus dem inzwischen eingetretenen Abfall des Elias genugsam erklären würde. An einer andern Stelle der Vita secunda jedoch (III, 116) gibt Franz, als man ihn in seiner letzten Lebenszeit bittet, einen Nachfolger zu bezeichnen, seufzend das Urteil ab: „tam multimodi exercitus ducem, tam ampli gregis pastorem nullum sufficientem intueor;“ dann beschreibt er den Jüngern, wie ein vollkommener Generalminister beschaffen sein müsse.

Ich will es nicht versuchen, den Widerspruch zu lösen, indem ich den Segen der Vita prima als möglich hinstelle neben dem Urteil der Vita secunda, daß kein zum Generalministeramt vollkommen geeignetes Mitglied im Orden vorhanden sei. Aber eine andere Lösung bleibt jedenfalls, die in den Kreis der hier vertretenen Anschauungen paßt und auch an dieser Stelle ein Zugeständnis an Sabatier ausschließt<sup>1</sup>. Thomas neigte in der Vita prima unzweifelhaft dazu, Gregor IX. und Elias zu feiern: sie waren nicht nur seine Auftraggeber, sondern auch die am stärksten hervortretenden Freunde des Heiligen. So mag die benedictio, an deren Tatsache nach der Vita secunda nicht zu zweifeln ist, eine übertreibende Fassung erhalten haben. Dann aber bleibt es sehr wohl möglich, daß Franz zu anderer Zeit — die Vita secunda sagt: *prope finem vocationis* — sich den vertrautesten Jüngern gegenüber dahin ausgesprochen hat, daß für seine Nachfolge keiner alle notwendigen Eigenschaften besitze. Das konnte Franz aussprechen, so freundschaftlich er auch Elias gesinnt war — ein Unterschied zwischen warmer persönlicher Freundschaft und der unbedingten Empfehlung für das oberste Amt des Ordens durfte gemacht werden. Nachdem Elias gescheitert war, mögen die vertrauten Genossen mit diesem Urteil des Heiligen hervorgetreten sein — vielleicht daß die Wiedergabe des Urteils erst dadurch so ausführlich und eindringlich geworden ist, weil man es *post eventum* formulierte. Die Einwände, die man gegen die unbedingt wortgetreue Zuverlässigkeit der ersten wie der zweiten Vita selbstverständ-

1) Vgl. Sabatier, *Speculum Perf.*, S. XCIX f.

lich überall machen muß, mindern vielleicht hier den scharfen Gegensatz im wesentlichen ab <sup>1</sup>.

Um es zusammenzufassen: die *Vita secunda* zeigt nicht, daß ihr Verfasser sich inzwischen reuig zu den wahren Idealen des Heiligen bekennen gelernt hatte, sondern sie zeigt vielmehr, wie stark inzwischen das Ideal verfallen war und an wie vielen Punkten es der herben Ermahnung bedurfte. Die *Vita secunda* mit ihrer etwas veränderten Betrachtungsweise war das Ergebnis einer Entwicklung der Geister, die wie andere auch Thomas von Celano durchgemacht hatte und der sich aller Wahrscheinlichkeit nach auch die vertrauten Jünger des Heiligen nicht entziehen konnten — wenn anders ihre Stellung zu Thomas und zu Gregor IX. im Jahre 1228, wie sie oben bestimmt worden ist, sich als richtig erweist.

Das Ergebnis dieser Betrachtungen ist, daß Thomas von Celano seine *Vita prima* ohne die Absicht parteiischer Darstellung und ohne einen Gegensatz zu den vertrauten Jüngern des Heiligen geschrieben haben muß.

Wollte nun aber jemand bei diesem Ergebnis Leben und Anschauungen des Heiligen auf Grund der *Vita prima* vertrauensvoll schildern, so würde doch nur eine halbe Arbeit zu stande kommen. Die subjektiv treue Gesinnung Celanos ist doch noch keine ausreichende Gewähr für ein objektiv treues Bild. Man muß vielmehr nach dieser moralischen Rechtfertigung Celanos nachdrücklichst betonen, daß seine *Vita prima* dennoch starke Mängel hat <sup>2</sup>. Ein Teil davon ist oben schon erwähnt worden: nur wenig von dem, was Thomas schildert, hat er selbst erlebt. Gestützt

---

1) Eine solche Erläuterung müßte auch der Zusatz der *Vita secunda* zu der *benedictio* des Elias und der andern Brüder finden: „Nullus sibi hanc benedictionem usurpet, quam pro absentibus in praesentibus promulgavit.“ Aber die Beweiskraft dieser ganzen Stelle, deren richtiger Text durch Alençon (*Études franc.* IX, S. 205) gegeben worden ist, verliert zunächst dadurch wieder an Wert, weil sie im Ms. von Marseille ganz fehlt: vgl. van Ortroij, *Anal. Boll.* XXII, S. 195—202.

2) Vgl. dazu Minocchi, *Nuovi studi*, S. 82.

auf mündliche Berichte anderer Leute wird er ferner den Unsicherheiten solcher Berichterstattung, dem Zufall subjektiver Eindrücke nicht entgangen sein. Es wurde bereits angedeutet, daß Thomas sicherlich bis zu einem gewissen Mafse im Banne seiner Auftraggeber stand, daß er Gregor IX und Elias als seine besten Gewährsmänner ansah und deshalb auch mit Lob für sie nicht geizte: Gregors Verhältnis zu Franz ist überschwenglich ausgemalt und die benedictio des Elias scheint übertreibend gefaßt zu sein<sup>1</sup>. Dabei sind weder Gregor noch Elias von Thomas charakterisiert; man erfährt nicht, daß sie andere Naturen waren als Franz. Die Unfähigkeit, treffend zu charakterisieren, tritt vor allem auch da hervor, wo Thomas den Heiligen selber in seinem Wesen zu kennzeichnen versucht (I, 29). Nach dem, was er an dieser Stelle von Franz rühmt, scheint dem Heiligen nichts an menschlicher Vollkommenheit gefehlt zu haben. Ganz gleichmäfsig betont stehen alle Tugenden nebeneinander: er ist unschuldig und einfach in Taten und Worten, liebt Gott und die Menschen, ist gehorsam und sanft in seinem ganzen Wesen, freundlich in Reden, entgegenkommend bei jeder Ermahnung, aufs höchste zuverlässig, vorsichtig im Rat, eifrig in der Tat, stets heiter und klaren Geistes, sich erbaulichen Betrachtungen widmend, fleißig im Gebet, sich ganz seinen Bestrebungen hingebend, immer derselbe bleibend, rasch im Verzeihen, langsam im Zürnen, freien Geistes, klaren Gedächtnisses, scharfsinnig und umsichtig, streng gegen sich selber, wohlwollend gegen andere, discretus in omnibus; dabei höchst beredt, immer gütig, Feind der Trägheit und der Hoffart, so demütig wie nur möglich, omnium moribus se conformans: fromm unter den Frommen, unter den Sündern wie ein Sünder. — Diese Charakteristik — im Urtext noch viel stärker eine rhetorische Häufung

---

1) Daß der Kardinal von Ostia in der letzten Lebenszeit des Heiligen den Orden ganz geleitet und daß sich Franz ihm in jeder Weise unterworfen habe (I. Celano II, 5), ist aus andern Quellen nicht zu kontrollieren; bei dem zunehmenden Siechtum Franzens ist es aber möglich, daß Thomas die Wahrheit berichtet hat.

ähnlicher Eigenschaften — hat vor allem den Mangel, daß sie zu viel des Guten geben will und die wesentlichsten Charaktereigenschaften in keiner Weise vor andern hervorhebt: Franz tritt infolgedessen nicht klar hervor. Aus dem, was Thomas in der ersten und in der zweiten Vita hier und dort zerstreut an Einzelheiten über das Wesen des Heiligen angibt, läßt sich weit eher ein deutliches Bild gewinnen als aus jener Anhäufung so vieler guter Eigenschaften. Wie viele Züge fehlen in dieser Mustercharakteristik, die wichtiger sind als diese zum Teil etwas landläufigen Tugenden! Es fehlt die schroffe Wahrheitsliebe, mit der er sich selbst in der Predigt eines Vergehens schuldig bekennt (1. Cel. I, 19); es fehlt die Fähigkeit, auf Menschen einzuwirken, und die tief blickende Menschenkenntnis, die den Brüdern manchmal wie ein Wunder erschien (1. Cel. I, 17 und 18); es fehlt das angeborene Feingefühl, das ihn alle detractores verabscheuen läßt (2. Cel. III, 115); es fehlt die kindliche Naivität seines Wesens (2. Cel. III, 67), aber auch die zeitweilig hervortretende Selbstgewißheit, mit der er im göttlichen Auftrag zu handeln glaubt; es fehlt das Übermaß an Aufopferungsfähigkeit und an Empfindsamkeit vor allem für die Passion Christi, jenes beständige Leben in den „hohen, unruhigen Regionen der Exaltation“<sup>1</sup>.

Ist Thomas etwa, wenn er die wesentlichen Seiten des Heiligen nicht hervorzuheben verstand, entschuldigt durch eine Zeit, der die Fähigkeit schärferer Charakteristik der Persönlichkeiten mangelte? Will man Thomas auch diese Entschuldigung zubilligen, so bleibt eben doch bestehen, daß seine Arbeit an dieser Stelle unzureichend ist, und daß sie aus andern Quellen ergänzt werden muß; und Thomas erscheint doch schuldiger, wenn man zum Vergleiche heranzieht, mit wie wenigen Worten Jordanus a Jano die eindringendste Charakteristik des Heiligen gegeben hat: „omnia per humilitatem maluit vincere quam per iudicii potestatem“<sup>2</sup>.

---

1) Thode, Franz von Assisi, S. 21.

2) Anal. Francisc. I, S. 5.



Wie unvollkommen ist ferner der Versuch, die Bedeutung Franzens für Religion und Kirche zu bestimmen (1. Cel. II, 1). Die Rückkehr zum Evangelium ist wohl angedeutet: mit der *doctrina evangelica* und dem *exemplo Apostolorum* überwindet er alle menschliche Weisheit, erneuert er die alte Religion und die Wunder früherer Zeiten; er erreicht eine vollkommene *sanctitas* und wird ein Beispiel für Alle. Damit hat Thomas Richtiges wohl berührt, aber erfafst ist die Besonderheit der Religiosität des Heiligen und ihre geschichtliche Stellung doch keineswegs. Vielleicht stellt man auch hier an Thomas und seine Zeit unerfüllbare Forderungen; die Hauptsache aber ist, daß der Forscher über Thomas hinaus die Unvollkommenheit seiner Nachrichten ergänzen muß, anstatt ihn etwa für eine vollkommene Quelle anzusehen.

Unerfüllt bleibt ferner, was Thomas im Prolog der *Vita prima* ankündigt: der erste Teil werde in zeitlicher Folge Bekehrung und Leben des Heiligen schildern („*historiae ordinem servat*“). Wie froh wären wir, wenn diese Zusage ausgeführt worden wäre! Statt dessen bricht die chronologische Schilderung schon mit dem Jahre 1212 ab, und erst im letzten Kapitel erscheint als nächstes sicheres Datum Weihnachten 1223. Für die Zwischenzeit aber gibt Thomas eine zum größten Teile zeitlich ungeordnete Summe von Mitteilungen und statt erwünschter klarer Kunde häuft er uns nur die Schwierigkeiten hinsichtlich der dunklen Geschichte des Ordens in seinem ersten Jahrzehnt. Wie gerne hätten wir nähere Auskunft über die Entwicklung der Gemeinschaft aus loseren Formen zu festerer Organisation, über die Leitung des Ordens und über die Generalkapitel, über die Anfänge der Klarissen und der Tertiärer, über den Beginn der auswärtigen Missionen u. s. w. Über keinen dieser Punkte gibt Thomas eine befriedigende Auskunft — so eingehender Bericht scheint nicht im Zwecke seiner Arbeit gelegen zu haben. Man kann es mit einer andern Richtung seiner Absichten erklären; aber mit solchen mehr erbaulichen als historiographischen Zwecken läßt sich doch nicht entschuldigen, daß Thomas auch die Ereignisse von 1219/1220

— die Krisis des Ordens in Italien während Franzens Aufenthalt im Orient — vollkommen verschweigt. Man würde hier eine Tendenz vermuten müssen, wenn eine solche nicht grundsätzlich abzulehnen wäre und wenn nicht die *Vita secunda* — und ebenso das *Speculum Perfectionis* und die *Legenda trium Sociorum!* — in gleicher Weise darüber schwiegen. Wir sind über diese Vorfälle freilich nur durch *Jordanus de Jano* (n. 13—15) unterrichtet, aber es ist undenkbar, daß er diese Ereignisse erfunden haben sollte. War für Thomas nicht der Erwähnung wert, was in der Geschichte des Ordens so stark Epoche gemacht, was die Rückkehr Franzens aus dem Orient, die festere Organisation der Gemeinschaft, die Erwählung eines Kardinalprotektors und die Abfassung einer neuen Regel zur Folge gehabt hatte? Es läßt sich der Verdacht nicht abweisen, daß Thomas sowohl 1228 wie 1247 gemeinsam mit den Genossen des Heiligen diese Episode der Ordensgeschichte — in ihrer Veranlassung wenigstens — für so unerfreulich gehalten hat, daß er lieber davon schwieg. Das Bild des Heiligen sollte möglichst ungetrübt erscheinen — eine Parteilichkeit weit eher für als gegen den Heiligen! Dann hat auch hierbei der erbauliche Zweck über die genaue biographische Darstellung gesiegt. Und das ist der Gesamteindruck, den man schließlichschließlich doch von der *Vita prima* hat: sie ist *bona fide* geschrieben, aber neben ihren mancherlei begreiflichen Mängeln steht als stärkster Einwand, daß sie offenbar in erster Linie erbaulichen Zwecken dienen sollte.

## 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>1</sup>. Ehrle hat — Voigts Irrtum aufklärend — die Erörterungen über die Existenz der *Vita secunda* fortgesetzt<sup>2</sup>; Karl Müller hat ihr auf Grund des von Amoni 1880 besorgten Neudrucks der Rinaldischen Ausgabe die erste kritische Untersuchung gewidmet — freilich mit einem wenig günstigen Ergebnis<sup>3</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>4</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 Ortrøy war dann der erste (so weit es sich wenigstens um wissenschaftliche Beweisführung handelt), der die *Vita secunda* höher einschätzte<sup>5</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 teil-

1) 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 wufte.

2) *Zeitschr. f. kath. Theol.* VII (1883), 393 ff. — Daß vorher Panfilo 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.

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

4) Sabatier, *Vie de S. François*, S. LXXIII ff.; *Speculum Perf.*, S. CXVI ff. Vgl. oben S. 69 Anm. 1.

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

genommen haben müssen, daß die subjektive Ehrlichkeit dadurch gewährleistet wird, daß der Gedankenkreis der *Vita secunda* die allgemeine Entwicklung und Wandlung 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. 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 *Legenda trium 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.* fußt auf der Handschrift 686 der Bibl. communale zu Assisi. Amoni tat bei dem Wiederabdruck nichts für die kritische Sicherstellung des Textes. Variantés seu cor-



## 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>.

rectiones 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 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. — Dass 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 einreihen lassen. Die Frage erledigt sich natürlich, wenn die Leg. tr. Soc. überhaupt keine originale Quelle ist.

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>1</sup>. 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>2</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>3</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 —

---

1) Sabatier, *De l'authenticité*, S. 12.

2) S. oben S. 69. 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!

3) S. oben S. 66 ff.

schon 1894<sup>1</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 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 große Zahl neuer Kapitel enthielt, glaubten sie das (lediglich übersetzte) Original des Werkes der drei Genossen gefunden zu haben<sup>2</sup>. Vermutungen und Funde griffen hier so treffend ineinander, daß man zunächst vor glänzenden wissenschaftlichen Entdeckungen zu stehen meinte<sup>3</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>4</sup>. Aber ehe noch die Frage von der Richtigkeit der „voll-

1) Vie de S. François, S. LXIII ff.

2) 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.

3) Ich bekenne gerne, daß 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.

4) 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).

ständigen“ *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>1</sup>.

Es war die stärkste Überraschung in der Reihe von Entdeckungen, 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>2</sup>, wurde von ihrem Platze gestoßen, und noch dazu von der Hand eines in der Franziskanerforschung gewiß 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>3</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

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

2) Vie de S. François, S. LXVI.

3) 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, daß 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.



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 de laudibus, daß van Ortroys 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 Clarenò, die sich doch so gern auf die Dicta fratris Leonis und auf die Gefährten des hl. Franz berufen, die Legende irgendwie zitieren, war für Ortroys 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 angenom-

mene 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 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.

---

1) Sabatier, De l'authenticité S. 12.

Die Untersuchung darf also nicht ausgehen von dem Verhältnis zwischen Brief und Legende, denn sie brauchen nicht zusammengehören, 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, aufser 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 allgemein 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>2</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>3</sup>. Ortroy hat ferner Fälle angeführt, wo gerade die *Legenda trium Sociorum* gegenüber der *Vita secunda* die Fassung erweitert <sup>4</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>5</sup>.

---

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.

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

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

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

5) Vgl. z. B. 1. Cel. II, 8 (n. 110) mit *Leg. tr. Soc.* n. 68.



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 alle von Sabatier gezogenen Schlüsse hinfällig. Es wird davon noch in einem Exkurs zu sprechen sein (s. u. S. 140 ff.).

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 So-*

ciorum 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 Ortroy für einen Anachronismus ansehen, ohne daß doch der Wortlaut die Gegen Gründe Sabatiers völlig ausschliesse.

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

---

1) De l'authenticité S. 18 ff.

unsicheren Stellen kann erst dann entschieden werden, wenn in andern Fällen der Beweis für die eine oder andere Möglichkeit zweifelsfrei 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 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>2</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

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 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.*

2) Vgl. oben S. 98 Anm. 1.

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 einfacher, 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 Assisi, 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 Celanus nobilis aus Assisi wie Bonaventuras apulischer comes gebracht, und dieser bekommt zum ersten Male einen bestimmten Namen<sup>1</sup>. Nun ziehe man noch den Anonymus Perusinus hinzu; da wird so wenig wie bei Bonaventura 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 Schluss auf, daß der Anonymus Perusinus aus dem adligen Landsmanne 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 ge-

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

bracht 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, daß die zweite Vision schon außerhalb Assisis nach Antritt der Reise stattfand. Bonaventura hebt den Mangel, als er die beiden Berichte Celanos vereint: er läßt die Reise „usque ad proximam civitatem“ angetreten 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 Ortrøy 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 un-

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.

gebundnes 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 Pilgerfahrt 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 beigefügt 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 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 Einschübsel, 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 vor-

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

gab, 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 Anstofs 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 Zusammenhang bringt: dafs 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 Einschiesel 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

1) Man beachte, dafs 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!

ist auffallend, daß sie die zuvor besprochenen, bisher unabweisbaren 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 paßte dem Kompilator nicht so gut, wie die Fortsetzung in der *Vita prima*; er ließ sie deshalb hier ausfallen, stellte sie aber an eine andere Stelle, an den Anfang des vierten Kapitels.

Die Vermutung, daß die *Vita secunda* hier die originale Quelle ist und nicht die Ableitung, wird dadurch noch bestärkt, daß 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 Selbstopferung sicherlich kein vor der inneren Wandlung liegendes Ereignis. Dieselbe Anordnung hält die *Vita secunda* inne. Die *Legenda trium Sociorum* wird dadurch unglaubwürdig, daß sie die Hinwendung zu den Leprosen vor dem Aufsuchen der Einsamkeit, vor der inneren Wandlung infolge langen Gebetes berichtet.

Wußten 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. Eben-

so gravierend ist ferner, daß 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 Vorgehende ausgeschrieben hatte. Der Kompilator ist sich der Wiederholung zwar bewußt 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 liefs, 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 davongeht und dem Sohne kein Stücklein läfst. 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 blofse 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 läfst, enthält zwei mit diesem Hinweis noch nicht erledigte Stellen, für die van Ortoy keine Vorlage und keine Erklärung gewufst 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 erwähnten, 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 Mafse 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 Testa-

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

---

mentes 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.

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

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? Dafs die *Vita secunda* angebliche Äußerungen des 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 dafs die Wahrscheinlichkeit ihrer Echtheit bekräftigt würde.

Bei Kapitel 8 fällt es auf, dafs 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 mufs: nur in der *Legenda trium Sociorum* findet sich, dafs Franz einen Vorläufer gehabt habe, der mit den Worten „*Pax et bonum*“ durch die Strafsen 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 Ein-

*clamabat alta voce in gaudio spiritus ad habitantes et transeuntes iuxta ecclesiam dicens gallice eis: 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. Ecce quomodo spiritu prophetiae repletus vere futura praedixit.*“



schiebung eines Vorläufers, eines Johannes, entspricht so sehr dieser Tendenz, daß man darin unmöglich eine authentische Nachricht sehen kann <sup>1</sup>.

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>2</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>3</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*; 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.

2) Vgl. oben S. 73 f. Auch die *Vita Aegidii* (*Anal. Franc.* III, 75) nimmt 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* aufgefundene *Codex S. Isidori de Urbe* enthält, späte Auszüge sind.

3) 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

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 Einschleusen 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 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 a dñe 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 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.

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 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. Daß die Erzählung dann aber mit einer Beziehung nur auf die ersten beiden Jünger fortfährt, was man beim Lesen zunächst wie einen Widerspruch empfindet, zeigt, daß es sich um ein wenig geschicktes Einschiesel 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

1) Die Einkehr Silvesters erfolgt „Post paucos dies“; ein Traum, der ihn vollends bekehrt, „sequenti nocte“. — Auch beim Eintritt des Aegidius 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 heißt 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.

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, daß 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, daß die *Vita Aegidii* diese Erzählung für ihren Helden Ägidius allein in Beschlag nahm, als daß etwa der Verfasser einen 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 einschließlichs Bernhard von Bessa als Mitglieder des ältesten Jüngerkreises genannt; ist es nun denkbar, daß Bernhard eine solche von den vertrauten Gefährden stammende Nachricht übergang und daran anschließende Worte in einen andern Zusammenhang übernahm? Das Umgekehrte, daß

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.



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 Ortroj 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 Missionsreise und etwas später (n. 39) zur Wiederholung der *Conversio* Bernhards von Quintavalle. Was Ortroj 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

1) Von Sabatiers Versuch, den Widerspruch zwischen *Leg. tr. Soc.* und *Speculum Perf.* zu heben, war oben S. 115 Anm. 3 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 unbekanntem originalen *Viten* — die Lemmenssche weniger weit entwickelt als die andere. Wie dem auch sei — dieses ein Beispiel, an allen Einzelheiten durchgeprüft, lehrt zur Genüge, daß die älteste franziskanische Überlieferung, abgesehen von Thomas von Celano, zweifelsfrei für uns kaum feststellbar ist.

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 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

---

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

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 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*

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

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 dafs ein nach Vollständigkeit strebender Verfasser sie übergangen hätte.

Die Übereinstimmung dieses Kapitels mit dem Texte des 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 von 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



Protector des Ordens geschildert; keine andre Nachricht, weder bei Celano noch bei Bonaventura noch sonst, läßt darauf schließen, daß der Kardinal von Ostia als Ordensprotector 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 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 Kardinalprotectors 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>2</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

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

2) „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“ ...

(dafs 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, dafs der Kardinal von Ostia fortan an jedem Generalkapitel teilgenommen habe <sup>1</sup>, auch gegen das vorangehende mißtrauisch machte und darin wiederum nur einen Ausbau der *Vita prima* vermuten liefse. Das folgende 16. Kapitel kehrt in seinem zweiten Teile zur Einsetzung des Ordensprotektors 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 incoeptione religionis*“. Wann diese Missionen und die Einsetzung von Provinzialministern beschlossen wurden — ob 1217 oder 1219 —, ist mit allem Scharfsinn nicht sicher zu entscheiden <sup>2</sup>; aber das Datum der *Legenda trium Sociorum* paßt doch zu keinem der beiden Jahre <sup>3</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 ge-

1) Vgl. Anal. Boll. XIX, 192.

2) 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.

3) Unter der *incoeptione 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 *incoeptio*, so kann man das *expletis undecim annis* nur auf 1220, nicht auf 1219 berechnen. Es ist gewiß richtig, dafs man diese chronologischen Angaben der Quellen nicht auf die Goldwaage legen darf, aber die *Leg. tr. Soc.* hat in diesem Kapitel doch mehr Unsicheres als irgendeine andere Quelle.

zogen haben, um von den Angaben der *Legenda trium Sociorum* nicht abzuweichen<sup>1</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 an dieser Stelle „un po' confuso ed intricato“ ist<sup>2</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>3</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 sollempniter noch überhaupt bestätigt wird<sup>4</sup>. Der Nachsatz der *Legenda trium Sociorum* bekräftigt es noch ausdrücklich, daß die 1223 bestätigte Regel

1) Acta SS. Oct. II, 645 f.

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

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

4) 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.

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>1</sup>.

Man kommt deshalb nicht darüber hinweg, daß die Zeitangaben der *Legenda trium Sociorum* hier verwirrt sind und daß die in diesem Zusammenhang erzählte offizielle Bewilligung eines Kardinalprotektors diese Verwirrung noch vermehrt <sup>2</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>3</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 So-*

---

1) 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.

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

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



ciorum sichtbar: die geistlichen Obrigkeiten sollen den Minoriten nicht entgegensein, sondern ihnen helfen „tamquam bonis et sanctis religiosis, auctoritate sedis apostolicae approbati“<sup>1</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 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>2</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* vergeb-

1) 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).

2) 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.

lich nach einem deutlichen Anlaß zu dieser Bitte sucht<sup>1</sup>. Und soweit die *Vita secunda* auf diese Frage eingeht, bestätigt sie andeutungsweise die Mitteilung des Jordanus<sup>2</sup>.

Sabatier hat mit allem Nachdruck die Richtigkeit und organische Einheit dieser beiden Kapitel behauptet<sup>3</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 So-*

---

1) 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 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.

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

3) Sabatier, *De l'authenticité* S. 22 ff., 36 f.

ciorum (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* 1. Am Schlusse von Kapitel 16 sind wieder Stellen aus den genannten beiden Kapiteln der *Vita prima* verwendet. Dazwischen 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 2. Solche Feststellung bewirkt,

1) 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 irgend-einen der Widersprüche und Abschweifungen der *Leg. tr. Soc.*

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

dafs man um so eher einen Teil der neuen Nachrichten der beiden Kapitel (z. B. über das Protektorat des Kardinals von S. Paolo) für blofse 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 läfst 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 von den Missionen und ihren Mißerfolgen bei Celano und Bonaventura nichts zu lesen ist, so weisen hier die Sondernachrichten 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 Geleitbriefen des Kardinalprotektors bleiben bis auf weiteres Nachrichten 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 auferhalb seiner Hauptvorlagen erreichbar war? Bonaventura hat es in letzter Linie nicht anders gemacht, nur dafs seine Kompilation eine wirkliche Verarbeitung des Stoffes und ein umfassendes Lebensbild des Heiligen war.

Der schlagende Beweis für diese Annahme, dafs der Verfasser 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 Erzählung alles das — und nicht mehr —, was in der *Legenda trium Sociorum* nicht aus den beiden

1) Vgl. unten S. 145.



Viten Celanos entnommen ist. Es bleibt natürlich zunächst neben der Möglichkeit, daß die *Legenda trium Sociorum* 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 folgerichtig; 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 verwandten Partien aus der *Vita prima* und *secunda* einschob. 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 voll 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 Domenichelli 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 Testamentes, daß die Brüder Betteln gehen sollten? Auch die Handarbeit, die andere Forderung des Testamentes, 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!

Das Ergebnis der gesamten Untersuchung würde demnach sein, daß die sogenannte *Legenda trium Sociorum* mit Unrecht

den vertrauten Gefährten des Heiligen und der Mitte der vierziger Jahre des 13. Jahrhunderts zugeschrieben worden ist; die Unrichtigkeiten der Erzählung, die (z. T. sogar sich widersprechenden) Wiederholungen, die zugunsten der Priorität der *Vita secunda* und Bonaventuras sprechenden Berührungen mit andern Quellen, die Beziehungen zum Anonymus Perusinus machen es in hohem Maße wahrscheinlich, daß es sich bei der *Legenda trium Sociorum* um eine Kompilation handelt, die nach der Legende Bonaventuras und — nach den Hinweisen van Ortroys — auch nach dem *Liber de laudibus* des Bernhard von Bessa liegt, also frühestens im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts entstanden ist<sup>1</sup>. Nachdem man den kompilatorischen Charakter des Textes festgestellt hat, gewinnt das über die *Legenda trium Sociorum* herrschende Schweigen aller Schriftsteller bis nach der Mitte des 14. Jahrhunderts schließlic auch eine Bedeutung; die *Chronica* der 24 Generale setzte wie in anderer Hinsicht so auch hier zuerst mit einer neuen Tradition ein, getäuscht durch das Schreiben der drei Genossen.

Ich weiß, daß schließlic doch alle diese Schlüsse über das Entstehen des Textes der *Legenda trium Sociorum* als Ergebnisse subjektiven Gefühles betrachtet werden können. Es will mir zwar scheinen, als ob das Gewicht der Gründe zu einem objektiven Urteil ausreichte; aber ich überschätze das Maß der Sicherheit nicht, mit der man gegenüber so schwierig gelagerten Problemen überhaupt entscheiden kann. Das Beste an einer Untersuchung ist so und so oft, daß sie eine Möglichkeit folgerichtig durchdenkt und eben dadurch klärenden Widerspruch hervorruft. So viel scheint mir immerhin erwiesen zu sein, daß mit den von Sabatier angeführten Gründen die Echtheit der *Legenda trium Sociorum* nicht genügend gestützt ist. Läßt sich nichts anderes für die Ech-

<sup>1</sup> Faloci-Pulignani glaubte gefunden zu haben, daß der Dominikaner Francesco Pipini († 1324) in seinem um 1311 geschriebenen *Chronicon*, Buch 26 c. 25 die *Legenda trium Soc.* benutzt habe (*Misc. Franc.* VII, S. 170 Anm. 2 und S. 175 ff.). Tatsächlich hat Pipini jedoch an der betreffenden Stelle die Legende des Julian von Speier und nicht die *Leg. tr. Soc.* benutzt.

heit anführen, so ist van Ortroys Beweisführung stichhaltiger, denn gegenüber dem allgemeinen Eindrucke eines Textes und der so schwer kontrollierbaren Annahme von Erweiterung oder Zusammendrängung einer Vorlage ist jede sicher feststellbare Schwäche des Textes im einzelnen bei weitem das gewichtigere Moment. Wie die Dinge jetzt liegen, ist aber zum mindesten die Autorität der *Legenda trium Sociorum* so stark erschüttert, daß mit ihr nicht mehr wie bisher gearbeitet werden darf. Ist diese Annahme richtig, so fällt damit selbstverständlich auch die These, daß es eine vollständigere Legende der drei Genossen gegeben habe. Es bedarf daher von van Ortroys und meinem Standpunkte aus keiner weiteren Widerlegung der von Marcellino da Civezza und Teofilo Domenichelli herausgegebenen erweiterten Legende <sup>1</sup>. Aber auch Minocchis These, daß die alte *Legenda trium Sociorum* zwar nicht von den drei Genossen herrühre, daß aber in ihr die vermifste Schrift des Johannes von Ceperano zu erkennen sei, scheidet aus der Erörterung als unmöglich aus <sup>2</sup>.

Wenn ich trotzdem das Urteil nicht so formuliere, daß jede Möglichkeit einer andern Anschauung ausgeschlossen werden soll, so bedenke ich dabei drei Schwierigkeiten, die bisher bei Ortroys und meiner Untersuchung noch nicht gelöst werden konnten: es bleibt immerhin auffallend, daß sich eine Kompilation aus so später Zeit nicht in weit stärkerer Weise durch sachliche Irrtümer und legendarischen Ausbau der Überlieferung verrät; es bleibt zunächst noch unaufgeklärt, woher die bisher aus keiner Vorlage abzuleitenden Nachrichten stammen, und es bleibt drittens ein völliges Rätsel, was es mit dem der Legende vorangestellten Schreiben der drei Genossen auf sich hat. Zur Klärung dieser drei Gründe läßt sich noch folgendes sagen:

1) Man kann wohl anführen, daß auch andere Schriften oder Überarbeitungen der spätern Zeit, wie sie z. B. in der

1) Es sei lediglich auf Barbis Einwände im Bull. d. Soc. Dantesca VII, S. 85 f. u. 87 Anm. 2 hingewiesen.

2) Minocchi, *La Legenda trium Sociorum*. *Nuovi Studi*. S. 100 ff.



Chronik der 24 Generale vorliegen oder in der Überarbeitung des *Speculum Perfectionis* von 1317, ihren späten Ursprung nicht übermäßig stark verraten; aber die *Legenda trium Sociorum* hat doch unzweifelhaft weniger kompilatorische Züge — sonst könnte sie ja auch nicht so eifrige Verteidiger ihrer Echtheit finden! Ich glaube, gezeigt zu haben, daß an bezeichnenden Stellen die Unwissenheit des Verfassers hervortritt und daß man bei eindringender Prüfung die doch nur äußerliche Verbindung der zusammengeholten Teile erkennen muß; aber der Verfasser hat doch anderseits offenbar mit Vorsicht gearbeitet und eine gewisse Schlichtheit in seine Erzählung hineingebracht, so daß er in dieser Hinsicht den Gedanken des Heiligen näher zu stehen scheint als Bonaventura. Diese Schlichtheit erklärt sich wohl zum Teil durch die Herübernahme der beiden Lebensbeschreibungen Celanos, aus denen ja drei Viertel der ganzen *Legenda trium Sociorum* bestehen; der Verzicht auf Wunder (abgesehen von Visionen) kann aber doch kein bloßer Zufall sein — in dieser Hinsicht steht die *Legenda* dem Charakter der *Vita prima* am nächsten<sup>1</sup>.

Ist es eine ausreichende Erklärung dieser Eigenschaften, wenn man den Verfasser im Kreise der strengen Nachfolger des Heiligen sucht? Die Vorsicht, mit der jede Polemik gegen die laxen Richtung des Ordens vermieden ist, bleibt freilich auffallend genug, wie man denn überhaupt schwerlich irgendeine zelantische Tendenz in der Schrift erkennen kann.

2) Daß die *Legenda trium Sociorum* einiges sonst nicht nachweisbare Material enthält, zwingt zwar noch keineswegs zu der Annahme, daß darin eine in besonderer Weise autorisierte Überlieferung vorliege. Denn auch andere, außerhalb des Minoritenkreises stehende Quellen haben schon um die Mitte des 13. Jahrhunderts Nachrichten, die sich bei Celano und Bonaventura nicht finden und dennoch Anspruch

<sup>1</sup> Es kann allerdings darauf hingewiesen werden, daß *Vita prima*, *Vita secunda* und Bonaventura die Lebensbeschreibung von den Wundern trennen; aber die Neigung zum Übernatürlichen hat sich doch auch in den Lebensbeschreibungen von einer Legende zur andern gesteigert.

auf Glaubwürdigkeit erheben können. So Stephanus de Borbone in seinem *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus*, der zwischen 1250 und 1260 verfaßt sein muß und in dem sich verschiedene, sehr wohl mögliche Züge aus dem Leben des Heiligen finden <sup>1</sup>. Auch ist dasjenige, was in der *Legenda trium Sociorum* wirklich selbständig und neu ist, von keinem allzu großen Umfang. Zieht man alles sachlich Bedeutungslose ab, so bleiben folgende Stellen übrig: Kap. 1 (n. 2: die kurze Bemerkung über das Streben, auffallende Kleider zu tragen <sup>2</sup>; am Anfang von n. 3: die erste Ursache der *Conversio*); Kap. 3 (n. 9: Sorge für die Armen und Gesinnung der Mutter; n. 10: die beiden kurzen Notizen, daß Franz das Französische nicht richtig gekonnt und daß er sich schon frühzeitig dem Bischof von Assisi anvertraut habe); Kap. 5 (n. 15 am Schluß: Franz' Worte zu seinen Jüngern); Kap. 6 (n. 19: der Vater vor den Konsuln der Stadt); Kap. 7 (n. 22: Franz' Geständnis, daß er gern lekkere Speisen gegessen habe); Kap. 8 (n. 26: der angebliche Vorläufer; n. 29 am Schluß: die Zitierung des Testaments); Kap. 9 (n. 35: die drei neuen Jünger <sup>3</sup>); Kap. 12 (n. 46: Verhalten auf der Wanderung nach Rom; in n. 52 einige Zusätze zu den Vorgängen in Rom); Kap. 13 (n. 56: Er-

---

1) Paris 1877, ed. Lecoy de la Marche. Die Abfassungszeit des *Tractatus* ist dadurch zu gewinnen, daß Stephanus etwa 1261 gestorben ist und daß seine Erzählungen und Beispiele immer nur bis zu Ereignissen von etwa 1250 reichen. Er erwähnt (n. 254 und 473) die Predigt des Heiligen in Rom vor den Kardinälen: er ist der einzige, der den Gegenstand der Predigt, als gegen die *insolentia* und *mala exempla prelatorum* gerichtet, nennt; ferner bringt er (n. 316) ein durchaus glaubhaftes Beispiel, wie Franz auch den unwürdigsten Priester verehrt habe.

2) Ortroy (*Anal. Boll.* XIX, S. 143) stellt hier eine Stelle der *Vita secunda* als Quelle hin, die doch wohl nicht in Frage kommen kann.

3) Weder die *Vita prima* noch die *secunda* kennt diese drei neuen Brüder Sabbatinus, Moricus und Johannes de Capella. Bonaventura nennt nur den Moricus, aber in anderem Zusammenhang (c. IV = n. 49): Franz heilt ihn auf wunderbare Weise, und der Geheilte trat dann in den Orden ein. Bonaventura gibt dafür keine Zeitangabe, zählt ihn aber offenbar nicht den ältesten Jüngern zu. Ob daraus die Notiz der *Legenda tr. Soc.* entstand? Natürlich wollte man später die Namen der ersten Auserwählten wissen!

werbung der Portiuncula); dann in Kap. 14 bis 16 die Nachrichten über die Generalkapitel, die Missionen und den Ordensprotektor.

Mancher Forscher wird dazu neigen, einen guten Teil dieser Zusätze nicht als wirklich neues Material, sondern lediglich als Fortbildung der Überlieferung anzusehen, vor allem die meisten der kleineren Zusätze. Aber bei den Nachrichten der Kap. 14 bis 16 ist mit solcher Erklärung nicht auszukommen. Und es fällt auf, daß bei diesen Nachrichten — dagegen nicht bei den kleineren Zusätzen — Anonymus Perusinus und *Legenda trium Sociorum* völlig Hand in Hand gehen, so daß man doch einer zusammenhängenderen Überlieferungsgruppe gegenüberzustehen scheint. Eine Erörterung darüber wird in dem Exkurs, der dem Anonymus Perusinus gewidmet ist, gegeben werden.

3) Eine große Schwierigkeit bleibt fürs erste noch das Verhältnis des vorangehenden Briefes der drei Genossen zur *Legende*. Er findet sich in allen sechzehn Handschriften mit ihr verbunden und in seinem Texte liegt kein sicherer Anhaltspunkt vor, ihn als eine Fälschung zu bezeichnen<sup>1</sup>. So kommt zunächst die Möglichkeit in Betracht, daß der Brief echt ist, aber mit der *Legende* nicht ursprünglich zusammengehört. Wir haben keine ins 13. oder auch nur ins frühe 14. Jahrhundert zurückreichende Handschrift der *Legenda trium Sociorum*<sup>2</sup>; immerhin läßt sich nicht übergehen, daß er auch in den ältesten sich bereits neben der *Legende* findet. Wer sich allerdings auf dieses Argument stützt, um die Zusammengehörigkeit zu beweisen, darf folgerichtigerweise auch nicht behaupten, daß die überlieferte

1) Die einzigen leisen Verdachtsmomente, die man in dem Texte feststellen könnte, nennt van Ortroij, *Anal. Boll.* XIX, S. 139. An anderer Stelle (ebd. XXI, S. 113) hat er darauf hingewiesen, daß uns der als Zeuge zitierte Bruder Johannes, der Genosse des Ägidius, sonst nirgends genannt wird. Daß Bernhard als erster Jünger der Heiligen bezeichnet wird, ist eine Ungenauigkeit des Schreibers (vgl. oben S. 116).

2) Verzeichnis der Handschriften bei Ortroij, *Anal. Boll.* XIX, S. 121 f.; Tilemann a. a. O., S. 66.

Legende nur ein Bruchstück sei, oder daß die beiden letzten Kapitel interpoliert seien, denn die sämtlichen Handschriften geben ja ebenfalls nur einen und denselben Text! Maßgebend kann der Zustand so später Handschriften nicht sein, sobald an irgendeiner Stelle triftige Gründe dagegensetzen. Der stärkste Grund gegen die Zugehörigkeit des Schreibens zur Legenda ist die am Anfang des Anonymus Perusinus stehende Notiz über den Verfasser<sup>1</sup>. Berichtet diese die Wahrheit, so kann die Legenda — von allem andern abgesehen — kein Werk der vertrauten Gefährten sein. Denn die beiden so eng verwandten Texte der Legenda und des Anonymus können nicht in der einen Redaktion von den drei Gefährten, in der andern nur von einem Verfasser, der nur ein *discipulus* der ältesten Generation gewesen sein will, verfaßt sein. Die Notiz des Anonymus erdrückt aber unzweifelhaft die angeblichen Verfasser der Legenda, denn es ist doch undenkbar, daß der Anonymus auf eine solche Autorität verzichtet hätte, um sie durch eine sehr viel bescheidenere zu ersetzen. Dieses Argument drängt zu dem Schluß, daß der Brief der drei Genossen ursprünglich nicht zur Legenda gehörte.

Die andere Möglichkeit ist, daß der Brief gefälscht wurde, um das Ansehen der Kompilation zu erhöhen. Darauf leitet eine andere Betrachtung hin. Es wurde bereits festgestellt, daß die vertrauten Gefährten bei der Abfassung der *Vita secunda* beteiligt waren; es wird weiterhin erörtert werden, daß das von ihnen beigesteuerte Material noch heute in den ältesten Bestandteilen des *Speculum Perfectionis* zu erkennen ist. Gehörte das Schreiben nun etwa zu diesem Material, als es von den drei Gefährten dem Generalminister eingeschickt wurde, ehe dieser es dem Thomas von Celano zur Bearbeitung überwies? Minocchi — und in ähnlicher Weise Lemmens — hat sich für diese Annahme entschieden, und es spricht in der Tat manches dafür<sup>2</sup>. Dieses Material war,

1) Vgl. unten S. 141.

2) Minocchi, *La Legenda trium Sociorum*. *Nuovi studi* S. 45 ff.; Lemmens, *Doc. ant.* I, S. 28 ff. — Van Ortroij lehnt Minocchis Annahme ab: *Anal. Boll.* XIX, S. 139 Anm. 7.



wie noch jetzt die *Vita secunda* zeigt, keine fortlaufende Erzählung, sondern eine Sammlung von einzelnen Zügen aus dem Leben des Heiligen — genau wie es das Schreiben in Aussicht stellt: „per modum legendae non scribimus . . . sed velut de amoeno prato quosdam flores . . . excerpimus, continuantem historiam non sequentes“; und die Absender stellen dem Generalminister ausdrücklich anheim, dieses Material den vorhandenen Legenden einzureihen: „quibus [legendis] haec pauca, quae scribimus, poteritis facere inseri“. Auch der Zeitpunkt des Schreibens würde zu dieser Annahme passen. Es würde sich dann auch erklären, daß das Schreiben mit einer späteren Kompilation vereinigt wurde, denn es war nach Verarbeitung des überschickten Materials hienlos geworden — der *Vita secunda* konnte Celano es nicht begeben, denn er bedurfte dieser Beglaubigung nicht.

Bedenklich ist nur zweierlei. Einmal erklären die Absender, daß sie das Material gemäß der Aufforderung des letzten Generalkapitels einsenden und daß der Generalminister es den vorhandenen Legenden einreihen möge, wenn er es für gut befinde. Der Prolog der *Vita secunda* aber erklärt, daß Generalminister und Generalkapitel den oder die Verfasser — denn es heißt: „nos, quibus ex assidua conversatione illius [Francisci] . . . plus ceteris diutinis experimentis innotuit“ — mit der Abfassung der „gesta vel etiam dicta gloriosi patris nostri Francisci“ beauftragt hätten. Wußten die drei Genossen von diesem bereits gegebenen Auftrag nichts, so daß sie die Einreihung ihrer Nachrichten in die früheren Legenden vorschlagen konnten? Das ist nicht recht denkbar — man müßte denn auf Sabatiers Behauptung zurückkommen und eine süffisante Nichtbeachtung des ihrem Gegner gegebenen Auftrags annehmen. Es steht zweitens im Wege, daß die vertrauten Gefährten so am allerwenigsten schreiben, auch das Material nicht so förmlich einsenden konnten, wenn sie die Mitarbeiter des Thomas von Celano bei der Abfassung der *Vita secunda* waren. Auch bei dieser Überlegung würde man schliesslich auf den Weg Sabatiers gedrängt. Da dieser Weg aber völlig ungangbar ist, sobald man die *Legenda trium Sociorum* für eine spätere

Kompilation ansieht, so ergibt sich daraus doch ein neuer gewichtiger Grund, das Schreiben für eine Fälschung anzusehen, die den Wert einer im Stile früherer Zeit abgefaßten Kompilation erhöhen sollte.

---

### Exkurs.

Das Verhältniß der sogen. *Legenda trium Sociorum* zum *Anonymus Perusinus*.

In dem Augenblick, wo die *Legenda trium Sociorum* als als eine nach Bonaventuras Arbeit liegende Kompilation erkannt ist, hat ihr Verhältniß zum *Anonymus Perusinus* allerdings nur noch ein sekundäres Interesse. Denn eben dieses offenbar vorhandene enge Verhältniß macht auch den *Anonymus* zu einer sekundären Quelle — auch er muß nach Bonaventura liegen.

Die einzige Handschrift, die seinerzeit den Bollandisten aus Perugia zuzuging und aus der sie im *Commentarius praeuius* zu den Lebensbeschreibungen des h. Franz umfangreiche Mitteilungen gemacht hatten, befindet sich noch heute in der Bibliothek der Bollandisten und sie ist neuerdings zum ersten Male vollständig durch van Ortroy herausgegeben worden<sup>1</sup>. Die Bollandisten erkannten bereits die enge Verwandtschaft mit der *Legenda trium Sociorum*<sup>2</sup>; aber erst in den Diskussionen der letzten Jahre ist auf dieses Verhältniß wieder stärker hingewiesen worden. Solange die Autorität der *Legenda trium Sociorum* unerschüttert war, sah man freilich den *Anonymus* nur als einen Ableger an, dem ein besonderer Wert neben der ausführlicheren *Legenda* nicht zukomme; seitdem aber diese als eine Kompilation bezeichnet worden ist, ergab sich die Möglichkeit, daß

---

1) *Miscellanea Franciscana* IX (1902), S. 33—48.

2) Papebroch machte zu dem Manuskript die Bemerkung: „Est forte fratris Leonis“ (*Acta SS. Oct. II*, S. 549, n. 19). Suysken meint dagegen: „Observandum est, hunc Anonymum Legendam tr. Soc. in quoddam compendium redigisse“ (ebend. S. 645).

der Anonymus etwa die nächste Vorlage oder eine ältere Redaktion der *Legenda trium Sociorum* sei.

Die beste Untersuchung, die bisher über den Anonymus und sein Verhältnis zur *Legenda trium Sociorum* angestellt worden ist, stammt ebenfalls aus der Feder van Ortroys; sie ist seiner Ausgabe des Textes vorangeschickt und — teilweise in etwas anderer Form — schon früher in seinem Aufsatz über die *Legenda trium Sociorum* enthalten<sup>1</sup>.

Der erste Anhaltspunkt über die Entstehung des Anonymus ergibt sich aus dem Anfang des ersten Kapitels. „*Quoniam servi Domini non debent ignorare viam et doctrinam sanctorum virorum . . . ideo ad honorem Domini et aedificationem legentium et audientium ego, qui acta eorum vidi, verba audivi, quorum etiam discipulus fui, aliqua de actibus beatissimi fratris nostri Francisci et aliquorum fratrum, qui venerunt in principio religionis, narraui et compilavi, prout mens mea divinitus fuit docta.*“ Hält man diese Angabe mit dem der *Legenda trium Sociorum* vorangehenden Schreiben der drei Genossen zusammen, so steht man vor zwei auf das engste miteinander verwandten Erzählungen, von denen die eine von den vertrauten Genossen des Heiligen, die andere von einem einzelnen Verfasser, der ein Schüler der ältesten franziskanischen Generation gewesen sein will, geschrieben sein mußte. Ortroys hat aus diesem Dilemma den Schluß gezogen, daß beide Angaben nicht sonderlich glaubwürdig seien<sup>2</sup>. Offenbar gewinnt aber die Angabe des Anonymus Perusinus von dem Augenblicke an, wo das Schreiben der drei Genossen und die sogen. *Legenda trium Sociorum* als nicht zusammengehörig erwiesen sind, an Glaubwürdigkeit: es macht keine hochtrabenden Versprechungen, der Verfasser bekennt sich als ein Zeuge zweiter Hand, dem man in folgedessen Irrtümer ohne weiteres verzeihen wird. Bei der kurzen Lebensdauer des Bruders Leo, des Bruders Ägidius und anderer Männer der ältesten Periode, konnte sich ein Schriftsteller selbst des letzten Vier-

1) Anal. Boll. XIX, bes. S. 123, 125 und dann S. 142 ff.

2) Anal. Boll. XIX, S. 123.

tels des 13. Jahrhunderts noch sehr wohl als deren Schüler bezeichnen. So flößt diese Angabe doch einiges Vertrauen zu dem Verfasser und seinem Werke ein.

Es kommt hinzu, daß sich der kompilatorische Charakter der Schrift bei weitem nicht in dem Maße aufdrängt wie bei der *Legenda trium Sociorum*. Es läßt sich freilich nachweisen, daß auch der Anonymus für große Teile seines Werkes aus der *Vita prima* und *secunda*, aus *Bonaventura*, *Bernhard von Bessa* und aus der *Vita Aegidii* geschöpft haben muß<sup>1</sup>; aber die Vorlagen sind doch zumeist derart miteinander verbunden, daß ähnlich wie bei *Bonaventura* — wenn auch nicht so kunstvoll — eine fließende Erzählung ohne die Stockungen und Wiederholungen der *Legenda trium Sociorum* entstanden ist<sup>2</sup>.

Es kommt zunächst darauf an, das Verhältnis zur *Legenda trium Sociorum* klarzustellen. Kann der Anonymus in keinem Falle ein bloßer Auszug aus dieser sein? Eine Reihe von Stellen sprechen in der Tat dafür: n. 8 (erste Hälfte), 9, 36 (Schluß), 44, 46, 47, wo der Text überall nichts anderes zu sein scheint als ein verkürzter Auszug aus der *Legenda*. Daß in n. 7 ein Name für den Priester, in n. 9 ein Name für den alten Mann hinzugefügt ist, verstärkt den Eindruck des Auszuges mit kleinen Fortbildungen der Überlieferung. Aber es sprechen doch weit mehr Gründe gegen eine derartige Annahme. An den genannten Stellen ist der Text des Anonymus eine Kürzung gegenüber dem Texte der *Legenda*: aber mindestens so zahlreich sind die Beispiele, wo die Erzählung des Anonymus breiter ist, wo er einen geschmückteren Stil oder auch Ergänzungen bietet: n. 4, 5<sup>3</sup>, 8 (zweite Hälfte), 15, 18, 30, 46 (Schluß); von

1) Vgl. z. B. *Anal. Boll.* XIX, S. 191 und überhaupt *Ortroys Tabellen*, ferner meine obigen Ausführungen über die *Leg. tr. Soc.*, die ebensowohl für den Anonymus gelten dürfen, sobald es sich um Parallelstellen handelt.

2) Nur bei Beginn von n. 7, 12 und 17 finden sich harte, die Kompilation deutlich verratende Übergänge.

3) Die korrespondierende Stelle der *Leg. tr. Soc. c. II, n. 4* ersetzt hier die ganz unbestimmte Zeitangabe ihrer Vorlagen durch die Worte: „*Post paucos vero annos.*“ Der Anonymus dagegen behält die un-



n. 31-41 schwankt es beinahe von Absatz zu Absatz: auf eine scheinbare Kürzung der *Legenda* folgt gleich wieder eine Erweiterung. Man kann nun nicht gut behaupten, daß im einen Fall die Kürzung, im andern die Erweiterung das Kennzeichen des Auszuges ist — mit solcher Willkür könnte man ja ebenso gut beweisen, daß die *Legenda trium Sociorum* ein Auszug aus dem Anonymus sein müsse. Es kommt weiter hinzu, daß der Anonymus zu wiederholten Malen sachlich andere Nachrichten bringt als die *Legenda*: so die Bezeichnung des Jahres 1207 als Anfang der neuen Gründung (n. 3), die Umgestaltung der Erzählung am Anfang von n. 7, ebenso in n. 10 und 11, die abweichende Fassung der Fabel vom Könige und seinen Söhnen (n. 35)<sup>1</sup>. Und wieder in andern Fällen hat sich der Anonymus im Wortlaute enger an die Vorlagen angeschlossen als die *Legenda* — ein Umstand, der auf selbständige Benutzung jener hindeutet<sup>2</sup>. So ergibt sich die Unmöglichkeit, daß der Anonymus nur ein Auszug aus der *Legenda* sei. Auch das Umgekehrte ist aus den gleichen Gründen unmöglich.

Aber anderseits zwingt doch die Berührung der beiden Schriften im Umfang des Inhalts, im Parallelismus der Erzählung und im Wortlaut, der oft fast ganz übereinstimmt, zur Annahme der engsten Verwandtschaft. Bis zu n. 10 ist der Anonymus allerdings nur ein Überblick über dasjenige, was die *Legenda* in ihren ersten acht Kapiteln erzählt — es fehlt dabei eigentlich alles, was die innere Wandlung Franzens erklärt, obwohl der Bericht des Anonymus glatt weiterläuft, so daß man die Lücken nur beim Vergleich mit den andern Quellen empfindet. Von n. 11 ab

---

bestimmtere Fassung der früheren Quellen: „Tempore precedente.“ — Ferner ist in dem mit der *Leg. tr. Soc.* übereinstimmenden Text ein wohl aus 2. Celano I, 2 geforderter Satz eingeschoben: „Qua de re . . . deliberavit fieri miles, ut . . . afferet.“ — Über den comes gentilis ist bereits oben gehandelt worden (S. 102 f.). — An Bonaventura n. 9 klingt an: „Unde disposuit.“

1) Vgl. auch *Anal. Boll.* XIX, S. 175, Anm. 2.

2) Außer dem oben S. 142, Anm. 3 gegebenen Beispiel vgl. *Anal. Boll.* XIX, S. 144 (Anm. 1 und 2), 160 (Anm. 1), 165 (Anm. 1), 175 (Anm. 3), 176, 178, 179, 181, 191.

bis zum Schlufs (n. 47) entspricht dagegen jeder Paragraph des Anonymus in längerer oder kürzerer Fassung einem Paragraph der *Legenda*; nur deren 13. Kapitel ist (bis auf den Anfangssatz) übersprungen. Der volle Parallelismus besteht also nur zwischen dem grössten Teil des Anonymus und der zweiten Hälfte der *Legenda*. Ob sich aus dieser Beobachtung künftig noch einmal ein Ergebnis ableiten läfst? Ich vermag es zunächst nur in einer wenig greifbaren Weise. Man betrachte das Neue, was Anonymus Perusinus und *Legenda trium Sociorum* gegenüber den ältern Quellen bringen.

Es besteht, soweit es als sachlich Neues und nicht nur als legendarische Rhetorik in Betracht kommt, zum Teil nur aus kleinen Zusätzen, oft nur in einem kurzen Satzteil, und erst in der zweiten Hälfte sowohl des Anonymus (der die kleineren Zusätze zumeist nicht enthält) wie der *Legenda* aus einem grösseren Komplex von Nachrichten, wo es sich um die Generalkapitel und Franzens Verhalten dabei, um die Missionen und den Ordensprotektor handelt. Man kann auch da in einigen (wie in den Ermahnungen Franzens an die Brüder und der Stelle über den Kardinal von S. Paolo) einen Ausbau der *Vita prima* und *secunda* sehen — das Ganze macht doch den Eindruck einer auf solchem Grunde in starker Selbständigkeit emporgewachsenen Überlieferung. Haben die ältesten Quellen etwa mit Absicht von diesen Dingen geschwiegen? Das Material ist zum Teil so unverfänglich, daß ich keinen Grund dafür wüßte. Oder kam erst an einem bestimmten Zeitpunkt das Bedürfnis nach Mitteilung über diese Dinge? Man könnte dann Jordanus mit diesen Nachrichten zusammenhalten; aus seiner 1262 geschriebenen Chronik haben wir, soweit man bisher bei Ausschaltung der *Legenda trium Sociorum* urteilen konnte, die frühesten gesicherten Nachrichten über die gleichen Gegenstände. Sie weichen allerdings von denen der *Legenda trium Sociorum* und des Anonymus im einzelnen durchaus ab, so daß sie eben nur aus demselben Bedürfnis entstanden sein könnten. Jordanus schreibt in seinen ersten Kapiteln durchaus nicht nur über die deutsche Mission, sondern auch

über die inneren Angelegenheiten des Ordens — ein Grund mehr, ihn mit dem Stoffe der *Legenda* und des *Anonymus* zwar nicht in direkten, aber doch in einen möglichen Zusammenhang zu bringen.

Wie diese Nachrichten der *Legenda* und des *Anonymus* einmal sind, zwingen sie zur Annahme einer besondern Überlieferungsgruppe, deren Kern in den Mitteilungen über die Generalkapitel, Missionen usw. bestand. Die Verschiedenheiten zwischen *Legenda* und *Anonymus* schliessen aus, daß die eine Schrift aus der andern abgeleitet ist; es bleibt also nur die Annahme übrig, daß beide aus derselben Quelle geschöpft haben. So hat auch van Ortroij bereits das Ergebnis formuliert<sup>1</sup>. Es ist weiterhin der Schluß noch möglich, daß auch diese primäre Quelle nicht zu den Urquellen der franziskanischen Überlieferung gehört, sondern erst nach Bonaventura und vielleicht auch nach Bernhard von Bessa entstanden ist. Diese Vermutung ergibt sich im Hinblick auf die Irrtümer, die sie enthalten haben muß. Denn was sowohl in der *Legenda trium Sociorum* wie im *Anonymus* steht, darf wohl als Bestandteil der Vorlage angesehen werden: demnach hatte sie die Angabe, daß die *Portiuncula* der älteste Aufenthaltsort der Brüder gewesen sei, daß die erste Missionswanderung begonnen habe, als Franz erst drei Jünger besaß, daß der Kardinalprotektor wegen des Fehlschlagens der Missionen erbeten worden sei, daß die Neuaussendung der Missionen nach Bestätigung einer neuen Regel stattgefunden habe. Auch die Fortbildungen der *Legenda* über Bonaventura hinaus (z. B. *Legenda trium Sociorum* c. 2 und *Anonymus Perusinus* n. 5 und 6; ferner die vielen Stellen mit Nachrichten, die bei Bonaventura nicht stehen), die durch van Ortroij aufgezeigten Beziehungen zu Bernhard von Bessa<sup>2</sup>, die wiederum sowohl in der *Legenda* wie im *Anonymus* sich finden, verstärken diese Vermutung. Es ist damit nicht gesagt, daß diese Nachrichten völlig wertlos sind; man wird das Neue, was der *Anonymus* und die *Legenda*

1) Anal. Boll. XIX, S. 123 und Misc. Franc. IX, S. 34.

2) Anal. Boll. XIX, S. 176. 190f.

enthalten, von Fall zu Fall zu prüfen haben — warum sollte eine solche Nebenüberlieferung nicht ebenfalls Richtiges enthalten? Für die Hauptsache erscheint Jordanus zunächst als der zuverlässigere Zeuge; aber das Vorhandensein einer von ihm abweichenden Überlieferung muß beachtet werden. In den kleineren Zusätzen der beiden Schriften mögen zum Teil brauchbare Züge gegeben sein.

Der Anonymus Perusinus scheint der Grundform dieses Überlieferungszweiges näher zu stehen als die *Legenda trium Sociorum*, so daß man ihn weiteren Untersuchungen wohl eher zugrunde legen muß als die *Legenda*<sup>1</sup>. Denn es fehlen bei ihm die zahlreichen störenden Einschachtelungen aus andern Quellen, und er besitzt im Ganzen seiner Komposition ein weit besseres Ebenmaß der Teile als die *Legenda*. Wenn oben der erste Teil des Anonymus (bis n. 11) im Gegensatz zur *Legenda trium Sociorum* lediglich als ein kurzer Überblick bezeichnet wurde, so trübt doch nur der Vergleich mit der *Legenda trium Sociorum* den Blick dafür, daß diese Kürze der Anlage des Ganzen entspricht. Die *Legenda trium Sociorum* widmet der *Conversio* und den Anfängen des Ordens einen so breiten Raum, daß ein Mißverhältnis zum Rest entsteht; der Anonymus dagegen ist in jedem seiner Teile eine gedrängte Erzählung, eine doch wohl mit Absicht so angelegte Komposition. Das ergibt dann wieder einen Rückschluß auf die *Legenda trium Sociorum*: sie hat ihre Mißgestalt nicht durch eine gewaltsame Zensur, sondern durch eine unökonomische Erweiterung ihrer Grundform erhalten — ein neuer Beleg für ihren kompulatorischen Charakter.

Ob die Angabe über den Verfasser am Anfang des Anonymus Perusinus auf die Vorlage zurückgeht oder erst auf den neuen Bearbeiter, bleibt verborgen; beides ist möglich, da genug Beispiele bekannt sind, wie man im 13. Jahr-

---

1) Die *Leg. tr. Soc.* hat nur eine einzige Stelle, die von Autopsie spricht: die Worte „*ut ipse confessus postea est frequenter*“ in Kap. 7 (n. 22) klingen wenigstens wie eigenes Erlebnis. Diese Stelle fehlt im Anonymus und in allen andern Quellen. Sie reicht aber doch nicht aus, etwas über den Verfasser zu sagen, und die Eingangsworte des Anonymus beweisen jedenfalls mehr.



hundert Autorennotizen ohne Bedenken in spätere Kompilationen hinübernahm. Es wurde oben bereits erwähnt, was aus dieser Angabe für die *Legenda trium Sociorum* zu folgern ist; zunächst gibt sie dem Anonymus die gröfsere Autorität.

### b) Die *Vita secunda* und das *Speculum Perfectionis*.

Nach den Untersuchungen des vorangehenden Abschnittes scheidet die *Legenda trium Sociorum* aus der Reihe der primären Quellen aus. Das nächste Ergebnis davon ist, dafs der Wert der beiden Schriften Celanos gesteigert wird; auch die *Vita secunda* ist also so wenig ein Gegenstück zu einer Schrift der vertrauten Gefährten, wie die *Vita prima* zu einem Werke Bruder Leos. So wird auch für die *Vita secunda* die Möglichkeit, sie nur in ihrem eigenen Lichte zu betrachten, vermehrt. Aber sie berührt sich noch mit einer zweiten Quelle: mit dem von Sabatier entdeckten *Speculum Perfectionis*. Und zwar in weit stärkerem Mafse als mit der *Legenda trium Sociorum*: eine grofse Anzahl von Kapiteln der *Vita secunda* stehen — oft wörtlich ebenso, oft etwas verändert — auch im *Speculum Perfectionis*. Gilt auch für dieses wie für die *Legenda trium Sociorum*, dafs die Berührung nur aus späterer Benutzung stammt? Es bleibt nichts anderes übrig, als denselben Weg zu gehen und die Parallelismen der beiden Quellen von Kapitel zu Kapitel miteinander zu vergleichen und auf ihre Priorität hin zu untersuchen. So ermüdend solche Ausführlichkeit ist — mit einigen Stichproben ist in diesem Falle nichts zu erreichen.

Einige Bemerkungen über das *Speculum Perfectionis* seien vorausgeschickt. Sabatier hat es, wie erwähnt, beim Suchen nach der vermuteten vollständigen *Legenda trium Sociorum* gefunden und mit dem umfangreichsten Kommentar 1898 herausgegeben<sup>1</sup>. Die ursprüngliche These, die den Titel des Buches wie den ganzen Kommentar durchzieht,

1) *Speculum Perfectionis seu S. Francisci Assisiensis Legenda antiquissima auctore fratre Leone*. Paris 1898 (CCXIV u. 376 S.).

war die Annahme, daß Bruder Leo 1227 diese Schrift verfaßt habe. Die in den letzten Jahren geführten Erörterungen haben ergeben, daß diese Annahme aus der Diskussion ausgeschaltet werden darf. Ihr einziger Beleg, das Explicit des Cod. Mazarinus 1743, war von Anfang an stark verdächtig; seit im Konvente Ognissanti zu Florenz eine Handschrift des *Speculum Perfectionis* mit einem den Mai 1318 als Entstehungszeit nennenden Explicit gefunden worden ist<sup>1</sup>, muß auch soviel noch als unbestreitbar angenommen werden: daß die Redaktion des uns vorliegenden *Speculum Perfectionis* erst 1318 stattgefunden hat — nur dann erklären sich auch eine Reihe von offenbar späten Bestandteilen der Schrift und das Incipit der meisten Handschriften („Istud opus compilatum est“ etc.)<sup>2</sup>. Aber schiebt

1) Minocchi, *Nuovi Studi*, S. 37 ff.

2) Von der Literatur über das *Speculum Perfectionis* sei folgendes erwähnt: Es haben Sabatier, wenn auch mit mancherlei Vorbehalten und Bedenken, ursprünglich zugestimmt: Tocco, *Arch. stor. ital.*, V. Serie, XXII, S. 134—142; XXIII, S. 183—198; Cosmo, *Riv. stor. ital.* (1898), S. 303—312; Fr. X. Kraus, *Beil. der Allg. Zeitung* (1899), Nr. 124 (Kirchenpolit. Brief); Karl Müller, *Theol. Lit.-Ztg.* (1899), S. 48 ff.; Zöckler, *Franz von Assisi*, *Prot. Realezykl.*<sup>3</sup> (1899); Lempp, *Frère Elie*, S. 16, Anm. 4. — Nicht völlig ablehnend, aber doch sehr kritisch: Böhmer, *Hist. Vierteljahrsschr.* VII, S. 75—81. — Gegen Sabatiers Annahmen erklärten sich: Eubel, *Röm. Quartalschr.* XII (1898), S. 324 bis 327; Faloci-Pulignani, *Misc. Franc.* VII, S. 3 ff. 145 ff. 166 ff. 182 ff.; Della Giovanna, *Giorn. stor. d. lett. ital.* XXXIII, S. 63—76; P. d'Alençon, *Annales Franciscaines* XXXVII (Paris 1898, in ital. Übersetzung: *Misc. Franc.* VII, S. 51 ff.); van Ortrooy, *Anal. Boll.* XIX (1900), S. 58—63. — Eine vermittelnde Stellung (Entstehung zwar nicht 1227, aber doch schon im 13. Jahrhundert) nehmen ein: Mandonnet, *Misc. Franc.* VII, S. 57—66; Barbi, *Bull. d. Soc. Dantesca*, N S., VII, S. 73—101; Minocchi, *Nuovi studi sulle fonti biographiche di San Francesco* (1900); Tilemann, *Spec. Perf. und Legenda tr. Soc.* (1901). Auch Eubel hat in dem genannten Aufsatz die Möglichkeit der Autorschaft Bruder Leos, wenn auch aus späterer Zeit, offen gelassen. — Ich werde im folgenden nicht im einzelnen zitieren; die Gründe für und wider werden natürlich von den meisten der genannten Autoren gleichmäßig vorgebracht, so daß dieser allgemeine Hinweis auf die vorhandene und von mir benutzte Literatur genügen mag. — Die von Lemmens, *Doc. ant. Franc.* II (1901) herausgegebene „Redactio

man so auch im Gegensatz zu Sabatier die endgültige Redaktion weit hinaus, so ist damit doch nicht gesagt, daß der ganze Inhalt des *Speculum Perfectionis* erst 1318 aufgezeichnet worden sei; gewichtige Gründe sprechen dafür, daß von Sabatiers Annahme der Kern zu Recht besteht: eine alte, aus dem Kreise der vertrauten Gefährten stammende und infolgedessen höchst wichtige Überlieferung scheint eben doch im *Speculum Perfectionis* von 1318 lediglich verarbeitet zu sein.

Die Untersuchung muß darauf näher eingehen. Wiederum sei es versucht, alle diejenigen Momente auszuschneiden, mit denen man über subjektive Eindrücke nicht hinauskommt: der Stil, der Gesamtcharakter der Schrift, die kürzere oder weitere Fassung der einzelnen Erzählungen im Vergleich zu den korrespondierenden Quellen; es liegen genug Tatsachen vor, die zu einem gewissen Ziele hinleiten<sup>1</sup>.

Es ist, wie gesagt, nicht mehr bestreitbar, daß die uns vorliegende Redaktion des *Speculum Perfectionis* vom Jahre 1318 stammt. Das dieses Datum enthaltende *Explicit* des Codex Ognissanti gibt die Aufklärung für das schwer zu deutende *Explicit* des Codex Mazarinus 1743, auf das sich Sabatier zuerst stützte: hier liegt im Datum 1228 (MCCXXVIII) ein jetzt nicht mehr zu bezweifelnder Schreibfehler für 1318

---

prima“ des *Speculum Perfectionis* vermag ich nicht als eine frühere Fassung anzusehen; ich halte sie für einen späteren Auszug. Über den Codex S. Isidori vgl. unten S. 153 Anm. 1.

1) Um die Wertlosigkeit solcher Kriterien zu erkennen, vergleiche man, daß Sabatier vom *Speculum Perfectionis* die Einheitlichkeit des Stils behauptet, P. d'Alençon das Gegenteil. Sabatier die einheitliche Disposition des Stoffes, Alençon das Gegenteil. Sabatier das Zurücktreten des Wunders, Alençon und Faloci-Pulignani das Gegenteil! — Es bedarf ferner nur geringen Nachprüfens, um das Vorkommen der Worte *sanctus* und *beatus*, woraus man wiederholt Schlüsse zu ziehen versucht hat, aus der Reihe brauchbarer Kriterien auszuschneiden. Wie unzuverlässig jeder Schluss ist, der aus dem Hinzukommen oder Fehlen von Orts- oder Personennamen gezogen wird, zeigt ebenfalls jedes vergleichende Studium der Legenden: es ist zwischen allen ein fortwährendes Mehr oder Weniger in dieser Hinsicht, und Lennings nimmt z. B. für seine „*Redactio prima*“ des *Spec. Perf.* vergeblich ein Vorrecht an, weil es einige Namen mehr gibt.

(MCCCXVIII) vor, und die Erwähnung der h. Kunera führt nun ohne Schwierigkeit auf eine in der Utrechter Gegend entstandene spätere Abschrift des *Speculum Perfectionis* hin. Jetzt finden auch die in allen Handschriften, bis auf den Cod. Vatic. 4354, stehenden Eingangsworte der Schrift („Istud opus compilatum est per modum legendae ex quibusdam antiquis quae in diversis locis scripserunt et scribi fecerunt seu retulerunt socii b. Francisci“) ihren natürlichen Sinn, um dessen künstliche Umdeutung man sich nicht mehr zu bemühen braucht. Und ebenso erklären sich nun die Anachronismen und sachlichen Irrtümer, die hier und da im Texte mit unterlaufen <sup>1</sup>.

Es wäre kein günstiges Zeichen für den Scharfsinn Sabatiers, wenn seit der Entdeckung des Codex Ognissanti das ganze *Speculum Perfectionis* ohne Vorbehalt erst ins Jahr 1318 zu setzen wäre; er konnte vielmehr mit gutem Rechte darauf hinweisen, daß der Inhalt der Schrift an vielen Stellen für eine weit frühere Entstehung spricht. Und diese Gründe bleiben auch jetzt noch zu Recht bestehen und legen die Vermutung nahe, daß 1318 die Schrift zwar zusammengestellt wurde, aber unter Benutzung älteren Materials. Dafür sprechen bereits die angeführten Eingangsworte: der Hinweis auf alte Berichte der Genossen des Heiligen. Man könnte dabei an die Legenden des 13. Jahrhunderts denken; aber es berührt sich doch nur eine einzige, die *Vita secunda* Celanos, in erheblichem Maße mit dem *Speculum Perfectionis*, und die Prüfung dieser Beziehungen wird ergeben, daß man die *Vita secunda* schwerlich als die Quelle des *Speculum Perfectionis* ansehen kann, ebensowenig wie es dem Sprachgebrauch der Ordensüberlieferung entsprechen würde, Thomas von Celano zu den socii, den vertrauten Gefährten des Heiligen, zu rechnen. Aber es steht natürlich bei diesen

1) So in Kap. 7 (Schlußsatz), 23, 43, 65 (in allen drei Fällen Erwähnung des Kardinals von Ostia mit dem Zusatz: „qui postea fuit papa Gregorius“), 27 und 55 (Erwähnung der antiqui fratres), 85 (Beschreibung der ältesten Brüder), 107 (Tod Bernhards von Quintavalle erwähnt), 115 (Elias als Generalminister erwähnt), 124 (falsche Angabe vom Lebensalter des Heiligen) usw.



Eingangsworten die Möglichkeit noch offen, daß der Kompilator von 1318 sich ein fälschliches Ansehen erlog.

Ein zweiter Grund für das Alter des Materials ist die Berufung auf Augenzeugen, die sich an vielen Stellen des Textes findet: „nos qui cum b. Francisco fuimus“, „nobis sociis eius“, „qui vidit scripsit hoc“, „nos tot et tanta vidimus“ und ähnliche Wendungen<sup>1</sup>. Dieser Verweis auf eigenes Sehen und Hören tritt so häufig und in so verschiedenartiger Form auf, daß er entweder die Wahrheit oder eine sehr freche Fälschung sein muß. Man hat erwogen, ob diese Worte in Anlehnung an das Johannesevangelium (XIX, 35 und XXI, 24) entstanden seien: wie man Franz mit Christus zu vergleichen strebte, so habe vielleicht der Verfasser auch diese Ähnlichkeit mit den Evangelien in seinen Text hineingetragen. Es bliebe doch eine überaus starke Fälschung, die man dem Verfasser nur auf Grund durchschlagender Beweise zutrauen darf. Es wird bei der nachfolgenden Untersuchung in jedem einzelnen Falle zu prüfen sein, ob die Möglichkeit eines Betrugs gegeben ist.

Die beiden angeführten Gründe gewinnen an Boden, weil schon vor dem Jahre 1318 Zitate aus den Erzählungen des *Speculum Perfectionis* in andern Schriften auftreten.

Ubertino von Casale, ein Führer der Spiritualen, hat in seinem 1305 geschriebenen „*Arbor vitae crucifixae*“ wiederholt längere Aufzeichnungen des frater Leo zitiert, die sich ebenso im *Speculum Perfectionis* finden, und über das Vorhandensein derartiger alter „rotuli“ im Klarissenkloster zu Assisi ausführliche Mitteilung gemacht — freilich mit dem Zusatz: „*audivi illos rotulos fuisse distractos et forsitan perditos*“; in der um 1311 geschriebenen „*Declaratio*“ beruft er sich von neuem auf ein zum Teil im Auftrag des h. Franz, zum Teil „*de devotione*“ geschriebenes Buch des Bruders Leo, das sich im Minoritenkonvent zu Assisi befinde, und auf die gleichen rotuli, „*quos apud me habeo*“, so daß also die 1305 zerstreuten und vermißten Aufzeichnungen in-

1) In Kap. 2, 6, 9, 11, 16, 22, 33, 38, 46, 55, 58, 63, 67, 92, 101, 104, 114, 115, 118.

zwischen gefunden und in Ubertinos Hände gelangt sein müßten. Andere Zitate aus den „Scripta fr. Leonis“ stehen in der 1311 geschriebenen *Responsio Ubertinos*<sup>1</sup>. Hat Ubertino mit allen diesen Zitaten und Angaben gelogen? Man hat es behauptet; auf solche Art erspart sich mancher die nähere Erkenntnis eines Mannes, der zeitweise in Opposition zur offiziellen Kirche geriet und deshalb nicht ehrlich gewesen sein kann! Immerhin darf man an diesem Vorwurf nicht ganz vorübergehen, da auch die Verteidiger Ubertinos zugeben, daß er sich in seinem Reformeifer zeitweise bis zu einer Trübung seines sittlichen Urteils verirrt habe<sup>2</sup>.

Alle neun von Ubertino aus den Schriften Leos zitierten Stellen stehen sonst nur im *Speculum Perfectionis*; eine einzige davon ist ähnlich, aber in ganz verkürzter Form, in der *Vita secunda Celanos* zu lesen. Hat Ubertino sie alle erfunden, so müßte der Kompilator des *Speculum Perfectionis* den *Arbor vitae crucifixae* bei seiner Arbeit benutzt haben. Man hat es auffällig gefunden, daß Ubertino die *rotuli* 1305 als „*distractos et forsitan perditos*“ bezeichnet und sie dann 1311 besitzen will; anderseits hat man aber auch darauf hingewiesen, daß Ubertino 1311 mit einer Lüge wohl sicher den Widerstand seiner Gegner — denn es handelte sich ja um einen Prozeß, der auf dem Konzil von Vienne 1312 entschieden wurde — gefunden hätte. Eine Erklärung für jenen scheinbaren Widerspruch liegt nahe: indem Ubertino in seiner Schrift von 1305 auf den drohenden Verlust der Aufzeichnungen Leos hinwies, gab er den Anlaß zu ihrer Erhaltung, falls er nicht selber sich ihrer angenommen und sie in seinen Besitz gebracht hat. Für Ubertinos Ehrlichkeit spricht ferner, daß es möglich ist, eines seiner Zitate als wirklich zitiert nachzuweisen. Denn er gibt einmal (*Arb. l. V, c. 3*) eine Stelle aus den *Dicta Leonis*, übergeht dann mit einem bloßen Hinweis, was bei Leo weiter folge, und

1) Alle diese Stellen angeführt bei Sabatier, *Spec. Perf.* CXLff. Vgl. auch Tilemann a. a. O. S. 88—92.

2) Knoth, *Ubertino von Casale* (Marburg 1903), S. 50. Das Gesamturteil Knoths lautet für Ubertino überaus günstig: „eine durchaus ehrliche Natur, ein reiner, achtungsgebietender Charakter“ (S. 139).

zitiert darauf von neuem wörtlich. Im *Speculum Perfectionis* stehen diese Stellen in weit voneinander getrennten Kapiteln (c. 37 und c. 4); aber Lemmens hat eine andere Zusammenstellung dieser *Dicta Leonis* gefunden und herausgegeben, in der sich das Ganze als fortlaufende Erzählung findet und eben das von Leo nur Angedeutete in ausführlicher Form <sup>1</sup>. Da hierbei ein Kompilator nicht wohl nach Ubertino gearbeitet haben kann — er müßte das von Ubertino nur Angedeutete aus einer andern Quelle ergänzt haben, was nicht gerade wahrscheinlich ist —, so zitierte Ubertino doch wohl nach einer Vorlage. So erhärten gute Gründe die Zuverlässigkeit Ubertinos.

Auch auf die *Historia septem tribulationum* darf hingewiesen werden. Mit einigen Vorbehalten freilich, denn weder ihr Verfasser, noch ihre Entstehungszeit sind gesichert. War Angelo Clareno der Verfasser, so würde ihn beglaubigen, daß er noch persönliche Berührung mit Bruder Leo gehabt hatte; wurden die betreffenden Stellen der *Historia* in den

---

1) Lemmens, *Scripta fr. Leonis* (= *Doc. ant. Franc. I*, 1901) S. 91f. Damit soll freilich nicht behauptet werden, daß der Codex S. Isidori die ursprüngliche Form der *Scripta Leonis* enthalte (s. oben S. 98 und 115 Anm. 2). Gerade an dem Teil, der die Überschrift trägt: „*Sanctissimi patris nostri Francisci intentio regulae*“, kann man nachweisen, daß er an andern Stellen sicherlich erst aus dem *Speculum Perfectionis* geschöpft ist (vgl. bes. n. 2 und 3 mit *Spec. Perf. c. 26*, n. 8 und 9 mit c. 72). Ein Vergleich dieser *Scripta* des Cod. Isidori mit Cod. Mazar. 1743 und Cod. Vatic. 4354 zwingt doch wohl zu dem Schlufs, daß wir die Urform dieser Aufzeichnungen Lees nicht besitzen und daß sie in den verschiedenartigsten Zusammenstellungen verbreitet worden sind. Im ganzen erscheint der Codex S. Isidori nach dem, was Lemmens daraus veröffentlicht hat, als eine ziemlich späte auszugsmäßige Form dieser von Hand zu Hand gehenden Überlieferungen. Das schließt nicht aus — und ich schänke damit das oben S. 115 Anm. 2 Gesagte in einer Hinsicht etwas ein —, daß ältere Bestandteile hier und da mit unterlaufen; einige Lesarten führen vielleicht höher hinauf als der Text von Sabatiers *Speculum Perfectionis* — sie sind im folgenden erwähnt. Lemmens hat gegenüber Angriffen seine Auffassung nochmals verteidigt (*Voix de S. Antoine*, 1903 April); aber das meiste von dem, was er als Beweise vorbringt, bestätigt meines Erachtens nur, daß es sich bei seiner „*Redactio prima*“ um späte Arbeit handelt.

ersten Jahren ihrer mehr als zwanzigjährigen Entstehungszeit (1314—1337?) aufgezeichnet, so lägen sie noch vor der Zusammenstellung des *Speculum Perfectionis*. Drei Stellen dieser *Historia*, von denen zwei als von Bruder Leo herrührend eigens gekennzeichnet sind, berühren sich mit dem *Speculum Perfectionis* — die eine allerdings nur andeutungsweise <sup>1</sup>.

Dafs dem *Speculum Perfectionis* Aufzeichnungen Leos zugrunde liegen, wird also durch diese Zitate Ubertinos und eventuell auch der *Historia septem tribulationum* belegt. Auch das darf für die Zuverlässigkeit Ubertinos noch angeführt werden, dafs Aufzeichnungen Leos noch anderwärts bezeugt sind. Petrus Johannes Olivi (gest. 1298) erwähnt in seiner *Expositio regulae S. Francisci* c. 10 die „*cedulas fr. Leonis, quas de his quae de patre nostro tamquam eius singularis socius viderat et audierat, conscripsit*“, und zitiert dann Stellen aus dem 4. Kapitel des *Speculum Perfectionis* <sup>2</sup>. Ein Codex zu Foligno, über den Faloci-Pulignani nähere Angaben gemacht hat <sup>3</sup>, enthält im Anschluß an eine Wiedergabe des *Speculum Perfectionis* mehrere Abschnitte, die als Mitteilungen Leos an Bruder Konrad von Offida bezeichnet werden. Ausserdem haben einige jüngere Zeitgenossen Ubertinos der Aufzeichnungen Leos ohne nähere Angaben gedacht: Francesco Venimbeni da Fabriano (gest. 1322) will die „*scripta*“ gelesen haben, die Bruder Leo „*recollegit de dictis et vita sanctissimi patris nostri Francisci*“ <sup>4</sup>; Angelo Clarenò (gest. ca. 1337) hat sich in einem Briefe auf Leo berufen („*sicut . . . fr. Leo scribit*“) <sup>5</sup>.

Auch der ursprüngliche Verfasser des Codex Vaticanus 4354 bezeugt das Vorhandensein von Aufzeichnungen der

1) Vgl. Sabatier, *Speculum Perf.*, S. CXXXVIII f.; Tilemann S. 85 ff.

2) *Firmamentum trium ordinum* (Venedig 1513), f. 123, a. 1 (zitiert bei Sabatier, *Franc. Bartholi Tractatus*, S. CXXXVI, Anm. 1 und bei Tilemann S. 83 Anm. 4).

3) *Misc. Franc.* VII, S. 44 ff. 134 ff.

4) Sabatier, *Speculum Perf.*, S. CXXXVII.

5) *Arch. f. Lit.- u. Kirchengesch. d. MA.* I, S. 559.



vertrauten Genossen, zu denen Leo doch in erster Linie gehörte. Denn dieser Verfasser sagt, daß er bei seinem Aufenthalt in Avignon neben der *Legenda vetus*, aus der Bonaventura geschöpft habe, auch die „*dicta veridica sanctorum sociorum b. Francisci per viros probatos ordinis redacta in scriptis*“ benutzt und exzerpiert habe <sup>1</sup>.

Nach allen diesen Zeugnissen muß es als sicher angenommen werden, daß es Aufzeichnungen Leos in verschiedener Form und zu verschiedenen Zwecken (*Dicta, Verba, Scripta, Rotuli, Cedulae*) gegeben hat. Tilemann meint, sie seien in der *Legenda trium Sociorum*, deren ursprüngliche Gestalt uns nur nicht bekannt sei, zusammengefaßt gewesen <sup>2</sup>. Hat es aber, wie oben zu erweisen versucht wurde, eine solche *Legenda trium Sociorum* überhaupt nicht gegeben, so fällt bereits der größte Teil dieser Annahme. Der Wortlaut der Angaben Ubertinos über Leos Aufzeichnungen spricht, wie mir scheint, ebenfalls nicht dafür. Er sagt: Von dem, was er (Ubertino) über Franzens Absichten ausgeführt habe, werde bereits viel erhärtet „*per regulam, testamentum et legendam ipsius; omnia tamen patent per sua verba expressa, que per s. virum Leonem eius sotium tam de mandato sancti patris quam etiam de devotione predicti fratris fuerunt solempniter conscripta in libro, qui habetur in armario fratrum de Assizio, et in rotulis eius, quos apud me habeo, manu eiusdem fr. Leonis conscriptis, in quibus optime b. Francisci intentio quoad paupertatem regule declaratur contra omnes abusiones et transgressiones.*“ Eine Legende von Leos Hand gab es danach nicht; strittig könnte nur sein, ob das im Schrank zu Assisi verwahrte „Buch“ eine besondere Schrift oder nur eine zufällige Sammlung in einem Buche war. Nach Ubertino muß man aber

1) Sabatier, *Speculum Perf.* S. CLVIII. Mit der *Legenda vetus* ist dabei sichtlich Celano mit seinen beiden Legenden gemeint, denn eben aus ihnen schöpfte Bonaventura; mit den *dicta veridica* usw. der Stoffkreis des *Speculum Perfectionis*. — Die Folgerungen, die Sabatier aus diesen Worten des Cod. Vatic. 4354 zieht (ebd. S. CLII ff.), erscheinen mir in keiner Weise annehmbar.

2) Tilemann a. a. O. S. 86 ff.

annehmen, daß diese Sammlung damals noch unbekannt war, sonst hätte er nicht den Aufbewahrungsort angegeben. Auch das Schweigen der Schriftsteller des 13. Jahrhunderts über eine besondere Legende Bruder Leos spricht dafür, daß die Aufzeichnungen Leos kein schriftstellerisches Werk, sondern eine private Sammlung waren. Wenn dann im 14. Jahrhundert der Verfasser der *Historia septem tribulationum* bei einer Bemerkung über die Biographen des Heiligen den Bruder Leo nennt und zwar erst an vierter Stelle, nach Bonaventura, wenn er dann nur Zitate gibt, die in dem *Speculum Perfectionis* von 1318 stehen, so scheint es doch in hohem Maße wahrscheinlich, daß er nichts anderes als die inzwischen im *Speculum Perfectionis* verarbeiteten Aufzeichnungen Leos meinte. Diese Wahrscheinlichkeit soll nur für den Fall gelten, daß man den Quellenangaben der *Historia septem tribulationum* überhaupt einen Wert zuschreiben will; da sie als die vier Biographen des Heiligen den Johannes und Thomas von Celano, Bonaventura und Bruder Leo nennt, so hat man kein gutes Recht, aus Irrtümern mögliche Wahrheiten herauszunehmen. Aber eine Erklärung für diese halbweisen Angaben liegt in dem Gang der Dinge, wie er sich einigermaßen feststellen läßt: Ubertino zog die Aufzeichnungen Leos wieder ans Licht; sie wurden darauf verwendet bei der Zusammenstellung des *Speculum Perfectionis* — vielleicht galt auch dieses Werk dann bei manchen als eine Schrift Bruder Leos. Aber das *Speculum Perfectionis* braucht nicht alle Aufzeichnungen Leos enthalten zu haben; Ubertinos Bemerkung von 1305 über ihre Zerstreung läßt es als sehr wohl möglich erscheinen, daß anderwärts noch anderes vorhanden war <sup>1</sup>.

Es kam zunächst darauf an im allgemeinen zu zeigen, daß im *Speculum Perfectionis* altes, vom Bruder Leo und vielleicht auch seinen Gefährten (nos qui cum eo fuimus!) herrührendes Material nach aller Wahrscheinlichkeit enthalten ist; der Glaube an eine besondere Legende Bruder Leos

---

1) Vgl. die oben (S. 154) erwähnten Aufzeichnungen Leos im Codex zu Foligno.

konnte später daraus entstehen. Die seit dem 14. Jahrhundert herrschende Unklarheit über die ältesten Biographen des Heiligen mag auch dadurch noch vermehrt worden sein, daß die aus dem so vielfach parallelen Inhalt hervorgehende Beziehung der Aufzeichnungen Leos zu der *Vita secunda* Celanos zu neuen Verwechslungen Anlaß gab <sup>1</sup>.

In der Feststellung dieser Beziehungen liegt eine weitere Möglichkeit vor, dem Rätsel der Aufzeichnungen Leos etwas näher zu kommen. Von den 124 Kapiteln des *Speculum Perfectionis* berühren sich 79 mehr oder minder eng mit der *Vita secunda*. Hat der Kompilator von 1318 sie lediglich der *Vita secunda* entnommen oder darf man, gestützt auf das „*Nos qui cum eo fuimus*“, behaupten, daß vielmehr die *Vita secunda* dabei aus Aufzeichnungen Leos und seiner Gefährten geschöpft hat? Auch die Möglichkeit bliebe ja noch, daß Leo, der bis 1271 gelebt haben soll, seine Aufzeichnungen in Anlehnung an die *Vita secunda* gemacht hat — eine (freilich späte) Notiz der *Chronica XXIV generalium* berichtet z. B. von Mitteilungen Leos aus seinen letzten Lebensjahren an Konrad von Offida und Fra Giovanni <sup>2</sup>.

---

1) Man vergleiche die verschiedenartige Verwendung des Namens „*Legenda antiqua*“ im 14. Jahrhundert: Sabatier, *Speculum Perf.*, S. CXXII, CLIII, CLXI; ferner S. 84 Anm. 1, S. 136 Anm. 1; vgl. auch S. 224 Textvariante g. In der *Chronica XXIV gen.* heißt es: „*sicut dicit frater Thomas de Celano [Ceperano] in antiqua legenda s. Francisci*“ (gemeint ist 2. Celano III, 120): *Anal. Franc.* III, 8. An anderer Stelle wird ebenfalls die *Vita secunda* ausdrücklich „*Legenda antiqua*“ genannt: ebd. III, 262. In *Francisci Bartholi Tractatus de Indulgentia* wird die *Vita prima* als „*Legenda antiqua*“ bezeichnet: Sabatier, *Tractatus*, S. 4. — Vgl. hierzu Minocchi, *Nuovi Studi*, S. 131f. Wenn die *Conformitates* das bei ihrer Entstehung schon weit zurückliegende *Speculum Perfectionis* als *Legenda antiqua* bezeichnen, weil sie darin altes Material verwendet wußten, so ist das nicht auffällig; aber es ist damit nicht bewiesen, daß sie damit das *Speculum Perfectionis* als die älteste Legende bezeichnen wollten.

2) *Anal. Franc.* III, S. 428. Die im Codex Foligno wiedergegebenen Berichte Leos an Konrad von Offida könnten also aus dieser Zeit rühren. Sie enthalten reichlich viel Wunderbares; ist das ein Zeichen von Leos Greisenalter?

Die Prüfung der einzelnen Kapitel des *Speculum Perfectionis* muß das weitere Material zu endgültigen Schlüssen liefern.

### Kritik des *Speculum Perfectionis* <sup>1</sup>.

Das erste Kapitel bietet besondere Schwierigkeiten. Es findet sich nicht in der *Vita secunda*, und seinem Inhalt nach würde man es ohne Bedenken aus der Reihe der ältesten Erzählungen streichen und der Neuschöpfung des Kompilators von 1318 zurechnen. Denn es enthält Dinge, die den Charakter der Sagenbildung an der Stirne tragen: Franz spricht bei Abfassung einer neuen Regel mit Christus und dieser antwortet so laut, daß auch andere — die Gegner einer strengen Regel — es hören und verwirrt entweichen. Das Kapitel trägt in dieser Zuspitzung die zelantische Tendenz sichtbar zur Schau. Sabatier hat es deshalb auch nachträglich als eine Interpolation bezeichnet <sup>2</sup>. Aber gerade dieses Kapitel besitzt eine Beglaubigung, die es unter die Aufzeichnungen Leos einreihen müßte. Der schon erwähnte Codex zu Foligno hat den zwar nicht wörtlich, aber inhaltlich ganz gleichen, sogar noch etwas ausführlicheren Bericht über die Abfassung einer neuen Regel unter direkter Mithilfe Christi und über den Widerstand lax gesinnter Ordensminister, die den Bruder Elias als ihren Sprecher voranschicken; und zwar beruht sich der Anfang des Berichtes darauf, daß Konrad von Offida diese Nachrichten von Leo erhalten habe und dieser nennt sich im Text denn auch noch ausdrücklich als Verfasser (... „loquor ego qui scripsi haec, scilicet frater Leo“). Dadurch wird ein jedes Wort dieser wunderbaren

1) Die Ausgabe Sabatiers liegt allen folgenden Erörterungen zugrunde, und so sind meine Ausführungen, auch wenn es nicht eigens erwähnt wird, stets eine Stellungnahme zu den Anschauungen, die Sabatier in den Anmerkungen zu den einzelnen Kapiteln geäußert hat. Wo ich also nur sage, daß sich über Entstehungszeit des Textes nichts feststellen läßt, wird implicite ausgesprochen, daß ich Sabatiers Gründen nicht zustimmen kann.

2) Sabatier, *Francisci Bartholi Tractatus*, S. 126 und *Opusc. de crit. hist.* III, S. 91 Anm.



Erzählung für authentisch erklärt. Ähnlich ist der Text des Florentiner Codex Ashburnh. 326, den Barbi bekanntgegeben hat <sup>1</sup>.

Eine jede dieser Überlieferungen will von Leo stammen und ist doch für die historische Kritik wie für den gesunden Menschenverstand unannehmbar. Man hat drei Möglichkeiten: die Berufung auf Leo ist eine Fälschung — dann würden alle Angaben des Codex von Foligno über die Aufzeichnungen Leos verdächtig werden; oder es handelt sich wirklich um eine Mitteilung Leos — dann bleibt nichts anderes übrig, als ihm den tätigsten Anteil bei der Umbildung der Geschichte zur Sage zuzuschreiben; oder eine Mitteilung Leos ist überarbeitet worden, ohne daß die Berufung auf Leo eingeschränkt wurde. Mit bestimmten Gründen ist die Frage nicht zu entscheiden, obwohl man für alle drei Möglichkeiten mancherlei anführen kann; nur ist nicht abzuweisen, daß der Erzählung ein geschichtlicher Kern zugrunde liegt — selbst wenn sie eine Fälschung wäre. So ergibt sich aber im günstigsten Falle für dieses erste Kapitel des *Speculum Perfectionis*, daß es nur mit Vorbehalten zu benutzen ist. Haltbar nach dem, was wir sonst wissen, ist der Eingangssatz mit der Angabe über die drei (oder vielmehr vier) verschiedenen Regeln; ferner der Widerstand gewisser Ordenskreise, die den Elias für sich vorzuschicken streben, und die Abweisung ihrer Wünsche durch Franz. Die verschärfte und ins Wunderbare gezogene Darstellung ist wohl auf eine spätere Zeit zurückzuführen, wo der Kampf des Tages diesen Gegensätzen galt.

Nimmt man das Kapitel in seinem Kern für historisch, so bleibt noch die Frage, warum Leo diese Erinnerungen nicht für die *Vita secunda* zur Verfügung stellte. Man könnte schließen, daß Thomas und seine Helfer taktvoll zurückgehalten haben, um die Verbitterung im Orden nicht zu steigern; nur in vertraulichen Aufzeichnungen, wie es die *Rotuli* Leos waren, sagte man mehr. Vielleicht wurden manche dieser Aufzeichnungen (oder ihr Kern) von Leo erst in

1) Bull. d. Soc. Dant. NS. VII, S. 97 Anm. 3.

späterer Zeit, als die *Vita secunda* längst geschrieben war, gemacht.

Kapitel 2 des *Speculum Perfectionis*, überaus wichtig durch die ablehnende Haltung des Heiligen gegenüber dem Bücherbesitz und durch seine Stellung zu den Konflikten im Orden, fehlt in der *Vita secunda*, wird aber von Ubertino in ähnlicher Fassung zitiert; auch kommt in diesem Kapitel die den Verfasser als direkten Zeugen beglaubigende Wendung vor: „*nos qui cum ipso fuimus ad hoc respondemus sicut audivimus ab ore eius.*“ Die Entscheidung über die Zugehörigkeit dieses Kapitels zu den echten Aufzeichnungen Leos ruht außerdem auf seinem Inhalt: er scheint mir aus zweifachem Grunde die Echtheit zu bestätigen. Die Antwort Franzens entspricht genau dem, was man nach dem Testament und nach den Angaben der *Vita secunda* von ihm zu erwarten hat: das Bekenntnis zur vollkommenen Armut, also zur Verwerfung jeglichen Bücherbesitzes. Zweitens ist die Charakterisierung der Stellung Franzens zu den Ordenskonflikten so wahr und so fein, daß sie nur aus wirklicher Kenntnis dieser später in ihrer Eigenart gar nicht mehr verstandenen Persönlichkeit gegeben werden konnte. Eine um des Kampfes willen entstandene Tendenzschrift würde doch wohl behauptet haben, daß Franz mit seinen Anschauungen von den Widersachern unterdrückt worden sei; hier aber heißt es: „*quia valde timebat scandalum et in se et in fratribus, nolebat contendere cum ipsis, sed condescendebat invitatus voluntati eorum et coram Domino se excusabat.*“ Ich erinnere an das, was Jordanus a Jano von Franz sagt: „*omnia per humilitatem maluit vincere quam per iudicii potestatem*“<sup>1</sup> — das war der Eindruck der Augenzeugen. Es paßt dazu auch noch der Schlusssatz des Kapitels: an sich selber wollte Franz das Ideal verwirklichen — darin fand er schließlich Beruhigung. So scheint mir hier die innere Wahrheit für die Echtheit der Erzählung Leos und der Berufung auf Augenzeugen zu sprechen; die Worte „*nos qui cum eo fuimus*“ auf mehrere Verfasser zu deuten, wird kaum notwendig sein.

1) Vgl. oben S. 86.

Im 3. Kapitel findet sich die erste Berührung mit der *Vita secunda* (III, 8). Freilich stehen der langen Erzählung im *Speculum Perfectionis* bei Celano nur vier Zeilen gegenüber, und die Richtung der Erzählungen ist nicht ganz die gleiche: im *Speculum Perfectionis* scheint es wenigstens, als ob Franz jeglichen Bücherbesitz um der evangelischen Armut willen verbieten wolle, und er wendet sich noch mit scharfem Ausfall gegen die in Sachen der Armut lässigen Brüder; in der *Vita secunda* wird nur mit nüchternen Worten konstatiert, daß Franz den Besitz wertvoller Bücher verwarf. Aber ein Gegensatz der beiden Erzählungen wird doch wohl mit Unrecht behauptet<sup>1</sup>. Denn man kann die Frage des bürgerbesitzenden Ministers im *Speculum Perfectionis* genau so verstehen wie die in der *Vita secunda*: daß es sich nämlich nur um das Verbot zu vieler und zu prunkvoller Bücher handle, und man kann andererseits auch aus der Erzählung der *Vita secunda* herauslesen, daß Franz jeglichen Bücherbesitz verbieten wollte. Für die erste Auslegung spricht, daß Franz an anderer Stelle des *Speculum Perfectionis* (Kap. 5) den Bücherbesitz nicht völlig verwirft, sondern nur „*paucos haberi voluit et in communi eosque ad fratrum necessitatem paratos*“. Diese Worte sind bei Celano mit der eben behandelten Stelle verbunden, aber es fehlt allerdings der Zusatz: „*et in communi*.“ Liegt darin nun doch eine Abschwächung desjenigen, was Leo für richtig hielt? Oder hat Celano den Schluß des Satzes für genügend angesehen, um den Gemeinbesitz auszudrücken? Diese Möglichkeit liegt vor und hindert, die *Vita secunda* für eine Abschwächung verantwortlich zu machen<sup>2</sup>. Der Unterschied zwischen Kapitel 3

1) So von Sabatier, *Speculum Perf.*, S. 9 Anm. 3.

2) Kap. 5 des *Speculum Perfectionis* bietet einen Fall, wo man Entgegengesetztes folgern kann. Es handelt in kurzen Sätzen von der Armut betreffend Bücher, Lagerstätten, Gebäude und Utensilien; die *Vita secunda* hat alles ebenso bis auf die oben besprochene Ausnahme, aber verteilt auf vier verschiedene Kapitel (III, 8, 9, 2, 6). Man kann nun ebenso gut sagen, daß Celano dieses Kapitel plünderte, wie daß ein Kompilator aus verschiedenen Stellen Celanos ein Kapitel machte. Der einzige Zusatz „*et in communi*“ könnte aus der Vorlage ebenso gut weggelassen, wie vom Kompilator zur Erläuterung beigelegt

des *Speculum Perfectionis* und der *Vita secunda* liegt also lediglich in größerer Ausführlichkeit und dem beigefügten Ausfall gegen die laxen Brüder. Die Ausführlichkeit ist für Feststellung der Priorität unbrauchbar, wie schon wiederholt nachgewiesen wurde; den Ausfall könnte man ebensowohl für spätere zelantische Tendenz ansehen wie für Leos ursprüngliche, von Celano unterdrückte Meinung. Aber es gibt noch eine dritte Lösung, die Celano entlastet: die Aufzeichnungen Leos waren nicht zur Veröffentlichung bestimmt, sondern Herzensergüsse eines getreuen Schülers; wenn Leo, wie bereits gezeigt wurde, an der *Vita secunda* mitgearbeitet haben muß, so billigte er, daß die Schärfe des Tons gemäßigt wurde. Tatsächlich sagt die *Vita secunda* alles, was gegen den lässigen Geist im Orden gesagt werden mußte; daß sie es ohne allzu heftige Angriffe sagte, kann die Absicht von Verfasser und Mitarbeitern gewesen sein. Es würde sehr wohl zu allen bisherigen Ergebnissen passen, wenn trotz allem noch ein Geist der Milde durch diese Schrift gehen sollte. Ich spreche dies hier zunächst als eine Möglichkeit aus, die sich an dieser Stelle zum erstenmal ergibt; es wird im folgenden nach weiteren Bestätigungen zu suchen sein.

Der zweite Teil dieses Kapitels hat in der *Vita secunda* kein Gegenstück, aber er steht mitsamt dem ersten Teile wortgetreu bei Ubertino von Casale, mit der Bemerkung, daß alles von Bruder Leo stamme. Er behandelt Franzens Sorge um die strenge Fassung der evangelischen Armut in der Regel und die Gegenarbeit der Minister. Hat die *Vita secunda* die Stelle absichtlich verschwiegen? Ich glaube es nicht. Neben dem Streben nach Kürze, das Celano geleitet hat, neben der auch hier wieder möglichen Absicht der Versöhnlichkeit muß auf die Kapitel 135 und 136 des dritten Teiles der *Vita secunda* hingewiesen werden, in denen doch im wesentlichen dasselbe gesagt ist: Franz eifert für die Befolgung der Regel, segnet die „Zeloten“ der Regel ganz be-

---

sein. Unzweifelhaft ist, daß bei solcher Unsicherheit die gleichartige Lesart der *Vita secunda* den Vorzug verdient, während das Kapitel des *Speculum Perfectionis* zu beanstanden ist.



sonders und sieht in einer Vision die iniquitas derjenigen bestraft, die sich der Regel nicht beugen. Angedeutet ist der Konflikt auch in III, 122: Franz wollte noch etwas in die Regel hineinbringen, „sed bullatio facta praecludit“. Deshalb besitzt der zweite Teil dieses Speculum-Kapitels hohe Wahrscheinlichkeit der Wahrheit: was Celano in allgemeineren Worten sagt, ist in den vertraulichen Aufzeichnungen am speziellen Falle erörtert.

Der Inhalt des 4. Kapitels (ein Novize erhält von Franz auf die Anfrage, ob er ein Psalterium besitzen dürfe, ablehnenden Bescheid) ist in der Vita secunda III, 124 mit anderthalb Zeilen zusammengefaßt; der Zweck, vor Bücherbesitz und Wissen zu warnen, ist beide Male der gleiche. An dieser Stelle scheint der sichere Nachweis möglich, daß der Erzählung des Speculum Perfectionis die Priorität zuzuerkennen ist. Nicht nur, daß Petrus Olivi dieses Kapitel zitiert hat (s. o. S. 154), sondern die Vita secunda vereint in III, 124 zwei Erzählungen, die im Speculum Perfectionis getrennt (Kap. 69 und 4) gegeben sind, und zwar ist bei Celano die dem Kapitel 4 entsprechende Notiz mitten hineingeschoben in den fast wörtlich gegebenen Inhalt von Kapitel 69. Es ist einer der schon wiederholt bei Prüfung der Legenda trium Sociorum berührten Fälle: es ist nicht recht denkbar, daß ein späterer Kompilator aus dem Celanokapitel einen Satz herausgegriffen und ein neues Kapitel daraus gemacht hätte, sondern die nächstliegende Annahme ist, daß Celano aus dem ihm vorliegenden Stoff Verwandtes zusammengenommen hat. Dann aber müssen beide Kapitel des Speculum Perfectionis zu den ältesten Aufzeichnungen Leos gehören<sup>1</sup>. Da Kapitel 69 fast wörtlich in die Vita secunda herübergenommen ist, so hat eine solche Annahme keine Schwierigkeit; bei Kapitel 4, das sehr erzählt, könnte man schon eher fragen, ob eine auf Leo zwar breit zurückgehende Erzählung nicht doch erst später ausgebaut worden sei. Dafür spricht die Nennung eines minister generalis<sup>2</sup>; aber die Erzählung hat übrigens einen so ursprüng-

1) Dafür spricht auch der Zusatz, den Celano am Schlusse des Kapitels noch macht.

2) Vgl. darüber Näheres unten S. 177 bei Kap. 38.

lich frischen Charakter und bietet so gar keinen Anhaltspunkt für den Zweck späterer Erfindung, daß ich sie im wesentlichen auf Leo zurückführen möchte. Der zweite Teil des Kapitels, der bei Celano nicht verwendet ist, spricht dafür noch mehr als der erste: er ist zu fein aus dem Seelenleben des Heiligen entwickelt, als daß man ihn erfunden glauben könnte<sup>1</sup>. — Warum gleitet die *Vita secunda* mit einem kurzen Satze über diese Erzählungen hinweg? Sabatier sieht darin die Absicht, über einen heiklen Punkt rasch hinwegzugehen<sup>2</sup>; aber man muß dagegen einwenden, daß die *Vita secunda* in der behandelten Frage (III, 8 und 124) genau dieselbe Anschauung vertritt wie das *Speculum Perfectionis* und daß sie nur ein Beiwerk, das freilich interessant genug ist, kürzt. Für den Grund der Kürzung lassen sich allerdings nur dieselben allgemeinen Vermutungen anstellen wie beim vorangehenden Kapitel; sie sind gewiß nicht beweiskräftig, aber die Feststellung einer Tendenz ist es zum mindesten ebensowenig. Auch hier wird eine spätere Betrachtung aller derartigen Kürzungen vielleicht noch einen Schritt weiterführen (s. u. S. 226).

Das 6. Kapitel<sup>3</sup> (Franz läßt das Haus der Brüder zu Bologna räumen) steht fast ebenso in der *Vita secunda* III, 4, nur daß hier am Anfang beigesetzt ist, daß Franz aus Verona kam und daß er Bologna gar nicht betrat, als er von dem dortigen Besitztum der Brüder hörte. Man kommt nicht weit, wenn man mit Faloci-Pulignani sagt, die *Vita secunda* müsse die frühere sein, weil sie eine Einzelheit (de Verona rediens) mehr gebe<sup>4</sup>; die gegenteilige Behauptung hat denselben Wert: daß dieser Zusatz späterem Bedürfnis

---

1) Es ist allerdings zuzugeben, daß der Cod. Vaticanus 4354 eine wohl sicher später erweiterte Lesart bringt und daß es demgegenüber gewagt ist, die von Sabatier aus dem Cod. Maz. 1743 gegebene Lesart vorbehaltlos als die früheste Fassung anzusehen. Vgl. Sabatier, *Speculum Perf.*, S. 13 Anm. 1. — Minocchi, *Nuovi Studi*, S. 113 bestreitet bei Kap. 4 die Priorität des *Speculum Perfectionis*.

2) Sabatier a. a. O.

3) Über Kap. 5 vgl. oben S. 161 Anm. 2.

4) *Misc. Franc.* VII, S. 8.

entspreche. Auch der Schlufssatz des Kapitels („Et frater existens infirmus, qui de ea domo tunc fuit eiectus, testimonium perhibet de hiis et scripsit hoc“, während die *Vita secunda* statt scripsit ein scribit hat) führt zu keinem sicheren Ergebnis über die Priorität. Das Präsens scribit klingt wohl unmittelbarer — aber perhibet steht in beiden Schriften im Präsens, so dafs der ursprüngliche Verfasser noch gelebt haben müfste. Denn war der Kompilator von 1318 so gewissenhaft, das scribit abzuändern, so hätte er auch perhibuit sagen müssen. Der Sinn bleibt doch beide Male der gleiche: jeder der beiden Verfasser bekennt sich selber als Augenzeugen; das ist nur dann in keinem Falle eine Unwahrheit, wenn Leo beide Male bei der Abfassung beteiligt war. Man weifs, wie leichtherzig solche Autorenbemerkungen im Mittelalter auch von andern übernommen wurden — es brauchte das weder der Verfasser des *Speculum Perfectionis* noch der der *Vita secunda* von sich selber gemeint zu haben. Verdächtig ist die Stelle auch deshalb, weil sie in ihrem zweiten Teil wörtlich mit dem Johannesevangelium (XXI, 24) übereinstimmt — in beiden Fällen derselbe Streit um ihre Deutung! So ist dieses Kapitel trotz seiner scheinbar so guten Beglaubigung ebenso wenig verwendbar für Feststellung der Priorität wie des Verfassers: es kann sowohl von Thomas von Celano wie von Leo geschrieben sein, vielleicht aber auch von einem andern der Gefährten, die bei der *Vita secunda* halfen<sup>1</sup>.

Kapitel 7 kann die Vorlage von *Vita secunda* III, 3 sein, aber ebensogut auch eine spätere Erweiterung — der Schluß spricht jedenfalls dafür, dafs der Kompilator von 1318 das Seine noch hinzugetan hat.

Die Entstehung von Kapitel 8 ist nicht näher zu bestimmen. Es kann zur ältesten Überlieferung gehören. Die *Vita secunda* enthält es nicht, aber vielleicht nur, weil Celano III, 3 genau dieselbe Nutzenanwendung bereits an einem andern Bei-

1) Neben den beiden, etwas verschiedenen Lesarten des *Spec. Perf.* und der *Vita sec.* findet sich eine dritte in den *Tribulationes*, die ebenfalls auf einen Augenzeugen zurückgehen will: Sabatier, *Spec. Perf.*, S. 16 Anm. 1. Man sieht daraus, wie flüssig diese ganze Überlieferung war.

spiel gegeben hatte; wollte er kürzen, so konnte er es hier mit gutem Gewissen tun.

Kapitel 9 ist beglaubigt durch ein „Nos qui cum eo fuimus saepe audivimus“, und es berührt sich mit Vita secunda III, 5 und 2. Wieder hat diese die kürzere Lesart, aber sie fügt (III, 5) eine Ortsbestimmung bei. Die Worte der Vita secunda klingen wie ein Auszug; aber wenn man auch in jedem Fall die Erzählung des Speculum Perfectionis auf eine Aufzeichnung Leos zurückführt, so könnte sie trotzdem noch überarbeitet sein. In ihrem Inhalt steht freilich nichts, was nicht von Leo geschrieben sein könnte; nur das aus dem Testamente gegebene Zitat ist nicht ganz richtig, soweit unsere Kenntnis des echten Wortlautes reicht. Zitierte Leo den echten Wortlaut oder zitierte ein Spirituale falsch? — beides ist möglich. Es sei noch darauf hingewiesen, daß Celano den Bibelspruch mit den Worten einführt: „Saepe vero de paupertate sermonem faciens ingerebat fratribus evangelium illud: Vulpes etc.“ Sollte das nicht eine Umgestaltung des „nos qui cum eo fuimus“ der Vorlage sein?

Kapitel 10 beschreibt, wie die Niederlassungen der Brüder beschaffen sein sollten. Es fehlt in der Vita secunda und bei Bonaventura ganz. Es scheint aus verschiedenen Gründen dennoch echte Überlieferung zu sein. Denn es knüpft an einen Privatmann in Siena an, dessen Name in späterer Zeit wohl kaum noch nennenswert erschienen wäre; es betont ferner die Unterwerfung der Brüder unter alle Kleriker und unter die Bischöfe, was die Spiritualen vielleicht nicht mehr so in den Vordergrund gestellt hätten, und es räumt dem Bischof von Assisi einen Einfluß auf Franzens Entwicklung ein, der später kaum mehr bekannt gewesen oder nicht so erwähnt worden wäre. Freilich ist das, was Franz gesagt haben soll, in langem Wortlaut gegeben; wer hatte das festgehalten? Im besten Falle wird auf Leos Rechnung doch die Komposition dieser Reden zu setzen sein. Aber der sachliche Inhalt der Erzählung wird durch das Testament so gut beglaubigt, daß sie in jedem Falle als gute Überlieferung bezeichnet werden darf<sup>1</sup>. Wenn Celano dieses und

1) Sabatier, Spec. Perf., S. 25 Anm. 1 hat angenommen, daß



das folgende Kapitel (mit ähnlichem Inhalt) nicht benutzte — immer vorausgesetzt, daß Leo es nicht erst später aufzeichnete —, so kann allerdings der Grund nur gewesen sein, einen der heikelsten Punkte der Ordensentwicklung nicht allzusehr aufzurühren; das von Franz stammende Prinzip hatte die *Vita secunda* gewahrt (III, 2—5) — weiteres wollte sie der Öffentlichkeit ersparen.

Das Kapitel ist dadurch noch beglaubigt, daß außer dem Zitat bei Ubertino auch der Codex von Foligno <sup>1</sup> es zusammen mit Kapitel 50 des *Speculum Perfectionis* bringt, aber mit der Einleitung: „Dicebat b. Franciscus, quando, sicut fr. Leo scribit, coram Domino Hostiense et multis fratribus ac clericis ac saecularibus et etiam frequenti populo praedicavit, quod quidam fratres etc.“ (folgt zuerst Kap. 50). Das ergibt freilich zur Kritik dieser beiden Kapitel, daß sie in verschiedenen Lesarten umgegangen sind und daß man deshalb keine derselben als völlig authentisch ansehen kann. Der Inhalt ist beglaubigt, der Wortlaut nicht.

Kapitel 11 berichtet von dem Widerstand einzelner Brüder gegen die primitive Form der Niederlassungen. Es fehlt in der *Vita secunda*, aber es enthält starke Beglaubigungen, indem es darin heißt: „nos vero qui cum ipso, quando scripsit regulam, fuimus et fere omnia alia sua scripta, perhibemus testimonium etc.“, und etwas später: „unde saepe dicebat nobis sociis suis etc.“; auch ist Franz von neuem als nachgiebig bei Konflikten mit den Brüdern geschildert. Die Worte, daß Franz vieles in der Regel und in seinen Schriften gesagt habe, „quae hodie essent valde utilia et necessaria toti religioni“, könnten natürlich ebensogut 1245 wie 1270 wie 1318 geschrieben sein; den Zeitpunkt um

---

dieses Kapitel zu einer Zeit geschrieben sein müsse, wo man mit den großen Klöstern im Orden erst anfing, also um 1228; nachdem die Frage zugunsten der Klöster entschieden war, habe es keinen Zweck mehr gehabt, darüber zu disputieren. Es ist darauf zu entgegnen, daß diejenigen, die Franzens ursprünglichen Willen kannten, bis an ihr Lebensende dafür eintreten konnten; Leo könnte diese Aufzeichnungen erst um 1270 geschrieben haben.

1) S. oben S. 154.

1228, den Sabatier gern annehmen möchte<sup>1</sup>, schliessen sie wohl in jedem Falle aus. Ich sehe keinen Grund, dieses Kapitel zu beanstanden; ich kann die Spiritualen nicht ohne Anhaltspunkt mit einer Fälschung belasten, für die ich in anderer Weise Thomas von Celano für unfähig hielt. Da uns die Vita secunda Konflikte zwischen Franz und den Brüdern bezeugt, so können auch diese näheren Angaben der Wahrheit entsprechen.

Kapitel 12 und 13 geben zu keinen irgendwie entscheidenden Erörterungen Anlaß.

Kapitel 14 und 15 stehen fast wörtlich ebenso in der Vita secunda III, 11 und 15; ich finde — im Gegensatz zu Sabatier und Minocchi — keinen irgendwie sicheren Anhaltspunkt für Feststellung der Priorität.

Kapitel 16 ist beglaubigt durch ein „Nos qui cum eo fuimus“ und durch seinen Inhalt, der eine tendenziöse Erfindung ausschließt; er ist andererseits nicht so wichtig, daß die Vita secunda ihn hätte aufnehmen müssen.

Kapitel 17 erzählt in schlichter Weise den Neid des Heiligen, wenn er einen Ärmeren traf. Vita secunda III, 28 enthält dasselbe, aber erweitert mit erbaulichen und rhetorischen Zusätzen. Das Gefühl entscheidet sich dafür, daß hier die schlichtere Erzählung die ursprüngliche sein muß, obwohl natürlich der schematische Kritiker sagen könnte, die kürzere Erzählung müsse ein Auszug der breiteren sein. Aber es scheint nicht wohl möglich, daß aus einer rhetorischen Erzählung eine so schlichte hergestellt werden konnte; die Priorität liegt hier wohl einwandfrei auf seiten des Speculum Perfectionis; Celano wenigstens hat, wo er gegenüber dem Speculum Perfectionis kürzt, es nie zu so einfachen Worten gebracht.<sup>2</sup>

Umgekehrt liegt der Fall bei Kapitel 18. Die Vita secunda III, 20 hat inhaltlich das gleiche, aber kürzer als das Speculum Perfectionis; dieses erweitert, nicht wie Celano mit Rhetorik, sondern mit tatsächlichen Zusätzen, unter denen

1) Sabatier, Speculum Perf., S. 29, Anm 1.

2) Anders Minocchi, Nuovi Studi, S. 117, der gerade hier den Stil beeinflusst findet von der Rhetorik Celanos.

besonders der Schlufs des Kapitels — die Rückkehr der Jünger mit ihren Almosen zu Franz — den Eindruck einer ursprünglichen Aufzeichnung macht. Trotz seiner kürzeren Fassung ist Celano auch hier wohl eher Ableitung als Vorlage; im *Speculum Perfectionis* sagt Franz: „*Dominus pro nobis se fecit pauperem*“, bei Celano: „*Dei filius nobilior nobis erat, qui pro nobis se fecit pauperem*“ — aus dem einfachen Text das Wortspiel zu machen, war wohl eher möglich als das Umgekehrte. Ich glaube deshalb auch diesem Kapitel des *Speculum Perfectionis* Authentizität und Priorität zusprechen zu dürfen.

Kapitel 19 ist eine Ergänzung zu Kapitel 18; nicht allzu wichtig, so dafs Celano es übergehen konnte; für eine spätere Erfindung mit tendenziöser Absicht zu harmlos.

Kapitel 20 korrespondiert mit *Vita secunda* III, 7, aber die Texte haben neben zahlreichen wörtlichen Berührungen auch so grofse Unterschiede, dafs keiner direkt aus dem andern geschöpft haben kann. Die Szene spielt im *Speculum Perfectionis* in Rieti und zu Weihnachten, in der *Vita secunda* zu Greccio und zu Ostern; im *Speculum Perfectionis* ist ein Provinzialminister zugegen. Warum hätte Celano von einem authentischen Berichte abweichen sollen? Weil dafür mit Rücksicht auf die Art der Unterschiede kein Grund sichtbar ist, so erscheint mir dieses Kapitel jedenfalls nicht die ursprüngliche Überlieferung zu sein — der Bericht der *Vita secunda* ist hier (wie in jedem derartigen Falle!) zunächst vorzuziehen. Der Kompilator von 1318 hat also hier möglicherweise aus anderer Überlieferung geschöpft; Geschichten dieser Art waren ja genug in mancherlei Form im Umlauf, wie die *Actus* und die *Fioretti* zeigen. Mit dem Bericht der *Actus b. Francisci in valle Reatina* stimmt das *Speculum Perfectionis* in den Punkten überein, in denen die *Vita secunda* abweicht<sup>1</sup>.

Kapitel 21 steht mit stark übereinstimmendem Wortlaut

---

1) Sabatier, *Spec. Perf.*, S. 42 Anm. — Mit Sabatiers Schlufsfolgerungen S. 41 Anm. 1 kann ich mich nicht einverstanden erklären; das *Spec. Perf.* kann hier nicht die Vorlage der *Vita sec.* sein, sondern die gemeinsame Urquelle fehlt uns bisher.

in der *Vita secunda* III, 9, nur daß hier der Erzählung ein Satz vorangeht, der im *Speculum Perfectionis* Kapitel 5 steht. Sollte der Kompilator des *Speculum Perfectionis* wirklich etwas getrennt haben, was er in der *Vita secunda* in sachgemäßer Verbindung gefunden hatte? Es liegt näher, anzunehmen, daß Celano den nicht allzu genau geordneten Stoff in gute Ordnung brachte. Aber während Celano nur vom „*Dominus Ostiensis*“ spricht, setzt das *Speculum Perfectionis* hinzu: „*qui fuit postea papa Gregorius*“; dieser Zusatz verrät die erläuternde Arbeit des Kompilators — ein neuer Beweis, daß diese Texte alle irgendwie überarbeitet sein können, genau so wie auch Celano seine Vorlagen überall stilistisch und erbaulich überarbeitete.

Kapitel 22 berührt sich in der ersten Hälfte mit dem 23., im letzten Viertel mit dem 18. Kapitel der *Vita secunda*; dazwischen ist noch ein Ausspruch des Heiligen mit einigen Bemerkungen eingeschoben. Das Kapitel enthält am Schlusse die Worte: „*Qui scripsit haec, vidit hoc multoties et testimonium perhibet de hiis.*“ Liegt ein Grund für eine Fälschung vor? Ich glaube nicht; denn was der Verfasser selber oft gesehen haben will, war keine unbekannte Tatsache, mit der man Gegner bekämpfen wollte — die *Vita secunda* hat ja doch genau dasselbe. Deshalb ist der Schlusssatz glaubhaft und damit auch die Priorität der Erzählung. Die *Vita secunda* erzählt beide Szenen etwas kürzer, auch mit kleinen Unterschieden; es bleibe auch hier dahingestellt, ob sie ein direkter Auszug aus dem im *Speculum Perfectionis* gegebenen Texte ist oder ob auch der Kompilator von 1318 seine Vorlage noch etwas ausbaute<sup>1</sup>.

Kapitel 23 ist umfangreicher als die gleiche Erzählung der *Vita secunda* III, 19. Der „*Dominus Ostiensis*“ hat auch hier wieder den Zusatz: „*qui postea fuit papa Gregorius*“, während die *Vita secunda* vom „*Papa Gregorius adhuc in minori officio constitutus*“ spricht. Gegen die Priorität des *Speculum Perfectionis* könnte noch sprechen,

---

1) Aus den Ortsbestimmungen ist nichts zu schließen; beide Texte haben je eine Ortsbestimmung für sich, die dem andern fehlt.



dafs es die gewechselten Reden in allzu langem Wortlaut gibt — wer konnte so ausführlich über Gespräche berichten, die unter vier Augen vor sich gegangen waren? Solche längere Fassung gibt Anlaß zu Verdacht — mag die *Vita secunda* sonst auch noch so sehr den Eindruck des Auszugs machen. So möchte ich auch hier im besten Falle annehmen, dafs die Vorlage der *Vita secunda* im *Speculum Perfectionis* in einer überarbeiteten Form vorliegt.

Bei Kapitel 24 läßt sich die Priorität gegenüber der gleichen Erzählung in *Vita secunda* III, 21 wohl behaupten. Denn die *Vita secunda* läßt den Vorfall sich abspielen „in quodam loco“; das *Speculum Perfectionis* aber sagt: „in primordio religionis, quum fratres manerent apud Rigum Tortum prope Assisium.“ Es ist oben bereits erörtert worden, was für eine Bedeutung die Erwähnung Rivortortos hat <sup>1</sup> — es kommt in der späteren Literatur nicht mehr vor. Deshalb muß diese Stelle des *Speculum Perfectionis* in eine Zeit zurückgehen, wo Rivortorto noch in deutlicher Erinnerung war — die Entstehungszeit der *Vita secunda* ist dafür bereits ein später Termin. Ich möchte daher in diesem Kapitel des *Speculum Perfectionis* einen vor der *Vita secunda* liegenden Text erkennen <sup>2</sup>.

Kapitel 25 hat Sabatier für älter als das entsprechende der *Vita secunda* (III, 22) erklärt, weil der „frater“ der *Vita secunda* im *Speculum Perfectionis* noch ein „pauper spiritualis“ sei — darin spüre man die älteste Form der Bewegung, wo jeder Arme ein Minderbruder gewesen sei. Ob man so weitgehende Deutung daran knüpfen darf, erscheint zweifelhaft <sup>3</sup>; aber auch wenn der „pauper spiritualis“ im *Speculum Perfectionis* nichts anderes ist als ein zufälliger Ausdruck für einen bettelnden Bruder, so kann man die Priorität des *Speculum Perfectionis* auch dann noch daraus

1) S. oben S. 73f.

2) Dafs Celano den Text des *Spec. Perf.* retuschiert habe, wie Sabatier, *Op. de crit. hist.* III, S. 74 Anm. 2 sagt, darf jedenfalls nur für die äußere Form, nicht für den Inhalt gelten.

3) Z. B. ist *Spec. Perf.* c. 28 von einem „frater spiritualis“ die Rede.

folgern. Denn dieser Ausdruck war jedenfalls nicht klar gewählt; die *Vita secunda* verbessert ihn in das für jedermann verständliche „*frater*“. Der umgekehrte Vorgang ist nicht denkbar.

Kapitel 26 ist als von Bruder Leo stammend bei Ubertino zitiert. Es sei deshalb angenommen, der Text gehe irgendwie auf Leo zurück. Dann lassen sich einige Bemerkungen über die Art der Aufzeichnungen Leos nicht unterdrücken: sie räumen hier dem Wunder einen Spielraum ein, den es in der *Vita prima* noch nicht gehabt hatte — auch sie repräsentieren also bereits die Entwicklung der Überlieferung. Denn in der *Vita prima* I, 15 heißt es, daß Franz, an eine Stelle der ersten Regel anknüpfend, der Bruderschaft den Namen *Ordo Minorum* gegeben habe. Hier jedoch gibt Franz den Namen infolge göttlicher Eingebung. Eine andere Stelle dieses Kapitels verursacht Zweifel: es heißt, daß Innocenz III. die erste Regel „*approbavit et concessit et postea in consistorio omnibus nuntiavit*“. Davon sagt Celano weder in der ersten noch in der zweiten *Vita* etwas, obwohl er es doch bei den Ergänzungen, die er in der *Vita secunda* gab, hätte verwenden sollen; auch Bonaventura weiß nichts von einer Verkündigung im Konsistorium.

Das ganze Kapitel ist nicht recht homogen; es ist der Kapitelreihe „*De perfectione paupertatis*“ angefügt, handelt aber von dem Namen der Gemeinschaft und dann, ohne logische Verbindung, von dem Grusse „*Dominus det tibi pacem*“ und der Aufnahme, die er fand. Es ist nicht zu leugnen, daß diesem Kapitel gegenüber ein Zweifel an den Zitaten Ubertinos nur mit Mühe zu widerlegen ist; es macht den Eindruck der Kompilation und späten Überlieferung<sup>1</sup>. Die schwache Berührung mit 1. Cel. I, 15 und

1) Die frühe Entstehung des Kapitels wird dadurch nicht gestützt, daß Lemmens es sowohl in seinen „*Scripta fr. Leonis*“ wie in der „*Redactio prima*“ des *Spec. Perf.* bringt. Wohl aber läßt sich an diesem Kapitel zeigen, wie es mit diesen beiden Zusammenstellungen beschaffen ist. In den „*Scripta*“ steht das Kapitel, aber mit einer Auslassung (S. 52 Z. 9 bis S. 53 Z. 6 des Sabatierschen Textes); die „*Redactio prima*“ enthält das ganze Kapitel. Daß die Auslassung in den „*Scripta*“ auf Kosten der Zusammensteller des Codex S. Isidori zu

2. Cel. III, 17 gibt keine Möglichkeit zu irgendwelchen Folgerungen; die Speculum-Erzählung kann daraus entwickelt sein, aber es wäre ein unbeweisbarer Schluss, die Priorität für die Vita secunda oder das Speculum Perfectionis in Anspruch zu nehmen.

Bei Kapitel 27 halte ich dagegen den Nachweis der Priorität des Speculum Perfectionis für möglich<sup>1</sup>. Die Vita secunda gibt dasselbe (III, 15 und 14) in weit kürzerer Fassung. Obwohl man nun — um die Hinfalligkeit solcher Gründe von neuem zu betonen — die kürzere Fassung ebenso wohl für den Auszug wie für die Vorlage der Erweiterung erklären könnte, spricht einiges in der Fassung des Speculum Perfectionis für den alten Ursprung dieser Nachrichten. Das Kapitel setzt nämlich den Vorgang (wie sich Franz eines hungernden Bruders annimmt) in die Zeit, „quum b. Franciscus coepit habere fratres et maneret cum eis apud Rigumtortum prope Assisium“; es berichtet ferner, wie gerade in der ältesten Zeit von den Brüdern die Askese übertrieben wurde, und es fügt mit der Berufung auf „nos qui cum eo fuimus“ hinzu, daß Franz bei den Brüdern nur eine maßvolle Askese wünschte, an sich selber aber die strengste verwirklichte, weil er das Vorbild für alle Brüder sein müsse. Es trifft hier von neuem zu, daß die Erwähnung von Rivortorto in späterer Zeit nicht zu erklären wäre<sup>2</sup>; für die Verlegung der Szene in die Zeit, als Franz erst Brüder zu haben begann, läßt sich ein aus Tendenz geborener Grund nicht wohl entdecken, und ebenso hätte eine tendenziöse Kompilation den letzten Teil des Kapitels anders gestaltet, denn aus dieser Fassung konnte jeder Anhänger der laxen Richtung folgern, daß er sich in Askese nicht zu übernehmen brauche. So bestätigt der Inhalt, daß er aus wahrer Kenntnis

---

setzen ist, zeigt der beibehaltene Schlusssatz des Speculum-Kapitels: er gehört zu dem Ausgelassenen hinzu und ist im Anschluß an die Worte „et postea in consistorio omnibus nuntiavit“ völlig sinnlos. Es ist schon um dieser einen Stelle willen unmöglich, im Codex S. Isidori einen originalen Text zu erkennen.

1) Vgl. Minocchi, Nuovi Studi, S. 42 Anm. 1.

2) S. oben S. 73 f., 171.

der ältesten Zeit geschrieben ist. Aber daß dieses Kapitel mit jedem einzelnen Wort auf Leo zurückgehe, läßt sich natürlich trotzdem nicht beweisen. Die Anrede Franzens an die Brüder nach der Mahlzeit mit dem Hungernden kann nicht authentisch sein, denn in der ältesten Zeit, als noch keiner die künftige Bedeutung Franzens zu erkennen vermochte, hat sicherlich keiner der Brüder die lange Rede aufgezeichnet. Hat es Leo später getan, so mußte er sinngemäß erfinden — dann käme man wieder in die Notwendigkeit, auch Leo nicht unbedingte Authentizität zuzuerkennen; oder es bleibt die Möglichkeit, daß die auf Leo fußende Überlieferung mit der Zeit weiter ausgebaut ist. — Der Bericht der *Vita secunda* muß unter diesen Umständen als ein Auszug betrachtet werden: daß Celano Rivotorto nicht erwähnte, hatte sowohl in dem Streben nach Kürze wie in der Zwecklosigkeit dieser Erwähnung seinen Grund, und selbst für die allzu wesenslos kurze Umgestaltung der zweiten Hälfte des *Speculum*kapitels zu *Vita secunda* I, 14 läßt sich wohl in der ganzen Art Celanos, der immer nach glatter und gleisender Form strebt, genügende Erklärung finden. Fast genau dieselben Gründe lassen sich für die Priorität des 28. Kapitels anführen, so daß die nähere Prüfung unterbleiben kann.

Kapitel 29 stimmt fast wörtlich mit der *Vita secunda* III, 30; aber diese hat noch zwei Zusätze: Franz habe zur Zeit dieser Episode beim Bischof von Celano gewohnt und ein Freund aus Tivoli habe ihm einen Mantel geschenkt. Man darf diese Zusätze darauf zurückführen, daß es sich um die Heimat des Verfassers der *Vita secunda* handelt; der Text des *Speculum Perfectionis* erscheint aber dadurch, daß er die Zusätze nicht hat, als der frühere; denn es wird im *Speculum Perfectionis* nicht so mit dem Raum gegeizt, daß diese kleinen Erweiterungen hätten gestrichen werden müssen. Celano spricht bei der Erzählung im Präsens, das *Speculum Perfectionis* im Perfekt: auch darin kann man wohl erkennen, daß Celano seine Vorlage wirkungsvoller zu gestalten strebte.

Zu Kapitel 30—32, die fast wörtlich mit *Vita secunda* III, 31—33 übereinstimmen, läßt sich nichts irgendwie Entscheidendes bemerken; der von Sabatier behauptete Unter-



schied im Schlußsatz von Kapitel 31 gegenüber Vita secunda III, 32 scheint mir nicht vorhanden zu sein: Celano meinte dasselbe, drückte sich aber kürzer aus<sup>1</sup>.

Kapitel 33 hat in seinem letzten Teil das „Nos qui cum eo fuimus“ als Beglaubigung. Aber gerade dieser Absatz fehlt in der Vita secunda III, 36, die sonst mit kleinen Abweichungen die gleiche Erzählung bringt. Dafs in der Vita secunda noch Franzens Aufenthalt im Bischofspalast zu Assisi und ferner eine Gegenrede des Guardians, der den Mantel nicht gleich geben will, eingefügt ist, spricht zugunsten der Priorität des Speculum Perfectionis. Warum aber fehlt der letzte Absatz des Speculum Perfectionis in der Vita secunda? Muß sich nicht doch die mißtrauische Frage erheben, ob nicht dieser Zusatz auf den Kompilator zurückgehe? Der Inhalt des Absatzes spricht nicht dafür; denn er berichtet nur im allgemeinen von der Fürsorge Franzens für Kranke und Gesunde: er habe so oft das Notwendige verschenkt, daß Generalminister und Guardian ihm verboten, ohne ihre Erlaubnis seine Tunika zu vergeben. Eine Tendenz liegt so wenig in diesen Sätzen, daß der Zweck einer Fälschung nicht verständlich wäre. Eher könnte man sagen, daß Celano diesen Absatz wegließ, weil er am Beginn von III, 28 bereits eine zusammenfassende Bemerkung über Franzens Gesinnung gemacht hatte. Dafs die Erwähnung eines Generalministers im Speculum Perfectionis für Überarbeitung spricht, wird bei Kap. 38 näher erörtert werden.

Bei Kapitel 34 lassen sich aus der Berührung mit Vita secunda III, 114 wohl kaum bestimmte Schlüsse ziehen. Aber es folgt wieder im Speculum Perfectionis ein längerer Zusatz über Franzens Tunika, der in der Vita secunda fehlt. Der Inhalt ist harmlos, doch bringt er Einzelheiten über Franzens letzte Tage und wie man ihm da mehrere Tuniken verschaffte: das muß auf Tatsachen und Augenzeugen zurückgehen, und ein Grund für die Erfindung dieser Nachrichten wäre schwerlich festzustellen.

Man wird bei Kapitel 35 dazu neigen, es für die Vor-

1) Sabatier, Spec. Perf., S. 60 Anm. 1.

lage von *Vita secunda* III, 125 anzusehen; aber ein Beweis dafür ist nicht zu geben.

Kapitel 36 trägt infolge der Erwähnung von Rivotorto das Kennzeichen alter Überlieferung an sich<sup>1</sup>. Aber die Frage wird dadurch erschwert, daß dieses in der *Vita secunda* fehlende Kapitel mit gewissen Änderungen in der *Vita Aegidii* steht. Man führt diese *Vita* gemäß der Angabe Salimbenes auf Bruder Leo zurück; wie ist es möglich, daß Leo selber Verschiedenes niederschrieb?<sup>2</sup> Im *Speculum Perfectionis* spielt sich die Szene in Rivotorto ab, in der *Vita Aegidii* auf dem Wege nach Assisi; im *Speculum Perfectionis* ist der Bettelnde ein „pauper quidam“, in der *Vita* „quaedam mulier paupercula“; im *Speculum Perfectionis* fallen Ankunft des Ägidius und Erscheinen des Bettelnden auf verschiedene Tage, in der *Vita* auf einen Tag. — Es wurde bereits der Zweifel gedacht, die sich gegen die uns überlieferte Form der *Vita Aegidii* erheben (oben S. 119); und an diesem Punkte ist wohl der Nachweis unschwer zu führen, daß die Nichtübereinstimmung mit dem *Speculum Perfectionis* auf das Schuldkonto der *Vita Aegidii* zu setzen ist: sie muß eine Erweiterung älterer Überlieferung sein. Sie spinnt die ganze Szene aufs breiteste aus: die Erzählung ist dreimal so lang wie im *Speculum Perfectionis*. Für Rivotorto ist gesetzt „in quodam tugurio derelicto“ — man muß an die Haltung der *Vita prima* und *secunda* Celanos denken: jene kennt noch Rivotorto, diese spricht nur noch von „quodam loco“<sup>3</sup>. Das *Speculum Perfectionis* spricht von den „duobus sociis quos tantum tunc habebat“; die *Vita* fügt die Namen bei, und sie verrät dadurch, daß sie den Petrus der ältesten Überlieferung zum Petrus Cataneus macht, das Bestreben

1) Vgl. oben S. 73, 171 und 173.

2) Sabatier, *Spec. Perf.*, S. 265 hält die beiden Berichte für völlig übereinstimmend; Lemmens, *Scripta fr. Leonis*, S. 17 hat mit Recht auf die Unterschiede hingewiesen, die nicht für einen Verfasser sprechen. — Der in Frage kommende Text der *Vita Aegidii* bei Sabatier, *Spec. Perf.*, S. 265 und *Anal. Franc.* III, S. 75.

3) S. oben S. 74 Anm. 1.

der Späteren, unbekannt geliebene Persönlichkeiten der ältesten Zeit mit bekannteren zu identifizieren <sup>1</sup>.

Kapitel 37 lokalisiert im Gegensatz zu der parallelen Erzählung 2. Celano III, 29 das Ereignis und erzählt, von einer Stelle abgesehen, etwas ausführlicher. Diese Erzählung steht um ein wenig gekürzt bereits bei 1. Celano I, 28 — eines der wenigen Beispiele, wo die *Vita secunda* etwas aus der *Vita prima* ohne sichtbaren Zweck wiederholt. Alle Erweiterungen der Erzählung sind nun der *Vita secunda* und dem *Speculum Perfectionis* gemeinsam, nur daß das *Speculum Perfectionis* die weitschweifigste der drei Erzählungen ist. Aber es ist trotzdem nicht möglich mit Sicherheit zu sagen, daß die Entstehungsfolge sei: 1. Celano, 2. Celano, *Speculum Perfectionis*; die Wahrscheinlichkeit spricht freilich dafür.

Kapitel 38 steht in gedrängterer Form bei 2. Celano III, 35. Nach dem Schlusssatz möchte man annehmen, daß im *Speculum Perfectionis* die ältere Überlieferung vorliege: „Unde nobis qui cum eo fuimus . . . quae oculis nostris vidimus longum esset et valde difficile scribere vel narrare.“ Anderseits weist die Erzählung Celanos bei größtenteils wörtlicher Übereinstimmung Züge der Priorität auf; Petrus Cathaneus wird *vicarius* des Heiligen genannt, während es im *Speculum Perfectionis* heißt: „qui erat tunc generalis minister“; auch wird im *Speculum Perfectionis* die Szene als bei der *Portiuncula* geschehen lokalisiert; 2. Celano sagt von dem verschenkten Neuen Testament, es sei das erste gewesen, das man im Orden besafs. Nur die Erwähnung des Petrus Cathaneus als Generalminister ist ein stichhaltiger Beweis, daß die Erzählung des *Speculum Perfectionis* ihre jetzige Fassung später als die *Vita secunda* erhielt. Denn einmal hätte die *Vita secunda* aus einem ihr überlieferten *minister generalis* schwerlich die geringere Würde eines *vicarius* gemacht, und anderseits bietet die *Vita secunda* den einheitlichen Beweis, daß Petrus Cathaneus auch nach der Re-

1) Die *Vita prima* I, 22 nennt den Namen des dritten Jüngers (der später dann als zweiter angesehen wurde) nicht, sicherlich weil er zu keiner Bedeutung im Orden gelangt war. Vgl. oben S. 116.

signation des Heiligen nur als sein Stellvertreter, vicarius, nicht als Generalminister betrachtet wurde; denn nirgends spricht sie — weder bei Petrus noch bei seinem Nachfolger Elias — von einem minister generalis, sondern stets nur vom vicarius sancti. So ist auch im nächsten Kapitel des Speculum Perfectionis (39) der Rücktritt des Heiligen von der Leitung des Ordens behandelt: es wird kein neuer Generalminister gewählt, sondern Franz befiehlt aus eigener Machtvollkommenheit, daß die Brüder künftig dem Petrus Cathaneus gehorchen. Genau so schildert auch 2. Celano III, 81 den Vorgang. Die Bemerkung der Chronik der 24 Ordensgenerale, daß Elias sowohl von Franz wie von vielen Brüdern Generalminister genannt worden sei, obwohl er bei Lebzeiten des Heiligen es tatsächlich nicht gewesen<sup>1</sup>, findet in den ältesten Quellen keinen Beleg; die Vita prima wie secunda sprechen nur von dem vicarius<sup>2</sup>, ebenso Jordanus a Jano; Bonaventura erwähnt den Elias nicht. Allein in dem Schreiben des Heiligen an Elias (s. oben S. 33) wird dieser mit „minister“, aber nicht Generalminister, angedredet (die spätere Überschrift des Briefes kommt natürlich nicht in Betracht). Sollte es deshalb nicht doch vielleicht ein Zeichen der Überarbeitung sein, wenn im Speculum Perfectionis wiederholt (Kap. 4. 33. 38. 46. 55. 58. 102. 115; nur in Kap. 1 heißt Elias vicarius) von einem Generalminister zu Lebzeiten des Heiligen gesprochen wird? Später mögen diese kleinen Unterschiede verwischt worden sein. Der alte Kern des vorliegenden Kapitels erscheint trotzdem durch das „Nos qui cum eo fuimus“ verbürgt, weil auch hier kein irgendwie tendenziöser Grund für das Heranziehen einer solchen Beglaubigung vorliegt<sup>3</sup>.

Kapitel 39 und 40 stimmen fast wortgetreu mit 2. Celano III, 81 und 82 überein; zur Feststellung der Priorität sehe ich keinen Anhaltspunkt. — Karl Müller hat den Inhalt von 2. Celano III, 81 für unwahr angesehen; ich selber habe an

1) Speculum Perf., S. 10 Anm. 1.

2) Vita prima II, 4 sagt außerdem: „Elias, quem . . . aliorum fratrum fecerat pater“.

3) Minocchi, Nuovi Studi, S. 115, nimmt Priorität des Spec. Perf. gegenüber 2. Celano an.



anderer Stelle auf die vorliegende Schwierigkeit hingewiesen, da der darin erwähnte Verzicht auf das Generalministeramt „paucis annis elapsis post conversionem“ geschehen sein soll<sup>1</sup>. Da an der Tatsache der Amtsniederlegung doch nicht gezweifelt werden kann und nur das Datum strittig ist, so ist es wohl eher nötig, das Wort „paucis“ für verderbt anzusehen, als um des Datums willen an der ganzen Erzählung zu zweifeln. Freilich haben *Vita secunda* wie *Speculum Perfectionis* dasselbe „paucis“, und man könnte daraus schliessen, daß der spätere Kompilator wohl einen Irrtum Celanos gläubig nachschrieb, nicht aber Celano einen — kaum denkbaren — Irrtum seiner Vorlage. Daß in der *Vita secunda* die im *Speculum Perfectionis* Kap. 41 nachfolgende Erzählung (Anklage gegen die malos prelatos) abgetrennt und an einen entfernten Platz gewiesen ist (III, 118), spricht ebenfalls für die Möglichkeit der Priorität der *Vita secunda*<sup>2</sup>. Aber der Vergleich der beiden Kapitel erweist doch wohl die Priorität des *Speculum Perfectionis*: 2. Celano hat noch eine Anklage mehr als das sonst fast wörtlich übereinstimmende *Speculum Perfectionis*; hatte dieses eine spiritua- listische Tendenz — warum liefs es sich derartiges entgehen? Hier ergibt sich der Schluß, daß Celano seine Vorlage aus andern Mitteilungen erweiterte; auf den Bearbeiter des *Speculum Perfectionis* fällt nur, daß er dieses Kapitel mit den vorangehenden zusammenstellte und dadurch die Zeitbestimmung der Vorgänge verwirrte<sup>3</sup>; aber daß er nach 2. Celano gearbeitet habe, scheint ausgeschlossen<sup>4</sup>.

Kapitel 42 = 2. Celano III, 110. Während die etwas längere Einleitung bei Celano auf Benutzung und Erweiterung der Erzählung des *Speculum Perfectionis* hinweisen könnte, spricht doch auch hier ein Moment für spätere Überarbeitung der gemeinsamen Vorlage im *Speculum Perfectionis*.

1) K. Müller, Anfänge, S. 181. — Vgl. Hist. Vierteljahrsschrift 1903, S. 40f.

2) Vgl. dazu Hist. Vierteljahrsschrift 1903, S. 41.

3) Ebd. S. 41.

4) Minocchi, Nuovi Studi, S. 114 hält die Priorität Celanos für gesichert.

Celano zitiert eine längere Stelle, die „in quadam regula“ stehe; das *Speculum Perfectionis* setzt dafür: „in prima regula“. Aber „quadam“ muß die ursprüngliche Lesart sein; der Ausdruck entstammt dem Wissen, daß es zu Franzens Lebzeiten mindestens drei Regeln gegeben hat; die angeführte Stelle steht — nicht ganz wortgetreu, aber doch gleichartig — in der Regel, die man auf 1221 ansetzt, die später irrtümlich als die erste galt<sup>1</sup>. Aus der ersten Regel von 1209 oder 1210 kann das Zitat nicht stammen, denn dieses Gebot der Regel über das Verhalten in Krankheiten konnte erst aufgestellt werden, als Erfahrungen über die Mängel der Brüder vorlagen. Daß der Bearbeiter des *Speculum Perfectionis* aber nicht nach 2. Celano III, 110 arbeitete, geht daraus hervor, daß der Schluß des Celanokapitels im *Speculum Perfectionis* ein eigenes Kapitel an anderer Stelle — Kap. 28 — bildet; der Schluß läge auch da wieder nahe, daß Celano auf Grund des *Speculum Perfectionis* gearbeitet und zusammengezogen haben müsse — Arbeit nach gemeinsamer Vorlage ist die bessere Lösung.

Kapitel 43 = 2. Celano III, 86 und 87. Die darin geschilderte Zusammenkunft des h. Franz mit dem h. Dominikus ist von Karl Müller im Anschluß an Hase und Voigt auch dann noch als unglaubwürdig zurückgewiesen worden, als ihm der Text der *Vita secunda* vorlag, den Hase und Voigt nicht kannten; Müller sah darin einen Beweis ihrer Unglaubwürdigkeit, und Grützmaker hat sich ihm neuerdings noch angeschlossen<sup>2</sup>. So handelt es sich zunächst um das Verhältnis der beiden Texte (*Vita secunda* und *Speculum Perfectionis*) und dann um die Tatsache der Zusammenkunft. Die beiden Texte stimmen zumeist wörtlich überein, nur schiebt Celano in der Mitte eine weitläufige Ermahnung an die beiden Orden ein, um erst in Kap. 87 mit dem fortzufahren,

1) Sabatier stellt den Text der Regel mit dem des *Spec. Perf.* zusammen: *Spec. Perf.*, S. 75 Anm. 4.

2) *Realencykl. f. prot. Theol.*, 3. Aufl., IV, Art. Dominikus. — Thode, Franz von Assisi, S. 180 und Sabatier, *Vie de S. François*, S. 244f. halten die Zusammenkunft für geschichtlich; ebenso Faloci-Pulignani, *Misc. Franc.* IX, S. 13 ff.

was die zweite Hälfte von Kap. 43 des *Speculum Perfectionis* bildet. Dieses Einschlebsel und die dadurch hervorgerufene Trennung des Berichtes ist der einzige Anhaltspunkt dafür, daß Celano seine Vorlage, wie sie sich im *Speculum Perfectionis* wiederfindet, überarbeitete, daß also im *Speculum Perfectionis* der ursprüngliche Text vorliegt. Aber stichhaltig ist diese Annahme, die für Sabatier feststeht, nicht; ein Kompilator könnte für das *Speculum Perfectionis* die beiden Celanokapitel mit Weglassung der für das Ereignis nichts besteuernden Ermahnung zusammengelegt haben. So komme ich hier im Gegensatz zu Sabatier zu einem *Non liquet* hinsichtlich der Priorität. — Über die Geschichtlichkeit der Zusammenkunft ist folgendes zu sagen: G. Voigts Argumente fallen weg, weil seine der *Vita secunda* geltende Kritik sich, wie erwähnt, auf eine andere Quelle bezieht; von Hases Gründen bleibt bestehen, daß die rasch entstehende Rivalität der beiden Orden leicht eine didaktische Legende von dem guten Verhältnis der beiden Stifter aufkommen lassen konnte; denn was noch später darüber berichtet wurde -- z. B. über die Anwesenheit des Dominikus bei dem Generalkapitel von 1221 — ist sicherlich eine Fabel, wie Voigt an der Hand des *Jordanus a Jano* erwiesen hat. Es bleibt ferner als Einwand gegen die Erzählung Celanos und des *Speculum Perfectionis*, daß Bonaventura in seiner Legende nichts von der Zusammenkunft sagt, obwohl er das Gespräch der beiden Ordensgründer mit dem Kardinal von Ostia als zwischen diesem und Franz geschehen erwähnt (VI, 5 = n. 78). Das Schweigen der *Vita prima* ist weit eher belanglos; ehe Dominikus heilig gesprochen war (1234), wurde er sicherlich nicht neben Franz, dessen Heiligsprechung bereits vollzogen war, gestellt, besonders nicht in Minoritenkreisen. Als positive Beweise lassen sich dagegen anführen, daß der zwischen 1244 und 1251 schreibende Biograph des Dominikus, Bartholomeus Tridentinus, die Tatsache einer engeren Beziehung der beiden Männer erwähnt<sup>1)</sup>, daß 1255 die Generalminister

1) Vgl. Hase, *Franz von Assisi*, S. 73 Anm. 1 und Müller, *Anfänge*, S. 183 Anm. 2. Bartholomeus sagt, daß Dominikus dem h. Franz

der beiden Orden in einem gemeinsamen Rundschreiben das gleiche tun <sup>1</sup>, daß Bonaventura, zum Generalminister des Minoritenordens erhoben, 1256 dieses Rundschreiben nochmals mit seinem Namen ausgehen läßt, und daß Bonaventuras Sekretär Bernhard von Bessa die Zusammenkunft erwähnt <sup>2</sup>. Gründe und Gegen Gründe halten sich vielleicht die Wage, und es wird schließlichs davon abhängen, wie man die *Vita secunda* Celanos im ganzen einschätzt — ich trage kein Bedenken, mit ihrer Hilfe die Wage zugunsten der Zusammenkunft sinken zu lassen; ist es doch auch wahrscheinlich, daß diese räumlich so nahe beieinander wirkenden Persönlichkeiten sich einmal begegnet sind. Innere Wahrheit trägt die Erzählung ebenfalls in sich. Daß Celano vielleicht dazu beitrug, die Tatsache noch etwas auszuschmücken, ist natürlich möglich.

Kapitel 44 führt aus, daß Franz zur Pflege der Demut seine ältesten Jünger in den Leprosenheimen weilen und dienen ließ. Die „*prima regula*“ wird mit einer Stelle erwähnt, die sich in den uns bekannten Regeln nicht findet, so daß die Stelle allerdings aus der ältesten Regel stammen kann. Daß die Erwähnung der Leprosenpflege ein Zeichen ältester Überlieferung ist, wurde schon wiederholt betont (vgl. oben S. 47 und 73); andererseits fehlen Anhaltspunkte dafür, daß die späteren Zelanten diesen Punkt besonders stark betont hätten; Sabatier zitiert nur eine Stelle aus Conrad von Offida, in der die Leprosenpflege erwähnt wird <sup>3</sup>. Da andererseits die *Vita prima* wie Bonaventura von ihr sprechen (vgl. unten S. 227), so scheint dieses altfranziskanische Ideal nicht derart umstritten gewesen zu sein wie die Armut — nicht weil man es befolgte, sondern offenbar weil es auch für die Zelanten zurücktrat. Weder Kapitel 44 noch das verwandte Kapitel 58 machen den Eindruck zelantischer Tendenz; sie klingen mehr wie einfach tatsächliche Berichte. So

„*tanta caritate fuit coniectus, ut idem velle et idem nolle esset uterque*“ [lies *utrique* nach Hase].

1) Hase a. a. O. S. 72.

2) Sabatier, *Vie*, S. 245 Anm. 1.

3) Sabatier, *Spec. Perf.* S. 79 Anm. 1. Vgl. allerdings auch *Actus S. Francisci et sociorum eius* S. 93 und S. 110 Anm. 1.



mögen sie der ältesten Überlieferung angehören (vgl. unten Kapitel 58).

Kapitel 45 stimmt im Inhalt überein mit 2. Celano III, 80 und 73. Dafs ein Kompilator die getrennten Berichte Celanos eher miteinander verbinden konnte als umgekehrt, ist auch hier zuzugeben. Weitere Schlusfolgerungen sind aus den Texten nicht zu ziehen.

Kapitel 46 berührt sich in der ersten Hälfte mit 2. Celano III, 88. Wieder spricht das *Speculum Perfectionis* von einem Generalminister, während Celano zwar von Franzens Verzicht auf das Generalministeramt spricht, aber dann doch vorsichtiger sagt: „. . . Petro Cathanii, cui pridem obedientiam sanctam promiserat.“ Daraus könnte man auf Priorität der *Vita secunda* schliessen. Aber das Kapitel des *Speculum Perfectionis* hat noch einen zweiten Teil, dessen Anfang eng zum ersten hinzugehört und eine weitere Bemerkung des Heiligen enthält, die auf Glaubwürdigkeit Anspruch macht; der letzte Abschnitt des Kapitels wird mit den Worten eingeleitet: „Hoc autem vidimus oculis nostris nos qui cum ipso fuimus sicut etiam ipse testatur“ usw. Was folgt, ist ein so feiner Beitrag zur Charakteristik des Heiligen (irgendwie verletzt von den Brüdern, zieht er sich zum Gebet zurück und sucht es zu vergessen), dafs ich an keine spätere Erfindung glauben kam. — Zur Komposition des *Speculum Perfectionis* läfst sich vielleicht bei diesem Kapitel etwas feststellen. Bonaventura und *Speculum Perfectionis* geben hier denselben Gang der Erzählung, ohne sich im Wortlaut irgendwie zu berühren — Bonaventura schreibt ganz offenbar nur die *Vita secunda* aus. *Speculum Perfectionis* Kap. 45, 46 und 48 entsprechen Bonaventura Kap. VI, 3 und 4 (nach alter Zählung n. 75, 76 und 77); Bonaventura hat aber dabei benutzt 2. Celano III, 73, 74, 88 und 89. Da Bonaventura sich wörtlich, wenn auch kürzend, an Celano anschließt, so kann er nicht lediglich für die Komposition des *Speculum Perfectionis* benutzt haben; wahrscheinlicher wäre, dafs der Kompilator des *Speculum Perfectionis* neben seinem alten Material, aus dem er die zweite Hälfte von Kap. 46 und Kap. 47 entnahm, die *Vita secunda* und Bonaventura vor sich

hatte und sich in der Aufeinanderfolge der Erzählungen gelegentlich einmal an Bonaventura anschloß. Bei den folgenden Kapiteln versagt dann wieder jeglicher Parallelismus.

Kapitel 47 ist selbständig. Über sein Alter läßt sich nichts aussagen.

Kapitel 48 fast wörtlich gleich 2. Celano III, 89; Feststellung der Priorität ist unmöglich.

Kapitel 49 stimmt zwar fast wörtlich mit 2. Celano III, 90 überein, doch hat Celano mannigfaltige kleine Kürzungen, die zu dem Schlusse führen könnten, er habe den Text des *Speculum Perfectionis* vor sich gehabt. Andererseits gibt das *Speculum Perfectionis* eine bei Celano fehlende Einschränkung des unbedingten Gehorsams: „*dum scilicet non habet causam necessariam retardandi*“. So ist Celano strenger als das *Speculum Perfectionis*! Oder will sich ein Zelant dagegen sichern, laxen Oberen in jeder Hinsicht zu gehorchen? Auch hier ist eine Entscheidung unmöglich.

Zu Kapitel 50 vergleiche das oben bei Kapitel 10 Gesagte. Warum hat die *Vita secunda* nicht diese durch das Testament bestätigte Erzählung von Franzens Abneigung gegen alle Privilegien? Sabatier erklärt es damit, daß bei Entstehung der *Vita secunda* der Kampf zwischen Weltklerus und Bettelorden schon zu lebhaft gewesen sei, um die Aufnahme solcher Anschauungen zu gestatten. Das leuchtet durchaus ein. Ubertino da Casale hat dieses Kapitel zitiert als unter den von ihm gesehenen „*Scripta de manu fratris Leonis*“ befindlich. Daß die äußere Form dieses Kapitels nicht ganz gesichert ist, geht aus den oben bei Kapitel 10 gemachten Bemerkungen hervor; ebenso, daß es trotzdem für alte Überlieferung zu nehmen ist.

Kapitel 51 = 2. Celano III, 92 bis auf den Namen des Bruders, den Celano hinzufügt („*Barbarum nomine*“) — möglich also, daß Celano damit den ihm vorliegenden Text des *Speculum Perfectionis* bereicherte. Die Priorität ist nicht entscheidbar.

Kapitel 52 — eine Vision Leos mit Anklagen gegen die Brüder — steht wiederum für sich allein. Faloci-Pulignani hat bezweifelt, daß Leo derartiges geschrieben haben könnte.

Man kann anderseits darauf hinweisen, daß die vorgebrachten Anklagen (Undankbarkeit gegenüber den ihnen von Christus verliehenen Wohltaten, Murren und Müßiggang am ganzen Tage, Zorn gegeneinander) sich nicht auf die Anliegen der Spiritualen beziehen — da hätte eine Anklage wegen Vernachlässigung der Armut wohl nicht gefehlt. Die Vision verlangt in jedem Falle eine Übersetzung ins Geschichtliche; aber an sich spricht nichts gegen die Worte Leos.

Kapitel 53 fast wörtlich gleich 2. Celano III, 46. Weder hier noch bei Kapitel 54, das mit 2. Celano III, 84 fast wörtlich übereinstimmt, ist irgend etwas über Priorität festzustellen.

Kapitel 55 bietet vielfache Schwierigkeiten. Der Umfang des Textes ist in den verschiedenen Handschriften ein sehr verschiedener<sup>1</sup>. Der Inhalt — die Portiuncula betreffend — berührt sich lose mit 2. Celano I, 7; das meiste davon geht aber ein gutes Stück über die Nachrichten der Vita secunda und 1. Celano I, 16 und II, 7 hinaus — wie eine Fortbildung der Legende mutet dieses Kapitel 55 an. Denn während in der Vita prima I, 16 die Übersiedlung nach der Portiuncula mit dem Eindringen eines Bauern in die enge Hütte von Rivotorto motiviert wird, ist es hier die Rücksicht auf die zunehmende Zahl der Brüder; aus der einfachen Übersiedlung, wie die Vita prima I, 16 sie schildert, ist eine Verhandlung mit dem Besitzer geworden; aus der Andeutung der Vita prima II, 7, daß der neue Aufenthaltsort „*gratia uberiori repletum et supernorum visitatione spirituum frequentatum*“ sei, und aus der Mitteilung der Vita secunda I, 12, daß die Kirche auch „*Sancta Maria de Angelis*“ genannt sei, ist hier geworden: „*quia sicut dicitur cantus angelici ibi saepe sunt auditi*“<sup>2</sup>. Dabei enthält es einige Ausdrücke, die ganz unzweifelhaft späte Entstehungszeit verraten (S. 97 Zeile 14—18, S. 99 Zeile 11, S. 100 Zeile 3—10; S. 99 Zeile 6 wird ein Generalminister

1) Sabatier, Spec. Perf., S. 268 ff.

2) Nach Bonaventura c. II, 8 (= n. 24) bemerkt Franz „*angelicarum ibi visitationum frequentiam*“.

zu Lebzeiten des Heiligen erwähnt); eine Stelle (S. 99 Zeile 11 bis S. 100 Zeile 10) ist offenbar eingeschoben, da die Fortsetzung an das vor dieser Stelle Gesagte direkt anknüpft<sup>1</sup>. Unrichtig ist ferner, daß Franz in seinem Testamente etwas über die Portiuncula gesagt habe<sup>2</sup>. Dabei enthält dieses Kapitel aber die Berufung auf das Zeugnis der ältesten Genossen: „Nos vero qui fuimus cum b. Francisco testimonium perhibemus“ etc. Die Versuchung liegt nahe, diesmal in der Berufung eine Fälschung zu sehen und das ganze Kapitel fallen zu lassen. Einige Gründe sprechen aber auch für eine andere Auffassung. Rivotorto wird nicht ausdrücklich genannt, aber es wird als der frühere Aufenthaltsort der Brüder vorausgesetzt (S. 95 Zeile 8: „locus iste non est honestus nec sufficiens“) — das ist ein Zeichen alter Überlieferung; die Verhandlung mit dem Besitzer der Portiuncula, dem Benediktinerkloster von Monte Subasio, ist sehr wohl denkbar als ein ergänzender Nachtrag zum Bericht der Vita prima — gerade die Einzelheiten dieser Verhandlung (Abweisung durch den Bischof und durch die Kanoniker von S. Rufino, Entgegenkommen des Abtes, die jährliche

---

1) Barbi, Bull. d. Soc. Dantesca VII, S. 81 Anm. 1 will die Schwierigkeit dadurch lösen, daß er diese Stelle, wie das Vorangehende und Nachfolgende, für Worte des Heiligen ansieht, wofür beim letzten Worte der Stelle die Lesart einiger Handschriften spricht (vellem statt vellent). Aber der Inhalt des ganzen Absatzes klingt doch nicht wie eine Rede des Heiligen — das Ganze ist zu sehr geschichtlicher Rückblick auf eine nicht mehr nahe Vergangenheit. Faloci-Pulignani hat das ganze Kapitel um dieser Stelle willen für spätere Kompilation erklärt (Misc. Franc. VII, S. 5). Es scheint mir sicher, daß die eingeschobene Stelle aus 2. Celano I, 12 entstanden ist.

2) Zwei andere Handschriften haben die Lesart „circa mortem suam scribi voluit in testamento“ (Sabatier, Spec. Perf., S. 99). Da 1. Celano II, 7 berichtet, wie Franz auf dem Totenbett den Brüdern die Portiuncula ans Herz legt, so ist wohl auch hier die Vita prima der Ausgangspunkt der Nachricht des Spec. Perf. Die von Lemmens herausgegebene „Redactio prima“ (Doc. ant. II, S. 60) hat die Lesart: „Et circa mortem suam hanc ecclesiam fratribus in testamentum reliquit.“ Lemmens sieht diese Worte für die älteste und richtige Lesart an (Voix de S. Antoine, 1903 April, S. 5); aber die vorangehende mit „scribi voluit“ kann natürlich ebensogut dafür angesehen werden.



Übersendung von Fischen als Pacht und die Gegengabe der Benediktiner) erwecken Vertrauen, ausgenommen die Forderung des Abtes: „si Dominus hanc congregationem vestram multiplicaverit, volumus, quod locus iste sit caput omnium vestrum.“ Dafs die Portiuncula einen andern Eigentümer hatte, sagt auch die *Vita secunda* I, 12: „Hunc locum sanctus adamavit prae omnibus . . . proprietatem ex eo aliis reservans, sibi et suis retinens usum tantum“; Sabatier hat auferdem auf eine Urkunde von 1244 aufmerksam gemacht, die das Eigentum der Benediktiner an der Portiuncula bestätigt<sup>1</sup>. Diese neuen Nachrichten des Speculum-Kapitels über die Erwerbung der Portiuncula können richtig sein und trotzdem das Ganze nichts anders als eine Ausgestaltung der Mitteilungen Celanos. Nur das „Nos vero“ etc. spricht für einen originalen Kern. Das ist das Äufserste, was man zugestehen kann: ein solcher Kern ist, wie auch die Handschriften zeigen, so stark überarbeitet worden, dafs die positiven Nachrichten dieses Kapitels nur mit äufserster Vorsicht zu verwenden sind. Dafs diese Nachrichten vom Bruder Leo selber im Laufe seines langen Lebens überarbeitet worden seien, wie Sabatier meint<sup>2</sup>, ist eine jener Möglichkeiten, die man aus Verlegenheit annimmt und die doch weit mehr gegen als für sich haben. Darauf hat Sabatier aber mit Recht hingewiesen, dafs ein Kompilator, der im literarischen Kampfe alles zugunsten der Portiuncula Sprechende zusammentragen wollte, die vom 2. Celano I, 13 berichtete Vision sich nicht hätte entgehen lassen<sup>3</sup>.

Kapitel 56 enthält eine kleine Erzählung über Franzens Sorge für die Reinlichkeit der Kirchen. Sie kann alt sein, kann aber auch späterer Legendenbildung entstammen. Dafs Franz mit einem Besen umherging, um die Kirchen zu reinigen, paßt jedenfalls zu seiner ganzen Art, so dafs die Erzählung nicht verworfen zu werden braucht.

1) Sabatier, *Spec. Perf.*, S. 269.

2) *Spec. Perf.*, S. 267 f.

3) A. a. O. S. 273. Dafs deshalb das *Spec. Perf.* vor der *Vita secunda* entstanden sein müsse, ist damit freilich nicht bewiesen.

Kapitel 57 bringt ausführlicher dieselbe Erzählung wie 2. Celano III, 120. Celano kann die Vorlage ebensogut verkürzt, wie das *Speculum Perfectionis* den ihm vorliegenden Celano ausgeschmückt haben. Es läßt sich nichts darüber sagen.

Kapitel 58 steht ebenfalls für sich allein — die *Vita secunda* kennt es nicht. Es spricht wie Kap. 44 von der Leprosenpflege und es hat am Schlusse die Worte: „*Qui vidit hoc, scripsit et testimonium perhibet de hiis.*“ Merkwürdig, daß Celano eine so gut beglaubigte Erzählung beiseite liefs! Lag sie ihm etwa doch nicht vor und hat der Kompilator des *Speculum Perfectionis* durch den Schlusssatz täuschen wollen? Die Erzählung selber ist nur an einer Stelle verdächtig: von Petrus Cathaneus heißt es, daß er damals *generalis minister* gewesen sei (s. oben S. 177, bei Kap. 38); das übrige, besonders das Verhalten des *frater Jacobus*, der mit den Leprosen arglos spazieren geht, klingt wie naive Wahrheit. Aber so weit kann ich nicht gehen, mit Sabatier in diesem Kapitel „*une des preuves les plus frappantes de l'authenticité du Speculum Perfectionis*“ zu sehen<sup>1</sup> — das Schweigen Celanos steht im Wege, und man muß sich vorsichtiger fassen.

Die Kapitel 59 und 60 enthalten im wesentlichen das gleiche wie 2. Celano III, 63. Im *Speculum Perfectionis* ist die zusammengehörige Erzählung in zwei Kapitel zerlegt; das fällt auf, spricht aber eher für, als gegen die Priorität, weil das Zusammenlegen dem Nachfolger näher liegen mußte als das Trennen. Ferner lokalisiert das *Speculum Perfectionis* den Vorgang auf eine bestimmte Kirche — das kann Ausbildung von Lokaltraditionen sein; aber daß der Begleiter des Heiligen im Gegensatz zu Celano genannt und charakterisiert wird, scheint doch auf gutes Wissen zurückzugehen, denn Celano wie Bonaventura kennen den Bruder Pacificus nur als *rex versuum*, während er hier noch als *curialis doctor cantorum* bezeichnet wird, was allerdings hier wie in Kap. 100 nur ein rhetorischer Zusatz zu sein braucht.

1) Sabatier, *Spec. Perf.*, S. 107 Anm. 2.

Celano spricht ferner nur vom *hospitale*, wohin Franz den Begleiter zurückschickt; *Speculum Perfectionis* sagt „*hospitale leprosoꝝ*“. Bei Celano gehörte der in der Vision gesehene unbesetzte Platz im Himmel einem der gestürzten Engel, im *Speculum Perfectionis* dem Lucifer. Von diesen Verschiedenheiten sprechen die einen für, die andern gegen Priorität des *Speculum Perfectionis*; mit irgendwelcher Sicherheit ist seine Priorität hier nicht zu behaupten.

Kapitel 61 berührt sich mit 1. Celano I, 19 (= n. 52). Man wird kaum anders sagen können, als daß dieses Kapitel eine Verarbeitung von 1. Celano ist. Das schließt nicht aus, daß diese erweiterte Erzählung in früherer Zeit entstand, obwohl die Äußerung über Petrus Cathaneus („*primus generalis minister fuit electus a b. Francisco*“) nicht eben dafür spricht. Dieses Kapitel ist nun aber eines von den wenigen, wo sich eine Berührung mit Bonaventura feststellen läßt. Der Text Bonaventuras (c. VI, 2 = n. 73 u. 74) beruht am Anfang und am Schluß auf 1. Celano, wie die wörtlichen Anklänge zeigen; in der Mitte dagegen weicht er von Celano ab, der die Erzählung anders gibt, und berichtet wie das *Speculum Perfectionis*. Hat Bonaventura den Text des *Speculum* benutzt? Bonaventura ist viel kürzer als das *Speculum*; er könnte ein Auszug sein, aber ebenso gut das *Speculum* eine spätere Erweiterung. Nun ist aber doch bedeutungsvoll, daß Bonaventura trotz seiner gedrängten Fassung einige selbständige Einzelheiten gegenüber dem *Speculum* hat (Franz läßt sich zu dem Steine schleifen, „*in quo malefactores puniendi consueverant collocari*“, er steigt dann auf den Stein, das Wetter ist sehr kalt), deren Verwendung einem späteren Legendenschreiber im Interesse größerer Wirkung hätte am Herzen liegen müssen, wenn einmal die Erzählung wie im *Speculum Perfectionis* in so reichlichem Maße erweitert wurde. Bonaventura dagegen hat nichts in seinem Texte, was nicht als gedrängte Zusammenfassung von 1. Celano und *Speculum Perfectionis* erklärbar wäre; er scheint deshalb dieselbe Vorlage benutzt zu haben wie der Kompilator des *Speculum Perfectionis*. Aber ist es denkbar, daß Bonaventura den Stoff des *Speculum Perfectionis*

vor sich hatte und ihn nur so selten benutzte, daß man mit Mühe ein bis zwei Stellen der Berührung auffinden kann? <sup>1</sup> Oder war das eine versprengte Aufzeichnung, die ihm beim Suchen nach neuem Materiale zukam? So einleuchtend es an der vorliegenden Stelle erscheint, die Priorität des Speculum-Textes anzuerkennen, so schwer sind doch die Bedenken, die aus dem allgemeinen Verhältnis Bonaventuras zum Speculum Perfectionis hervorgehen. Mit absoluter Sicherheit wird man deshalb auch hier die Priorität nicht behaupten können.

Kapitel 62 berührt sich mit 2. Celano III, 71 und 70, die Priorität ist unentscheidbar. Ebenso steht es mit der Erzählung, die den Anfang von Kapitel 63 bildet und sich mit 2. Celano III, 72 berührt. Auf diese Erzählung folgt dann aber im Speculum Perfectionis noch eine allgemeine Betrachtung, die mit den Worten beginnt: „Et tot alia exempla huius similia vidimus et audivimus de summa humilitate ipsius nos qui cum eo fuimus conversati quod nec verbis nec litteris possumus explicare.“ Die vorangehende kleine Erzählung (Franz bekennt, daß er ein Geschenk aus Eitelkeit gegeben habe) bedarf einer so nachdrücklichen Beglaubigung nicht — in ihr wird nichts berichtet, was etwa später im Orden umstritten gewesen wäre. Deshalb erscheint die Beglaubigung als ein absichtsloser Zusatz; hätte mit ihr ein falscher Schein erweckt werden sollen, so wäre sie an andern Stellen wichtiger gewesen als hier.

Kapitel 64 vermag einen wertvollen Aufschluß zu geben. Der Inhalt (Franz wünscht, daß ihn die Brüder als Idioten von der Leitung des Ordens entfernen) steht gekürzt ebenso bei 2. Celano III, 83. Aber bei Celano geht ein scharfer Angriff auf ehrgeizige Mitglieder des Ordens voraus. Warum nahm das Speculum Perfectionis, wenn es eine spiritualistische Tendenz oder auch nur die von Sabatier behauptete eifernde Tendenz besaß, diese Stelle nicht auf? Hier ist die Vita secunda schärfer als das Speculum, und da dieses ja sonst mit Tadel nicht spart, so muß man annehmen, daß es diesen

---

1) S. unten S. 213 bei Kap. 113.



Tadel noch nicht kannte, d. h. daß seine Vorlage älter ist als die *Vita secunda*.

Der Inhalt des 65. Kapitels erweckt in seiner Zusammensetzung kein großes Vertrauen: es beginnt mit dem am Ende eines Generalkapitels geäußerten Wunsche Franzens, ebenfalls eine Missionsreise zu unternehmen, und zwar nach Frankreich, weil man dort den Leib des Herrn besonders ehre; es folgt — in Berührung mit 2. Celano III, 129 — eine längere Mitteilung, wie Franz selber darüber dachte; dann kehrt die Erzählung zu der beabsichtigten Reise zurück, indem Franz den Brüdern, die mit ihm selber gehen sollten, Verhaltensmaßregeln vorschreibt, als ob sie ohne ihn gehen sollten („ite bini et bini per viam“ etc.); das Kapitel schließt mit dem Bericht über das Zusammentreffen des Kardinals von Ostia mit Franz und die Verhinderung der Reise. In diesem letzten Teil berührt sich die Erzählung mit der *Vita prima* (I, 27), aber die beiden Berichte weichen doch ziemlich stark voneinander ab: dort heißt es, daß Franz die Reise unternahm „non multos adhuc fratres habens“; im *Speculum Perfectionis* dagegen hat er auf dem soeben beendigten Kapitel viele Brüder zur Mission „ad quasdam provincias ultramarinas“ geschickt; und während das *Speculum Perfectionis* nur von der Verhandlung über die Reise ausführlicher und eigenartig berichtet, gibt Celano daneben an, daß Franz den Kardinal bei dieser Gelegenheit zuerst kennen lernte und daß dieser damals bereits eine Art Protektorat übernahm. Von der zwiespältigen Zeitangabe abgesehen besteht allerdings kein eigentlicher Widerspruch zwischen den beiden Berichten; in beiden kann ein Teil des Vorgangs enthalten sein, und bei der Zeitangabe kann schließlic ein nicht allzu belangreicher Irrtum Celanos vorliegen. Das *Speculum Perfectionis* fußt aber jedenfalls auf einer andern Überlieferung. Hier warnt der Kardinal den Heiligen vor der Reise, „quia multi praelati sunt qui libenter impedirent bona tuae religionis in curia Romana“; er aber und andere Kardinäle würden ihn beschützen, wenn er in Italien bliebe. Dann fragt der Kardinal noch halb vorwurfsvoll, warum Franz die Brüder so weit hinaus zum Hungertode und andern Leiden

sende; Franz verteidigt darauf seine der ganzen Welt geltende Mission, und der Kardinal stimmt bewundernd zu. Kann diese Überlieferung in die Zeit der ältesten Jünger zurückgehen? Man kann es nicht beweisen, kann aber auch ebenso wenig eine spiritualistische Tendenz darin feststellen; die Begründung, die der Kardinal seinem Ratschlag gibt, ist historisch annehmbar, und daß Celano in der *Vita prima* darauf nicht näher einging, erklärt sich ohne weiteres. Was sich mit der *Vita secunda* (III, 129) berührt, trägt nach Sabatiers Meinung einen weit ursprünglicheren Charakter als diese; die große zentrale Bedeutung, die für Franz der Kultus der Eucharistie gehabt, sei von Celano nicht mehr erkannt worden. Ich kann einen so großen Unterschied zwischen Celano und *Speculum Perfectionis*, das doch auch nur an dieser einen Stelle von Franzens Verhältnis zur Eucharistie spricht, nicht finden; Celano verkürzt wohl den Gedanken an der einen Stelle, aber an der andern erweitert er ihn. Freilich hat das *Speculum Perfectionis* einen Zusatz, der von Celano mit Absicht weggelassen sein könnte: Franz habe über seine Stellung zur Eucharistie einiges in die Regel setzen wollen; das habe aber den Ministern nicht gut geschienen, so daß sich Franz begnügt habe, in seinem Testament und in andern „Scriptis“ seinen Willen darüber kund zu tun. Der zweite Teil dieser Mitteilung ist tatsächlich richtig, wie das Testament und die Briefe zeigen; es mag deshalb auch der erste Teil richtig sein — um so mehr, als man in der Haltung der Minister ein begreifliches formales Moment anstatt grundsätzlichen Gegensatzes sehen darf. Wenn Celano in der *Vita secunda* darüber hinwegging — vorausgesetzt, daß diese Stelle ihm vorlag —, so ist der Grund ersichtlich: die *Vita prima* I, 29 bringt bereits den Kern der Erzählung: Franzens Sorge für die *nomina Domini* und für die Buchstaben, aus denen diese Namen bestehen. Die übrigen Nachrichten dieses Kapitels, die sich weder mit der *Vita prima* noch *secunda* berühren, erwecken zum Teil kein Mißtrauen (wie die Überlegung Franzens am Schlusse des Generalkapitels, in welches Land er gehen solle), zum Teil erscheinen sie, wie gesagt, nicht recht am Platze (so die Ratschläge an die wandern-

den Brüder), so daß der Haupteinwand gegen dieses Kapitel seine Komposition, nicht seinen Inhalt im einzelnen betrifft. Auch hier scheinen gute alte Nachrichten in einer überarbeiteten Form vorzuliegen. Daß dieses Kapitel lediglich aus Benutzung der beiden Viten Celanos entstanden sein könnte, ist dagegen wohl sicher ausgeschlossen; dazu weichen bei aller allgemeinen Berührung die Erzählungen zu sehr voneinander ab.

Über Kapitel 66 läßt sich nichts feststellen.

Kapitel 67 ist weit ausführlicher als die parallele Erzählung bei 2. Celano III, 61; Einzelheiten über den Zweck des Aufenthalts in Rom (Besuch beim Kardinal von Ostia), über den Begleiter Franzens (Fra Angelo Tancredi) und über das Ziel der Weiterreise (Fonte Columbarum bei Rieti) sind beigelegt. Andererseits hat auch Celano ein paar Kleinigkeiten mehr (daß der Turm aus neun Eremitorien bestand, den Titel des Kardinals Leo, den scharfen Angriff auf die „fratres palatini“). Heben sich diese Zusätze in ihrer Bedeutung für die Priorität zunächst gegenseitig auf, so hat das *Speculum Perfectionis* die Berufung auf Augenzeugen — zwar nicht für den erzählten Vorgang, sondern wie immer nur in allgemeiner Form. Aber es spricht für die Echtheit der Berufung, daß sie auch hier in einem Falle auftritt, wo jeder tendenziöse Zweck fehlt — Celano ist mit seinem Hieb auf die „fratres palatini“ weit schärfer, und selbst Bonaventura (VI, 10 und 85) hat implicite mehr Tadel gegen diese als das *Speculum Perfectionis*. Der alte Ursprung der Erzählung ist deshalb sehr wohl möglich. Und es spricht dafür auch noch folgendes: Celano konnte in seinem Streben nach Kürze ohne Schaden weglassen, was das *Speculum Perfectionis* an Einzelheiten mehr hat; der Zusatz Celanos über die Einrichtung des Turmes ist dagegen als Fortbildung einer Bemerkung des *Speculum Perfectionis* aufzufassen. Im *Speculum Perfectionis* heißt es, daß der Turm „spatiosa valde et remota“ war, in dem Franz „tanquam in eremitorio“ verweilen könne; bei Celano heißt es von der „turris remota“, daß sie „per novem testudines concamerata quasi mansiunculas heremiticas“ bot. Auch die Bemerkung Celanos über

die „*fratres palatini*“ spricht für die Priorität des *Speculum Perfectionis*.

Kapitel 68 bringt einen Bericht über das sogen. Mattenkapitel, der sich sonst nirgends in den ältern Quellen findet und im Widerspruch zu Angaben des Jordanus a Jano steht. Jordanus war bei diesem Generalkapitel anwesend, und da auch er von der großen Zahl von Brüdern und von Strohhütten spricht, so scheint die Erzählung demselben Pfingstkapitel von 1221 zu gelten<sup>1</sup>. Dann aber läßt sich nachweisen, daß der Bericht des *Speculum Perfectionis* irrtümlich ist: der Kardinal von Ostia kann, wie sein Itinerar ergibt, damals nicht in Assisi gewesen sein<sup>2</sup>. Und da nach Jordanus Franz damals kränklich war, so daß Elias für ihn das Wort führte, so ist auch die lange Rede an die Brüder, von der das *Speculum Perfectionis* berichtet, nicht wahrscheinlich<sup>3</sup>. Will man den Inhalt von Kapitel 68 trotzdem retten, so bleibt nur übrig, daß die Szene sich auf einem andern Generalkapitel zugetragen haben muß, daß der Bericht des *Speculum Perfectionis* also in jedem Falle hinsichtlich der Zeitangaben Irrtümliches enthält. Kann der übrige Inhalt wahr sein? Es handelt sich um die dem Kardinal von Ostia vorgetragene Bitte gelehrter Brüder, daß Franz dem Rat der „*fratrum sapientum*“ etwas mehr folge und eine der alten Ordensregeln zur Richtschnur nehme, und um die schroffe Ablehnung der Bitte durch Franz. Die Ent-

---

1) Sabatier, *Vie de S. François*, S. 229 meint, alle Kapitel dieser Jahre seien Mattenkapitel gewesen und man dürfe bei dem Ausdruck nicht an ein einzelnes denken. Aber die Quellen sprechen doch ausdrücklich von einem besonders auffallenden Kapitel. Im *Speculum Perfectionis* hat Sabatier diese Frage nicht erörtert, setzt aber den vom Kapitel 68 berichteten Vorgang ins Jahr 1218 (*Spec. Perf.* S. LXXXVIII). Gegen Sabatier auch Lempp, *Fièvre Elie*, S. 47 Anm. 1, mit der Feststellung, daß sich der Vorgang nicht 1218, sondern auf einem andern Kapitel zugetragen haben müsse.

2) Sabatier, *Vie*, S. 304.

3) Soweit die Glaubwürdigkeit des Jordanus in Frage kommt, vgl. Voigt, *Denkwürdigkeiten a. a. O.* S. 489 ff. (Die Kritik Voigts an 2. Celano ist, wie erwähnt, hinfällig, da es sich um das *Speculum Vitae* und nicht 2. Celano handelt.)



stehung dieser Erzählung in einer spätern Zeit, in der die gelehrten Brüder den Vertretern der simplicitas und humilitas wie ein Abfall von den alten Idealen erschienen, liegt außerordentlich nahe. Aber es ist doch zu betonen, daß Franz sich bei dieser Gelegenheit nicht gegen die Gelehrsamkeit überhaupt wendet, sondern nur gegen bestimmte Wünsche dieser gelehrten Brüder, wie z. B. die Berücksichtigung älterer Ordensregeln. Ein Gegensatz gegen die gelehrten Brüder tritt in der *Vita secunda* ebenfalls hervor (III, 123 und 124). Die Forderung nach Berücksichtigung anderer Regeln ist allerdings ein eigenartiger Zug, den man ohne weitere Anhaltspunkte nicht schlechtweg für spätere Erfindung erklären kann. So bleibt das Kapitel zwar verdächtig, aber es kann auch hier ein alter Kern lediglich überarbeitet sein — auf irgendeinem Generalkapitel mag sich ähnliches abgespielt haben.

Über Kapitel 69 ist früher bei Kapitel 4 bereits gesprochen worden.

Der Anfang von Kapitel 70 mit seinen heftigen Anklagen gegen einzelne Brüder steht fast wörtlich ebenso am Schluß von 2. Celano III, 93, während die Fortsetzung im *Speculum Perfectionis* und der Anfang bei Celano sich nicht miteinander berühren. Man muß damit eine dritte Lesart zusammenhalten, die der Codex von Foligno bietet<sup>1</sup>: sie stimmt mit *Speculum Perfectionis* inhaltlich ganz und am Schlusse wörtlich überein, fügt aber einzelnes Neue hinzu und beruft sich ausdrücklich auf Mitteilungen Bruder Leos an Conrad von Offida. Diese drei sich berührenden und doch voneinander abweichenden Lesarten weisen zwingend auf eine gemeinsame Vorlage hin — ein Schluß, den Faloci-Pulignani hinsichtlich *Speculum Perfectionis* (Kapitel 70) und Codex von Foligno bereits gezogen hat. Celano kann davon nicht ausgeschlossen werden — er müßte denn selber die älteste Quelle sein. Nimmt man jene Berufung auf Bruder Leo als wahr an, so muß auch Celano aus dieser Urquelle geschöpft haben.

1) Misc. Franc. VII, S. 48 (9. Nachtragskapitel zum *Spec. Perf.*; s. oben S. 154.

Kapitel 71 ist wiederum völlig selbständig in der ganzen älteren Literatur. Es behandelt die Frage eines Genossen, warum Franz gegen die laxen Glieder des Ordens nicht einschreite. Beglaubigt ist der Text dadurch, daß Ubertino ihn als Aufzeichnung Bruder Leos zitiert; eine Lokalbestimmung am Anfang, die sowohl Ubertino wie der Codex Vaticanus 4354 haben<sup>1</sup>, zeigt, daß der Text Sabatiers nicht der Urtext zu sein braucht. Ist die Beglaubigung Ubertinos für den alten Ursprung dieser Erzählung ausreichend? Überall, wo die Konflikte im Orden so stark betont werden, vermutet man eher noch als sonst den Niederschlag der späteren Kämpfe. An der Tatsache der Konflikte ist ja nach den Berichten der *Vita secunda* nicht zu zweifeln; aber der Inhalt dieses Kapitels ist durchaus eigenartig: in der Begründung seiner Untätigkeit gegenüber den Lässigen wird — ähnlich wie in Kapitel 2 — eine Charakteristik des Heiligen gegeben, die bei ihrer Sachlichkeit weit mehr ist als ein tendenziöser Angriff auf die Gegner der Spiritualen. Hätte sich die Tendenz nicht damit begnügt, die Klagen und Drohungen des Heiligen wiederzugeben? Statt dessen will er nur durch sein Beispiel wirken; die Strafe überläßt er Gott. In dieser Charakteristik liegt innere Wahrheit, die für die Echtheit des Kapitels spricht<sup>2</sup>. Aber mehr kann man nicht sagen, als daß die Echtheit aus diesem inneren Grunde und um Ubertinos Zeugnis willen sehr wahrscheinlich ist. Denn andererseits legt der lange Wortlaut der Frage wie der Antwort den Zweifel nahe, ob er völlig authentisch sein kann — gleichzeitig ist er doch nicht aufgezeichnet worden, und wenn Leo ihn später abfaßte, so mag er zusammengefaßt haben, was in der Sache zu sagen war.

Auf Kapitel 71 folgt ein Abschnitt, den Sabatier als Interpolation bezeichnete, weil die Erwähnung Conrads von Offida der von Sabatier angenommenen frühen Entstehungszeit des *Speculum Perfectionis* widersprach, weil einige Handschriften den Abschnitt nicht als besonderes Kapitel bezeichnen und

1) Vgl. auch Lemmens, *Scripta fr. Leonis*, S. 95.

2) Sabatier, *Francisci Bartholi Tractatus*, S. 122 stützt die Echtheit auch auf die verwandte Anschauung, die im Brief an den Generalminister vorliege.

weil er in zwei älteren italienischen Übersetzungen fehlt. Aber einmal bringt der Codex von Foligno denselben Text<sup>1</sup>, und zweitens ist das Kapitel dann weit weniger anstößig, wenn man überhaupt eine Überarbeitung des Ganzen im Jahre 1317 annehmen muß. Von diesem Standpunkt aus ist es vielmehr wesentlich, daß Conrad von Offida hier wiederum Zeuge für Aufzeichnungen Bruder Leos ist. Hier dieses Zeugnis ablehnen und anderwärts ihn oder Ubertino als Kronzeugen annehmen, würde eine starke Inkonsequenz sein. Eine Beziehung zu Leo muß also hier angenommen werden. Der Inhalt dieser Aufzeichnungen zeigt allerdings, daß auch Leo an der Legendenbildung Anteil nahm — sie sind aus den Erlebnissen späterer Tage entstanden.

Kapitel 72 ist viel ausführlicher als das parallele Kapitel der *Vita secunda* III, 100, wo vor allem jeglicher Angriff auf Wissenschaft und Bücher fehlt. Eben dieser Angriff macht das *Speculum Perfectionis* hier etwas verdächtig. Es wäre falsch zu schließeln, daß das Fehlen dieses Angriffes in der *Vita secunda* diese verdächtig mache ob beschwichtigender Tendenz: Celano hat sich anderwärts (III, 8, 123, 124) über diesen Punkt genugsam und mit Schärfe geäußert, so daß er hier die Angriffe seiner etwaigen Vorlage mit gutem Gewissen übergehen konnte. Für das *Speculum*-Kapitel spricht, daß Ubertino Stellen daraus mit dem Hinweis auf Bruder Leo zitiert und daß der Text einen Anhaltspunkt für die Echtheit bietet: die Worte „*isti sunt fratres mei milites tabulae rotundae*“ darf man wohl ohne weiteres als authentisch ansehen, da man sich nicht denken kann, daß ein mönchischer Legendenschreiber sie erfunden haben sollte. Gegen die Authentizität des ganzen Wortlautes dieses Kapitels spricht auch hier die Länge der Worte des Heiligen — Ausbau und Überarbeitung sind wahrscheinlich, wenn auch ebenso unbeweisbar wie vollständige Erfindung eines Kompilators.

In Kapitel 73 fordert Franz auch von der Oberschicht des Ordens, den Ministern und Predigern, Werke der Demut

1) *Misc. Franc.* VII, S. 48.

wie Gebet, Bettel, Handarbeit und anderes, was den Brüdern ein gutes Beispiel sei. Das Kapitel fehlt bei Celano; entstand diese Aufzeichnung Leos vielleicht erst in späterer Zeit? Oder wollte Celano die Ordensoberen schonen? Beides ist möglich — mehr läßt sich nicht behaupten.

Kapitel 74 stimmt fast wörtlich mit 2. Celano III, 95 überein, nur daß hier eine kurze allgemeine Betrachtung vorausgeschickt und der Vorgang als nächtlicher auf eine Einsiedelei bei Siena lokalisiert ist. Es läßt sich hier wie bei dem folgenden Kapitel 75 (fast wörtlich gleich 2. Celano III, 97) nichts über Priorität entscheiden <sup>1</sup>.

Kapitel 76 und 77 kann man mit mehr Sicherheit als die Vorlage von 2. Celano III, 135 ansehen. Aus zwei Kapiteln ist eins gemacht — das ist wahrscheinlicher als die Zerlegung eines Kapitels in zwei. Ferner sind kleine Abweichungen im Wortlaut der Texte bezeichnend: wo *Speculum Perfectionis* „*viam crucis, statum perfectionis*“ sagt, steht bei Celano „*viam perfectionis*“, was ganz wie eine Zusammenziehung der breiteren Vorlage aussieht; und daß Celano bei der Erzählung vom Märtyrer hinzusetzt: „*signisque et prodigiis postmodum claruit*“ klingt ebenfalls wie ein Zusatz zur schlichteren Vorlage <sup>2</sup>.

Kapitel 78 stimmt fast wörtlich mit der zweiten Hälfte von 2. Celano I, 16. Franz beschließt, seine religio unter die Obhut der römischen Kurie zu stellen; Celano läßt den Entschluß aus einer Vision und aus Beobachtungen des Heiligen über drohende Gefahren entstehen. Im *Speculum Perfectionis* beginnt die Erzählung mit den Worten: „*Dicebat b. Franciscus*“ etc. Hat die sich entwickelnde Über-

---

1) Minocchi, *Studi Nuovi*, ist bei Kap. 74—77 anderer Meinung; hier wie anderwärts kann ich mich seinen allzu kurz gefassten Beweisen nicht anschließen.

2) Sabatier, *Spec. Perf.*, S. 149 Anm. 2 sieht eine Absicht Celanos darin, daß der Zusatz des *Spec. Perf.*, die Befolgung der Regel sei gleich der vollkommenen Befolgung des Evangeliums, weggelassen sei. Aber natürlich können diese Worte auch ein Zusatz des Kompilators sein. Dem Sinne nach sagt Celano nichts Geringeres als das *Spec. Perf.*



lieferung die Begründung des Entschlusses erst hinzugefügt oder hat ein Kompilator aus seiner Vorlage nur gerade die Worte Franzens herausgenommen? Wahrscheinlicher ist die erste Möglichkeit, aber beweisen kann man sie nicht. Für den Charakter des *Speculum Perfectionis* ist dieses Kapitel außerordentlich wichtig — stände diese Stelle nur bei Celano, wie würde auf die kurienfreundliche Tendenz des Verfassers hingewiesen werden! Es ist die beste Verteidigung Celanos, daß im *Speculum Perfectionis* genau dasselbe steht; wer die Erzählungen des *Speculum Perfectionis* auf den vertrauten Jüngerkreis zurückführt, wird infolgedessen diesem keine allzu erbitterte Rolle gegenüber der Kurie zuschreiben dürfen.

Kapitel 79 wird als auf Leo zurückgehend beglaubigt durch die im übrigen gleiche Erzählung bei Thomas von Eccleston<sup>1</sup>. Daß das Kapitel aus Eccleston geschöpft sei, ist nicht anzunehmen, denn nirgends sonst ist im *Speculum Perfectionis* eine Benutzung Ecclestons nachweisbar. Gab sich etwa sonst nur keine Gelegenheit, da Ecclestons Erzählung sich bei ihrem Gegenstand mit dem *Speculum Perfectionis* nicht öfter berühren konnte? Gemeinsame Vorlage ist in diesem Fall das wahrscheinlichere, und da der Wortlaut im wesentlichen übereinstimmt, so ist eine Aufzeichnung Leos als Quelle anzunehmen, da das Zeugnis Leos an anderer Stelle bei Eccleston als Quelle feststeht (vgl. oben S. 65).

Kapitel 80 berührt sich eng mit 2. Celano III, 116, wo jedoch der einleitende Absatz des *Speculum Perfectionis* fehlt. Im übrigen schwankt der Text mit Erweiterungen und Verkürzungen hin und her; einmal macht das *Speculum Perfectionis*, das andere Mal Celano mehr oder auch weniger Worte — im ganzen ist das *Speculum Perfectionis* etwas breiter, so daß man sagen könnte, Celano suchte seine eventuelle Vorlage etwas zu kürzen. Aber natürlich ist das auch hier kein zwingender Schluß<sup>2</sup>.

1) Vgl. Sabatier, *Spec. Perf.*, S. 152 Anm. 1.

2) Sabatier, *Spec. Perf.*, S. 157 Anm. 1 spricht Celano gegenüber von „quelques légères suppressions“. Aber es wird nicht zu beweisen

Das umfangreiche Kapitel 81 findet sich bei 2. Celano III, 94 in einer weit kürzeren Form. Es handelt sich um Worte des Herrn an Franz und um ein Selbstgespräch — Dinge, die wohl der getreuesten Wiedergabe würdig waren, wenn sie in authentisch erscheinender Form vorlagen. Man kann nun das Kapitel 81 nicht lesen, ohne sich der reicher werdenden Legendenbildung sofort bewußt zu werden. Eine Druckseite nimmt ein, was der Herr zu Franz sagte. Wer zeichnete das auf? Welcher Forscher wird derartiges anders ansehen denn als Legende? Und da ist diejenige Quelle unzweifelhaft die ältere, die mit den Worten des Herrn noch nicht so verschwenderisch umgeht. Die Priorität Celanos muß an dieser Stelle behauptet werden. Bis auf die drei letzten Sätze ist der Text des *Speculum Perfectionis* tatsächlich auch nichts anderes als eine rhetorische Erweiterung eines im Kerne gleichen Inhalts. Nur die letzten Sätze bringen neue Nachrichten: Franz habe derartiges den Brüdern „in collatione verborum et in capitulis saepius“ gesagt; es folgt noch eine Bemerkung Franzens über die Leitung des Ordens. Diese, wie mir scheint, guten Nachrichten retten das Vorangehende nicht; aber sie zeigen, daß es sich eben um eine Überarbeitung handelt, bei der alte und überarbeitete Bestandteile nebeneinander stehen. Bei Celano findet sich die ursprüngliche Vorlage in einer reineren, wenn auch vielleicht (betr. Franzens Anreden auf den Kapiteln usw.) gekürzten Form; das *Speculum Perfectionis* ist die volle Entwicklung der Urvorlage zum Legendarischen, aber mit Bewahrung ihrer sämtlichen Bestandteile.

Kapitel 82 beginnt mit einer Lobpreisung der *Portiuncula* und gibt dann Bestimmungen Franzens gegen den Müßiggang und gegen müßige Worte. Die *Vita secunda* III, 96 hat in gedrängter Kürze nur Bestimmungen „*contra verba otiosa*“. Daß bei Celano die Lobpreisung der *Portiuncula* und die Empfehlung der Arbeit gegen den Müßiggang fehlt, ist durchaus berechtigt: beides hat Celano an anderer Stelle

---

sein, daß Celano irgend etwas von Bedeutung unterdrückt habe; bei ihm stellt Franz genau so strenge Anforderungen an den Generalminister wie im *Spec. Perf.*

vorgebracht. Aber die Strafbestimmungen gegen müßige Worte sind im *Speculum Perfectionis* allem Anscheine nach original — wer hätte später darauf kommen sollen, als Strafe neben dem Pater noster auch das Aufsagen der Laudes Domini zu verlangen? Wenn auch dieses Kapitel überarbeitet sein mag — wofür der andere Eingang im Codex Vatic. 4354 spricht —, so liegt ihm doch gute alte Überlieferung zugrunde.

Kapitel 83 entspricht fast wörtlich 1. Celano II, 7, nur daß der Text im *Speculum Perfectionis* noch etwas erweitert ist. Es kann nicht strittig sein, daß dieses Kapitel aus 1. Celano übernommen ist und keine weitere Beachtung verdient <sup>1</sup>.

Daß Kapitel 84 — gereimte Hexameter zum Lob der Portiuncula — ein Zusatz späterer Zeiten sein muß, wird ebensowenig zu bestreiten sein <sup>2</sup>.

In Kapitel 85 beschreibt Franz den vollkommenen Minderbruder und nennt verschiedene von den ältesten Brüdern als Beispiele der Vollkommenheit, unter ihnen auch um seiner simplicitas und puritas willen den Bruder Leo, „qui vere fuit sanctissimae puritatis“. Das Kapitel ist eine weitere Ausführung desjenigen, was 1. Celano II, 6 ohne Namensnennung über die Vortrefflichkeit des engeren Jüngerkreises gesagt ist. — Die namentliche Aufzählung dieser beispielgebenden Brüder und verschiedene Ausdrücke, die in eine zurückliegende Zeit verweisen („vita et conditiones istorum sanctorum fratrum“, „Johannes de Laudibus, qui tempore illo“ etc.) bestätigen, daß hier eine Überarbeitung späterer Zeit vorliegen muß, um Leos Erwähnung willen wohl erst nach seiner Zeit (gest. 1271) <sup>3</sup>. Ob auch hier außer der Anlehnung an 1. Celano andere Bestandteile zugrunde liegen? Sabatier hat darauf hingewiesen, daß der in diesem Kapitel genannte Bruder Johannes de Laudibus von Salimbene als

1) Vgl. den Nachweis bei Tilemann S. 31f. und Barbi, Bull. d. Soc. Dant. VII, S. 89.

2) Vgl. Eubel, Röm. QuSchr. XII (1898), S. 326; P. Alençon, Misc. Franc. VII, S. 55.

3) Eine etwas andere Lesart dieses Kapitels aus einer florent. Handschrift erwähnt Barbi, Bull. d. Soc. Dant. VII, S. 97 Anm. 3.

Anhänger des Elias und als Quäler der Brüder geschildert wird<sup>1</sup>; sein Name würde also wie der des Elias später wohl absichtlicher Vergessenheit anheimgefallen sein. Sabatier hat geschlossen, dafs um dieser Erwähnung willen das Kapitel überhaupt in die allerfrüheste Zeit gehöre. Dem stehen die vorher genannten Gründe entgegen; je höher man den Text hinaufrücken will, um so stärker werden diese Gegenstände. Eher könnte man sagen, dafs diese Worte über Johannes de Laudibus erst in einer Zeit entstanden seien, wo die Erinnerung an ihn tatsächlich völlig verblasst war, so dafs man seinen Namen arglos aufnahm. Dann müßten aber immerhin alte Aufzeichnungen zugrunde gelegen haben. Das Kapitel zeigt, dafs auch da, wo das meiste für eine spätere Zeit spricht, nicht alle Bedenken für und wider gelöst werden können.

Kapitel 86 unterscheidet sich von 2. Celano III, 56 nur durch andere Eingangsworte und einen andern Schluß. Hinsichtlich des Eingangs ist Celano gerechtfertigt, denn er hat im vorangehenden Kapitel bereits im allgemeinen von derselben Frage gesprochen. Der Schluß des Speculum-Kapitels ist bei Celano im nächsten Kapitel verarbeitet; dieselbe Wendung („*Quis non deberet timere respicere sponsum Christi?*“) steht da mitten in einem andern Beispiele. Hat der Kompilator des Speculum Perfectionis nur diese Wendung, die Quintessenz der Erzählung Celanos, noch herausgegriffen, oder hat Celano aus diesen Schlußworten des Speculum Perfectionis eine neue Erzählung gemacht? Der erste Fall scheint mir der wahrscheinlichere. Denn einmal ist diese Möglichkeit bei Quellenabhängigkeit die näher liegende; zweitens ist der Schlußsatz des Speculum Perfectionis (beginnend mit „*Dicebat ergo*“) etwas unverbunden an die vorangehende Erzählung angehängt, und drittens bietet eine Stelle des Textes ein weiteres Zeichen der Priorität Celanos. Es heißt nämlich im Speculum Perfectionis bei der Antwort des Boten: „*Optime, inquit, mihi videtur, quia libenter et patienter audivit.*“ *Iste respondit sagaciter.*“ Ce-

1) Sabatier, Spec. Perf., S. 169 Anm. 1.



lano sagt: „Optime quidem; quoniam silenter audivit, respondit sagaciter.“ Es kann nun kein Zweifel sein, daß der Text Celanos der richtige, der des *Speculum Perfectionis* (der sich in allen Handschriften ebenso findet) der unrichtige, der die Vorlage mißverstehende ist; denn darauf kommt es gerade an, daß dieser Bote nicht sagaciter antwortet. Ich kann deshalb diesem Kapitel keine Priorität zugestehen — Celano kann nicht danach gearbeitet haben <sup>1</sup>.

Kapitel 87 steht für sich. Der ganze erste Teil, die Klage der Jünger um den möglichen Verlust des Führers, ist von einer Rhetorik, daß Celano es nicht besser gemacht haben könnte. Die naive Einfachheit des Stils, die man vom *Speculum Perfectionis* gerühmt hat, versagt hier ganz. Das Kapitel ist eine ausführlichere Wiedergabe desjenigen, was 1. Celano II, 8 (= n. 109) erzählt hat. Aber es kommen neue Elemente hinzu: Bruder Benedikt von Pirato muß den Segen des Sterbenden aufzeichnen; Elias, auf den bei Celano deutlich hingewiesen ist, verschwindet hier ganz. Der Inhalt des Segens wird ausführlicher gegeben als bei Celano. Ein eigentlicher Widerspruch gegenüber Celano besteht aber nicht. Daß Elias verschwiegen wurde, hat seinen guten Grund — von ihm sollte später nichts Rühmliches mehr gesagt werden; daß Bruder Benedikt den Segen aufzeichnete, ist eine annehmbare Ergänzung zu Celano, ebenso wie der Inhalt des Segens neben der Fassung Celanos als Ergänzung zu Recht bestehen kann, denn aus den mancherlei Abschiedsworten, die Franz vor seinem Tode gesprochen haben wird, konnte die Überlieferung schöpfen — das zeigen die kleinen Unterschiede in der Schilderung der *Vita prima* II, 8 und der *Vita secunda* III, 139, die ebenfalls Ergänzungen bietet. Das *Speculum Perfectionis* beansprucht den authentischen, weil sogleich aufgezeichneten Text der *benedictio* zu haben; es fehlt in ihr die Sündenvergebung, die Franz in der *Vita prima* für alle Brüder ausspricht; es fehlt die Erwähnung der *patientia* und des *Evangeliums*, von denen in der *Vita secunda* die Rede ist.

---

1) Ebenso entscheidet sich Minocchi, *Nuovi Studi*, S. 114.

Dafs man in jenen Zeiten ein geringeres Mafs von Gewissenhaftigkeit bei der Weitergabe „authentischer“ Worte besafs, gibt uns von Anfang an eine gewisse Zurückhaltung gegenüber solchen auf Authentizität pochenden Berichten; was aber für die Fassung des *Speculum Perfectionis* einnimmt, ist sowohl die Erwähnung des Benedikt von Pirato<sup>1</sup> wie die Ermahnung am Schluß, dafs die Brüder „semper praelatis et clericis sanctae matris ecclesiae fideles et subditi existant“. Zu dieser Ermahnung hätten sich spiritualistische Kompilatoren aus freien Stücken wohl kaum entschlossen. Auch das Ende des Kapitels nimmt für seine Echtheit ein: es berichtet, wie Franz am Schluß der Generalkapitel die Brüder zu segnen pflegte. Bedenkt man diese annehmbaren Züge des Inhalts und daneben die Rhetorik des Anfangs wie die Abweichungen von Celano, ebenso die verschiedenen handschriftlichen Lesarten<sup>2</sup>, so wird man auch hier zu dem Schlusse neigen, in der Erzählung des *Speculum Perfectionis* eine Überarbeitung alter Überlieferung zu sehen.

Gegen Kapitel 88 erheben sich dann freilich gewichtige Bedenken. Denn es berichtet von neuem die *benedictio*. Entweder hätte also Franz die Brüder vor seinem Tode wiederholt gesegnet — dann würden die Abweichungen des 87. Kapitels von dem Bericht Celanos vollkommen gerechtfertigt sein —, oder es ist bei der Kompilation zusammengestellt worden, was an verschiedenen Berichten über Franzens letzte Lebenstage vorlag. Nun klingen zwei Stellen dieses Kapitels so stark wörtlich an 2. Celano III, 139 an („fecit vocari omnes fratres existentes in loco“ und „jussit apportari sibi panes“ etc.), dafs dieses ganze Kapitel wie eine weitere Ausführung des bei Celano kurz Zusammengefaßten erscheint. Diese weitere Ausführung könnte trotzdem selbständig sein oder auf gemeinsame Vorlage zurückgehen, wenn es eben nicht mit dem Inhalt von Kapitel 87 kollidierte. Ich kann ihm deshalb keine Originalität beilegen.

---

1) Lemmens, *Doc. ant.* II, S. 65 hat die Lesart Prato statt Pirato.

2) Vgl. Sabatier, *Spec. Perf.*, S. 177 Anm. 1.

Kapitel 89 kann auf alte Überlieferung zurückgehen; mehr ist darüber nicht zu sagen <sup>1</sup>.

Kapitel 90, wie das vorangehende ohne Beziehung zu Celano, berichtet von den letzten Kundgebungen Franzens für die Klarissen: ein für sie verfasstes Gedicht cum cantu wird erwähnt, ein Schreiben wird in seinem Inhalt angegeben. Diese Inhaltsangabe zwingt zu dem Schlusse, daß der Berichterstatter direkt oder indirekt an das Original angeknüpft hat, wie auch die Erwähnung des Liedes auf gute Quellen schliessen läßt. Die Authentizität dieses Kapitels erscheint deshalb gesichert.

Auch Kapitel 91 hat kein Gegenstück in der übrigen Überlieferung; leise Anklänge an 1. Celano II, 4 und 5 sind vorhanden, ohne irgendwelche Gegensätze — nur daß im *Speculum Perfectionis* der Beginn des Augenleidens genauer bezeichnet wird. Das Kapitel enthält nichts, was zu einer Verwerfung Anlaß gibt; aber Fortbildung der Überlieferung mag in den Worten des Kardinals vorliegen.

Kapitel 92 ist die breitere Ausführung der Szene, die bei 2. Celano I, 6 in zwei Zeilen angedeutet ist. Das *Speculum Perfectionis* fügt am Schlusse hinzu: „Hunc virum novimus et ab ipso hoc intelleximus, qui etiam fecit multam consolationem et misericordiam b. Francisco et nobis sociis eius.“ Das Berichtete ist derart harmlos und frei von Tendenz, daß eine solche Beglaubigung in keiner Weise notwendig war — eben deshalb erscheint sie glaubwürdig. Das Kapitel gehört zu denen, wo man ohne Bedenken an alten Ursprung glauben und sagen kann, daß es wohl in derselben Form für Celano die Vorlage gewesen ist.

Kapitel 93 steht in stark wörtlicher Übereinstimmung mit 2. Celano III, 67. Aber hier hat Celano einmal das Zeugnis der Autopsie: „ut oculis vidimus“ ist der Beschreibung eingefügt. Ist damit die Priorität Celanos erwiesen? Dieser Schluß liegt nahe; dann ergibt sich aber auch, daß der Verfasser oder Kompilator des *Speculum Perfectionis*, der

---

1) Minocchi, *Nuovi Studi*, S. 114 hält die Priorität Celanos für gewiß.

von Augenzeugen nichts erwähnt, nicht darauf ausging, so viel als möglich mit Autopsie zu prunken und das geistige Eigentum anderer Leute für sich in Anspruch zu nehmen. Er schrieb, wie die kleinen Abweichungen im Wortlaut zeigen, seine Vorlage auch nicht schlechtweg aus. Das Vorhandensein von Aufzeichnungen der Augenzeugen, von denen sowohl Celano (der in diesem Falle mit andern Brüdern Augenzeuge gewesen sein konnte) wie das *Speculum Perfectionis* ausging, bleibt daneben aber ebenfalls möglich <sup>1</sup>.

Bei Kapitel 94 und 95, die sich mit 2. Celano III, 39 und 65 berühren, läßt sich nichts feststellen <sup>2</sup>.

Kapitel 96 ist weit umfangreicher als 2. Celano III, 68, und man könnte an eine bloße Erweiterung des von Celano Gegebenen denken, wenn nicht in der Anordnung, im Wortlaut und im Inhalt starke Verschiedenheiten vorhanden wären. Die wichtigste der sachlichen Abweichungen ist, daß Celano eine Aufzeichnung zitiert, die Franz „pro generali commotione in quodam capitulo scribi fecit“, während das *Speculum Perfectionis* ein anderes Zitat bringt mit dem Zusatz: „unde in quadam sua admonitione clarius expressit“ etc. Es ist früher (S. 42f.) bereits von diesen Zitaten die Rede gewesen. Für das Verhältnis des *Speculum Perfectionis* zur *Vita secunda* ergibt sich aus dieser Verschiedenheit, daß auch hier keine direkte Benutzung stattgefunden haben kann; ein gleichartiger Kern hat sich in beiden Quellen auf verschiedene Weise weiter entwickelt. Das *Speculum Perfectionis* mag in diesem Falle stärker überarbeitet sein als die *Vita secunda*; aber es behält seinen Wert neben dieser.

Kapitel 97 spricht von Franzens Anschauung über das Verhältnis der Brüder zu ihrem Körper: er warnt vor zu starker Askese. 2. Celano III, 69 gibt mit fast ganz abweichendem Wortlaut denselben Inhalt, aber es wird noch hinzugefügt, daß Franz für sich selber diesen Anschauungen

1) Minocchi, *Nuovi Studi*, S. 114 schließt, weil Celano sich als Augenzeuge bekenne, müsse er die Priorität haben.

2) Das *Spec. Perf.* widmet Franzens Stellung zum Gebet ein Kapitel, die *Vita sec.* sechs.



zuwider handelte. Die Abweichung im Wortlaut berechtigt auch hier zu dem Schlufs, dafs eine gemeinsame Vorlage überarbeitet worden ist.

Von Kapitel 98 ist im Vergleich mit 2. Celano III, 10 nichts Entscheidendes zu sagen; die etwas genauere Ortsbestimmung im *Speculum Perfectionis* („in eremitorio Greccii in cella ultima post cellam maiorem“) klingt allerdings, als ob ein Augenzeuge die Worte geschrieben hätte.

Bei Kapitel 99 ist die Ortsbestimmung am Anfang wohl auf die Ungeschicklichkeit eines Kompilators zurückzuführen; 2. Celano III, 58 verlegt richtiger nur die Vision nach der *Portiuncula*. Dagegen kann die Erzählung am Schlusse des Kapitels (Anfechtungen auf dem Alverno), von der Celano nichts weifs, als gute Überlieferung angesehen werden, so dafs es sich auch hier um Überarbeitung alter Bestände handeln würde.

Kapitel 100 weicht von der verwandten Erzählung bei 2. Celano III, 138 vor allem dadurch ab, dafs der ganze lokale Hintergrund und ebenso der ausführlichere Bericht über die Entstehung des Sonnengesangs bei Celano fehlt. Sabatier hat darin die verblassende Entwicklung der Legende festzustellen versucht; aber wer bürgt uns dafür, dafs nicht gerade in diesen Erweiterungen des *Speculum Perfectionis* die Entwicklung der Legende liegt? Es spricht wohl manches in diesem Kapitel für das Alter dieser Nachrichten (die Mäuseplage, der Wunsch nach Fra Pacifico, der Wunsch, dafs nach der Predigt die Brüder „*tanquam joculatores Domini*“ die Laudes singen); aber es ist kein strikter Beweis damit zu führen, und eine gewisse Zurückhaltung gegenüber diesem Kapitel ist gerechtfertigt<sup>1</sup>. Jedenfalls mufs man nach

1) Man vergleiche für die Überlieferungsgeschichte, dafs der Cod. Vatic. 4354 den Anfang mit S. Damiano und der Mäuseplage nicht kennt und dafs die *Aetus b. Francisci et seiorum eius* in anderem Zusammenhang die erste Hälfte dieses *Speculum*-Kapitels haben (Kap. 21, in der Ausgabe Sabatiers S. 71f.); ferner dafs der Codex von Spello mit seinen vier Tagen der Blindheit ein früheres Stadium der Überlieferung zu sein scheint wie die Handschriften des *Spec. Perf.* mit ihren 40 und das *Speculum Vitae* mit 50 (s. Sabatiers Anmerkungen

allen bisherigen Erfahrungen abweisen, daß Celano dieses Kapitel des *Speculum Perfectionis* nach seinem Belieben zugestutzt habe; eher begründet ist die Annahme, daß seine Vorlage ihm nicht alles dasjenige bot, was das *Speculum Perfectionis* enthält.

Kapitel 101 steht wiederum für sich allein; am Schlusse bringt es die Beglaubigung „*Nos qui cum b. Francisco fuimus*“ etc. In der Erzählung selber (Versöhnung des Bischofs mit dem Podestà von Assisi während der letzten Krankheit Franzens) liegt nichts, was Celano veranlassen konnte, sie wegzulassen, wenn er sie gekannt hätte. Anderseits hat die Erzählung nichts Unglaubwürdiges an sich, so daß man in ihr gute Überlieferung sehen kann.

Kapitel 102 bietet im Vergleich zu 2. Celano II, 1 einige Kriterien: Celano spricht richtig vom *vicarius sancti*, das *Speculum Perfectionis* vom *generalis minister*, und das *Speculum Perfectionis* spinnt außerdem die Erzählung mit einer neuen Szene weiter. Dagegen freilich klingt am Schlusse des *Speculum*-Kapitels der Augenzeuge durch („*valde mirati fuimus*“ etc.). Die Wahrscheinlichkeit einer Überarbeitung des Urtextes liegt vor.

Kapitel 103 ist breiter als 2. Celano II, 9, der nur die Worte Franzens etwas umfangreicher gibt. Celano macht mit seinen Kürzungen hier den Eindruck eines Auszugs aus dem Texte des *Speculum Perfectionis* oder besser der gemeinsamen Vorlage. Im *Speculum Perfectionis* heißt es, daß Franz damals krank im Bischofspalaste von Assisi lag; das ist eine jener Mitteilungen, die man als Zeichen gut beglaubigter Überlieferung ansehen wird. Derartiges zu erfinden lag später doch kein Grund vor.

Kapitel 104 hat am Schlusse ein „*Nos vero qui fuimus cum illo*“ etc. Trotzdem wird man bei diesem Kapitel das Mißtrauen nicht los. Celano hat dieses Wunder (ein be-  
raubter Weinberg bringt 20 Salmen Wein) nicht; der Cod.

---

zu Kap. 100). Übrigens bringt auch 2. Cel. III, 138 in den Worten: „*Has . . . angustias non poenarum censebat nomine, sed sororum*“ ein „echt franziskanisches“ Moment, das im vorliegenden Kapitel des *Spec. Perf.* fehlt.

Vatic. 4354 des *Speculum Perfectionis* hat eine andere Lesart, die mit derjenigen der *Actus b. Francisci et sociorum eius* Kapitel 21 zusammenfällt — sie ist zum Teil kürzer, zum Teil länger als die hier in Frage kommende. Es liegt nun — abgesehen von der Schlußwendung („*Nos vero*“ etc.) — nicht der geringste Anlaß vor, dieser Fassung den Vorzug als der älteren zu geben. Im Gegenteil, sie hat ihre sichtbaren Mängel. Sie sagt, daß Franz „*apud ecclesiam S. Fabiani*“ bei Reate geblieben sei „*propter infirmitatem oculorum*“. Aber in Kapitel 115 wird berichtet, daß Franz aus diesem Anlaß im Eremitorium *Fontis Columbarum* bei Reate ge- weilt habe, vom Kardinal von Ostia zu einer Augenkur ge- zwungen. Damit stimmt die Lesart des *Codex Vaticanus* und der *Actus* besser überein: sie berichtet ebenso von dem freundschaftlichem Befehl des Kardinals und läßt Franz in *S. Fabiano* nur deshalb Aufenthalt nehmen, weil das neu- gierige, drängende Volk ihn zunächst hindert, *Rieti* zu er- reichen — aber von mehr als einem vorübergehenden Auf- enthalt will diese Lesart allem Anschein nach nicht berichten. Ferner ist die beglaubigende Schlußwendung fast dieselbe wie bei Kapitel 101 — ein Umstand, der daran gemahnt, daß die Möglichkeit mechanischer Wiederholung dieser wich- tigen Worte vorliegt; man wird dadurch in diesem Falle allerdings mehr auf einen Kompilator als auf einen Ver- trauten des Heiligen hingewiesen.

Bei Kapitel 105 lassen sich aus dem Vergleich mit 2. *Celano II*, 6 einige Folgerungen ziehen. Die beiden Berichte weichen voneinander in mehreren Einzelheiten ab; die Er- wählung einer Vision am Anfang des *Celanoberichtes* läßt diesen in der *Legendenbildung* weiter fortgeschritten er- scheinen als das Kapitel des *Speculum Perfectionis*; auch die Nachricht, daß die Adligen von der Kirche unterstützt wurden, nimmt ebenso wie die Worte „*quoniam iste est Assisinatus*“ für den Bericht des *Speculum Perfectionis* ein, als ob er ein ursprünglicheres Stadium der Überlieferung bedeute.

Bei Kapitel 106 (= 2. *Celano III*, 64) ist nichts fest- zustellen.

Kapitel 107 birgt gegenüber 2. Celano II, 17 ein stark legendarisches Element. Celano erzählt eine „Prophezeiung“ Franzens über Bernhard von Quintavalle, die nichts Wunderbares an sich hat, sondern nur auf scharfer Menschenkenntnis, wie Franz sie besafs, beruht. Was ist daraus im *Speculum Perfectionis* geworden! Da beginnt die Erzählung gleich mit einem Irrtum, indem Bernhard der erste Jünger Franzens genannt wird (Celano sagt hier richtig: der zweite, während er ihn an anderer Stelle ebenfalls einmal den ersten nennt, vgl. oben S. 116) und Ägidius der dritte, während er tatsächlich (nach 1. Celano I, 10) der vierte war; ferner ist die Erzählung hier so mit Einzelheiten zugunsten Bernhards ausgesponnen, daß die Annahme einer Legendenbildung sich aufdrängt. Die Erzählung stimmt zum größten Teil fast wörtlich mit der *Vita fr. Bernardi* überein<sup>1</sup>; eine verwandte Lesart bringen die *Actus b. Francisci et sociorum eius* Kapitel 5. Es ist nun schwerlich zu beweisen, daß im *Speculum Perfectionis* der älteste und authentische Bericht vorliege, aus dem die andern geschöpft seien; Celano, der mit einer Äußerung in der *Vita Aegidii* benutzt ist („Vere usque modo non fuit cognitus homo iste“), kann ebenso wenig als ein Auszug aus diesen umfangreicheren Berichten nachgewiesen werden. Will man Celano deshalb als den späteren ansehen, weil er von Wundern spricht, die bei Bernhards Tod geschehen seien, während das *Speculum Perfectionis* nichts davon weiß, so wird dieses Argument zum mindesten aufgehoben durch den Irrtum, den das *Speculum Perfectionis* hinsichtlich der Reihenfolge der ersten Jünger begeht. Da die Erzählung des *Speculum Perfectionis* in jedem Falle nach 1241, wo Bernhard gestorben sein soll, liegt, so ist der zeitliche Unterschied zwischen ihr und der *Vita secunda* selbst im günstigsten Falle gering. Es ist wahrscheinlich, daß dieses Kapitel in eine spätere Zeit gehört<sup>2</sup>.

1) *Anal. Franc.* III, S. 42, 40 und 44 f.

2) Celano schließt mit den Worten: „*Hujus Bernardi laudes aliis narrandas relinquimus.*“ Danach scheint eine *Vita Bernardi* damals noch nicht vorhanden, wohl aber geplant gewesen zu sein. Diese wird dann die Legende zuerst ausführlich fixiert haben.



Kapitel 108 ist in seinem zweiten Teile („Factum est autem“ etc.) wohl unzweifelhaft auf Grund von I. Celano II, 10 entstanden, wie die starken Anklänge im Wortlaut zeigen. Ein Umstand bestätigt dies noch mehr: bei Celano bleibt man im Unklaren, ob die h. Klara und ihre Schwestern die Klausur verliessen und an den in die Kirche gebrachten Leichnam herantraten; das *Speculum Perfectionis* erklärt es deutlicher, indem es den Leichnam an das geöffnete Fenster gehoben werden läßt. Es macht den Eindruck, als habe der spätere Schriftsteller damit eine Unklarheit des früheren beseitigen wollen. Der erste Teil des Kapitels gibt einen Hinweis auf seine Entstehungszeit; es ist darin nur von der „domina Clara“, nicht von der sancta oder beata Clara die Rede, so daß man mit Sabatier an einen Zeitpunkt vor der Heiligsprechung Klaras (1255) denken muß.

Bei Kapitel 109, 110 und 111 ist nichts festzustellen.

Kapitel 112 berichtet von dem Besuch der Jakoba de Septemsoliis an Franzens Sterbebett. Dasselbe Ereignis wird erzählt in dem *Tractatus de Miraculis*<sup>1</sup>, der als Anhang der *Vita secunda* angesehen und dem Thomas von Celano zugeschrieben wird (s. unten S. 235), ferner bei Bernhard von Bessa<sup>2</sup> und in den *Actus b. Francisci et sociorum eius*<sup>3</sup>. Es ist nicht möglich, diese Berichte auf eine Vorlage zurückzuführen; die Unterschiede sind zu groß. Nur Bernhards von Bessa kurzgefaßte Angaben scheinen ein Auszug aus dem um etwa zwei Jahrzehnte früher liegenden *Tractatus de Miraculis* zu sein<sup>4</sup>. Der Text der *Actus* ist in seinem ersten Teil so breit, daß er später entstanden sein wird als *Speculum Perfectionis* und *Tractatus*: das ausgedehnte Zwiegespräch zwischen Franz und dem Bruder,

1) Anal. Boll. XVIII, S. 128 f.

2) Anal. Franc. III, S. 687.

3) In der Ausgabe Sabatiers S. 62 f. Danach italienisch in den Fioretti (ed. Manzoni S. 210 f.) und lateinisch im *Speculum Vitae*.

4) Während sich Bernhards Bericht mit dem des *Spec. Perf.* in keiner Hinsicht berührt, klingt er in den Worten „frater Jacoba“, „equorum et famulorum strepitus“ und in Franzens Prophezeiung über den Tag seines Todes stark an den *Tractatus* an.

der Wortlaut des Briefes an Jakoba, das Aufhören im Schreiben, weil Franz die Ankunft der Jakoba plötzlich ahnte, die Erwähnung von zwei Söhnen der Jakoba, Senatoren und Vornehmen ihres Gefolges — das sind deutliche Züge der zunehmenden Legendenbildung<sup>1</sup>. Es bleiben als ältere Berichte nur der des *Speculum Perfectionis* und des *Tractatus* übrig. Sie weichen so stark voneinander ab, ein jeder hat so selbständige Elemente, daß Abhängigkeit in keinem Falle, Priorität des einen vor dem andern mit Sicherheit nicht zu behaupten ist<sup>2</sup>. So spricht zugunsten des *Tractatus*, daß nur in ihm Jakoba „frater“ genannt, daß der Sohn der Jakoba als Zeuge aufgeführt und daß in ihm nicht so viel direkte Rede gegeben wird. Zugunsten des *Speculum Perfectionis* dagegen spricht, daß hier Franz keine Prophezeiung über seinen Todestag äußert, daß die Ankunft der Jakoba Franz gemeldet wird, ohne daß er mit seinem Wissen dem meldenden Bruder zuvorkommt, und daß die Entdeckung der Stigmen durch Jakoba fehlt. So viel ist immerhin sicher: ein Stück Legendenbildung steckt bereits in beiden Berichten. Sie entstammen verschiedenen Überlieferungskreisen — klingt doch auch da, wo sie inhaltlich gleiches erzählen, der Wortlaut in keiner Weise aneinander an. Ist der Bericht des *Tractatus* um die Mitte des 13. Jahrhunderts entstanden, so kann auch der des Spe-

---

1) Am Schlusse dieser Erzählung bringen die *Actus* die Nachricht, daß Jakoba später nach Assisi übersiedelt und dort gestorben sei. Die Nachricht ist richtig (Sabatier, *Spec. Perf.*, S. 275f.) und zeigt, daß auch in der späten Überlieferung immer noch einige neue und richtige Züge auftreten können. — Daß etwa ein originaler Brief Franzens an Jakoba Anlaß zur Entstehung dieser ganzen Erzählung gewesen sei, ist natürlich ausgeschlossen, denn der Brief beruht ja erst auf der Legendenbildung, daß Jakoba genau die Gegenstände mit sich gebracht habe, die Franz in seinem Briefe begehrte. Der geschichtliche Kern der Legende ist unschwer herauszuschälen. Übrigens ist der Brief in der Überlieferung dann noch über den Text der *Actus* hinaus dadurch verbessert worden, daß anstatt des „nahen“ Todestages ein ganz bestimmter Tag eingesetzt wurde.

2) Trotz Minocchi, *Nuovi Studi*, S. 95, der für seine abweichende Meinung doch keine Beweise geben kann.

culum Perfectionis in dieser Zeit oder — um der fehlenden Prophezeiung willen — noch etwas früher entstanden sein; aber daß ihm irgendwelche Authentizität vor dem des Tractatus zukomme, ist jedenfalls nicht zu begründen<sup>1</sup>.

Kapitel 113 ist selbständig und als alte Überlieferung einwandfrei. Nur der Schlußabsatz (Erzählung von den Lerchen, die bei Franzens Tod das Haus umfliegen) berührt sich mit Bonaventura (c. XIV, 6 = n. 214). Es ist hier so wenig wie oben bei Kapitel 61 sicher festzustellen, daß Bonaventura diese Stelle benutzt habe oder umgekehrt; der schwache Anklang im Wortlaut (*super tectum domus rotam faciebant und rotantes*) kann ebensowohl von einer gemeinsamen Vorlage herrühren. Sollte das *Speculum Perfectionis* hier aus Bonaventura geschöpft haben, so bliebe doch der gröfsere Teil des Kapitels als selbständig und brauchbar übrig.

Kapitel 114 beginnt mit der Versicherung: „*Nos qui fuimus cum b. Francisco et scripsimus haec, testimonium perhibemus quod multoties audivimus eum dicentem*“ etc. Der Inhalt dieses Kapitels steht kurz zusammengedrängt bei 2. Celano III, 128 und scheint ein Auszug aus dem im *Speculum Perfectionis* überlieferten Text zu sein, wenn anders man den Eingangsworten „*Nos qui fuimus*“ nicht ihre Bedeutung nehmen will.

Auch in Kapitel 115 wird das Alter des Textes durch ein „*Nos vero qui cum ipso eramus tunc fugimus omnes*“ gestützt, und zwar steht hier einmal die Beglaubigung bei einem konkreten Falle: es handelt sich nicht, wie sonst zumeist, um ein allgemeines Wissen und Beglaubigen, sondern der Verfasser will bei der Augenoperation in Rieti dabei gewesen sein. Das Kapitel ist auch sonst in mehreren Einzelheiten dem ähnlichen in 2. Celano III, 102 überlegen (Angabe des Ortes, Erwähnung des Elias, Beschreibung der Operation mit dem Zusatz, daß sie doch nichts nützte) — auch hier drängt es sich einigermassen auf, in Celano einen Auszug zu sehen. Aber da Elias zweimal im Texte des

1) Vgl. van Ortroy, *Anal. Boll.* XVIII, S. 100.

Speculum Perfectionis generalis minister genannt wird, so wird auch hier die alte Vorlage, aus der Celano schöpfte, für das Speculum Perfectionis etwas überarbeitet worden sein.

Kapitel 116 und 117 berichten, ohne daß sich ähnliches bei Celano oder sonst fände, Züge aus dem Leben des Heiligen, die in ihrer Naivität auf volle Glaubwürdigkeit Anspruch machen. Ebenso Kapitel 118, das sich mit 2. Celano III, 101 berührt und im zweiten Teil wieder die Augenzeugen anruft. Aber Celano ist hier reichhaltiger, und der Schluß des Speculum-Kapitels ruft Bedenken auf: da wird von neuem die Entstehung der Laudes de creaturis erzählt! Nach Kapitel 100 fiel diese Entstehung zwei Jahre vor Franzens Tode; hier wird sie „parum ante obitum suum“ angesetzt, während in Kapitel 119 wieder auf den in Kapitel 100 beschriebenen Vorgang als Entstehungsursache hingewiesen wird („quando Dominus . . . certificavit eum de regno suo“). So berichtet auch 2. Celano III, 139, daß Franz auf dem Sterbebette mit den Brüdern die Dichtung wiederholt habe, die er „olim composuerat“. Da in Kapitel 118 und 119 der Inhalt der Laudes kurz angedeutet wird, so kann es sich nicht gut um verschiedene Dichtungen handeln. Die Hand des Kompilators bleibt in diesem Widerspruch sichtbar, und in Kapitel 118 scheint der Text der Vorlage weniger treu bewahrt zu sein als in den beiden vorangehenden.

Von Kapitel 119, das wiederum selbständig ist, läßt sich nichts aussagen, als daß es gute Überlieferung sein kann.

Kapitel 120 bietet einen Text des Sonnengesangs (vgl. oben S. 51f.). Es ist soeben auf den Widerspruch hingewiesen worden, den Kapitel 118 über seine Entstehungszeit berichtet. Was jedoch den Inhalt belangt, so stimmen Kapitel 100, 101, 118 und 119 überein, und nach diesen kurzen Inhaltsangaben kann man auch sagen, daß der vorliegende Text damit harmoniert und ebenso die Angabe der Vita secunda III, 139. Die Nachrichten von Kapitel 100 gaben zu Bedenken Anlaß, ebenso die von Kapitel 118; bei Kapitel 101 und 119 fehlt es an einer Kontrolle. Aber selbst wenn diese Nachrichten überarbeitet sind, liegt doch in ihnen und in Celanos Angabe etwas Gemeinsames, den



Inhalt des Sonnengesanges Stützendes. Und da es immer wieder das Ergebnis dieser Untersuchungen gewesen ist, daß ein starker alter Kern in allen Nachrichten des *Speculum Perfectionis* liegt, so ist die Echtheit dieses Textes der Dichtung im allgemeinen doch wohl sicher gestellt. Ob die von Sabatier gegebene sprachliche Fassung die älteste ist, kann der Historiker, wie oben bereits gesagt wurde (vgl. S. 51), nicht entscheiden.

Kapitel 121—124 schildern die letzten Tage und den Tod des Heiligen. 2. Celano III, 139 faßt in seinem letzten Absatz einiges zusammen, was *Speculum Perfectionis* c. 121 bis 123 enthält. Kapitel 121 berührt sich außerdem mit 1. Celano II, 8, aber doch nicht so, daß eine Abhängigkeit angenommen werden müßte. Das Wichtigste in diesem Kapitel, Elias' Bedenken gegenüber dem Gesang an Franzens Krankenbett, ist neu. Eine verwandte Lesart steht in den *Actus b. Francisci et soc. eius* Kap. 18. Ob sie oder die des *Speculum Perfectionis* die ältere ist, läßt sich meines Erachtens nicht entscheiden. Und ebensowenig kann man aus irgendwelchen objektiven Kriterien feststellen, ob die *Vita secunda* III, 139 mit ihren kurzen Bemerkungen ein Auszug aus den Erzählungen des *Speculum Perfectionis* ist oder ob dieses eine Erweiterung der *Vita secunda* gibt. Die Mitteilung in Kapitel 122, wie Franz den Arzt anredet usw., und in Kap. 123 über die Verse, die er dem Sonnengesang noch beigibt, klingen gewiß wie echte Überlieferung — aber mit solchen Gefühlsmomenten ist nichts zu beweisen, und so bleibt die Entstehungszeit dieser Kapitel ungewiß.

Das letzte, 124. Kapitel bietet leider der Kritik sehr viel breitere Angriffspunkte. Die verwandte Lesart der *Actus* (Kap. 18) ist, wenn man auf ihre Kürze und auf ihre innere Wahrscheinlichkeit sieht, die frühere: der lange Segen, den der todkranke Franz im *Speculum Perfectionis* über Assisi spricht, ist ganz unwahrscheinlich. Die falsche Angabe über Franzens Lebensalter und Todesjahr<sup>1</sup> nehmen weiter gegen

1) Sabatier meint, das angegebene Jahr 1227 sei nach dem Cal-

das *Speculum Perfectionis* ein — bei allen diesen Nachrichten fühlt man sich nur im Zeitalter des Kompilators, im Jahr 1318, von dem das dann noch folgende *Explicit* des *Codex Ognissanti* spricht. Die Rettung dieses letzten Kapitels scheint mir deshalb nicht gut möglich; der geschichtliche Kern: die Überführung des Sterbenden zur *Portiuncula* (den auch 1. *Celano II*, 7 am Schluß berichtet) und der Abschiedsgruß an die Stadt Assisi, ist wohl noch zu erkennen, aber die ganze Umhüllung entstammt weit späterer Zeit. Der *Codex* von Foligno enthält als Kapitel 124 nur den ersten Absatz des von Sabatier gedruckten Kapitels, also nur die Nachricht von der Überführung des Sterbenden aus dem Bischofspalast zur *Portiuncula*.

### Ergebnisse.

Gründe, die für das Alter des im *Speculum Perfectionis* vorliegenden Materials sprechen, wurden der Prüfung der einzelnen Kapitel bereits vorausgeschickt (s. oben S. 150 ff.); das Ergebnis der Einzelprüfung sei damit zusammengehalten.

Eine statistische Zusammenstellung zeigt, daß bei rund 50 Kapiteln sich nichts über das Alter aussagen läßt, daß 43 zwar teilweise alte Überlieferung haben, aber überarbeitet sein müssen, und daß nur bei höchstens 32 die alte Überlieferung authentisch zu sein scheint<sup>1</sup>. Bei einigen wenigen Kapiteln — höchstens 10 (Kap. 4, 18, 24, 25, 27, 28, 29, 64, 92, 105) — war mit einer gewissen Sicherheit der Nachweis zu führen, daß sie im vorliegenden Wortlaut älter sind als *Celanos Vita secunda*; in andern Fällen war das umgekehrte Verhältnis ziemlich sicher nachweisbar (Kap. 81, 86, 88), und auch die *Vita prima* kam einige Male deutlich als Vorlage in Betracht (Kap. 83, 108). Wird ein so wenig durchsichtiges und vielfach so zweifelhaftes Ergebnis der

---

culus *Pisanus* gerechnet; aber es fehlt an Beweisen, daß man in Assisi danach gerechnet habe.

1) Die Berechnung *Minocchis* (*Nuovi Studi*, S. 122), daß 80 Kapitel des heutigen *Spec. Perf.* 1246 zusammengestellt seien, ist meines Erachtens unannehmbar.

Einzelprüfung imstande sein, jene allgemeinen Gründe für das Alter dieser Überlieferung zu stützen? Verstärkt sich nicht vielmehr das Mißtrauen auch gegen diejenigen Momente, auf denen der Beweis des Alters aufgebaut wurde?

Bei einer Reihe von Kapiteln war es vor allem das „*Nos qui cum eo fuimus*“, das die Annahme alter Überlieferung stützte. Muß man ihm nicht doch die Glaubhaftigkeit bestreiten? Es liegt, wie schon erwähnt wurde, nahe, darin nur eine auf Täuschung berechnete Nachahmung des Johannes-Evangeliums zu sehen; es fällt auf, daß unter den 20 Fällen, in denen es vorkommt, nur 6 sich auf direkte Beglaubigung der erzählten Tatsachen beziehen (Kap. 6, 58, 92, 102, 114, 115), 14 dagegen in losem Zusammenhang mit den berichteten Ereignissen lediglich allgemeine Versicherungen guten Wissens aussprechen; es fällt weiter auf, daß es in Kapiteln steht, die ganz sicher überarbeitet sind (z. B. Kap. 38 und 55), und daß Celano, wo er in der *Vita secunda* dieselben Dinge berichtet, doch nur ein einziges Mal diese Beglaubigung beifügt (III, 4)<sup>1</sup>. Ich entscheide mich dennoch dafür, die Echtheit dieser Beglaubigung anzunehmen. Sollte mit diesen Worten betrogen werden, so müßten sie da vor allem stehen, wo die strittigen Anschauungen der späteren Zeit in Frage kommen. Aber gerade da fehlt es fast immer; es steht zumeist bei Erzählungen, deren Harmlosigkeit keine tendenziöse Beglaubigung nötig machte. Nur in 4 Fällen unter 20 kann man aus dem Inhalt der Kapitel vermuten, daß die Beglaubigung erfunden sein könnte (Kap. 6, 9, 102, 104). Oder war der Fälscher etwa so gerieben, daß er die Beglaubigung an harmlose Stellen setzte, um schlimmerem Verdacht entgegenzutreten und doch die andern tendenziösen Stellen damit zu decken? Dagegen ist zu sagen, was gleich noch weiter ausgeführt werden soll, daß dem *Speculum Perfectionis* der Charakter einer auf Angriff berechneten Tendenzschrift nicht

1) Ein anderer Fall liegt vor, wo Celano die Beglaubigung bringt (III, 67), während das parallele Kapitel des *Spec. Perf.* (Kap. 93) keine hat. 2. Cel. II, 21 wird ebenfalls Augenzeugenschaft erwähnt; das *Spec. Perf.* hat kein Parallelkapitel.

zugesprochen werden kann; ferner das Ubertino in einem Falle zitiert, was im *Speculum Perfectionis* (Kap. 2) die Beglaubigung des „*Nos qui cum eo fuimus*“ besitzt, das also die betreffende Stelle tatsächlich alt und echt ist, wenn man Ubertino trauen will. Das alle andern Stellen nicht mit den Zitaten Ubertinos zusammenfallen, spricht für die Ehrlichkeit Ubertinos wie für die Zuverlässigkeit der Beglaubigung, denn sonst müßten eigentlich die Stellen, wo Ubertino betrogen hatte und wo seine spiritualistischen Gesinnungsgenossen wieder betrügen wollten, stärker zusammenreffen. Wenn Celano die Beglaubigung weglieft, so gibt es einen doppelten Grund dafür: entweder hielt er, der sich im ganzen durch die Bekanntgabe der Mitarbeit der Genossen gedeckt hatte, für unnötig, im einzelnen solche Kronzeugen heranzuziehen, oder er hat die Augenzeugenschaft nur da erwähnt, wo er sich selber einschließen konnte — das wäre ein großes Zeichen für die Gewissenhaftigkeit seiner Arbeit.

Ein weiterer Grund zur wohlwollenden Beurteilung des *Speculum Perfectionis* ist folgender: Wäre es in erster Linie als Mittel des Kampfes und der Täuschung beabsichtigt gewesen, so müßte es doch seine Tendenz etwas einheitlicher verwirklichen. Statt dessen geht es wiederholt die gleichen Wege wie die angeblichen Vertreter einer dekadenten Richtung des Ordens: es berichtet, wie Franz seine ganze Gründung der Kurie anvertrauen will (Kap. 78, vgl. auch 87), es weiß nichts von einem offenen oder latenten Gegensatz zum Kardinal von Ostia (Kap. 21, 23, 43, 65, 81)<sup>1</sup>, es spricht zwar begreiflicherweise (vgl. oben S. 82) nicht viel von Elias, aber es verschweigt doch nicht, wieviel Wert Franz auf Elias legte (Kap. 115); es läßt sich Dinge entgegen, die bei einem Angriff auf die laxen Brüder und ihre hohen Gönner aufs beste verwendbar waren und in der *Vita secunda* (mit der sonst die Berührung nicht gescheut wurde) sich zur Verwendung anboten (2. Cel. III, 61, 83 und 90; vgl. auch Sabatier, *Spec. Perf.*, S. 53 Anm.), ja es bietet den laxen Brüdern sogar Gründe zu ihrer Verteidigung

1) Vgl. *Hist. Vierteljahrsschrift* 1903, S. 43, Anm. 1.



(Kap. 27), es verwertet das Testament des Heiligen nicht so, wie es eine Kampfschrift hätte tun müssen <sup>1</sup>, und es belädt seine Erzählung mit so vielen harmlosen Kleinigkeiten, die bei der Absicht starker Wirkung besser weggeblieben wären. Das *Speculum Perfectionis* stammt in seinem Kern und in seiner Bearbeitung aus einem Kreise, der den strengen Idealen anhing, aber es braucht deshalb noch keine Kampfschrift im engeren Sinne gewesen zu sein <sup>2</sup>.

Und noch eine Zweifelsfrage: läßt sich aus dem Charakter derjenigen Kapitel, die in der *Vita secunda* keine Parallelkapitel haben, nichts schließen? Es kommen 39 Kapitel des *Speculum Perfectionis* dabei in Betracht. Sechs davon enthalten das „*Nos qui cum eo fuimus*“ — es treffen also auf diese Kapitel nicht mehr derartige Stellen, als es ihrem Verhältnis zum ganzen *Speculum Perfectionis* entspricht (20 auf 124 Kapitel); diese Beglaubigung ist also da nicht aufdringlich stark, wo es sich eventuell um reine Kompilation und ihre Beschönigung handeln könnte. Unter diesen 39 Kapiteln sind 9, deren Fehlen bei Celano bedeutungslos ist, weil ihr Inhalt unwichtig ist (Kap. 8, 16, 19, 47, 56, 66, 109, 111, 119); 13 sind sicherlich überarbeitet, so daß Celano sie in der jetzigen Form gar nicht aufnehmen konnte (Kap. 1, 36, 66, 68, 79, 84, 85, 87, 91, 104, 108, 112, 124); bei den übrigen 17 fällt allerdings in 11 Fällen auf, daß die *Vita secunda* gerade sie nicht bringt, denn sie behandeln kritische Fragen der Ordensgeschichte, so daß

1) Vgl. oben S. 13 und S. 79.

2) Der ausschließliche polemische Charakter des *Spec. Perf.*, den Sabatier und Minocchi annehmen, findet sich eigentlich nur im 1. Kapitel, vielleicht noch im zweiten; Minocchi, *Nuovi Studi*, S. 41 gibt selber zu, daß die Polemik vom 3. Kapitel an immer mehr zurücktrete, wenn sie auch gelegentlich wieder durchbreche. Ich leugne diese Polemik nicht — sie mußte ja die Grundstimmung der vertrauten Gefährten wie der Spiritualen sein; aber ich bestreite die polemische Gesamttendenz der Schrift (was übrigens durchaus im Interesse der Anschauungen Sabatiers und Minochis liegt!). Ein so scharf polemisches Kapitel wie das erste konnte dabei mit unterlaufen. Tilemann S. 112 sagt: „Der Verfasser hat eine geschichtliche Darstellung, ohne sie zu verunstalten, einem lehrhaften Zwecke dienstbar gemacht.“

ihre Auslassung doch wie eine Absicht aussieht (Kap 2, 10, 11, 12, 13, 44, 50, 52, 58, 73, 101). Es liegt zwar auch die Möglichkeit vor, daß diese Aufzeichnungen (gleichwie der geschichtliche Kern der überarbeiteten Kapitel) erst nach Vollendung der *Vita secunda*, aber doch noch bei Lebzeiten Leos entstanden; aber sowohl diese Möglichkeit wie die einer Absicht Celanos liegen näher als die Annahme, daß diese Aufzeichnungen eine Fälschung der Spiritualen oder das Ergebnis reiner Legendenbildung gewesen wären.

Das alles führt dazu, den Vorwurf tendenziöser Fälschung abzulehnen und die zugunsten des *Speculum Perfectionis* sprechenden Gründe anzuerkennen. Das *Speculum Perfectionis* enthält altes, wertvolles, von den vertrauten Gefährten oder von Bruder Leo allein stammendes Material, aber in einer 1318 zum Abschluß gebrachten Überarbeitung. Der Zweck der Zusammenstellung war nicht so sehr spiritualistische Tendenz, als der Wunsch nach Sammlung alter Aufzeichnungen, die aus Vergessenheit und aus Gefahr des völligen Verlustes gerettet werden sollten. In vieler Hinsicht mußte der Inhalt dieser Aufzeichnungen den Wünschen der Spiritualen allerdings dienen. Der Quellenwert der Sammlung wird dadurch beeinträchtigt, daß die Grenze von Authentizität und Überarbeitung fast nirgends mit zwingenden Beweisen festzustellen ist, sondern daß die Hand des Bearbeiters überall eingegriffen haben kann. Auch das verringert die Gewissheit eines Urteils, daß die handschriftliche Überlieferung eine starke Flüssigkeit des ganzen Materiales zeigt, wenn auch der größere Teil dieses Stoffes im *Speculum Perfectionis* zu einem Ruhepunkt gekommen zu sein scheint<sup>1</sup>. Diejenigen Teile der Schrift sind am stärksten beglaubigt, die mit der *Vita secunda* übereinstimmen, ohne doch aus ihr genommen zu sein. *Speculum Perfectionis* und *Vita secunda* beglaubigen sich in diesen Fällen gegenseitig.

1) Vgl. den Codex von Foligno, Misc. Franc. VII, S. 134 ff.; ferner Barbi, Bull. d. soc. Dant. N.S. VII, S. 97 Anm. 3. Vgl. auch Minocchi, Nuovi Studi, S. 128 ff. Einzelnes aus anderer Überlieferung vielleicht auch bei Lemmens, Doc. ant. II (s. oben S. 153 Anm. 1).

Hinsichtlich alles übrigen, was das *Speculum Perfectionis* enthält, kann man nur von Fall zu Fall urteilen, ob es annehmbar ist oder nicht. Auch das Annehmbare und das auf Leo vielleicht sicher Zurückgehende fördert noch zur Kritik heraus. Es ergab sich, daß auch er der Legendenbildung seinen Tribut gezahlt hat und daß er manches schließlicly wundermäßiger gesehen hat, als es gewesen ist. Es ist zuzugeben, daß die Zahl der Wunder im *Speculum Perfectionis* gering ist; aber das legendarische Element ist bei der Besprechung der einzelnen Kapitel doch wiederholt zutage getreten. Naive Zusammenstellung alten Materials ist das *Speculum Perfectionis* keineswegs — dazu enthält es, von allen angeführten Einzelkriterien abgesehen, viel zu häufig angeblich wortgetreue Reden, Gespräche des Heiligen mit Gott, mit Christus, mit Engeln usw.

Der Wert des *Speculum Perfectionis* ist trotz dieser Unsicherheiten groß. Es gibt uns etwas von der Stimmung des vertrauten Jüngerkreises, es liefert scharf beobachtete Beiträge zur Charakteristik des Heiligen und es gibt bei aller Überarbeitung die Möglichkeit zum kritischen Vergleich mit den Lebensbeschreibungen Celanos und Bonaventuras. — Die beiden Thesen, die man zugunsten des *Speculum Perfectionis* aufgestellt hat, fallen allerdings: es ist weder im ganzen eine Schrift Bruder Leos, noch darf man in ihr eine verlorene *Legenda trium Sociorum* sehen.

### c) Der Quellenwert der *Vita secunda*.

Wir kehren zur *Vita secunda* zurück. Um ihretwillen wurde die Abschweifung zur *Legenda trium Sociorum* und zum *Speculum Perfectionis* unternommen; vieles ist dabei bereits gesagt worden, was das Urteil über die *Vita secunda* festlegt. Fällt die *Legenda trium Sociorum* aus der weiteren Betrachtung weg, so verlieren mancherlei Einwände gegen die *Vita secunda* ihre Bedeutung; birgt das *Speculum Perfectionis* alte Überlieferung, so gewinnt alles an Wert, was in ihm und in der *Vita secunda* übereinstimmt. Das *Speculum Perfectionis* bietet, wie sich zeigte, keinen absoluten Maßstab zum Vergleiche; aber wenn es nicht eine

aus der *Vita secunda* und aus andern Quellen zusammengesetzte Kompilation ist, so kommt sein Verhältnis zur *Vita secunda* dieser zugute. Denn sie muß dann dasselbe Material benutzt haben, das mehr oder weniger überarbeitet den Wert des *Speculum Perfectionis* ausmacht. Stammt dieses aus dem Kreis der vertrauten Genossen, so wird bestätigt, was früher bereits über das Verhältnis Celanos zu diesen Männern gesagt wurde (s. oben S. 68 f.): sie waren seine Helfer in so starkem Maße, daß er sie öffentlich als seine Mitarbeiter bezeichnen konnte. Es wurden ihm also diejenigen Aufzeichnungen zur Verfügung gestellt, die dann als *Dicta*, *Scripta* usw. Leos aufbewahrt und von diesem in seinen späteren Lebensjahren vielleicht noch vermehrt wurden, die später von Ubertino da Casale zuerst an die Öffentlichkeit gezogen und dann im *Speculum Perfectionis* verarbeitet wurden.

Ob Thomas von Celano diese Aufzeichnungen in einer bestimmten Zusammenstellung, begleitet von dem Schreiben der drei Gefährten, erhielt, oder ob sie ihm mehr unter der Hand übergeben wurden, bleibt eine offene Frage (s. oben S. 137 ff.). Wer das Schreiben der drei Gefährten für echt ansieht, wird es hier zur Geltung zu bringen suchen; aber mit jeder derartigen offiziellen Überreichung dieses Materials an den Generalminister verliert es den vertraulichen und losen Charakter, den Bruder Leos *Dicta*, *Scripta* usw. später unzweifelhaft wieder besessen haben. Wäre eine feste Zusammenstellung vorhanden gewesen, so würde sie in der Überlieferung irgendwie hervortreten; weil wir aber bei der Prüfung dieses Materials nirgends sicher sagen können, was alt und was überarbeitet ist, so gibt sich der Schluss, daß es sich bei seiner Bereitstellung um keinen offiziellen Akt, sondern um private Freundschaftsdienste gehandelt hat. Ich kann also auch hier keinen Beweis für die Echtheit jenes Schreibens finden.

Unsicher bleibt ja überhaupt vieles an diesen Schlüssen <sup>1</sup>.

---

1) Ich weise noch darauf hin, daß keines der wörtlichen Zitate aus Leos Aufzeichnungen, die Ubertino da Casale, der Codex von Fo-



Als einigermaßen gesichert kann bisher nur die Richtung dieser Ergebnisse gelten. Bei dem, was Minocchi, Lemmens, van Ortroy, Tilemann und ich in den letzten Jahren behauptet haben, liegt trotz allen einzelnen Verschiedenheiten doch ein gemeinsames vor: die vertrauten Gefährten werden mit der *Vita secunda* Celanos in einen Zusammenhang gebracht, und wenn man van Ortroy beiseite läßt, so stimmen die andern auch darin noch überein, im *Speculum Perfectionis* dasjenige Material verarbeitet zu sehen, das Thomas von Celano aus der Hand der Gefährten empfangen hatte. Von dieser Hauptrichtung abgesehen, gehen die Wege der Forscher freilich auseinander. Aber sie stützen doch alle gemeinsam die Autorität, die der *Vita secunda* zukommt; sie nehmen von ihr den Schatten, als ob sie ein tendenziöses Machwerk sei. Ich sehe sie deshalb noch nicht als eine unantastbare Quelle an; aber es ist erst jetzt die Möglichkeit gegeben, den Wert ihrer Nachrichten vorurteilsfrei zu prüfen — nichts anderes ist mit diesen Ergebnissen erreicht, als daß der Boden für eine richtige Kritik geebnet wurde. Denn auch die Aufzeichnungen, die von Leo und seinen Freunden stammen, sind nicht einwandfrei — sie können so viel Tendenz besitzen, wie man ihren Gegnern zugeschrieben hat. Und es erhebt sich auch die Frage, ob Thomas von Celano bei aller Freundschaft für die vertrauten Gefährten nicht doch seine eigenen Anschauungen so stark in sein Werk hineinrug, daß willkürlich oder unwillkürlich einiges zu kurz kam, woran den Freunden vielleicht mehr lag als ihm.

Es ist bereits über das Verhältnis der *Vita secunda* zur *Vita prima* gesprochen worden <sup>1</sup>. Sie will nichts anderes sein

---

ligno und die *Hist. septem trib.* bringen (im ganzen 15), sich in der *Vita sec.* findet, wenigstens nicht in Ausführlichkeit. Ist das ein Zufall oder müßte die Kritik daran einsetzen? Zunächst sehe ich keine genügende Handhabe dazu, aber vielleicht muß künftig doch in dieser Richtung stärker kritisiert werden.

1) Vgl. oben S. 80 ff. Zu den S. 80 Anm. 2 gegebenen Beispielen ist noch hinzuzufügen: 1. *Cel. I*, 28 wird wiederholt 2. *Cel. III*, 29; zum Teil auch 1. *Cel. I*, 29 in 2. *Cel. III*, 101.

und ist nichts anderes als eine Ergänzung der *Vita prima*, wie sie nach zwanzig Jahren selbstverständlich notwendig war. Sie enthält einzelne Widersprüche zur *Vita prima*, sie bringt einige unnötige Wiederholungen — aber wo in aller Welt sind jemals die weit auseinanderliegenden Schriften selbst des gewissenhaftesten Schriftstellers frei von solchen kleinen Fehlern gewesen? <sup>1</sup> Die *Vita secunda* dringt schärfer auf die alten Ideale als die *Vita prima* — auch dafür wurde die Erklärung gegeben in der Wandlung der Anschauungen, wie sie sich von 1227 bis zur Mitte der vierziger Jahre im Minoritenorden vollzog. Anderes steht jetzt für den Biographen des Heiligen im Vordergrund, weil man sah, wie ein Teil seiner Ideale sich verlieren wollte. Die zu untersuchende Frage ist, ob Thomas von Celano in seiner *Vita secunda* diejenigen Ideale vertrat, die für Franz tatsächlich maßgebend gewesen waren, oder ob der Kampf im Orden die Parteilichkeit auch in die Herzen derjenigen trug, die sich als die echten Anhänger des Heiligen ausgaben.

Die Gedanken des Heiligen erstreckten sich vor allem auf Befolgung des Evangeliums, Armut, Bettel, Gehorsam, Demut, Arbeit <sup>2</sup>, er warnt vor Privilegien und ermahnt zur wortgetreuen Beobachtung der Regel und seines Testaments, und sein Leben geht in immer stärkerem Maße im Nacherleben des Leidens Christi auf. Die *Vita secunda* handelt, nachdem sie im ersten Teile Tatsachen seines Lebens, im zweiten Beweise seiner Prophetengabe gebracht, im dritten und umfangreichsten von den Idealen des Heiligen: Armut (Kap. 1—37, über Notwendigkeit und Art des Bettels Kap. 17—23), Gebet (Kap. 38—44), Predigt (Kap. 50 und 51), Fröhlichkeit (Kap. 65—68), Demut (Kap. 70—87), Gehorsam (Kap. 88—91), Arbeit (Kap. 95—98, auch I, 12), Liebe zur Natur (Kap. 99—107), *caritas* und *compassio* (Kap. 108

---

1) Auffallende Irrtümer der *Vita sec.* stehen außerdem im III, 81 (Franzens Verzicht auf das Generalat „*paucis annis elapsis post suam conversionem*“ [vgl. oben S. 179], III, 68 [Worte, die Franz geschrieben habe „*pro generali commotione in quodam capitulo*“; sie stehen tatsächlich in der Regel von 1221 Kap. 7 am Schluß]).

2) Vgl. oben S. 77.

bis 111), Einfalt (Kap. 119—122), Empfehlung der Regel (Kap. 135 und 136) werden da geschildert. Und zwar mit einer Eindringlichkeit, die der *Vita secunda* den Charakter der Polemik gegen die matteren Nachfolger des Heiligen gegeben haben. Es bedarf keines weiteren Beweises, daß der dritte Teil der *Vita secunda* in den aufgezählten Punkten den Idealen des Heiligen genuggetan hat. Aber in dieser Aufzählung fehlen einige Gesichtspunkte, die als wesentlich zu den Gedanken des Heiligen, wie er sie im Testamente ausspricht, gehören: wo ist die Warnung vor Privilegien, die Ermahnung zur Befolgung des Testaments, wo ist bei der Demut die Leprosenpflege erwähnt? Es ist nicht zu leugnen, daß die *Vita secunda* in diesen Punkten versagt<sup>1</sup>. Sie

1) Es ist Celano auch vorgeworfen worden, daß er über Franzens Beziehungen zur h. Klara und zur Jakoba von Settesoli hinweggehe (Sabatier, *Spec. Perf.*, S. XXXIV, CXXXI Anm. 2). Celano hat in der *Vita prima* an zwei Stellen von Franz und Klara berichtet (I, 8 und II, 10), in der *Vita sec.* in drei Kapiteln (III, 132—134) über Franzens Stellung zu den Klarissen. Es ist wahr, daß man darin von den herzlichen persönlichen Beziehungen, wenn sie auch vielleicht selten betätigt wurden, nichts spürt. Aber hat denn das *Speculum Perf.* wirklich so viel mehr? Es berichtet Kap. 90, wie Franz den Klarissen eine erbauliche und tröstende Dichtung schickt; Kap. 100, ohne Klara zu erwähnen, daß Franz in S. Damiano den Sonnengesang gedichtet habe, und ferner (Kap. 108), daß Franz vor seinem Tode an Klara noch eine *benedictio* geschickt habe; aber von der „liberté, avec laquelle il avait agi avec sainte Claire“ (Sabatier a. a. O. S. 172 Anm. 1) steht im *Spec. Perf.*, so viel ich sehe, keine Probe. Man vergleiche auch, was oben über die Kap. 100 und 108 des *Spec. Perf.* gesagt worden ist — überarbeitet sind wohl beide. Das *Spec. Perf.* kann auch in diesem Falle nicht gegen Celano ausgespielt werden. Wo stehen aber die Belege für ein die Schranken der Askese naiv überschreitendes Verhältnis der beiden? In der *Vita S. Clarae* (*Acta SS.* Aug. II, bes. n. 39—42), die doch von Sabatier wie von andern dem Thomas von Celano zugeschrieben wird! Erst von dort sind sie in die späteren Legenden weitergewandert und gleich den Erzählungen des *Spec. Perf.* weiter ausgebaut worden. Nur insofern unterscheidet sich *Spec. Perf.* von Celano, als dieser offenbar den Wunsch hat, in seinen Beispielen die notwendige Zurückhaltung gegenüber den Klarissen den Minoriten ans Herz zu legen. Das kann man als Verschiebung der Tatsachen ansehen, weil in dieser von Franz gelehrten Zurückhaltung das persönliche Verhältnis zur h. Klara nicht genügend zum

weicht darin ab vom Testamente und ebenso von den Gedanken der vertrauten Gefährten, wenn anders wir dieselben im *Speculum Perfectionis* wiedererkennen dürfen. Erleidet hiermit nicht die ganze Theorie von der Freundschaft Celanos mit den Gefährten Schiffbruch?

Ich lehne zunächst ab, daß die Disharmonie, wie sie im Schweigen Celanos liegt, über die genannten Punkte hinausgeht. Wenn Sabatier zu den Kapiteln des *Speculum Perfectionis* immer wieder bemerkt hat, daß Celano sie umgestalte, sie „arrangiere“, Stellen daraus mit Absicht weglasse usw., so ist dabei nicht genügend berücksichtigt, daß erstens die Frage der Priorität in zahlreichen Fällen weniger sicher liegt, als Sabatier annimmt, und daß zweitens Celano in andern Fällen seine wahrscheinliche Vorlage nicht aus Tendenz, sondern um der straffen Ordnung seiner Arbeit willen gekürzt hat. Das *Speculum Perfectionis* ist nicht scharf gegliedert; es bringt Wiederholungen und häuft die Beispiele. Celano hat stärker mit dem Raum gegeizt, da er weit mehr zu bringen hatte: 112 von den 143 Kapiteln der *Vita secunda* haben im *Speculum Perfectionis* überhaupt keine Parallelstellen. Aus Rücksichten des Raumes und der Disposition hat Celano so und so oft sich beschränkt und nur an einer Stelle das Notwendige gesagt<sup>1</sup>. Anders, wo er

---

Ausdruck kam; aber vielleicht haben auch hierin bestimmte, unerfreuliche Vorkommnisse Celano 1247 veranlaßt, das Moment der Zurückhaltung in den Vordergrund zu stellen. Die *Vita S. Clarae* — im Auftrag Papst Alexanders IV. geschrieben — beweist doch, daß auch die offizielle Ordensgeschichtschreibung Franzens Freundschaft zu Klara nicht totschweigen wollte. — Auch hinsichtlich Jakobas von Settesoli ist Celano gerechtfertigt, wenn der *Tractatus de Miraculis* von ihm stammt oder zur offiziellen Geschichtschreibung gehört; denn er bringt ja das gleiche über Jakobas Verhältnis zu Franz, was dem *Spec. Perf.* angeblich den Vorzug größerer Treue gibt (vgl. oben S. 211). — Daß bei Bonaventura diese Fragen nicht so günstig für die Treue des Geschichtschreibers liegen, wird unten noch erwiesen werden.

1) Z. B. ist Franzens Stellung zum Bücherbesitz und zur Wissenschaft deutlich genug geschildert (2. Cel. III, 8, 116, 123, 124), obwohl sich nicht jeder Ausfall des *Spec. Perf.* wiedergegeben findet. Ebenso seine Stellung zu der Art der Niederlassungen (2. Cel. III, 2—6); vgl. o. S. 166 bei Kap. 10 des *Spec. Perf.* Eine gewisse Rücksicht mag gewaltet



über wichtige Fragen überhaupt nichts gesagt hat. Entschuldigt ihn der Gesichtspunkt der Ergänzung der *Vita prima*? Glaubte er in dieser seine und des Ordensstifters Ansicht schon klar genug zum Ausdruck gebracht zu haben?

Für die oben angeführten Punkte trifft diese Entschuldigung höchstens bei der Leprosenpflege zu. Franz hat in seinem Testamente nur gesagt, daß er am Anfang seiner Wandlung zu den Leprosen ging; die Forderung, daß die Brüder Leprosenpflege treiben sollten, spricht er nicht aus. Die *Vita prima* hat diesem Ideale insofern Rechnung getragen, als sie an drei Stellen davon spricht (I, 7 und 15, II, 6). Aber es ist doch gewiß, daß Franz einen hohen Wert auf die Leprosenpflege gelegt hat — Kapitel 44 des *Speculum Perfectionis* und die Erzählungen von Kapitel 58 zeigen das zur Genüge. Es ist keine Forderung, die zu den grundlegenden Ordensidealen gehörte — sonst hätte Franz im Testament wohl mehr darüber gesagt, eine Forderung formuliert; aber es ist nicht bestreitbar, daß Celano in der *Vita secunda* mit Unrecht daran vollständig vorübergeht<sup>1</sup>. Schlimmer noch steht es mit der Frage der Privilegien — in keiner der beiden Viten ist ein Wort darüber gesagt<sup>2</sup>. Sabatier hat eine Erklärung zu dieser Unterlassung gegeben, die Celanos Verhalten verständlich macht<sup>3</sup>: in dem Zeitpunkt heftigen Kampfes zwischen Bettelorden und Weltklerus um solche Privilegien hieß es den Minoriten schweren Schaden zufügen, wenn jemand den Standpunkt des Stifters allzusehr betonte. Aber als die *Vita prima* geschrieben wurde, kam dieser Umstand noch nicht in Frage; Celano muß hinsichtlich der Privilegien anderer Meinung gewesen

---

haben, so daß in dieser Frage der Angriff nicht zu scharf gefaßt wurde; aber das prinzipiell Notwendige ist gesagt, wengleich im Geiste Franzens gewiß mehr gesagt werden konnte.

1) Die einzige leise Anspielung III, 63 in den Worten: „vade ad hospitale“. — Daß man es später nicht auf völliges Totschweigen der Leprosenpflege anlegte, zeigt sich bei Bonaventura, der zweimal von Franz und den Leprosen spricht (I, 6 = n. 13 und II, 6 = n. 22).

2) Vgl. oben S. 79.

3) Sabatier, *Spec. Perf.*, S. 86 Anm. 1.

sein. Solche Selbständigkeit der Meinung selbst gegenüber dem Ordensstifter braucht noch kein Verrat an dessen Idealen zu sein; daß mit Privilegien die religiöse Wirkung der Minoriten außerordentlich gesteigert würde, konnte eine Anschauung sehr eifriger Anhänger des Heiligen sein. Aber wie dem auch sei — Celano hat in der *Vita secunda* die Meinung des Heiligen in dieser Frage verschwiegen, und das ist — von der Privatmeinung des Schriftstellers ganz abgesehen — jedenfalls eine Rücksicht auf die Verhältnisse des Ordens gewesen.

Und ebenso schweigt Celano ganz über das Testament. In der *Vita prima* hat er es einmal ausdrücklich zitiert (I, 7) und zweimal noch Worte des Testaments nebenbei erwähnt (I, 15 und 17); von der Notwendigkeit seiner Befolgung sagt er nichts<sup>1</sup>. In der *Vita secunda* steht nur noch ein Anklang an das Testament (I, 5). Nun ist es zwar richtig, daß auch im *Speculum Perfectionis* strenge Einhaltung des Testaments ebensowenig ausdrücklich gefordert wird; aber es wird doch erwähnt, mit Nachdruck erwähnt<sup>2</sup>. Die *Vita secunda* muß mit Absicht darüber geschwiegen haben. Der Grund liegt nahe: seit die Bulle Gregors IX. von 1230 die Minoriten von der Befolgung des Testaments entbunden hatte, war es eine heikle Sache, darauf zurückzukommen. Daß er gewisse Rücksichten nahm, bleibt auch hier an Celano hängen.

Reichen diese Zugeständnisse an andere Strömungen im Orden aus, Celanos Ehrlichkeit zu bezweifeln? — Es ist zunächst ungerechtfertigt, die *Vita secunda* direkt mit den Äußerungen des *Speculum Perfectionis* über diese Punkte zu vergleichen. Denn selbst wenn dasjenige, was darüber 1318 zusammengestellt wurde, schon um 1246 aufgezeichnet sein sollte, so war es doch leichter, solche unverbindliche Aufzeichnungen zu machen, als sie in einer Schrift an die Öffentlichkeit zu bringen, die in offiziellem Auftrag erschien.

---

1) Vgl. oben S. 79.

2) *Spec. Perf.* Kap. 11 und 65. Die andern Stellen sind unbedeutend oder, wie in Kap. 9', in dem uns erhaltenen Texte des Testaments nicht nachweisbar.

Celano hat als offiziell Beauftragter des Generalkapitels und Generalministers gewisse Rücksichten genommen und nehmen müssen. Er hat in den erwähnten Fragen vermieden, die Gegensätze von neuem aufzuregen; er kam damit der laxeren Richtung ein Stück entgegen — sei es aus Taktik, sei es aus dem Gefühl, daß ein Entgegenkommen in dieser Hinsicht sachlich gerechtfertigt sei. In der Hauptsache bestand er um so mehr auf dem, was Franz gewollt hatte. In der Schärfe, mit der Celano sonst gegen die laxen Richtung ankämpft, liegt seine Rechtfertigung gegenüber dem Vorwurf der Charakterlosigkeit. Er ist stellenweise schroffer in seinen Angriffen auf laxen Elemente als das *Speculum Perfectionis* (vgl. III, 61, 62, 83, 90); er gibt Beispiele, wie man das Geld verachten müsse, die im *Speculum Perfectionis* fehlen (III, 12 und 14); er gibt strengere Vorschriften für den Verkehr mit Frauen (III, 55—57); er mildert anderwärts wohl im Ausdruck, wie seine Absicht überall ist, die schöne rhetorische Form zu wahren, aber er sagt dem Sinne nach weit öfter das gleiche wie das *Speculum Perfectionis*, als daß er abzuschwächen sucht. An den obersten Leiter des Ordens stellt er (III, 106) genau dieselben strengen Anforderungen wie das *Speculum Perfectionis* (Kap. 80); er übt offen oder implicite Kritik, verschleiert nicht, daß Franz in seinen letzten Lebensjahren Konflikte mit widerstrebenden Gliedern des Ordens hatte (I, 16, II, 4, III, 4, 8, 16, 81, 83, 93, 94, 118), und manche seiner Worte sind Anklagen, die nur den Zuständen in der Entstehungszeit der *Vita secunda* gelten (III, 6, 10, 15 [Schluß], 98, 111, 113, 115, 124). Dieser Zug des Eifers für die Ordensideale tritt so stark hervor, daß man die *Vita secunda* Celanos der Tendenz „zugunsten der strengen Partei“ beschuldigt hat<sup>1</sup>.

---

1) K. Müller, *Anfänge*, S. 181, mit Hinweis auf die Kapitel III, 1—7, 8 ff., 15, 28, 86 f., 93 f., 98, 100, 113, 115—118, 124, 135, 140. — Müllers Angriffe gegen die Glaubwürdigkeit Celanos sind heute nicht mehr haltbar; das *Spec. Perf.* bestätigt, daß Celano mit der Bezeichnung des Petrus Cathaneus als Vikar, mit dem Bericht über eine Zu-

Es ist sicher, daß ein Stück derartiger Tendenz in der *Vita secunda* liegt, und indem Celano formulierte, was um 1247 gegen die laxe Richtung des Ordens zu sagen war, mögen leichte Retuschen am Bilde des Heiligen entstanden sein; aber im ganzen darf man doch in solcher Tendenz den eifernden Geist des h. Franz erkennen. Dieser wollte zwar für seine Gedanken nicht anders als durch sein Beispiel wirken, aber er war in Tun und Worten heiligen Eifers voll. Der Geist seines Testamentes ist eifernde Sorge für sein Werk; wer ihm ganz nachzufolgen strebte, mußte anklagen, wie er es selbst zuletzt getan. Das war das Zeichen einer Jüngerschaft, die für unerfüllbare Ideale kämpfte. So liegt in der Tendenz, die in der *Vita secunda* lebt, nichts Ungeschichtliches, aber auch nichts Vollkommenes. Denn wurde Celano damit auch dem Heiligen, wie er gegen Ende seines Lebens gewesen war, gerecht, so doch nicht dem ganzen Leben und noch weniger den Menschen, die sich von seinen Wegen abgezweigt hatten. Es waren Unwürdige darunter, aber auch solche, die besser für ihn zu arbeiten glaubten als er selber<sup>1</sup>.

Die Mängel der *Vita secunda* liegen zum Teil auf diesem Gebiete einer zwar wohlgemeinten, aber dennoch einseitigen Auffassung. Sie läßt uns ebenso wie die *Vita prima* über wichtige Punkte der Gründung und Entwicklung des Minoritentums im unklaren; sie ist ebenso arm an geschichtlichen Tatsachen — was zur Kritik der *Vita prima* gesagt wurde, gilt zum guten Teil auch für die *Vita secunda*<sup>2</sup>; nur die Beiträge zur Charakteristik des Heiligen sind in ihr in reicherm Maße geboten.

Die *Vita secunda* zeigt mit ihrem schroffen Hinweis auf die wahren Ordensideale, wie viel sich inzwischen im Orden an Menschlichem zugetragen hatte. Daraus kann der Forscher vieles für eine tiefere geschichtliche Erfassung der ganzen Bewegung und der Persönlichkeit des Heiligen ge-

---

sammenkunft Franzens mit Dominikus nicht gelogen hatte. Daß Elias nicht mehr ausdrücklich genannt wurde, ist entschuldbar (s. oben S. 82).

1) Hist. Vierteljahrsschrift 1903, S. 46.

2) Vgl. oben S. 87f.



winnen. Aber auf der andern Seite verschließt die *Vita secunda* auch wieder diese Möglichkeit. Dafs sie 20 Jahre nach der *Vita prima* geschrieben ist, gibt ihr nicht nur neues Material und neue Gesichtspunkte, sondern führt auch zum vermehrten Eindringen legendarischer Züge. Aufserordentlich stark ist die Sucht geworden, im Gegensatz zur *Vita prima*<sup>1)</sup>, mit Reden Gottes, Christi und vor allem des Heiligen selber zu prunken. Oft ist es nur der Wunsch, die Erzählung durch Rede und Gegenrede dramatischer zu gestalten; in mehr als zwei Dutzend Fällen soll die Autorität des Erzählten gesteigert werden, indem Franz als Redender eingeführt wird. Man braucht nur die einzelnen Beispiele zu prüfen, um auch diese oft so langen Reden Franzens aus der Legendenbildung zu erklären: sie konnten nicht an Ort und Stelle aufgezeichnet sein, sondern sie entstanden zum Teil aus der Erinnerung der Ohrenzeugen, zum Teil aus der ein Ereignis ausgestaltenden Phantasie. So wird in der *Vita prima* I, 4 erzählt, wie Franz durch den Anblick des verfallenen Kirchleins S. Damiano und des armen Priesters so bewegt wird, dafs er diesem Geld schenkt und bei ihm bleibt und dann (I, 8) das Kirchlein wiederherstellt. Das ist ein ganz natürliches Ereignis. Die *Vita secunda* I, 6 erzählt, wie in S. Damiano der Gekreuzigte zu Franz spricht — ein Wunder, „*inauditum a saeculis*“ — und ihn auffordert, das Gotteshaus zu erneuen. So tritt das Wunder an die Stelle natürlicher Begründung. Ebenso in folgenden Fällen: *Vita prima* I, 8 erzählt bei Gelegenheit der Wiederherstellung von S. Damiano, dafs später an dieser Stelle der Klarissenorden entstanden sei. *Vita secunda* II, 8 berichtet dagegen, dafs Franz bei den Wiederherstellungsarbeiten das Entstehen des Klarissenordens prophezeit habe. — *Vita prima* I, 10 heifst es, Bernhard von Quintavalle schlofs sich Franz an und erfüllte die Worte des Evangeliums: „*Si vis perfectus esse, vade, vende omnia*“ etc. In *Vita secunda* I, 10 sind sich Franz und Bernhard darüber einig geworden, dafs auf allen Besitz zu verzichten sei. Aber Franz schlägt

---

1) Vgl. oben S. 72.

vor, das Evangelium darüber zu befragen. Sie gehen am nächsten Morgen zur Kirche, schlagen die Bibel auf und finden den Spruch: „Si vis perfectus esse“ etc., dazu noch zwei verwandte Sprüche, worauf Bernhard alles genau erfüllt. — Vita prima I, 1 schildert Franz als sehr weltlich gesinnten Jüngling, mit allen vanitatibus mehr als andere behaftet; Vita secunda I, 1 läßt sorgfältig beiseite, was einen Makel auf Franzens Leben vor der Conversio werfen könnte. Die Vita prima schildert im gleichen Kapitel die Eltern als ganz in Weltlichkeit versunken; die Vita secunda I, 1 macht die Mutter zu einer frommen Frau, ähnlich der Mutter Johannes des Täufers. — Vita prima I, 5 trifft Franz einen Leprosen, steigt vom Pferde und küßt ihn; Vita secunda I, 5 wird ein Wunder daraus: der Leprose verschwindet, nachdem Franz ihn geküßt. Die Vita prima erzählt überhaupt nur wenige Wunder<sup>1</sup>. Dagegen enthalten die 22 Kapitel des zweiten Teils der Vita secunda nur Prophezeiungen Franzens und an zwei Dutzend Visionen und Wunder kommen in der Vita vor. Von dem umfangreichen Traktat über die Wunder wird später noch gesprochen werden<sup>2</sup>.

Das alles gibt der Vita secunda einen andern Charakter. Aus dem Streben nach Erbaulichkeit ist Eifern für die Ideale des Heiligen und eine gewisse Tendenz gegenüber den laxen Elementen des Ordens geworden, aus der schlichten Begründung der Tatsachen eine Arbeit mit Wundern und mit dramatischen Akzenten. In der Vita prima erscheint Franz als ein außerordentlicher Mensch, in der Vita secunda als Heiliger. Eine naturgemäße Entwicklung der Auffassung in den Köpfen derer, die nun einmal ganz von seiner Heiligkeit erfüllt waren, aber gewifs keine Vertiefung in der Auffassung der Persönlichkeit. Nur eins ist in beiden Lebensbeschreibungen unverändert das gleiche: die reichliche, lehrhafte Rhetorik, die Celanos schriftstellerischen Ruhm begründet haben wird, die aber auch die Schuld daran trägt, daß oft das Streben nach schöner Form der schlichten Sachlichkeit,

---

1) Vgl. oben S. 72.

2) S. unten S. 235.

die wir uns wünschen würden, Eintrag getan hat. Es bleibt auch hier kein anderer Schluß übrig, als daß der Forscher zwar für das Material der *Vita secunda* von Herzen dankbar ist, daß aber seine Auffassung vom h. Franz von ihr nicht autoritativ bestimmt werden darf.

### Entstehungszeit.

Es ist zum Schlusse noch auf die Entstehungszeit der *Vita secunda* einzugehen. Man bestimmte sie früher an der Hand des Schreibens der drei Genossen vom 12. August 1246: da nach den Angaben des Schreibens das Generalkapitel von 1244 den Auftrag zur Abfassung einer neuen Biographie und zur Einsendung von Material gegeben hatte, da die *Legenda trium Sociorum* benutzt schien, da nach einer Notiz in der Chronik der 24 Generale der Generalminister Johann von Parma (seit Juli 1247) Celano zur Vollendung der Arbeit aufgefordert hatte, so ergab sich als Termin der Abfassung die Zeit zwischen 1244 und etwa 1247 oder 1248 — vorausgesetzt, daß die Fertigstellung der Schrift bald nach der Aufforderung des Generalministers vollzogen wurde. — Die Beweisführung über die Entstehungszeit kommt auch jetzt noch zu einem ähnlichen Ergebnis; sie muß aber auf andere Weise geführt werden. Das Schreiben der drei Genossen scheidet als unsicher aus; die Wiederauffindung eines *Tractatus de Miraculis*, der als letzter Teil der *Vita secunda* angesehen wird, gibt der Aufforderung des Generalministers Johann von Parma ein neues Aussehen. Ob nun dieser *Tractatus* der richtige ist oder nicht (vgl. unten S. 235) — so viel ist doch gewiß, daß jene Notiz in der Chronik der 24 Generale sich nur auf eine Ergänzung über die Wunder des Heiligen bezieht und daß man keinen der drei Teile der *Vita secunda*, wie sie in Amonis Ausgabe vorliegt, für jene Notiz in Anspruch nehmen darf. Die Dreiteilung hat irreführt; in Wirklichkeit aber bestand diese *Vita secunda* nur aus zwei Teilen. So sagt es ausdrücklich der Prolog: die *Vita* bringe „*inprimis quaedam conversionis facta mirifica . . . Dehinc vero exprimere intendimus . . . quae sanctissimi patris tam in se quam in suis fuerat vo-*

luntas bona . . . Miracula quaedam interseruntur, prout se ponendi opportunitas offert“. Dementsprechend folgt auf die Beiträge zur *Conversio* ein neuer Prolog als Eingang zu einem zweiten Teile; wo heute der dritte Teil beginnt, fehlt ein neuer Prolog, während doch in der *Vita prima* wie *secunda* neue Teile mit einem Prologe eingeleitet werden. Die *Vita secunda* besaß nach der Absicht ihres Verfassers also nur zwei Teile<sup>1</sup>. Ein Teil über die Wunder war ursprünglich — nach den Worten des Prologs zu urteilen — nicht geplant: nur bei Gelegenheit sollte von Wundern berichtet werden. Auch dies verwirklicht die *Vita secunda*. Eben daraus mag sich das Bedürfnis nach einem selbständigen Teile über die Wunder ergeben haben. Die *Vita prima* besaß als Anhang den bei der Heiligsprechung verwendeten Wunderkatalog; auch ihm gegenüber empfand man den Wunsch nach Ergänzung. Deshalb die Bitte des Johann von Parma an Celano, die *Vita secunda* in den Augen der wunderhungrigen Leser dadurch zu vollenden, daß auch ihr ein Abschnitt über die Wunder beigelegt werde<sup>2</sup>. Da nun ferner Celano im Prolog der *Vita secunda* sagt, daß der Generalminister — sein Name wird nicht genannt — und ein Generalkapitel ihn mit der Abfassung der *Vita* beauftragt hätten, so ergeben sich folgende Schlüsse:

1) Wenn der im Juli 1247 gewählte Generalminister Johann von Parma um Vollendung der *Vita* durch einen Traktat über die Wunder bat, so muß die *Vita secunda* im Juli 1247 in ihren zwei (nach bisheriger Zählung: drei) ersten Teilen abgeschlossen vorgelegen haben<sup>3</sup>.

---

1) Das in Assisi befindliche Manuskript gibt Teil 2 und 3 als einen: Sabatier, *Vie*, S. LXXIII Anm. 2. Die Marseiller Handschrift hat überhaupt keine Teilung: s. oben S. 90 Anm. 2.

2) Van Ortoy hat darauf hingewiesen (*Anal. Bolland. XIX*, S. 62), daß Generalminister verschiedener Richtung — Crescentius gilt als Anhänger der laxen Partei, Johann von Parma als Zelant — sich an Celano wandten, daß seiner Ehrlichkeit also allseitiges Vertrauen entgegengebracht wurde. Ich habe dieses Argument nicht verwendet, weil wir über die Gesinnung dieser Generalminister nicht genügend unterrichtet sind.

3) Es ist oben S. 91 Z. 11 anstatt Juli irrtümlich August 1247 angegeben worden.



2) Es ist kaum zweifelhaft, daß Celano mit dem im Prolog erwähnten Generalkapitel das letztvergangene, also das von 1244 gemeint hat. Sehr viel weiter kann der Auftrag überhaupt nicht zurückliegen — jedenfalls muß er nach 1239, der Absetzung des Elias, gegeben sein); und wäre es nicht das letztvergangene gewesen, so wäre ein anderer Generalminister — Haimon — beim Auftrag beteiligt gewesen — nach den Worten Celanos muß aber derselbe General Auftragegeber und Empfänger der Vita gewesen sein.

3) Die Zeit zwischen dem Generalkapitel von 1244 und Juli 1247 ist also die Entstehungszeit der Vita secunda.

#### d) Der Tractatus de Miraculis.

Es ist durch Salimbene und später durch die Chronik der 24 Generale überliefert, daß Thomas von Celano seiner Vita secunda noch eine Schrift über die Wunder des h. Franz habe nachfolgen lassen. Karl Müller hatte vermutet, daß der heutige zweite Teil der Vita secunda mit der Schrift über die Wunder identisch sei<sup>1</sup>; dann fand Sabatier im Manuskript 338 zu Assisi Bruchstücke von Wundererzählungen, die er für Teile des vermißten Traktats über die Wunder ansah<sup>2</sup>. Van Ortroys entdeckte schließlich im Mar-seiller Manuskript der Vita secunda einen selbständigen, bisher unbekanntem Anhang, der nur den Wundern gewidmet war; er gab den Text 1899<sup>3</sup> im Wortlaut heraus und suchte in der Einleitung den Nachweis zu führen, daß dieser Tractatus de Miraculis dem Thomas von Celano zuzuschreiben sei. Es läßt sich wohl nichts völlig Durchschlagendes gegen die scharfsinnige Beweisführung van Ortroys sagen; anderseits sind die vorgebrachten Gründe aber doch nicht derart, daß Thomas von Celano mit voller Sicherheit als Verfasser bezeichnet werden könnte. In dem Tractatus selber wird kein Verfasser genannt; auch die frühesten Benutzer dieser Aufzeichnungen, Bonaventura und Bernhard von Bessa

1) K. Müller, Anfänge, S. 175 ff.

2) Miscell. Francese. IV (1894), S. 40 ff.

3) Anal. Bolland. XVIII, S. 81—177.

geben keine Auskunft darüber. Was aber Salimbene, der einzige direkte Zeuge des 13. Jahrhunderts, sagt, entspricht nicht ganz dem später von der Chronik der 24 Generale angegebenen Sachverhalt: Salimbene berichtet, daß Thomas von Celano auf Befehl des Generalministers Crescentius ein „pulcherrimum librum tam de miraculis quam de vita“ geschrieben habe — eine Aussage, die sich eventuell auf die *Vita secunda* allein beziehen könnte; die Chronik der 24 Generale dagegen sagt, daß Thomas auf Befehl des Crescentius die *Vita secunda*, später auf Befehl des Generalministers Johann von Parma als Ergänzung dieser *Vita* einen *Tractatus de Miraculis* geschrieben habe<sup>1</sup>. Liegt die Ungenauigkeit bei Salimbene oder ist die ein Jahrhundert später zum ersten Male auftauchende Nachricht der Chronik der Ordensgenerale unzuverlässig? Daß schon die Autoren des 13. Jahrhunderts hinsichtlich der Legenden und ihrer Verfasser irren, weiß man zur Genüge; keine ihrer Notizen ist völlig einwandfrei. Für Nachrichten des 14. Jahrhunderts gilt dies in noch höherem Grade<sup>2</sup>.

1) Anal. Franc. III, S. 276. Daß an dieser Stelle Ceperano ein Irrtum statt Celano ist, bedarf keines weiteren Beweises. — Mandonnet hat (Misc. Franc. VII, S. 63) auf eine Stelle in der *Vita* des Johann von Parma (Acta SS., März 19, S. 60) hingewiesen, in der dasselbe berichtet werde. Es scheint Mandonnet entgangen zu sein, daß nach Angabe der Bollandisten diese *Vita* nur aus Wadding zusammengestellt ist, also auf der Chronik der 24 Generale beruht.

2) Gegen Thomas von Celano spricht die Wiederholung einer Anzahl von Erzählungen der *Vita secunda* — dann kann man den *Tractatus* wenigstens nicht als Ergänzung der *Vita secunda* ansehen. Nach Salimbenes Worten müßte man doch an ein zusammengehöriges Ganze denken. Prolog und Epilog des Traktats machen den Eindruck einer ganz für sich bestehenden Schrift, was natürlich die Autorschaft Celanos nicht ausschließen würde — aber dann hat Salimbene ungenau berichtet. — Für Celano spricht nicht in Andere ausschließender Weise, daß im *Tractatus* der Name des Elias weggelassen wurde, wo die Vorlage — die *Vita prima* — ihn nennt (n. 4 und 155); das entsprach, wie bereits berührt wurde (s. oben S. 229 Anm. 1), nach dem Falle des Elias sicherlich der allgemeinen Anschauung. Auffallend ist doch auch, daß der Verfasser des *Tractatus* so lebhaft betont, die Stigmen selber gesehen zu haben; in der *Vita prima* und *secunda* hat Thomas von Celano dies in keiner Weise durchblicken lassen. — Nicht annehmbar ist

Da kein klares, unzweideutiges Zeugnis für Thomas von Celano als Verfasser dieses Marseiller Tractatus vorliegt, so ist, was Ortroj dafür auf Grund der Wendungen des Epilogs, auf Grund des Stils und der ganzen Art der Arbeit angeführt hat, eine sehr annehmbare Vermutung, aber keine Gewifsheit. Und deshalb ist es auch bedenklich, aus Bemerkungen des Traktats Schlüsse über Thomas von Celano zu ziehen. Der Verfasser des Traktats behauptet (c. II, n. 5), die Stigmen sowohl bei Lebzeiten des Heiligen, wie auch am Leichnam gesehen und sogar berührt zu haben: ist Thomas von Celano der Verfasser, so müfste er schon 1226 wieder in Italien gewesen sein. Wenn auch die für die Vita prima sich daraus ergebenden Schlüsse nicht so schwerwiegend sind, wie es vielleicht im ersten Augenblicke scheinen könnte, so wäre Gewifsheit darüber immerhin von einigem Werte <sup>1</sup>.

Wie dem auch sei, so ist doch wohl gesichert, dafs der Verfasser ein Minorit noch der ersten Generation gewesen sein mufs. Er nennt sich als Augenzeugen (n. 5), er beruft sich wiederholt direkt oder indirekt auf die persönliche Bekanntschaft mit Augenzeugen (n. 9, 39, 54), er bekennt sich als Minoriten (n. 1, 109). Die Schrift mufs um die Mitte des Jahrhunderts geschrieben sein, denn die Vita prima und

die Behauptung van Ortroys (a. a. O. S. 95 f.), Bonaventura habe bei Wundern, die sowohl in der Vita prima wie im Tractatus stehen, zeitweise dem Tractatus den Vorzug gegeben, weil derselbe ja doch vom gleichen Verfasser stammte. Dagegen ist darauf hinzuweisen, dafs Bonaventura den Julian von Speier in auffallend starkem Mafse vor der Vita prima bevorzugt hat, also eine ganz unselbständige Quelle; Bonaventura war also keineswegs so pietätvoll und gewissenhaft gegenüber Thomas von Celano, dafs er nicht auch den von anderer Hand stammenden Tractatus statt der Vita prima hätte ausschreiben können. — Julian von Speier hat ausdrücklich gesagt, dafs er einen „Tractatus“ über die Wunder plane (Anal. Boll. XXI, S. 187, n. 46); Celano hat keine derartige Bemerkung gemacht. Zu Julian würde es durchaus passen, dafs er, wie früher bei der Legende, so jetzt im Tractatus die Lebensbeschreibungen Celanos ausschrieb. Daraus würden sich denn auch die von Ortroj betonten Ähnlichkeiten des Stils mit dem des Thomas von Celano erklären.

1) Vgl. oben S. 61 Anm. 1.

die *Vita secunda* sind benutzt, während Bonaventura und Bernhard von Bessa bereits aus ihr geschöpft zu haben scheinen <sup>1</sup>. Die Mitteilung (am Schlufs von n. 1), dafs schon mehrere Ordensmitglieder heilig gesprochen seien, führt wohl auf einen Zeitpunkt nach der Heiligsprechung der h. Klara 1255, denn bis dahin gab es aufser Franz nur einen Heiligen im Orden: Antonius von Padua <sup>2</sup>.

Der Tractatus selber ist seinem Inhalt nach nicht so wichtig, dafs die Feststellung des Verfassers eine Hauptfrage wäre. Da er fast nur Wunder erzählt und zum gröfsten Teile solche, die sich erst nach dem Tode des Heiligen ereignet haben sollen, so bleibt nur ein bescheidner Rest von historisch brauchbaren Nachrichten übrig. Von den kleinen Beiträgen zur Lebensgeschichte des Heiligen ist der bedeutendste die Erzählung von der Ankunft Jakobs da Settesoli am Sterbebette des Heiligen: es wird dadurch beglaubigt, was bisher nur auf unsichere Nachrichten zurückging, und das Bild des Heiligen wird durch die Bestätigung seiner Freundschaft mit der vornehmen Römerin um einen freien, menschlichen Zug bereichert — durchbricht doch Franz sogar die Klausur der Portiunculazellen, um den „frater Jacoba“ noch einmal zu sehen.

Der Tractatus ist kein blofser Anhang zu einer der vorhandenen Lebensbeschreibungen, sondern eine selbständige Schrift, in der alle bisher bekannten Wunder zusammengetragen sind. So hat er alle Wundererzählungen der *Vita prima* und *secunda* benutzt und meist im Wortlaut übernommen <sup>3</sup>. Das Wichtigste am Tractatus de Miraculis ist die Tatsache seines Vorhandenseins. Etwa 30 Jahre nach dem Tode des Heiligen ist also die Betrachtung seiner Per-

1) Vgl. dafür van Ortroij a. a. O. S. 88f. 93ff. — Auffallend bleibt es allerdings, dafs bei Bonaventura so viele Wunder des Tractatus weggelassen sind.

2) Für eine Heiligsprechung des frater Rogerius von Todi fehlen ausreichende Belege. Vgl. Acta SS. März, I, S. 417.

3) Es ist für die Kritik des Spec. Perf. aus dem Tractatus nichts zu gewinnen, weil das einzige Mal, wo *Vita sec.*, Tractatus und Spec. Perf. sich berühren (Tract. n. 14), nur der Text der *Vita sec.* ausgeschrieben ist.



sönlichkeit zum ersten Male ganz unter den Gesichtspunkt des Wundertäters gerückt. Zwar könnte man dem Thomas von Celano — wenn er der Verfasser ist — keinen Vorwurf machen, daß er die Geschichte schließlicly zur Legende umgebildet habe; er hatte in den beiden Lebensbeschreibungen dem historischen Franz von Assisi, soweit er ihn begreifen konnte, genuggetan, und es muß auch festgestellt werden, daß die Erzählungen der *Vita prima* und *secunda* im *Tractatus de Miraculis* — soweit sie dafür in Betracht kommen — nicht ins Legendenhafte fortgebildet sind: was dort an Wundern berichtet war, wird zum größten Teile ebenso, oft wortgetreu, in den *Tractatus* aufgenommen und ferner hinzugefügt, was der tote Franz an Wundern in aller Welt gewirkt hat; an Wundern, die Franz bei Lebzeiten vollzogen haben soll, sind nur ganz wenige neue hinzugetan<sup>1</sup>. Die *Vita secunda* hatte in stärkerem Maße innerhalb der einzelnen Erzählungen die Legende gegenüber der *Vita prima* fortgebildet, neue, steigernde Züge zum Vorschein gebracht, und *Bonaventura* bedeutet ebenfalls mehr für die Legendenentwicklung als der *Tractatus de Miraculis*. Dieser ist nur im ganzen, eben durch sein Vorhandensein, ein Fortschritt der Legende. Denn das jetzt auftretende dringende Bedürfnis nach einer reinen Wundersammlung kennzeichnet die Anschauung der Zeit und des Ordens: in solchen primitiven Gedankengängen hat sich doch offenbar bei den meisten die Vorstellung von der Persönlichkeit des Heiligen bewegt. Er wurde vor allem groß durch die Wunder, die er gewirkt hatte und noch wirkte; was Thomas von Celano in der *Vita prima* ausgesprochen hatte: daß er lieber die „*excellenciam vitae ac sincerissimam conversationis formam*“ schildern wolle als die „*miracula, quae sanctitatem non faciunt, sed ostendunt*“, mußte in einer Schrift, die nur den Wundern gelten sollte, durchbrochen werden. Es ist ein Zugeständnis an den Wunderglauben der Zeit, wie es in der *Vita prima* und *secunda* nicht gemacht war. Denn der

---

1) n. 34, 124, 174, 178, 179, 195. Neu sind auch n. 31 und 32; aber das sind keine Wunder.

Anhang der Vita prima über die Wunder ist, wie erwähnt, kein Bestandteil der Vita, sondern nur die Wiedergabe der bei der Heiligsprechung verlesenen Wunder, also ein amtliches Dokument; die Vita secunda aber enthielt nur wenige Wunder. Der Epilog des Tractatus de Miraculis zeigt, daß der Verfasser erst auf wiederholtes Drängen der Brüder und der Ordensoberen an seine Arbeit ging — war also Thomas der Verfasser, so sah er in den Wundern jedenfalls keinen notwendigen Bestandteil der Vita.

### Exkurs.

#### Thomas von Celano und die Vita S. Clarae.

Die in den Acta SS. Aug. II, S. 754—768 gedruckte Vita S. Clarae ist laut Prolog im Auftrag Papst Alexanders IV. — also zwischen 1255 (Heiligsprechung Claras) und 1261 (Tod des Papstes) entstanden. Die Herausgeber der Acta SS. haben die Frage nach dem Verfasser offen gelassen und nur Bonaventura abgelehnt (a. a. O. S. 740f.). Nach dem Vorgang Papinis und Cozza-Luzis (deren Schriften ich nur aus Sabatiers Angaben kennen lernen konnte), nahm auch Sabatier an, daß Thomas von Celano der Verfasser sei<sup>1</sup>. Der von jenen Forschern angeführte Beweis steht in einem Codex Magliabechianus, wo einer italienischen Übersetzung der Vita die Bemerkung vorausgeschickt ist: „Al santissimo in Cristo Padre Signore mio per divina providentia della sacrosancta Romana ecclesia sommo Pontefice Alessandro quarto frate Tomma da Celano con votiva subietione si raccomanda con gli devoti baci degli beati Piedi“<sup>2</sup>.

Bei dem unsicheren Stand der gesamten franziskanischen Überlieferung geht es nicht an, dieser Bemerkung unbedingten

1) Sabatier, Spec. Perf., S. LXXV.

2) Diese Worte sind von neuem mitgeteilt durch Faloci-Pulignani, Misc. Franc. VII, S. 157. — Diese italienische Vita ist nach Papini die Übersetzung eines lateinischen Textes der Laurenziana. Faloci-Pulignani bemerkt (a. a. O. S. 157 Anm. 1), daß ein solcher Codex in der Laurenziana zurzeit nicht mehr aufzufinden ist.

Glauben zu schenken. Lag doch den Bollandisten eine Handschrift vor, in der mit der gleichen Bestimmtheit Bonaventura als Verfasser bezeichnet wurde<sup>1</sup>. Keine der beiden Handschriften hat Anspruch auf besondere Berücksichtigung. Die Bollandisten haben sich seinerzeit für Ignorierung der Notiz ihrer Handschrift entschieden, weil keiner der älteren Schriftsteller einschliesslich Baronius und Wadding etwas von dem Verfasser der Vita wufste<sup>2</sup>; sie liefsen deshalb die Ungewissheit über den Verfasser bestehen. Sehr viel mehr ist auch heute noch nicht zu sagen.

Ohne dafs ich die These von Celanos Beziehung zur Vita S. Clarae völlig zerstören möchte oder könnte, will ich nur vor allzu groszer Sicherheit in dieser Hinsicht warnen. Die Vita erweckt doch an mehreren Stellen Bedenken gegen die Verfasserschaft Celanos. Man vergleiche die Worte des Prologs: um zu ergänzen, „*quae defectiva legeram*“, ist der Verfasser gegangen „*ad socios b. Francisci atque ad ipsum collegium virginum Christi . . . , frequenter illud corde revolvens, non licuisse antiquitus historiam texere nisi eis, qui vidissent aut a videntibus accepissent*“. Das klingt doch seltsam im Munde Celanos — obwohl man einwenden kann, dafs er ja tatsächlich kein vollkommener Augenzeuge war (vgl. oben S. 60f.), weder für Franz noch für Klara. Wer Celano für den Verfasser der Vita S. Clarae hält, mufs allerdings aus dieser Stelle wiederum folgern, dafs Celano den vertrauten Genossen nahe gestanden hat. Denn wenn er sich mit ihrem Namen in der Vita secunda widerrechtlich geschmückt hatte, so konnte sich dieser Betrüger bei seinem neuen Werke doch unmöglich an diejenigen wenden, die er so schmäzlich mißbraucht hatte. Oder betrog er nun zum dritten Male die Welt? Ich wiederhole früher Gesagtes: das sind unmögliche Annahmen.

1) Acta SS. Aug. II, S. 740.

2) Ein Irrtum der Bollandisten war es, den Verfasser ausserhalb des Minoritenordens zu suchen, weil er im Prolog sage, er habe sich zur Einholung von Nachrichten „*ad socios s. Francisci*“ begeben. Unter „*socii*“ sind hier natürlich nicht die Minoriten im allgemeinen, sondern die vertrauten Gefährten des Heiligen zu verstehen.

Der Text der Vita enthält mehrere Widersprüche zur Vita prima und secunda. Beispiele:

n. 2. Der Gekreuzigte spricht zur Mutter Klaras. — Vita secunda I, 6 erklärt es für „a saeculis inauditum“, daß der Gekreuzigte zu Franz sprach; hier wird der gleiche Vorgang wie etwas Selbstverständliches erzählt.

n. 12 ff. Die Haupttugenden der Klarissen werden geschildert. Die Vita prima I, 8 nennt deren sieben und darunter mit besonderer Betonung Keuschheit und Geduld, auch die Kontemplation; in der Vita S. Clarae werden diese drei Tugenden nicht eigens hervorgehoben.

n. 14. Papst Innocenz III. habe den Klarissenorden zuerst anerkannt. Nach Vita prima I, 8 verschafft der Kardinal von Ostia als erster dem Orden eine Art Bestätigung.

Bis auf die Stelle des Prologs sind diese Widersprüche nicht sehr bedeutungsvoll und vielleicht auch zu erklären; daß die Vita freilich überreich an Wundern ist, paßt ebenfalls nicht gut zur Art Celanos.

Anderseits ist zuzugeben, daß manches für Celano spricht. Die Vita hat dieselbe Rhetorik, dieselbe Vorliebe für Wortspiele (z. B. am Schluß von n. 70: „Claram dicunt clarificandum in terris, quam Deus clarificavit in excelsis“). Allerdings ist solche Rhetorik nicht Alleinbesitz Celanos gewesen — Bonaventura hat sie ebenso. Aber eine Anzahl direkter Anklänge kommen hinzu:

Im Prolog steht die Wendung „veritate praevia“; ebenso im Prolog der Vita prima.

n. 1. Die Worte „Clara vocabulo et virtute . . . claro satis genere“ klingen stark an Vita prima I, 8 an.

n. 8. Von der Portiunkula heißt es: „Hic locus ille est, in quo nova militia pauperum duce Francisco felicia sumebat primordia.“ — Vita prima I, 8 heißt es, jedoch von S. Damiano: „Hic est locus ille beatus . . . in quo gloriosa religio . . . pauperum Dominarum . . . felix exordium sumpsit.“

n. 1. Die Worte des Kruzifixes sind offenbar in Anlehnung an Vita secunda I, 6 entstanden. Das nicht sehr häufige Wort „ergastulum“ der Vita S. Clarae steht auch Vita prima I, 6.



n. 55. Über die Bedeutung der Wunder ein ähnliches Urteil wie *Vita prima* I, 26.

In allen diesen Fällen kann es sich natürlich auch lediglich um Benutzung Celanos durch den Verfasser der *Vita Clarae* handeln. Der Gedanke an eine Schrift über Klara mag Celano allerdings nahe gelegen haben, denn er hat *Vita prima* I, 8 gesagt, die *vita mirifica* der Klarissen erfordere „*proprium opus et otium*“.

Alles in allem ein sehr zweifelhaftes Material zur Bestimmung des Verfassers! Die dünnen Anklänge und Widersprüche heben sich gegeneinander auf wie die Angaben der beiden Handschriften. So scheint es vorerst noch geraten, die Frage nach dem Verfasser in der Schwebe zu lassen. Der Wert der *Vita S. Clarae* für die Geschichte des h. Franz ist nicht sehr groß; immerhin enthält sie mehrere Beiträge, für die man dankbar sein muß und die ihr einen Platz unter den Quellen zweiten Ranges sichern.

### 3. Die Legende Bonaventuras<sup>1</sup>.

1260 faßte das Generalkapitel den Beschluß, den Ordensgeneral Bonaventura mit Abfassung einer neuen Legende des h. Franz zu betrauen<sup>2</sup>. Aus zwei Gründen ist dieser Beschluß zu erklären. Celanos Legenden bildeten nur zusammen ein Ganzes; für sich allein war jede der beiden Legenden ein Torso und die *Vita prima* durch das, was sie über Elias sagte, veraltet oder vielmehr anstößig. Das Be-

1) Gedruckt in den *Acta SS. Oct. II*, S. 742 ff. als „*Vita altera*“. Ferner bei Wadding, *Francisci Assisi. Opuscula* (1623, Antwerpen), S. 525 ff. und in vielen Einzelausgaben. Die beste Ausgabe jetzt in den *Opera VIII*, Quaracchi 1898; nach ihr ist im folgenden zitiert, die Einteilung der *Acta SS.* aber in Klammern beigefügt. — Über die zahlreichen Handschriften wird Auskunft gegeben: *Opera VIII*. S. LXXXVI ff. — Literatur: Karl Müller, *Anfänge*, S. 183; Thode, *Franz von Assisi*, S. 534 ff.; Sabatier, *Vie de S. François*, S. LXXXI ff.; Faloci-Pulignani, *Misc. Franc. VII*, S. 159 ff.; van Ortruy, *Anal. Boll. XVIII*, S. 93 ff.; Tilemann, *Speculum Perf.*, S. 72—76; Nitzsch, *Prot. Realencykl.* (3. Aufl.), Art. Bonaventura.

2) Schon 1257 scheint die Frage erörtert zu sein: Müller, *Anfänge*, S. 183 (nach Wadding).

dürfnis nach einer Zusammenfassung des ganzen Materials in einer Legende war unzweifelhaft gegeben, und eventuelle Ausscheidung des Unpassenden lag dabei nahe<sup>1</sup>. Aber es ist wahrscheinlich, daß zu diesem praktischen Gesichtspunkt noch ein anderer kam. Die *Vita secunda* stand auf der Seite der strengen Anhänger des Heiligen; weite Kreise des Ordens teilten diese Anschauungen nicht, und so war für sie die *Vita secunda* sicherlich ein wenig erfreuliches Werk<sup>2</sup>. Auch in vorurteilsfreien Köpfen konnte der Wunsch auftauchen, eine für den ganzen Orden verwendbare Legende zu schaffen, damit das Leben des Heiligen und die Anfänge seiner Gründung dem Streite der Parteien entzogen würden. Es fragt sich nur, ob eine so gut gemeinte Absicht — dafür kann man sie ansehen — ohne Verfehlung gegen die geschichtliche Wahrheit möglich war. Bonaventura übernahm die Aufgabe, und seine Schrift will unter diesen beiden Gesichtspunkten der Zusammenfassung und der Versöhnung beurteilt sein: man muß ihr mildernde Umstände von Anfang an zubilligen. Neben der größeren Legende (*Legenda major*) verfaßte er gleichzeitig einen Auszug (*Legenda minor*); beide wurden 1263 dem Generalkapitel vorgelegt und gebilligt. Die Sachlage würde völlig geklärt sein, wenn man ohne Bedenken die Nachricht annehmen könnte, daß 1266 vom Generalkapitel die Zerstörung aller älteren Legenden beschlossen worden sei. Dann wäre erwiesen, daß Beeinflussung der Überlieferung schließlich doch die Hauptsache bei den Beschlüssen des Generalkapitels war und daß ferner Bonaventura dieser auf Korrektur der Geschichte bedachten Richtung im wesentlichen genuggetan hatte. Der Beschluß von 1266 ist nur von Rinaldi 1806 in der Vorrede zu Celanos beiden Legenden aus einer handschriftlichen Predigtsammlung

---

1) Beschluß des Kapitels von 1260: „ut ablata varietate multarum legendarum ex diversis historiarum fragmentis, quae de s. Francisco circumferebantur, gravem et sinceram ipse [Bonaventura] concinnaret historiam“ (Wadding, *Annales ad a. 1260*, n. 18).

2) Vgl. die Notiz bei Wadding zum Jahre 1256 n. 4: es habe vielen mißfallen, daß die zweite Legende Celanos „publice legi“. Freilich weiß man nicht, woher Wadding diese Nachricht nahm.

bekannt gegeben worden; Bestätigung für diese Nachricht bietet vielleicht die *Hist. tribulationum* und — eventuell nur auf Grund dieser — auch Wadding<sup>1</sup>. Van Ortroj hat den Generalkapitelsbeschluss in neuer Weise gedeutet als nur die Liturgien betreffend<sup>2</sup> — ganz überzeugen wird er damit nicht, aber eine gewisse Vorsicht bleibt geboten, solange jener Beschlufs nicht in einwandfreier Überlieferung vorliegt. Das sicherste bleibt zunächst, die Legende Bonaventuras in ihrer eigenen Richtung zu bestimmen. Denn ob nun die älteren Legenden verfemt wurden oder nicht — tatsächlich hatte ja die Schrift Bonaventuras den Zweck, die andern zu ersetzen, und so mußte sie in jedem Fall verdrängend wirken.

Frühzeitig ist Bonaventuras Legende kritisiert worden: schon Ubertino von Casale wirft ihr vor, sie habe aus Schonung der Ordensmitglieder mit Willen weggelassen, was sich auf die Absichten des h. Franz hinsichtlich der Regel, auf ihre göttliche Einsetzung und künftige Mißachtung beziehe, weil man schon zu Bonaventuras Zeiten offen davon abgewichen sei<sup>3</sup>. Nicht viel anders lautet das heutige Urteil über Bonaventura: daß er Gegensätze versöhnen wollte und deshalb Steine des Anstoßes beiseite liefs, wird fast übereinstimmend angenommen<sup>4</sup>. Das trifft im wesentlichen das Richtige; man kann es aber vielleicht noch etwas näher erläutern.

Bonaventura war längst ein berühmter Gelehrter, als er die Abfassung der Franzlegende übernahm. Wie ein solcher

1) Sabatier, *Vie de S. François*, S. LXXXV Anm. 1. Die Stelle in der *Hist. trib.*: *Arch. f. Lit.- u. Kirch.-G.* II, S. 265 f.; vgl. dazu ebenda S. 123, wo Ehrle die Richtigkeit dieser Notiz annimmt. — Was Ubertino da Casale in dieser Hinsicht sagt (*Arch. f. Lit.- u. Kirch.-G.* III, S. 86 und 168 f.) spricht nicht für einen offiziellen Beschlufs des Ordens, sondern nur für die Wünsche und Versuche Einzelner.

2) *Anal. Boll.* XVIII, S. 174 f.

3) Sabatier, *Spec. Perf.*, S. CXLIV.

4) So von Karl Müller, Thode, Sabatier, van Ortroj, Mandonnet, Tilemann, wenn auch mit gewissen Gradunterschieden. Die blinde Parteinahme Faloci-Pulignanis für Bonaventura — auch Lemmens neigt etwas dazu — ist auch dann noch nicht berechtigt, wenn man gegen Sabatiers Kritik an einigen Punkten Einsprache erhebt.

Mann diese Aufgabe zu lösen versuchte, interessiert bereits als ein literargeschichtliches Problem. Aber gerade in dieser Hinsicht wird man doch völlig enttäuscht. Seine Legende zeigt zwar die Vorzüge eines schönen Stils, einer Rhetorik, wie sie damals gefordert wurde, einer sehr guten Anordnung und Verteilung des Stoffes; aber der Inhalt dieser schönen Form ist doch nicht viel mehr als eine nach heutigen Begriffen unstatthafte Kompilation. Zwar muß man ihm zugestehen, daß er kein roher Kompilator ist: er verschmilzt sein entlehntes Material mit einem Geschick, daß eine Art von Selbständigkeit entsteht, daß man seinen Geist in seiner ganzen Arbeit spürt und daß von den gewöhnlichen Erscheinungen einer Kompilation, von Wiederholungen und Widersprüchen, nichts bei ihm zu merken ist. Aber inhaltliche Eigenart besitzt seine Arbeit nicht. Er konnte allerdings nicht über das hinausgehen, was an Tatsachen nun einmal schon bis zu einer Art Abschluß gesammelt war; aber man spürt auch in seiner Stellung zu diesen Tatsachen nichts von der Originalität, die wir heute bei einem Schriftsteller — zumal von solchem Ansehen — als selbstverständlich verlangen würden. Auch hätte Bonaventura über seine Vorgänger hinauskommen können, wenn er die Chronologie der Erzählungen schärfer ausgebaut hätte; statt dessen bleibt er in der Unbestimmtheit der Zeitbestimmungen ganz auf dem Standpunkte der Früheren.

Bonaventura berichtet am Eingang seiner Arbeit, daß er sich zuvor nach Assisi begeben habe, um sich bei den überlebenden Genossen des Heiligen Rat zu holen, besonders bei einigen, „qui sanctitatis eius et conscii fuerunt et sectatores praecipui, quibus propter agnitam veritatem probatamque virtutem fides est indubitabilis adhibenda“. Also auch Bonaventura beruft sich auf noch lebende vertraute Gefährten des Heiligen — freilich ohne sein Urteil irgendwie dadurch zu binden. Und daß er von diesen Gefährten besondere Kunde nicht erhalten haben kann, zeigt seine Legende: das wenige Neue, was sie bringt, wird zum geringsten Teil von ihnen stammen. Bonaventura sagt zwar an derselben Stelle, daß über Leben und Worte des Heiligen „fragmenta quaedam partim neglecta partimque dispersa“ vorhanden seien,



aber die allerdings vorhandenen „*fragmenta*“, die Aufzeichnungen Leos, sind ihm entweder nicht zugänglich gemacht worden oder er hat ihre Verwendung abgelehnt. Man nehme die Liste desjenigen vor, was bei Bonaventura zum ersten Male überliefert ist — dazu bedurfte es keines Besuches bei den Überlebenden der ersten Generation<sup>1</sup>. Man sieht es auf den ersten Blick, wie das fast alles nur Erweiterung des Legendarischen ist. Teilten ihm die vertrauten Gefährten nichts anderes mit, so möchte man glauben, sie seien mit ihm verfahren, wie ein Diplomat mit einem neugierigen Berichterstatter: ein Schwall von Unwichtigem, um das Verschweigen des Wichtigen zu verdecken. So weiß Bonaventura, daß Franz noch vor der Vision in S. Damiano, wo nach der *Vita secunda* Christus zu ihm sprach, schon einmal eine Erscheinung des Gekreuzigten hatte (I, 6 = n. 12); er weiß ferner, wie nach der Lossagung vom Vater der Bischof von Assisi das dem Nackten übergebene Gewand mit einem Kreuze gezeichnet habe (II, 4 = n. 20), wie Franz einen Aussätzigen durch einen Kufs heilt (II, 6 = n. 22); er fügt bei der Vision des Silvester noch einen Drachen hinzu, der dann vor Franz flieht (III, 5 = n. 30) usw. — fast lauter Dinge, bei denen man die unablässig schaffende Legendenbildung an der Arbeit sieht. Unter den Neuigkeiten, die Bonaventura bringt, sind nur ganz wenige, die man als Tatsachen bezeichnen kann: so den Verlust der von Franz aufgezeichneten Regel durch Elias (IV, 11 = n. 55), ferner daß Bruder Illuminatus ihn in den Orient begleitete (IX, 8 = n. 134), daß Silvester und Klara ihn einmal zum Predigen bewogen (XII, 2 = n. 172, 173), daß er dem Bruder Illuminatus von der Stigmatisation erzählt habe (XIII, 4 = n. 194), und hie und da einmal eine Lokalisation, ein Name mehr und ähnliches. Unter diesen Tatsachen ist keine, die uns irgendwie neue Ausblicke eröffnete; fast alle übrigen Neuigkeiten sind Wunder.

---

1) Zusammenstellung alles Neuen bei Thode, Franz von Assisi, S. 535f. Abzuziehen ist davon, was jetzt als bereits im *Tractatus de Miraculis* stehend nachgewiesen werden kann.

Das gibt kein günstiges Vorurteil für diese Legende — es ist das denkbar bescheidenste Niveau, auf dem sich diese Zusätze zu der schon bekannten Überlieferung bewegen. Wie Bonaventura den bekannten Stoff im Einzelnen und Kleinen noch weitergebildet hat, wird sogleich berichtet werden. Zunächst aber ist festzustellen, woher er diesen bekannten Stoff nahm.

Die beiden Legenden Celanos und die Legende der drei Genossen wurden früher als Bonaventuras Quellen bezeichnet. Die Legende der drei Genossen scheidet jetzt aus; was unter diesem Namen geht, hat vielmehr selber erst aus Bonaventura geschöpft. Aber auch die Benutzung der *Vita prima* ist nicht ganz so stark, wie man zumeist annimmt; Bonaventura hat ihr merkwürdigerweise häufig die Legende Julians von Speier, die doch nur ein Auszug aus der *Vita prima* war, vorgezogen oder beide nebeneinander verwendet<sup>1</sup>. Ausgiebig ist die *Vita secunda* benutzt und ebenso der *Tractatus de Miraculis*, der nicht nur im Anhang über die Wunder, sondern auch an vielen Stellen der Legende seine breiten Spuren hinterlassen hat<sup>2</sup>. Aus diesen vier Quellen also — *Vita prima*, Julian, *Vita secunda* und *Tractatus* — sind reichlich neun Zehntel von Bonaventuras kunstvollem Mosaik entstanden. Mit einer für uns unbegreiflichen Naivität schreibt Bonaventura diese Quellen aus, oft sie ohne jede Änderung wörtlich übernehmend, oft zwei miteinander verbindend, so daß man die Herkunft der einzelnen Worte leicht erkennt, oft auch die übernommenen Texte etwas überarbeitend. Die wenigen Stellen seiner Legende, deren Herkunft bisher nicht bestimmt ist, wird man nach diesen Erfahrungen kaum ihm selber zuschreiben können — sie werden ebenfalls aus andern Schriften übernommen sein<sup>3</sup>.

---

1) Beispiele: I, 2 (= n. 8), III, 1–3 (= n. 26–28), III, 6 (= n. 31), III, 8 (= n. 34), IV, 1 (= n. 39), XV, 3 (= n. 217), XV, 6 (= n. 220) usw.

2) Über die Benutzung dieser Quellen vgl. Tilemann S. 73, van Ortoy, *Anal. Boll.* XVIII, S. 93 ff. 108 ff.

3) Es ist möglich, daß auch zwischen der *Vita sec.* und Bonaventura ein Mittelsmann steht, wie Julian zwischen ihm und der *Vita*

Das kann man als ersten Grundsatz Bonaventuras feststellen: er schreibt seine Vorlagen ohne Bedenken wörtlich aus. Es fragt sich, ob man ein bestimmtes Prinzip nachweisen kann, wenn er etwas verändert — die stilistischen Überarbeitungen bleiben natürlich als belanglos beiseite. Fast unabsichtliche Fortbildung der Legende aus jener wunderbegierigen Stimmung heraus, die der Heilige wie selbstverständlich erzeugte, und absichtliche Veränderung der Tatsachen als Milderung der Gegensätze — oder etwa zur Fälschung der Überlieferung? — kommen in Betracht.

Die Fortbildung der Legende ist unzweifelhaft in reichem Mafse bei Bonaventura vorhanden. Ich greife einige von den vielen Beispielen heraus:

I, 1 (= n. 7). Nach der *Vita prima* I, 7 hat Franz einem Bettler ein Almosen verweigert und es dann bereut.

---

*prima*. Manche Abweichungen von dem sonst so sorgfältig benutzten Texte der *Vita sec.* weisen darauf hin. So ist VIII, 4 (= n. 106) nach *Vita sec.* III, 115 gearbeitet, bringt aber zum Schlufs neben andern kleinen Abweichungen noch Worte Franzens. Die Unselbständigkeit Bonaventuras in Sachen des Materials ist so grofs, dafs man ihn überall von Vorlagen abhängig glauben möchte. — Über Beziehung zum *Spec. Perf.* vgl. oben S. 189, 213; Tilemann S. 74. — Eine Berührung mit Jordanus a Jano (ad a. 1226) bei Bonaventura XV, 5 (= n. 219): beide berichten mit ähnlichen Worten, dafs Franz in S. Giorgio zuerst „litteras“ gelernt, dann dort zuerst gepredigt habe und schliesslich dort beigesetzt sei. Eine Berührung mit Eccleston. *De adventu fratrum in Anglia*, coll. XIII: wie hier, so steht auch bei Bonav. XIII, 4 (= n. 194), der Seraph habe zu Franz einiges gesagt, was er niemals einem Menschen berichten werde. Jordanus wie Eccleston haben um dieselbe Zeit wie Bonaventura geschrieben, etwa 1262; es ist möglich, dafs Bonaventura beide noch benutzt hat. — Es sei ferner darauf hingewiesen, dafs Bonav. XII, 7 (= n. 178) mit dem Bericht über die Predigt vor dem Papste von *Vita prima* I, 27 abweicht (ebenso von der sogen. *Leg. tr. Soc.* XVI = n. 64), sich dagegen mit dem berührt, was Stephanus de Borbone (s. oben S. 136) an zwei Stellen in gleicher Weise erzählt (n. 254 und 473). Stephanus fügt dann noch einiges hinzu, was bei Bonaventura fehlt; da er vor Bonaventura schrieb, so scheint dieser ihn nicht benutzt zu haben. Auch hier kommt man wieder zu dem Schlusse, dafs noch andere Überlieferungsreihen vorhanden waren, aus denen hier sowohl Stephanus wie Bonaventura geschöpft haben.

Bonaventura schreibt die *Vita prima* aus, fügt aber hinzu, daß Franz dem Bettler nachgelaufen sei, um ihm noch etwas zu geben. Im selben Paragraphen die bei Bonaventura zuerst auftretende Erzählung, ein Mann in Assisi habe vor Franz seinen Mantel auf dem Boden ausgebreitet, um den künftigen Heiligen zu ehren.

I, 5 (= n. 12). Ein Wunder wird hinzugefügt: diese erste Anrede des Kruzifixes fehlt in den früheren Legenden.

II, 1 (= n. 15). Die Legende ist über *Vita secunda* I, 6 hinaus fortgebildet: Franz sieht zuerst mit tränenden Augen zu dem Kruzifix auf, ehe dieses spricht, und dann spricht der Gekreuzigte dreimal. Bei Celano geht der Auftrag des Gekreuzigten auf Wiederherstellung der Kirche, in der Franz sich befindet — eine weitere Deutung ist allerdings bereits möglich; Bonaventura gibt diese Deutung, indem er den Auftrag vor allem auf Wiederherstellung der gesamten Kirche Christi bezieht.

II, 4 (= n. 20). *Vita prima* I, 6 hatte erzählt, daß der Bischof den nackten Franz mit seinem Pallium bedeckte; Bonaventura hilft der Phantasie des Lesers weiter: das Gewand eines Bauern wird dann gebracht, um Franz damit zu bekleiden, und der Bischof signiert es mit einem Kreuze.

III, 5 (= n. 30). Die Vision Silvesters über *Vita secunda* III, 52 hinaus erweitert durch Hinzufügung des Drachens. Daß aber der Anfang der Erzählung Celanos, wo von Silvesters Habsucht die Rede ist, von Bonaventura weggelassen wurde, gehört in das Gebiet der absichtlichen Veränderungen (s. u.).

IV, 1 (= n. 39). Der Vergleich von *Vita prima* I, 14, Julian von Speier (*Acta SS. Oct. II*, S. 592 oder *Anal. Boll. XXI*, S. 172) und Bonaventura zeigt die Zunahme der Legende und des Wunders.

IX, 7—9 (= n. 133—138). Die Szene vor dem Sultan ist über *Vita prima* I, 20 hinaus breit und dramatisch ausgemalt unter Hinzufügung der Feuerprobe und der wortgetreuen Reden Franzens.

XII, 1 (= n. 170, 171). Die lange Anrede Franzens zuerst bei Bonaventura.



XII, 3 (= n. 174). Die Vögelpredigt in der *Vita prima* I, 21 ganz natürlich, denn es handelt sich um Tauben und Krähen (die nicht wegfliegen, wenn ein Mensch zu ihnen tritt!). Bei Bonaventura sind es nur Vögel „*diversi generis*“ — indem er die nähere Bestimmung der Gattung fortläfst, führt er den Leser auf die Fährte des Wunders.

XIII, 3 (= n. 191—193). Bonaventura hat die *Vita prima* II, 3 und den *Tractatus de Miraculis* Kap. 3 zugrunde gelegt. Aber er malt das Erscheinen des Seraphs, das Herbeischweben, das vor Bonaventura nicht erwähnt wurde, aus und fügt dann das Verschwinden des Seraphs noch ein.

XIII, 8 (= n. 200). Weit mehr Zeugen als in der *Vita secunda* haben bei Bonaventura die Stigmen schon bei Lebzeiten Franzens gesehen: mehrere Kardinäle und der spätere Papst Alexander IV.

XV, 2 (= n. 216). Die Seitenwunde hat bei Bonaventura das Aussehen einer „*rosa pulcherrima*“ bekommen.

XV, 4 (= n. 218). Bei Bonaventura zuerst das Auftreten eines Mannes, der an den Stigmen zweifelt („*incredulus quasi Thomas*“) und durch Berührung überzeugt wird.

Andere legendarische Zusätze sind bereits von Sabatier angeführt worden <sup>1</sup>.

Aus allen diesen Fortbildungen der Legende braucht man Bonaventura keine besondern Vorwürfe zu machen, denn sie kommen überall in dieser Art von Literatur wie eine Naturnotwendigkeit. Die Heiligkeit löscht den geschichtlichen Sinn aus wie die Nacht den Tag mit Dämmerung und immer schwererem Dunkel. Auch Bonaventura steht unter diesem allgemeinen Gesetz: der Heilige muß immer heiliger werden. Die Schuld des Schriftstellers beginnt erst, wo er etwa absichtlich verändert, weggelassen oder hinzugefügt hat — vorausgesetzt, daß diese Veränderungen sachliche Bedeutung haben. Beispiele erläutern auch hier am besten.

II, 6 (= n. 22). Genau nach *Vita prima* I, 7 wird erzählt, wie Franz sich den Leprosen widmet. Celano er-

---

1) Sabatier, *Vie de S. François*, S. LXXXVI f.: Bonaventura IV, 8 (= n. 49), VIII, 7 (= n. 111, 112).

wähnt dabei Franzens Testament; gerade diese Stelle läßt Bonaventura weg.

IV, 1 und 2 (= n. 39 und 40, Anfang von 41) schließt sich enge an Vita prima I, 14 an; IV, 3 (= n. 41 und 42) an Vita prima I, 16. Ausgeschaltet ist Vita prima I, 15, in dessen zweiter Hälfte das strenge Leben und das Ideal der ältesten Brüder geschildert ist.

IV, 3 (= n. 41, 42), gekürzt nach Vita prima I, 16 und 17. Weggelassen ist die von Celano I, 17 durch Beispiel erläuterte, vollkommene Unterwerfung auch unter unwürdige Priester. Bonaventura hat anderwärts seine Meinung in dieser Frage gesagt: er hält viele Priester für so verderbt, daß sie „inhabiles et minus idonei sint ad animas poenitentium absolvendas“<sup>1</sup>, ja er spricht im vollen Widerspruch zur Meinung des Heiligen den mit Sünden befleckten Priestern die Fähigkeit zur Verwaltung des Abendmahlsakraments ab und erklärt sie für Tempelschänder und Ketzer<sup>2</sup>. Bonaventuras Standpunkt war gewiß der bessere als die auflösende Milde des h. Franz; aber etwas von den Anschauungen des Heiligen wird mit dieser Auslassung unterschlagen.

Auch in VI, 2 (= n. 74) drängt sich Bonaventuras abweichende Meinung vor: er berichtet zwar nach Vita prima I, 19, wie Franz sich wegen Fleischgenuß in der Fastenzeit öffentlich strafen läßt, fügt aber hinzu, die Zuschauer hätten „humilitatem huiusmodi magis admirabilem quam imitabilem“ angesehen. Was hätte Franz zu diesem Urteil gesagt!

VII, 9 (= n. 97) nach Vita secunda III, 7; aber die Ermahnung, die höchste Einfachheit bei allen Mahlzeiten walten zu lassen, verschwindet bei Bonaventura.

Diese Beispiele, die ohne irgendwelche Klassifikation herausgegriffen sind, zeigen bereits, daß Bonaventura durch Auslassungen verändert. Ist das etwa auch der Fall, wo es sich um Bonaventuras Stellung zu den wichtigsten Idealen des Heiligen handelt?

1) In der Schrift: „Quare fratres minores praedicent et confessiones audiant“; Opera VIII, S. 382.

2) In dem Tractatus de praeparatione ad Missam; ebenda S. 101.

Wie steht er zum Armutsideal? Er berichtet (VII, 1 = n. 87), wie die Liebe zur Armut fast aus der Welt verschwunden war, ehe Franz auftrat; er berichtet dann weiter einige der bezeichnenden Züge von Franzens Auffassung, darunter auch die strengen Anschauungen über die Wohnungen der Brüder (VII, 12 = n. 89)<sup>1</sup> -- bei den Fällen, in denen Franz mit Heftigkeit gegen Häuser der Minoriten eingeschritten war, beschränkt er sich allerdings auf wenige Worte. Aber er wünscht doch wie Celano, daß die Brüder die Kurien meiden (VII, 10 = n. 85). Er erzählt von der Armut der ältesten Brüder (IV, 7 = n. 47), ferner wie Franz das Betteln empfiehlt und selber ausübt (VII, 8 ff. = n. 96 ff.). Noch mehr als die Armut wird die Demut erwähnt (passim). Franzens Neigung zu den Leprosen wird dreimal rühmend hervorgehoben (I, 6 = n. 13; II, 6 = n. 22; *Miracula* VIII, 5 = n. 291). Die Nachahmung des Evangeliums kommt als Ziel Franzens im Prologe vor (= n. 1). Die Arbeit wird als Mittel gegen den Müßiggang nicht weniger als im Testament gefordert (VI, 6 = n. 64) und ebenso der Gehorsam (VI, 4 und 5 = n. 76–78). Auch die Konflikte im Orden hat Bonaventura nicht völlig verschwiegen: er weist auf die *mala exempla* mancher Brüder hin (VIII, 3 = n. 105).

Aber von den Forderungen des Testaments fehlen zwei: die strenge Befolgung der Regel und das Verbot der Privilegien. Bonaventura ist sonst für diese Befolgung eingetreten<sup>2</sup>, aber in der Legende sagt er nichts davon. Es liegt also in dem Weglassen dieser beiden Forderungen nicht etwa Vergeßlichkeit der fortschreitenden Überlieferung, sondern eine Absicht. Auch das Testament wird nicht erwähnt (s. oben die absichtliche Auslassung S. 252), obwohl zweimal Berührungen mit ihm stattfinden (III, 2 = n. 27; VII, 2 =

1) Sabatier, *Spec. Perf.*, S. 25 Anm. 1 sagt mit Unrecht, daß Bonaventura sich nichts anderes als große Klöster habe denken können; VII, 12 zeigt, daß er das alte Ideal noch kannte. Auch das von Sabatier ebend. S. CXXXI Anm. 2 Gesagte findet im folgenden einige Berichtigungen.

2) *Opera* VIII, S. 334, 9 und S. 389, 14.

n. 89: „sicut peregrini et advenae“ — Worte, die in Bonaventuras Vorlage — *Vita secunda* — fehlen). Auch über die Stellung des Heiligen zur Gelehrsamkeit gibt die Legende keine genügende Auskunft. Für Bonaventura persönlich ein heikler Punkt — sein Leben war der Wissenschaft gewidmet, und er sollte berichten, daß Franz nicht allzuviel von ihr hielt! Wenn er sagt (XI, 1 = n. 152), Franz sei nicht gegen gelehrte Studien gewesen, sobald nur Gebet und Lebenswandel dadurch nicht zu kurz gekommen seien, so ist das nur ein dürftiger Auszug aus den Anschauungen des Heiligen. Bonaventura umrahmt dies mit Nachrichten über Franzens wunderbares Verständnis der h. Schrift und daß er gern darin las, obwohl er ohne gelehrte Bildung gewesen sei. Was aber Celano in dieser Hinsicht gebracht und Franzens geringe Wertschätzung der Gelehrsamkeit klargestellt hatte, fehlt bei Bonaventura. Es ist klar, daß hier sein persönliches Interesse und das der Oberschicht des Ordens zusammenfiel. Er hat sich in der „*Epistola de tribus Quaestionibus*“ einen Ausweg gegenüber der Regel und dem Evangelium — von Franz spricht er dabei nicht — zurechtgelegt: wenn die Regel sage „*non curent nescientes litteras litteras discere*“, und das Evangelium „*quod nolimus vocari magistri*“, so solle das nur heißen, „*quod unusquisque in ea vocatione, qua vocatus est, permaneat*“ — wer einmal Gelehrter sei, solle es bleiben und nicht Laie zu werden trachten, wer Laie sei, solle ebenfalls in seinem Stande beharren. Franz selber habe die Theologen aufs höchste verehrt und bei seinem Tode befohlen — Bonaventura zitiert dabei das Testament, das er also sehr wohl kannte! — „*quod doctores sacrae Scripturae in summa veneratione haberent tanquam illos, a quibus perciperent verba vitae*“. — Nun ist ja auch hier kein Zweifel, daß Bonaventura in dieser Frage gegenüber Franz recht hatte; aber er hat eben doch die Meinung des Heiligen in diesem Punkte nicht genügend zum Ausdruck gebracht.

Bonaventura schweigt ferner über die Dichtungen des Heiligen und seine Neigung zum Gesang. Auch über die Beziehungen zur h. Klara und zur Jakoba da Settesoli gleitet er fast ganz hinweg: daß Franz der Jakoba ein Lämmlein



schenkte, wird erzählt (VIII, 7 = n. 112), aber die ihm doch vorliegende Erzählung des Tractatus de Miraculis über Jakobas Ankunft an Franzens Sterbebette wird verschwiegen; was an vier Stellen von der h. Klara gesagt wird, betrifft nur an einer ihr persönliches Verhältnis zu Franz (XII, 2 = n. 173: seine Anfrage, ob er predigen solle). Und da, wo er nach Vita secunda III, 55—57 Franzens ängstliche Zurückhaltung vor Frauen schildert, läßt er die Worte weg, mit denen Celano zwei Frauen — offenbar Klara und Jakoba — ausnimmt (V, 5 = n. 63)<sup>1</sup>. Es fehlt ferner bei Bonaventura, was die Vita secunda Franz über den vollkommenen Generalminister sagen läßt — erschien dieses Ideal dem derzeitigen Träger des Amtes als unerfüllbar? Abgeschwächt ist auch die Stellung, die der Portiunkula in Celanos Legenden nach Franzens Willen zukam; Bonaventura sagt etwas kühl (II, 8 = n. 24): „hunc locum vir sanctus amavit prae ceteris mundi locis, hunc in morte fratribus tanquam virgini carissimum commendavit.“ Dafs die Portiunkula das Haupt (caput) des Ordens sein sollte, erfährt man nicht mehr. Abgeschwächt ist auch die Strenge, mit der Franz jede Berührung von Geld verworfen hatte (VII, 3 = n. 90).

Mancher von diesen Mängeln der Legende Bonaventuras war auch schon in der Vita secunda vorhanden: für gewisse Vertuschungen im Interesse des Ordens hatte sie den Weg gewiesen. Handelte Bonaventura ebenso, so war er dennoch kein Fälscher. Den grössten Teil der alten Ideale hat er in seiner Legende geschildert. Für das Fehlende oder Veränderte gibt es drei Gründe, die man zu seinen Gunsten im Auge behalten muß. Bonaventura hatte die ältesten Zeiten des Ordens nicht selber gesehen; geboren 1221 ist er frühestens 1238 Minorit geworden. Sein Idealismus konnte nur der der Epigonen sein. Einen Teil seiner Abschwächungen darf man

1) Sabatier, Spec. Perf., S. CXXXI Anm. 2 meint, dafs auch die Beziehungen zu Dominikus von Bonaventura unterdrückt worden seien. Das ist allerdings der Fall, aber es braucht weder eine böse Absicht, noch, wie Faloci-Pulignani will, ein Streben nach Kürze gewesen zu sein. Der aussichtslose Streit der beiden Orden konnte Bonaventura zum Schweigen veranlassen. Vgl. oben S. 180f.

auf diese Ursache zurückführen: es ist die natürliche Verflachung des Ideals, wie zeitlicher Abstand sie mit sich bringt. Zweitens entschuldigt ihn, wie oben schon ausgeführt wurde, das natürliche Gesetz zunehmender Legendenbildung; die Heiligkeit sollte gröfser, die Ähnlichkeit mit Christus noch auffallender werden, und deshalb fielen manche menschliche Züge, wie der naive Verkehr mit Klara und Jakoba, vielleicht auch die Neigungen zu Dichtung und Musik; drittens schreibt er mit einer Absicht, die nicht aus dem Wunsche nach Fälschung der Überlieferung entstand, sondern er wollte Gegensätze versöhnen, als Vertreter einer wohlmeinenden Mittelpartei die Einheit des Ordens wiederherstellen. So hat diese Tendenz, die bei der Übergehung des Testaments, der Privilegienfrage, der strengen Befolgung der Regel, der Gelehrsamkeit und der Portiunkula hervortritt, ein Anrecht auf Entschuldigung, denn das waren die Fragen, um derentwillen die Gemüter feindselig entbrannt waren. Verwerflich ist diese Tendenz vom Standpunkt der historischen Forschung; aber Bonaventura würde auf einen Vorwurf dieser Art wohl geantwortet haben, die Aufgabe der Versöhnung schein ihm wichtiger als die der geschichtlichen Erkenntnis. Er konnte darauf hinweisen, dafs er an andern Stellen seiner Schriften stark genug die Notwendigkeit strenger Ideale betont habe<sup>1</sup>. Sollte es mit dem Beschlufs des Generalkapitels von 1266 seine Richtigkeit haben, so braucht man darin nicht einen Vorstofs der laxen Partei zu sehen; es könnte im Sinne Bonaventuras ein Versuch der starken Mittelpartei gewesen sein, gewisse Streitigkeiten mit wohlmeinendem Zwange zu beseitigen.

Nimmt man aber alles zusammen: die mangelnde Originalität der Auffassung, das Ausschreiben der Vorlagen, das Abschwächen der umstrittenen Ideale, die Widerstandslosigkeit gegenüber fortschreitender Legendenbildung, so bleibt doch herzlich wenig übrig, was Bonaventuras Schrift wert-

1) So hinsichtlich des Geldes, dessen Besitz er oft genug scharf verurteilt hat, während er es in der Legende nur einmal flüchtig verwirft (s. oben S. 255).

voll machen könnte. Einige neue Nachrichten teilt er allerdings mit; aber in dieser Hinsicht stehen andere sekundäre Quellen mit ihm in gleicher Reihe. Er würde sich von diesen Quellen zweiten Ranges in nichts abheben, wenn er nicht doch der offizielle Bearbeiter der ältesten Überlieferung und dadurch der Ausdruck der Gesinnungen wäre, die ein starkes Menschenalter nach dem Tode des Heiligen im Orden vorherrschten.

Die von Bonaventura fast gleichzeitig verfaßte *Legenda minor* ist nur ein Auszug aus der umfangreicheren *major*; sie bedürfte keiner Erwähnung, wenn sie nicht neue Belege für den unablässigen Fortschritt der Legendenbildung böte. Ein Beispiel sei dafür angeführt. Bonaventura XIII, 3 = n. 193 hat das Aussehen der Stigmen in enger Anlehnung an die *Vita prima* und den *Tractatus de Miraculis* geschildert; XV, 2 (= n. 216) gibt Bonaventura eine neue erweiterte Beschreibung<sup>1</sup>. Die *Legenda minor* fügt, nachdem sie wie XIII, 3 berichtet hat, noch eine Erläuterung hinzu: „*Siquidem repercussio ipsa clavorum sub pedibus adeo prominens erat et extra protensa, ut non solum plantas solo libere applicari non sineret, verum etiam intra cavationem arcualem ipsorum cacuminum faciliter immitti valeret digitus manus, sicut ab eis ipse accepi, qui oculis propriis conspexerunt.*“ Man erkennt bei dem Vergleich der ältesten und der späteren Berichte ganz deutlich, wie man die Stigmen immer sinnenfälliger zu beschreiben striebte.

Der Zweck dieser *Legenda minor* war ein liturgischer; noch weniger als bei der *Legenda maior* kam es bei ihr darauf an, der historischen Forschung zu dienen.<sup>2</sup>

1) Die Nägel waren dem Fleische „*sic imati, quod dum a parte qualibet premerentur, protinus quasi nervi continui et duri ad partem oppositam resultabant.*“

2) Sie ist gedruckt in den *Opera S. Bonaventurae VIII, S. 565 ff.*

### Schluss.

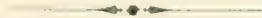
So ist durch die von Sabatier eingeleitete Bewegung auf dem Gebiete der franziskanischen Urquellen doch in jedem Falle ein bedeutendes Ergebnis erzielt. Mag zunächst auch alles ins Schwanken gekommen sein, was man früher annahm, mag manche von den neuen Entdeckungen auch hin- und herwiegend sein — unsere Anschauung von den Quellen ist dennoch schliesslich eine klarere geworden. Mit der Erschließung von Aufzeichnungen der vertrauten Gefährten, wie sie dem Speculum Perfectionis zugrunde liegen, gewinnt die zunächst daraus abgeleitete Quelle, die Vita secunda des Thomas von Celano, an unmittelbarer Glaubwürdigkeit; indem aber dadurch das Verhältnis Celanos zu den Gefährten geklärt wird, verliert auch die Vita prima den Anschein einer Parteischrift. Die vollkommene Ausscheidung der Legenda trium Sociorum vereinfacht zudem die Sachlage: die ganze Überlieferung von der Vita prima bis zu Bonaventura hat einen einheitlicheren Charakter, eine deutlichere Entwicklung bekommen. Es war notwendig, dass die Forschung vor das von Sabatier aufgerollte Problem gestellt wurde, dass die Möglichkeiten einer verfälschten Überlieferung nach allen Seiten hin erwogen, dass alle Quellen einzeln auf das peinlichste nach verschiedenen Gesichtspunkten geprüft wurden — nur so konnte eine Vertiefung der Anschauungen herbeigeführt werden. In mancher Hinsicht ist man auf weiten Umwegen zu früheren Annahmen zurückgekehrt; aber diejenigen, die kritiklos bei den alten Anschauungen beharrten und Sabatiers Arbeit verwarfen, indem sie selber die Hände bequem in den Schoß legten, haben nicht das geringste Recht, sich ihm gegenüber zu rühmen.

Ein jeder Forscher wird in seinen Untersuchungen gern etwas Abschliessendes sehen wollen. Aber ich vermesse mich doch nicht zu mehr, als mit meiner Arbeit für mich persönlich einen Abschluss gebracht zu haben. Für die wissenschaftliche Forschung sind zudem auch die fruchtbarsten Gedanken stets nur ein Durchgangspunkt. Es kam mir darauf an, der Theorie sowohl Sabatiers wie seiner Gegner eine aus



den Quellen selber entwickelte Anschauung gegenüberzustellen; indem ich sie einheitlich für das ganze Gebiet durchzudenken strebte, wird sie vielleicht den Nutzen schaffen, den ein jeder bis zum Ende durchgeführter Gedanke, auch wenn er einseitig sein sollte, zu bringen vermag. Schon damit wäre ein Vorteil erzielt, wenn alle unbrauchbaren Momente der Quellenkritik (Stil, Gesamtcharakter, Erweiterung oder Verkürzung der Vorlagen, Hinzufügung oder Weglassung von Orts- und Personennamen) endgültig aus den weiteren Erörterungen über die Franzquellen verschwänden und nur von Fall zu Fall einmal die allervorsichtigste Würdigung erführen.

Wer es jetzt aber von neuem unternimmt, ein Leben des h. Franz zu schreiben, muß eins noch im Auge behalten. Auch die kritisch gesiebtete Überlieferung behält einen Grundzug, der die Erkenntnis dieses Heiligen und aller andern erschwert: von der ältesten Legende des h. Martin an bis zu den Legenden des h. Franz haben sie alle die Tendenz, in den Heiligen nicht geschichtliche Personen, sondern Ausgewählte des Herrn zu sehen. Das führt im ganzen und im einzelnen zu Schilderungen, die dem Alten und dem Neuen Testamente und vor allem dem Leben Christi ähnlich sein sollen. Jeder Vergleich dieser Legenden im großen zeigt, daß auch das scheinbar Geschichtliche im Leben des einzelnen Heiligen seine Beziehungen zu dieser alles andere erdrückenden Gedankenwelt hat.



~~~~~  
Druck von Friedrich Andreas Perthes, Aktiengesellschaft, Gotha.  
~~~~~







83601 HEcclit.  
G.

Author Goetz, Walter.

Title Die Quellen zur Geschichte des hl. Franz von  
Assisi.

UNIVERSITY OF TORONTO  
LIBRARY

Do not  
remove  
the card  
from this  
Pocket.

Acme Library Card Pocket  
Under Pat. "Ref. Index File."  
Made by LIBRARY BUREAU

