

Franziskus' Spätsommer 1224 auf La Verna

Eine Vision und ihre fragwürdige Verbindung mit Stigmata

von Niklaus Kuster OFMCap

Jubiläen bringen Geschichte in den Dialog mit der Gegenwart. Vielfältige Anlässe, Tagungen und Feiern gedenken im Laufe dieses Jahres in aller Welt der Stigmatisierung von *frate Francesco*. Der erste Christ, von dem dieses Phänomen historisch bezeugt ist, soll vor genau acht Jahrhunderten im September 1224 mit den „Wundmalen Christi“ ausgezeichnet worden sein. Dass das Jahr 2024 in der franziskanischen Familie weltweit derart selbstverständlich als „Jubiläum der Stigmata“ gefeiert wird, überrascht angesichts der Tatsache, dass Historiker seit mehr als 100 Jahren für ein klares Unterscheiden zwischen der Vision auf La Verna im Herbst 1224 und dem späteren „Erscheinen der Wundmale“ plädieren. Das Phänomen der „Stigmata“ am Poverello bleibt trotz reicher Quellen für die einen geheimnisvoll und für andere derart mysteriös, dass Forschende verschiedener Sparten mit kritischem Geist Versuche einer Entmythologisierung gewagt haben. Ihre Thesen fallen jedoch derart gegensätzlich aus, dass verschiedene wissenschaftliche Ansätze in der Gegenwart die Frage aufwerfen, ob sie weniger spekulativ sind als die theologischen Deutungen des hohen Mittelalters. Der folgende Beitrag setzt spiritualitätsgeschichtlich an und widmet sich in drei Schritten den frühen Quellen zur La Verna-Vision und den Stigmata, ihrer Wirkungsgeschichte und modernen Interpretationen. Die Spiritualitätsgeschichte als Spezialisierung innerhalb der Kirchengeschichte kann zu einem Brückenschlag zwischen historischer Forschung und Theologie beitragen. Und sie wagt sich an den eigentlichen Anlass und Kern des Jubiläums: die prägende Gotteserfahrung eines Mystikers an einer markanten Schwelle seines Lebens.¹

1 Diese Studie ist Frucht engagierter *disputatio* in einem Vorlesungszyklus an der PTH Münster, der sich im Sommersemester 2024 mit Franziskus auf La Verna befasst hat. Ich widme sie dankbar dem Kreis der siebzig Studierenden, der sich vom Niederrhein bis Assisi und von der Schweiz bis Taiwan spannte. Sie haben an fünf Freitagabenden und drei Samstagvormittagen im Zoom-Modus die Quellen befragt und die internationale Fachliteratur diskutiert. Angeregte Diskussionen haben manche tradierte Vorstellungen in Frage gestellt und Vertrautes überholt. Die Studie will als Frucht daraus diese *disputatio* weiterführen und vertiefen. Sie bietet auf alte Fragen neue Antwortversuche und stellt auch diese zur Diskussion.

1 Quellen

Ein erster Abschnitt der Quellenanalyse widmet sich der Bedeutung des Berges La Verna in Franziskus' Biografie und skizziert das Profil der Eremitage zu Lebzeiten des Heiligen. Ein zweiter Abschnitt befragt die zeitgenössischen Zeugnisse zur Michaelsfastenzeit 1224 nach ihrem historischen Aussagewert und ihrer zeitbedingten Aussageabsicht. Ein dritter Abschnitt rät zu einer zeitlichen Trennung von Vision und Stigmata: Während erstere zweifelsfrei in die Zeit zwischen Mitte August und Ende September 1224 datiert werden kann, dürfte das Phänomen der Wundmale in den letzten Lebensmonaten des Poverello entstanden sein. Dabei sind die Darstellungen seiner Gefährten und Biografen als Sekundärquellen mit Texten des Poverello als Primärquelle zum Geschehen auf La Verna zu konfrontieren. Ein vierter Teil nimmt Zeugnisse von Gefährten in den Blick, welche die Ereignisse auf La Verna vom offiziellen Narrativ des Ordens abweichend kommentieren oder gar bemerkenswert relativieren.

1.1 Frühe *fraternitas*:

Friedensmission unterwegs und eremitische Auszeiten

Frühe Biografen und der vertrauteste Gefährte, *frate Leone*, verorten die Stigmatisierung des Ordensgründers in den endenden Spätsommer des Jahres 1224 und auf den Berg La Verna. Die dortige Eremitage ist eine der ersten, die feste Strukturen ausbildete und die der Poverello wiederholt aufsuchte. Um die Ereignisse jener Auszeit nicht isoliert zu betrachten, werden sie zunächst in die Lebensweise der frühen *fraternitas* und in den biografischen Kontext des Poverello eingeordnet. Der Rückzug auf den bewaldeten Felsrücken, der sich markant zwischen den jungen Flussläufen des Tiber und des Arno im toskanischen Apennin erhebt, steht im Zeichen einer persönlichen Lebenswende, die im September 1224 eine überraschende Ermutigung erfährt.

Jacques de Vitry beschreibt im Herbst 1216 als erster externer Beobachter mehrere Kennzeichen der neuartigen Lebensweise, die er an den *fratres minores* und *sorores minores* in Mittelitalien beobachtet.² Eine herausragende Charakteristik liegt im Pendeln zwischen Stadt und Stille: Brüder wie Schwestern engagieren sich „tagsüber in Dörfern und Städten“, wo sie Menschen für Gott gewinnen, und ziehen sich nachts zum Gebet in die Stille zurück, die Brüder an „einsame Orte“ und die Schwestern in „stadtnahe Herbergen“ (*hospitia*).

2 JACQUES DE VITRY, Brief aus Genua vom Oktober 1216. In: Franziskus-Quellen (abgekürzt FQ), hg. von Dieter BERG / Leonhard LEHMANN. Kvelaer 2009 (Zeugnisse des 13. und 14. Jahrhunderts zur Franziskanischen Bewegung, 1), 1533-1535.

Während die Brüder damals bereits ganz Italien von der Lombardei bis Sizilien durchwandern, leben die Schwestern sesshaft.³ Jahre später trifft der Franzose, inzwischen Kreuzfahrerbischof im Orient, die Minderbrüder auch in Syrien und Ägypten an: Hier kommt er in seiner Weltgeschichte ausführlicher auf deren *vita apostolica* zu sprechen: Die Brüder „werden zu zwei und zwei zu predigen ausgesandt und gehen gleichsam dem Herrn voraus“, folgen dabei den Weisungen Jesu an seine Jünger (Lukas 10) und verzichten nach dessen Rat an den Reichen auf jeden Besitz (Markus 10). Sie „versammeln sich ein- bis zweimal im Jahr und feiern Generalkapitel“, verbinden Männer aller sozialen Schichten in ihrer Bruderschaft und finden selbst bei Muslimen und „Ungläubigen“ herzliche Aufnahme. Ihr Gründer und erster Leiter sei „ein einfacher und ungebildeter Mann, beliebt bei Gott und den Menschen, Bruder Franzinus [!] genannt“⁴. Was diese ausführlichere Skizze nicht nennt: Tatsächlich kennt das überregionale Wanderleben der Brüder das Pendeln zwischen engagiertem Apostolat und dem längeren Rückzug in die Stille. Die Ordensregel spricht von Brüdern, „die durch die Welt ziehen“ und die an „Orten verweilen“, vom Einsatz für Menschen und vom regelmäßigen Gebet⁵. Franziskus verfasst nach 1220 eine Zusatzregel für Brüder, die eine Zeitlang „für ein intensiveres religiöses Leben in Einsiedeleien verweilen wollen“⁶.

Thomas von Celano wird als Biograf am Beispiel des Ordensgründers aufzeigen, wie das Pendeln zwischen aktivem Wirken unterwegs⁷ und zeitweiligem Rückzug in kürzere oder längere Zeiten in Eremitagen aussah. Eine Auswertung der Zeitangaben bezüglich eremitischer Perioden ergibt ein interessantes Gesamtbild: Franziskus und seine Brüder kannten insgesamt fünf Fastenzeiten

3 Zur Lebensweise der frühen *Sorores minores*: KUSTER, Niklaus: «Quia divina inspiratione...». San Damiano zwischen *Sorores Minores* und dem päpstlichen *Ordo Sancti Damiani*. In: SCHMIES, Bernd (Hg.): Klara von Assisi. Zwischen Bettelarmut und Beziehungsreichtum. Beiträge zur neueren deutschsprachigen Klara-Forschung. Münster 2011 (Franziskanische Forschungen, 51), 193-211.

4 JACQUES DE VITRY, *Historia Occidentalis*: FQ 1538-1542; mit einer vertieften Analyse der Vitry-Quellen: ELM, Kaspar: *Vitasfratrum*. Beiträge zur Geschichte der Eremiten- und Mendikantenorden des 12. und 13. Jahrhunderts. Festgabe zum 65. Geburtstag, hg. von Dieter BERG. Werl 1994 (Saxonia Franciscana, 5), 173-193 (= Die Entwicklung des Franziskanerordens zwischen dem ersten und letzten Zeugnis des Jakob von Vitry).

5 NbR 7-9, 14-18, und BR 3-9 (FQ 75-84 und 96-100).

6 REins (FQ 103-104); zur frühfranziskanischen Kunst eremitischer Auszeiten: MERTENS, Benedikt: 'In eremi vastitate resedit.' Der Widerhall der eremitischen Bewegung des Hochmittelalters bei Franziskus von Assisi. In: *Franziskanische Studien* 74 (1992) 285-374; *Franciscan Solitude*, ed. André CIRINO / Josef RAISCHL. St. Bonaventure NY 1995.

7 Die Itineranz der frühen Bruderschaft beleuchten Symposiumsbeiträge in: Pellegrini e forestieri. *L'itineranza francescana*, a cura di Luigi PADOVESE. Bologna 2004; darin speziell zum ersten Biografen: KUSTER, Niklaus: *L'itineranza francescana nelle opere di Tommaso da Celano*, ebd. 125-155.

im Jahreslauf. Sie dauerten je maximal vierzig Tage, auch hier dem Vorbild Jesu folgend.⁸ Drei von ihnen reihten sich im nasskalten Winterhalbjahr und zwei in den heißen Sommermonaten aneinander. Kleine Gruppen von Brüdern zogen sich in Eremitagen zurück, die in Bergwäldern und mit Felshöhlen Schutz vor der Witterung boten. Ab 12. November zog sich das Martinsfasten durch den Advent bis zum Vorabend von Weihnachten, ab 7. Januar das Segensfasten bis Mitte Februar, dem nach kurzem Unterbruch die vorösterliche Fastenzeit folgte. Die Monate von Ostern bis Ende Juni und der Oktober waren die klimatisch günstigste Zeit für Predigtwanderungen. Die heiße Zeit vom Apostelfest Ende Juni bis zum Fest der Erzengel Ende September verbrachten Franziskus und Brüder mit dem Apostelfasten und dem Michaelsfasten wieder in schattigen Bergwäldern. In die frühherbstliche Fastenzeit des Jahres 1224 fällt jener Aufenthalt auf dem Berg La Verna, der durch die Stigmatisierung des Heiligen berühmt werden sollte.

Die Franziskaner bewahren bis heute eine ganze Reihe „urfranziskanischer“ Bergklösterchen, die schon dem Ordensgründer und seinen engsten Gefährten als Eremitagen gedient hätten. Fernando Uribe stellt in einem fundierten Führer „die Orte, an denen Franziskus lebte“, vor und nennt zu jedem Ort auch die frühesten hagiografischen Quellen.⁹ Im Einklang mit dem geschichtlichen Führer von Gerard Pieter Freeman¹⁰ und weiteren beliebten Pilgerbegleitern¹¹ hält er zur franziskanischen Frühgeschichte von La Verna fest: Franziskus dürfte den Bergrücken zwischen Arno- und Tibertal 1213 erhalten haben. Zuvor hausten vermutlich Räuber in den Höhlen jener Wälder. Graf Orlando von Chiusi ließ als Stifter den Brüdern eine Kapelle errichten, die Maria degli Angeli geweiht wurde und die Maße der Portiuncula aufwies. Franziskus dürfte da mehrmals eine sommerliche Fastenzeit verbracht haben: nach einem ersten Aufenthalt im Frühling 1214 (vor der Spanienreise) erneut 1215, 1216 und 1217 sowie nach der Orientmission 1221 und 1224. Der letzte Aufenthalt verbindet sich mit der Stigmatisierung.

8 PAZZELLI, Raffaele: Digiuno. in: *Dizionario Franciscano – Spiritualità*, a cura di Ernesto CAROLI. Padova 1995, 399-412, 406-407.

9 URIBE, Fernando: *Itinerari Francescani. Visita ai luoghi dove visse san Francesco*. Padova 1997.

10 FREEMAN, Gerard Pieter: *Franziskus, ein Sohn Umbriens. Ein Reisebegleiter zu franziskanischen Stätten*. Werl 1998. Der holländische Historiker aktualisiert und erweitert den Klassiker von DESBONNETS, Théophile: *Assisi. Ein Führer zum Geist des heiligen Franz*. Schwyz 1975; Neuausgabe: *Assise et les ermitages. Sur les pas de saint François*. Paris 2015; italienisch: *Sulle strade di S. Francesco. Guida spirituale ai luoghi francescani*. Assisi 2003.

11 ROTZETTER, Anton / BERNET, Elisabeth: *Latium – Umbrien – Toskana. Wanderungen auf den Spuren des Franz von Assisi*. Frankfurt am Main 1998; SERACCHIOLI, Angela Maria: *Der Franziskusweg von La Verna über Gubbio und Assisi bis Rieti: Auf den Spuren des Franz von Assisi*. Innsbruck 2015.

Luigi Pellegrini, der sich als Historiker auf die Lebensorte der ersten Brüdergeneration spezialisiert hat, revidiert diese traditionelle und auch heute noch Besucherscharen auf dem Berg vermittelte Sicht. Die von Lucas Wadding ins Jahr 1213 datierte Schenkung des Berges durch Graf Orlando di Chiusi ist eine spätere Fälschung. Das erste eindeutige Zeugnis ist die von Franziskus verfasste und erhalten gebliebene Chartula für Bruder Leo, auf La Verna geschrieben, mit einem Segen und dem „Lobpreis für den Höchsten“. Leos Notizen zur Entstehung des Autographen entsprechen der Darstellung, die Thomas von Celano vier Jahre später in die erste Biografie des Heiligen schreibt:¹² Franziskus lebt auch in solchen Fastenzeiten und zurückgezogen in einer Eremitage brüderliche Gefährtschaft, Mystik verbindet sich mit Kommunikation, und vor Ort gibt es eine Kapelle, Tinte und Pergament. Pellegrini folgert: Das *eremitorium* auf dem Berg verfügt um 1224 bereits über eine gewisse Struktur, was sich damals nur von den wenigsten „*loci*“ feststellen lässt: konkret für die Portiuncula, Celle di Cortona und Fontecolombo.¹³

Luigi Pellegrini hat am Beispiel des Rietitals aufgezeigt, wie vorsichtig Verortungen von Ereignissen in den hagiografischen Quellen zu deuten sind. Mit der Sesshaftwerdung des Ordens in festen Niederlassungen ab 1230 begannen Brüder Orte zu profilieren, indem sie im Erzählgut der Bruderschaft freischwebende Episoden bei sich ansiedelten. Daher ist bei den Zeugnissen der Gefährten und den biografischen Werken ab 1240 Vorsicht mit Ortsangaben geboten. Thomas' Biografie von 1228/29 geht diesem Prozess voraus und steht den Ereignissen nahe. Seine *Vita beati Francisci* kommt in einem längeren Abschnitt auf La Verna zu sprechen.¹⁴ In einer vorausgehenden Passage erinnert der Biograf an die Praxis des Poverello, sein aktives Wirken unterwegs durch die Welt mit dem „häufigen“ Rückzug „an einsame Orte“ zu verbinden, um da „sein Sinnen ganz auf Gott richten zu können“. Danach jedoch „zögerte er nicht, zu Taten zu schreiten und sich mit Freuden dem Heil des Nächsten zu widmen“. Da Thomas von Celano in diese Passage eine Anspielung auf das biblische Hohelied der Liebe einflocht, wurde diese Seite der *Vita* voreilig auf La Verna bezogen: „In Felsenklüften nistete er und in Steinhöhlen war sein Aufenthalt“¹⁵. Wiewohl das Zitat auf die natürliche Beschaffenheit des Ortes zutrifft, nennt Thomas

12 1 C 91 (FQ 254), ohne explizite Ortsangabe, doch den Begriff *eremitorium* verwendend, in der Vita von 1228 einzig.

13 PELLEGRINI, Luigi: I luoghi di frate Francesco. Milano 2010, speziell zu La Verna: 79-125, mit einer Diskussion seiner Thesen der Niederlassungen im Rietital: KUSTER, Niklaus: Franz von Assisi und 800 Jahre „Valle Santa“. Die alten Franziskanerklöster des Rietitals im Spiegel der jüngeren Forschung. In: WiWei 85 (2022) 5-33.

14 1 C 91-95 (FQ 254-257).

15 Vgl. Hld 2,14: Der Freund vergleicht seine Geliebte im Originaltext mit einer Taube in Felsklüften.

keinen Ortsnamen und spricht mit dem Vers des biblischen Liebesliedes primär die spirituelle Dimension an. Das Motiv der Felsen und Höhlen würde zudem auch auf die Eremitagen von Fontecolombo, Greccio und den Speco di Narni, Monteluco oder die Carceri im Spoletotal sowie Montecasale und Cerbaiolo im Tibertal zutreffen.¹⁶

Der erste Biograf kommt erst zwanzig Abschnitte später ausdrücklich auf La Verna zu sprechen, wie wir sehen werden. Im *Memoriale*, das 1246 entsteht, nennt er zwei weitere Episoden, die in der Tradition später mit dem waldigen Felsrücken verbunden werden: Beim beschwerlichen Aufstieg zu einer Eremitage auf einem Berg habe ihn ein Bauer begleitet und dem körperlich geschwächten Bruder den Esel als Reittier angeboten. Der Weg wird als holperig und lang, der Aufstieg als beschwerlich und bei sommerlicher Hitze strapaziös geschildert, so dass Franziskus dem durstigen Bauer aus dem Felsen sprudelndes Wasser erbittet und erlangt. Später wurde gleich mit zwei Brunnen am Aufstieg aus dem Casentino bzw. von Arezzo her unweit von La Verna an dieses Wunder erinnert, das offenkundig dazu dient, den Heiligen ideell mit Mose in der Wüste zu verbinden.¹⁷ Im Abschnitt des *Memoriale*, das Franziskus' besondere Nähe zu Tieren schildert, findet sich die Erzählung, die bis heute als „Freundschaft mit dem Falken“ untrennbar mit La Verna verbunden wird. Erneut ist ohne nähere Verortung vom Rückzug „in eine Einsiedelei“ die Rede, in der sich ein Falke an den Gebetsrhythmus des Poverello gewöhnt haben soll.¹⁸ Die Episode könnte in jeglicher Eremitage geschehen sein, die an einem waldigen Berghang liegt.

In der Textsammlung von Perugia, zu der Bruder Leo einige Erinnerungen beitrug, findet sich eine Erzählung, die aufschlussreich für die frühe Struktur der Eremitage auf La Verna ist. Der Ort wird ausdrücklich genannt, und die Brüder haben diesen *locus* (Niederlassung) im Stil einer eremitischen Laura¹⁹ eingerichtet: Franziskus wohnt in einer einsamen Zelle, Gefährten in anderen Zellen; in der Eremitage gibt es ein Evangeliar; gebetet und gekocht wird an

16 1 C 71 (FQ 242); auch die allgemeine Aussage, dass Franziskus an solchen Orten länger „in den Wunden des Erlösers“ ruhte, ist eine pauschal und nicht konkret verortete Aussage, die in Führern für La Verna vereinnahmt wird: URIBE, *Itinerari Francescani* (wie Anm. 9) 183-195, 193; zu den weiteren Orten: 102-106, 144-150, 158-163, 166-176; FREEMAN, *Reisebegleiter* (wie Anm. 10) 85-90, 149-154, 158-165, 172-178, 190-194, 199-201, 212-213.

17 2 C 26, mit Anspielung auf Dtn 32,13 (FQ 326-327). Die erste „fonte di san Francesco“ liegt am Aufstieg von Rassina aus am Poggio di Fognano, die zweite am Südhang des Poggio dell'Abete, unweit des Eremo della Casella am Kretenweg von Arezzo her.

18 2 C 168 (FQ 391).

19 Laura: in der Antike vor allem im Nahen Osten beliebte Struktur einer Eremitenkolonie, die Mönche in Zellen oder Höhlen leben liess, die sich zum gemeinsamen Gebet in einem Oratorium einfanden. Illustrativ dafür: GROSSMANN, Peter: Besuche und Überfälle in der vorjustinianischen Laura am Mosesberg. In: *Byzantinische Zeitschrift* 92 (1999) 455-465.

verschiedenen Orten.²⁰ Martin von Tours lebte in Marmoutier an der Loire mit Mönchen in einer Art Laura. Die Carceri ob Assisi, von Mönchen der Abtei San Benedetto al Subasio als Eremo erschlossen und mit Blick auf die tiefe Abgeschlossenheit mit Kerkern verglichen, hatten dieselbe Struktur,²¹ ebenso die vom Syrer Isaak mit seinen Mönchen erschlossene Eremitenkolonie auf dem Monteluco von Spoleto, mit Zentrum in der Kirche San Giuliano.²²

1.2 Erste Zeugnisse: eine Himmelserscheinung und ihre sichtbaren Folgen

Dieter Berg sieht die spätsommerliche Fastenzeit von 1224 auf La Verna im Kontext einer akuten Krisensituation: Tiefe „Trauer und Verzweiflung über die Entwicklung“ seines Brüderordens „sowie eine intensive körperliche und psychische Erschöpfung“ hätten Franziskus gequält.²³ Der Ordensgründer hatte in jenem Sommer tatsächlich fünf schwierige Jahre hinter sich. Im Juni 1219 war er auf einem Schiff nach Ägypten gereist, um in den Fünften Kreuzzug einzugreifen. Die Friedensmission misslang, auch wenn die Begegnung mit dem Islam den Mystiker nachhaltig inspirierte, während ihn das Verhalten der christlichen Gotteskrieger entsetzte.²⁴ Im Frühsommer 1220 zurück in Italien, fand Franziskus seine Bewegung in einer dramatischen Wachstumskrise. Überfordert trat er im September die Leitung an den Juristen Pietro Cattani ab, der jedoch Monate später im Frühling 1221 starb. Die Vollversammlung der Brüder an Pfingsten in Assisi bestätigte Elia als Generalminister und beauftragte den Gründer selbst, eine Ordensregel auszuarbeiten, die vom Papst anerkannt werden konnte. Das Ringen um diese Regel zog sich über zwei Jahre hin: Franziskus sah im Evangelium die einzig wahre Regel. So steht es bis heute im ersten und letzten Satz der definitiven „Lebensform der Brüder“. Ende November 1223 bestätigte Papst Honorius III. den Regeltext und die Franziskaner damit als Orden in der Kirche. Der Erfolg kostete den Gründer jedoch schmerzliche Abstriche. So fehlen in

20 Per 87 (FQ 1166).

21 Zur Geschichte der Carceri: FREEMAN, Reisebegleiter (wie Anm. 10) 85-90 und detaillierter: GATTI, Marcella: *Le Carceri di san Francesco del Subasio*. Assisi 1969.

22 Zur Geschichte des eremitisch genutzten Monteluco: Tagungsakten des Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo: *Monteluco e i monti sacri*. Atti dell'incontro di studio. Spoleto, 30 settembre – 2 ottobre 1993. Spoleto 1994.

23 BERG, Dieter: *Franziskus von Assisi. Der sanfte Rebell*. Stuttgart 2017, 124-129 („Verzweiflung und Stigmatisation“), zit. 126.

24 Dazu mit vielfältigen Beiträgen: *Der Sultan und der Heilige. Islamisch-christliche Perspektiven auf die Begegnung des hl. Franziskus mit Sultan al-Kamil (1219–2019)*, hg. von Amir DZIRI / Angelica HILSEBEIN / Mouhanad KHORCHIDE / Bernd SCHMIES. Münster 2021.

der Endversion nicht nur die spirituellsten Passagen, sondern auch ein Kapitel über das friedliche Zusammenleben der Brüder mit Menschen anderer Religion. Dieses hätte die Kreuzzugsideologie der römischen Kirche untergraben. Zur inneren Krise des Heiligen kamen schmerzhaftes Krankheiten hinzu, die er aus Ägypten mitgebracht hatte: Malariaanfälle, ein Milzleiden und ein Trachom, das seine Augen derart entzündete, dass die Erblindung drohte.²⁵

Ob Franziskus' Spätsommer 1224 mit Dieter Berg im Zeichen von „Trauer und Verzweiflung über die Entwicklung“ des Ordens zu lesen ist, erscheint allerdings fraglich, zumal der Bruder in den Monaten zuvor kreativ und überaus positiv auffällt. Die Regelapprobation in Rom war Ende November ein über Jahre erarbeiteter Erfolg und integriert die Minderbrüder definitiv als Orden in die Kirche, was einem Herzensanliegen des Gründers entspricht.²⁶ Mit der innovativen Weihnachtsfeier von Greccio schreibt Franziskus Geschichte.²⁷ Wochen später befürwortet er die Errichtung eines ersten franziskanischen Studiums in Bologna: Das kurze Schreiben an Antonius erweist sich bei näherer Analyse keineswegs als Zugeständnis, sondern als vertrauensvolle Ermächtigung.²⁸ Nicht Trauer und Verzweiflung scheint der Hintergrund der Michaelsfastenzeit zu sein, sondern Ermüdung nach engagierten Jahren und sich verschlimmernde Krankheiten. Thomas von Celano setzt denn auch an diesem Punkt der offiziellen Biografie eine Zäsur: Das erste Buch seiner *Vita beati Francisci* widmete sich „Leben und Taten“ des Gründers bis zum 18. Jahr seit seiner Bekehrung, das sich im Frühling 1224 erfüllt. Das zweite Buch gilt den letzten zwei Lebensjahren, und Thomas bemerkt dazu, dass das „Wirken“ des Bruders fortan „dem Leiden unterworfen war“²⁹. Die erste Erzählung in diesem neuen Buch der *Vita* spricht davon, dass Franziskus bisher zwischen dem Apostolat unterwegs durch die Welt und dem Rückzug an stille Orte wechselte. So tat er es auch in dieser neuen Lebensphase und zog sich mit einigen Gefährten in ein *eremitorium* zurück. Der Biograf schildert, wie ein verunsicherter Franziskus den Willen Gottes für ihn erkunden will und dazu das Evangelium auf dem Altar dreimal aufschlägt.

25 Zum biografischen Kontext: VAUCHEZ, André: Franziskus von Assisi. Geschichte und Erinnerung. Münster 2019, 127-165; LEPPIN, Volker: Franziskus von Assisi. Darmstadt 2018, 232-281; KREIDLER-KOS, Martina / KUSTER, Niklaus: Bruder Feuer und Schwester Licht. Franz und Klara von Assisi – Zwei Lebensgeschichten im Dialog. Ostfildern 2021, 118-162 (narrativ mit reichen Verweisen auf die Quellen und die internationale Fachliteratur).

26 HUBAUT, Michel: Saint François et l'Église. Et si François d'Assise avait raison? Paris 2007; KUSTER, Niklaus: Franz von Assisi. Freiheit und Geschwisterlichkeit in der Kirche. Würzburg 2019.

27 KUSTER, Niklaus: Krippenspiel und Friedensbotschaft. Womit Franz von Assisi das christliche Weihnachtsfest bereichert und herausfordert. In: WiWei 84 (2021) 5-39.

28 KUSTER, Niklaus: Franziskus' Brief an Antonius von 1224. Durch Studien zu einem Orden von ‚fratres sapientes‘. In: WiWei 86 (2023) 44-89.

29 Zitate aus der Einleitung ins zweite Buch: 1C 88-90 (FQ 252-254).

„Damit er vollkommen vollenden könne, was er einst in Einfalt und Hingabe begonnen hatte, bat er inständig, dass ihm beim ersten Öffnen des Buches gezeigt werde, was er am besten tun solle“. Die Schilderung knüpft unverkennbar an die frühen Anfänge der Bruderschaft an, in denen das dreimalige Aufschlagen des Evangeliums in Assisis Marktkirche San Niccolò die ersten drei Gefährten in die Nachfolge Jesu ruft.³⁰ Die existenziell motivierte Konsultation des Evangeliums auf La Verna weist in eine neue Richtung und Zukunft voraus:

„Es geschah aber, dass er beim Öffnen des Buches zuerst auf das Leiden unseres Herrn Jesus Christus stieß, und zwar nur auf jene Stelle, die sein bitteres Leiden ankündigte. Um aber jeden Verdacht auszuschließen, dass es sich hier um Zufall handle, öffnete er das Buch ein zweites und ein drittes Mal und fand wieder das gleiche oder ein ähnliches Schriftwort. Da erkannte nun der Mann, erfüllt vom Geist Gottes, dass er durch viele Drangsale, durch viele Nöte und Kämpfe in das Reich Gottes eingehen müsse. – Doch dem tapfersten Ritter wird der bevorstehenden Kämpfe wegen nicht bange, er lässt den Mut nicht sinken, [...]. Fürwahr, ihn hatte ein leidenschaftlicher Feuereifer ergriffen, [...]. Er war zu der Erkenntnis gekommen, dass es leichter sei, Vollkommenes zu tun als davon zu reden.“

Thomas von Celano zeichnet von Franziskus zu Beginn seiner letzten zwei Lebensjahre das Bild eines Bruders, dessen Leben und Wirken an einem Wendepunkt steht. Krankheiten und Leiden werden ihn prägen, doch tritt der Gründer diesen Weg vertrauensvoll, mutig, ja mit „Feuereifer“ an. Im Anschluss an diese Schilderung, die mit gutem Grund auf La Verna angesiedelt wird,³¹ kommt der Biograf auf die lichtvolle Vision in der Spätsommer-Fastenzeit von 1224 zu sprechen. Er schildert das mystische Geschehen „zwei Jahre bevor Franziskus seine Seele dem Himmel zurückgab“, und verortet es auf La Verna.

„Da sah er in einem Gottesgesicht einen Mann über sich schweben, einem Seraph ähnlich, der sechs Flügel hatte und mit ausgespannten Händen und aneinandergelegten Füßen ans Kreuz geheftet war. Zwei Flügel erhoben sich über seinem Haupt, zwei waren zum Fluge ausgespannt, zwei endlich verhüllten den ganzen Körper. Als der selige Diener des Allerhöchsten dies schaute, wurde er von größtem Staunen erfüllt, konnte sich aber nicht erklären, was

30 Vgl. dazu 1 C 92-93 mit 2 C 15, AP 10-11 und Gef 28-29 (FQ 254-256 und FQ 308-309, 582-593, 627-628).

31 Nach Pellegrini verfügen einsame Eremiten nur ausnahmsweise über eine Kapelle mit Altar. Neben der Portiuncula trifft das nachweislich auf La Verna zu, nicht aber auf Oratorien wie Fontecolombo u. a.: PELLEGRINI, Luoghi di Francesco (wie Anm. 13) 79-125.

diese Vision bedeuten sollte. Große Wonne durchdrang ihn, und noch tiefere Freude erfasste ihn über den gütigen und gnadenvollen Blick, mit dem er sich vom Seraph angeschaut sah, dessen Schönheit unbeschreiblich war; doch sein Hängen am Kreuz und die Bitterkeit seines Leidens erfüllte ihn ganz mit Entsetzen. Und so erhob er sich, sozusagen traurig und freudig zugleich, und Wonne und Betrübnis wechselten in ihm miteinander.“

Thomas fährt fort: Noch während Franziskus „sich verstandesmäßig über die Vision“ klar zu werden suchte, „und das Neuartige an ihr stark sein Herz beschäftigte, begannen an seinen Händen und Füßen die Male der Nägel sichtbar zu werden, in derselben Weise, wie er es kurz zuvor an dem gekreuzigten Mann über sich gesehen hatte“³². Nach einer ausführlichen Beschreibung der Male fällt die aufschlussreiche Bemerkung: „Franziskus hatte die Gewohnheit, nur selten oder überhaupt niemandem ein besonderes Geheimnis zu enthüllen“³³. Das traf auch auf das Phänomen der Stigmata zu, denn deren Entdeckung am Leib des eben Verstorbenen weckte deshalb soviel Staunen und Begeisterung, weil das Phänomen eine Überraschung war. Nicht einmal Bruder Leo war eingeweiht, und selbst pflegende Brüder bekamen die Stigmata in den zwei Jahren vor dem Tod nicht zu Gesicht. Elia wird als einziger Augenzeuge des Phänomens zu Lebzeiten genannt,³⁴ und eben dieser Generalminister, der um die medizinische Versorgung des zunehmend leidenden Gründers bemüht war, schreibt in seinem Rundbrief kurz nach dem Tod des Franziskus, die fünf Male seien erst vor Kurzem an dessen Leib erschienen. Dieses erste Zeugnis zu den Stigmata interessiert nicht nur der Datierung wegen, sondern auch wegen der Beschreibung des Phänomens:³⁵

<i>non diu ante mortem frater et pater noster apparuit crucifixus: quinque plagas, quae vere sunt stigmata Christi, portans in corpore suo. Nam manus eius et pedes quasi puncturas clavorum habuerunt, et utraque parte confixas, reservantes cicatrices et clavorum nigredinem ostendentes. Latus eius vero lanceatum apparuit et saepe sanguinem evaporavit.</i>	Nicht lange vor seinem Tod erschien unser Bruder und Vater gekreuzigt: Die fünf Wunden, die wirklich die Wundmale Christi sind, trug er an seinem Leib. Seine Hände und Füße trugen nämlich die Einstiche der Nägel und waren von beiden Seiten durchbohrt. Sie bewahrten die Narben und zeigten das Schwarze der Nägel. Seine Seite aber erschien mit einer Lanze geöffnet, und er schwitzte oft Blut daraus.
---	--

32 Zum Ganzen: 1C 94-95 (FQ 256-257).
33 1 C 96 (FQ 257-258).
34 1 C 95 (FQ 257). Der pflegende Rufino provoziert eine Schmerzreaktion beim Berühren der Seite des Poverello.
35 Rundbrief des Bruders Elias zum Tode des hl. Franziskus (E), mit Einleitung: FQ 180-186, zit 184-185. Lateinisch: Fontes Franciscani, a cura di Enrico MENESTÒ / Stefano BRUFANI. Assisi 1995, 254.

Es fragt sich daher, woher Thomas von Celano zwei Jahre nach dem Tod des Heiligen verlässliche Informationen für seine alternative Datierung der Male im Gefolge der Vision auf La Verna bekam. Als einziger Augenzeuge zu Lebzeiten verortet Elia das Phänomen nicht und datiert es „nicht lange vor dem Tod“ des Gründers, was bestimmt keine zwei Jahre meint. Der Generalminister deutet „die fünf Wunden“ theologisch als „die Wundmale Christi, die er an seinem Leib trug“, und spricht von Einstichen, Löchern und Narben. Thomas war 1224 noch in Deutschland und beim Tod des Poverello nicht zugegen.³⁶ Er wird sich 1228 in seiner *Vita* des Heiligen auf Gefährten stützen und nicht von Wunden sprechen, sondern von einer Verformung und Verfärbung von Fleisch und Haut an Händen und Füßen. Die Dissonanz der beiden offiziellen Quellen hat moderne Forschende dazu gebracht, von verdächtigen Unstimmigkeiten und einer „Erfindung der Stigmata“ zu sprechen.³⁷ Die Frage nach den Quellen, die Thomas von Celano eine klare Verortung, Datierung und Motivierung der Stigmata ermöglichen könnten, wird uns im übernächsten Abschnitt näher beschäftigen, wenn es um nichtoffizielle Sammlungen von Gefährtenberichten geht, namentlich Johannes von Perugia, die Dreigefährten Rufin, Leo und Angelo sowie Egidio d'Assisi. Zunächst gilt die Aufmerksamkeit zwei Primärzeugnissen, in denen Franziskus selbst auf die Vision von La Verna zu sprechen kommen dürfte, wenn die feinsinnigen Analysen eines niederländischen Forscherduos zutreffen.

1.3 Franziskus: brüderliches Schweigen und poetisches Staunen

Franziskus pflegte, wie sein erster Biograf feststellt, „niemandem ein besonderes Geheimnis zu enthüllen“. Tatsächlich preist der Poverello im letzten Weisheitswort, das seine *Admonitiones* beschließt, jeden selig, „der die Geheimnisse des Herrn in seinem Herzen bewahrt“³⁸. Der holländische Franziskaner Theo Zweerman und die Klarisse Edith van den Goorbergh erkennen in einigen Schriften des Bruders allerdings eine für Mystiker typische verhüllende Sprache. Diese erlaubt es, so die beiden Fachkundigen für mystische Texte, überwältigenden Gotteserfahrungen Ausdruck zu verleihen, ohne dass damit neugierige Blicke und aufdringliche Fragen bedient werden. Wer solche Zeugnisse behutsam liest und mit mittelalterlicher Zahlensymbolik vertraut ist, kann aus dem „Lobpreis

36 Ein Lebensbild bietet: Fra Tommaso da Celano, storico-poeta e Santo, a cura di Nicola PETRONE. Tagliacozzo 1992.

37 Dazu Kapitel 3 dieser Studie.

38 Adm 28 (FQ 55).

des höchsten Gottes“ eine ebenso subtile wie poetisch dichte Kunst der Mitteilung erkennen. Der Lobpreis ist als Autograph erhalten und von Franziskus auf dasselbe Pergamentstück geschrieben, dessen Rückseite auch den Segen für Bruder Leo enthält. Der vertrauteste Gefährte des Heiligen vermerkt dazu mit geübter Hand:

„Der selige Franziskus verbrachte zwei Jahre vor seinem Tod in der Niederlassung von La Verna, zu Ehren der seligen Jungfrau und Gottesmutter und des seligen Erzengels Michael ein vierzigtägliches Fasten. Dieses dauerte vom Fest der Aufnahme der heiligen Jungfrau Maria in den Himmel [Mitte August] bis zum Michaelsfest vom [Ende] September. Und der Herr legte seine Hand auf ihn. Nach der Vision und der Ansprache des Seraphen und der Einprägung der Stigmata in seinen Leib, schrieb er [Franziskus] diesen Lobpreis, der auf der anderen Seite des Blattes geschrieben steht, und schrieb ihn mit eigener Hand, indem er Gott für die ihm verliehene Wohltat dankte.“³⁹

Die Notiz wird als Kronzeugin für die enge Verbindung von Vision und Stigmata angeführt, worauf zurückzukommen ist. Entscheidend für die Deutung des Lobpreises ist zunächst seine klare Verortung, Datierung und Motivierung. Das Lied ist ein inniger Dank für die von Gott in der Vision empfangene Wohltat. Zweerman und van den Goorbergh, die die Feinstruktur und die Inhalte der Komposition untersuchten, stellen einleitend fest: „Zusammen mit dem Sonnengesang ist dies einer der wichtigsten Texte aus dem geistlichen Erbe des Franziskus“ und „sein Dankgebet nach diesem außergewöhnlichen Ereignis in seinem Leben“. Leo trug das Pergament (10 x 14 cm) aus Ziegenleder doppelt gefaltet bis ins hohe Alter in seiner Kutte, mit dem Segen auf der Innen- und dem Lobpreis auf der Außenseite, weshalb letzterer an Lesbarkeit stark einbüßte. Das Pergament ist an den Rändern abgebröckelt. Ein Riss in der Längsfalte wurde durch einen Pergamentstreifen geflickt, der Worte überdeckt. „Erst 1974, nachdem man moderne Durchleuchtungstechniken einsetzte, ist dieses Gebet auf einigermassen zuverlässige Weise zugänglich geworden“⁴⁰. Das Forscherduo analysiert den schwer lesbaren und nur fragmentarisch erhaltenen Text nach der kritischen Edition von Kajetan Eßer⁴¹. Die im gleichen Jahr wie die deutsche Übersetzung der Studie erschienene Neuedition der *Laus Dei Altissimi* durch

39 Notiz auf der Chartula fratri Leoni data (FQ 38).

40 ZWEERMAN, Theo / VAN DEN GOORBERGH, Edith: Franz von Assisi – gelebtes Evangelium. Die Spiritualität des Heiligen für heute. Kevelaer 2009, 145-202, zit. 151.

41 ESSER, Kajetan: Die Opuscula des hl. Franziskus von Assisi. Neue textkritische Edition. Grottaferrata 1976 (Spicilegium Bonaventurianum XIII) 139-142.

Carlo Paolazzi unterscheidet sich in vier Punkten vom analysierten Text.⁴² Die Unterschiede seien zunächst benannt, um anschließend die revidierte Textfassung zu präsentieren und zu interpretieren.

Das niederländische Duo passt den Text des Autographen wie Kajetan Eßer der vertrauten lateinischen Schreibweise an. So schreiben sie etwa *altissimus* statt *altissimus*, *sancte* statt *sante* und *caeli* statt *celi*. Sie setzen das eingefügte *amor* nach *caritas* und lesen das *et* vor *temperantia* als *tu es*. Auf die Interpretation der Gesamtkomposition haben diese Details keinen Einfluss. Eine Klippe stellt dagegen das wiederholte „*tu es mansuetudo*“ dar, das einzig eine neapolitanische Handschrift aufführt, jeweils dem zweimal auftretenden „*tu es pulchritudo*“ folgend. Paolazzi eliminiert diese Verdoppelung aufgrund seiner Wertung der Handschriftentradition. Die Diskussion des Textes wird zeigen, dass der Leseschlüssel von Zweerman und van den Goorbergh auch auf diese Rekonstruktion in der neuen *Editio critica* zutrifft. Unsere deutsche Übersetzung folgt weitgehend FQ 37-38, sucht jedoch weibliche Begriffe konsequent weiblich wiederzugeben.

Aufgrund der Inhalte gliedert das Forscherduo die Dichtung in drei Strophen, während Paolazzi zwei Abschnitte unterscheidet und den Schlussvers an die zweite Strophe anhängt. Wir nummerieren die Verse jeder Strophe je separat, um die verwendete Zahlensymbolik deutlich zu machen:

Lateinisches Original	Deutsche Übersetzung
I. ¹ <i>Tu es sanctus, Dominus</i> <i>Deus solus,</i> <i>qui facis mirabilia</i> ² <i>Tu es fortis,</i> ³ <i>Tu es magnus,</i> ⁴ <i>Tu es altissimus</i> ⁵ <i>Tu es omnipotens,</i> ⁶ <i>Tu Pater sante,</i> <i>rex celi et terre.</i> ⁷ <i>Tu es trinus et unus,</i> <i>Dominus Deus deorum</i> ⁸ <i>Tu es bonum, omne bonum,</i> <i>summum bonum,</i> <i>Dominus Deus vivus et verus!</i>	1. Heilig bist du, Herr, einziger Gott, der du Wunderbares vollbringst! Du bist stark, Du bist groß, Du bist über alles erhaben! Du vermagst alles, Du, heiliger Vater, König über Himmel und Erde. Dreifaltig bist du und einer, Gott und Herr alles Göttlichen! Du bist das Gute, alles Gute, das höchste Gut, Herr und Gott - lebendig und wahr!

42 Für die lateinische Fassung maßgeblich ist die kritischen Neuedition: FRANCESCO D'ASSISI, *Scritti* – FRANCISCI ASSISIENSIS Scripta, edizione critica a cura di Carlo PAOLAZZI. Grottaferrata 2009 (Spicilegium Bonaventurianum XXXVI) 112-115; ZWEERMAN / VAN DEN GOORBERGH, Franz von Assisi (wie Anm. 40) 149-150.

Dieser erste Teil des Liedes besteht aus acht Anrufungen. Mit je einem markanten DU eröffnet, preisen sie Gott als erhaben, stark und gut. Die drei zentralen Wörter sind „heiliger Vater, König“. Der Dichter inspiriert sich erkennbar an Jesu Beten zum Vater (Joh 17,11, Mt 11,25). Acht ist die Symbolzahl von Ostern. Bezieht sich dieses Lied tatsächlich auf die Vision, so spiegelt sich darin tiefe Dankbarkeit für eine österliche Erfahrung. Gott ist groß, wunderbar, erhaben, gut und lebendig. Die Eröffnung des Lobpreises spiegelt keinerlei Erschütterung und nichts Schmerzliches. Das trifft auch auf den folgenden Kernteil des Liedes zu, in dem sich Sprache und Inhalt bemerkenswert verändern.

Die zweite Strophe besteht aus vierundzwanzig Anreden, vorwiegend Substantive. Die meisten Aussagen zu Gottes Wesen sind nun weiblich. Für die mystische Interpretation der einzelnen Gottesattribute verweisen wir auf die Analysen von Theo Zweerman und Edith van den Goorbergh. Den Text geben wir erneut in der Rekonstruktion von Carlo Paolazzi wieder:

2. ¹<i>Tu es amor caritas,</i> ²<i>Tu es sapientia</i> ³<i>Tu es humilitas</i> ⁴<i>Tu es pacientia</i> ⁵<i>Tu es pulcritudo</i> ⁶<i>Tu es securitas</i> ⁷<i>Tu es quietas</i> ⁸<i>Tu es gaudium</i> ⁹<i>et letitia</i> ¹⁰<i>Tu es spes nostra</i> ¹¹<i>Tu es iustitia</i> ¹²<i>et temperantia</i> ¹³<i>Tu es omnia divitia nostra a(d) suficien-</i> <i>tiam</i> ¹⁴<i>Tu es pulcritudo</i> ¹⁵<i>Tu es mansuetudo</i> ¹⁶<i>Tu es protetor</i> ¹⁷<i>Tu es custos et defensor</i> ¹⁸<i>Tu es fortitudo</i> ¹⁹<i>Tu es refugium</i> ²⁰<i>Tu es spes nostra</i> ²¹<i>Tu es fides nostra</i> ²²<i>Tu es caritas nostra</i> ²³<i>Tu es tota dulcedo nostra</i> ²⁴<i>Tu es vita aeterna nostra</i>	2. Du bist Liebe, kraftvoll und sorgsam, Du bist die Weisheit, Du bist die Demut, Du bist die Geduld, Du bist die Schönheit, Du bist die Sicherheit, Du bist die Ruhe, Du bist die Freude und Fröhlichkeit, Du bist unsere Hoffnung, Du bist die Gerechtigkeit und die Besonnenheit, Du bist alles, unser Reichtum zur Genüge, Du bist die Schönheit, Du bist die Sanftheit, Du bist der Beschützer. Du bist der Wächter und Verteidiger. Du bist die Stärke, Du bist die Zuflucht Du bist unsere Hoffnung, Du bist unsere Glaubenskraft, Du bist unsere Liebe. Du bist unsere ganze Wonne. Du bist unser ewiges Leben!
---	--

Amor hat der Dichter erkennbar später zu *caritas* hinzugefügt. Indem Carlo Paolazzi es mit Kajetan Eßer voranstellt, tritt der abwechselnde Endreim der ersten Verse deutlicher zu Tage. Mit dem deutschen Franziskaner ließen auch Zweerman und van den Goorbergh den Vers 12 mit einem „tu es“ beginnen. Paolazzis korrigierende Lesart lässt da einen Doppelvers erkennen, dessen beide Teile den exakt selben Rhythmus aufweisen: *tú es iustítia / ét temperántia*. Das holländische Forscherduo kombiniert sodann Freude und Fröhlichkeit, anders als Eßer es tat und gleich wie Paolazzi, in dieselbe Zeile. Auch da dürfte es sich jedoch um einen Doppelvers handeln, der zwei Gottesanreden umfasst und erneut denselben Rhythmus aufweist: *tú es gáudium / ét laetítia*!⁴³ Dadurch wird das Wegfallen des wiederholten *Tu es mansuetudo* kompensiert und es bleibt bei 24 inhaltlichen Anreden. Vierundzwanzig gilt im Mittelalter als Symbolzahl der Geistkraft, indem vier für das Universale des Irdischen mit sechs, der Zahl des Geistwirkens, multipliziert wird.

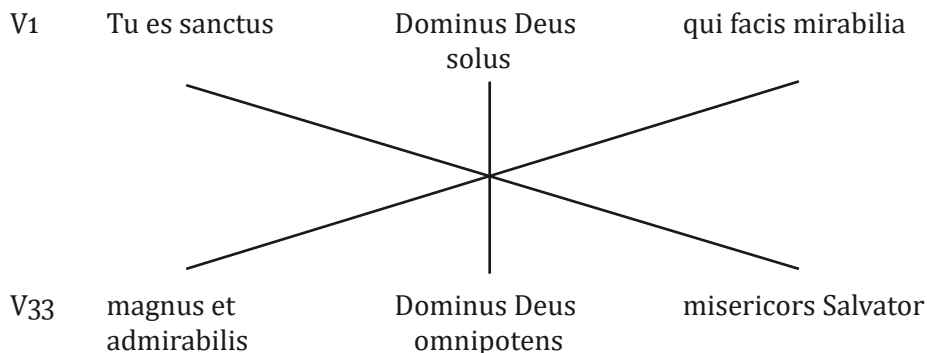
Der Schlussteil des Liedes besteht aus acht Attributen, wechselt wieder ins männliche Genus und bildet somit die Klammer zum Eröffnungsteil. Anders als Paolazzi werten Zweerman und van den Goorbergh diese dicht gefasste Schlussklammer aus acht Wörtern als eine eigene Strophe:

3. <i>'magnus et admirabilis</i> <i>Dominus Deus omnipotens</i> <i>misericors Salvator.</i>	Großer und bewundernswerter Herr, allmächtiger Gott, barmherziger Erlöser!
---	---

Wandte der erste Teil sich an den Vater, bezieht sich der dritte auf den Erlöser, Jesus Christus. Die Strophe ist mit der Symbolzahl acht erneut österlich eingefärbt. Das trinitarisch komponierte Lied erreicht insgesamt mit seinen 32 Anreden und dem Schlussvers eine weitere Symbolzahl, die auf das irdische Leben des Menschensohnes verweist: 33 Anrufungen Gottes erinnern an die Lebensjahre Jesu. Erscheint die geschaffene Welt im Schöpfungslied der *Laudes creaturarum* mit 33 Versen als Wahlheimat des Gottessohnes,⁴⁴ zeigt die *Laus Dei Altissimi* von La Verna Gottes lebensspendende, stärkende und schützende Größe im Geistwirken und im Leben Jesu auf Erden. Das Forscherduo kommt

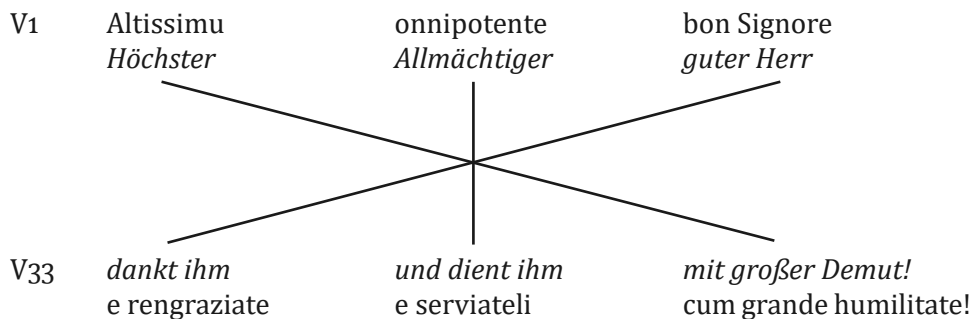
- 43 RODRÍGUEZ HERRERA, Isidoro / ORTEGA CARMONA, Alfonso: Los Escritos de san Francisco de Asís, 2ª edición revisada por Juan ORTÍN GARCÍA. Murcia 2003 (Publicaciones Instituto teológico franciscano – Serie Mayor: 2) 90-92, verdeutlichen den grundlegenden Unterschied zwischen *gaudium* (stiller innerer Freude) und *laetitia* (glücklich geäußelter Fröhlichkeit).
- 44 Dazu KUSTER, Niklaus: Mit der Schöpfung den Schöpfer feiern. Spiritualität und Botschaft im „Sonnengesang“ des Franz von Assisi. In: Mit Sorge – in Hoffnung. Zu Impulsen aus der Enzyklika Laudato Si für eine Spiritualität im ökologischen Zeitalter, hg. von Thomas DIENBERG / Stephan WINTER. Regensburg 2020, 37-61, speziell 47-55.

zu folgender Kompositionsskizze, die den eröffnenden und den abschließenden Vers des ganzen Liedes ein Christogramm bilden sieht:



Die Sendung des Vaters und die Kraft des Geistes leuchten im irdischen Leben und Wirken Jesu auf, den der Lobpreis als Verherrlichten preist. Im Christogramm steht die senkrechte Linie für das griechische I und damit für Jesus in seinem Menschsein. Das X entspricht dem griechischen Chi und steht für Christus in seiner göttlichen Würde.

Ein ähnliches Christogramm entdeckte das niederländische Forscherduo im Sonnengesang, dessen eröffnender erster Vers drei Attribute Gottes nennt, denen im abschließenden 33. Vers drei Antworten des Menschen entsprechen. Der Hinweis auf diese kompositorische Feinheit wirft eine kritische Rückfrage nicht an Paolazzis Textkonstruktion, jedoch an dessen Verseinteilung auf.⁴⁵



⁴⁵ FRANCISCI ASSISIENSIS Scripta (wie Anm. 42) 121-123, zieht das *e rengraziate* auf den zweit-letzten Vers, der damit drei Verben aufweist, um mit einem Verb im Schlussvers zu enden. Zweerman ordnet je zwei Verben den zwei Versen zu und erkennt eine feine Symmetrie zwischen drei menschlichen Haltungen in V33 und drei göttlichen Attributen in V1. Paolazzi hat sich offenkundig vom möglichen Endreim zwischen *rengraziate* und *humilitate* leiten lassen. Allerdings wäre es kein sauberer Reim und Endreime treten im Cantico sonst nur zweimal auf, in den Strophen zu den Nachtgestirnen und zum Wind.

In ihrer Analyse der Mittelstrophe glauben Theo Zweerman und Edith van den Goorbergh zudem eine verhüllende Anspielung auf die sechs Flügel des Seraphen in der La-Verna-Vision zu erkennen. Sie unterteilen diesen Hauptteil in sechs Einheiten, die eng verknüpft sind und sich durch Reime und Rhythmen sowie die Wortstellung erkennen lassen. Zwischen diesen Einheiten ragt Vers 13 als Mitte heraus, die aus sieben Worten besteht: „Du bist alles, unser Reichtum zur Genüge“. Die Aufteilung lässt sich auch in der revidierten Version skizzieren, mit einer Neuordnung:

I.

¹*Tu es amor caritas,*

²*Tu es sapientia*

³*Tu es humilitas*

⁴*Tu es pacientia*

II.

⁵*Tu es pulcritudo*

⁶*Tu es securitas*

⁷*Tu es quietas*

¹⁰*Tu es spes nostra*

III.

⁸*Tu es gaudium*

⁹*et letitia*

¹¹*Tu es iustitia*

¹²*et temperantia*

¹³*divitia nostra
a(d) sufficientiam*

IV.

¹⁴*Tu es pulchritudo*

¹⁵*Tu es mansuetudo*

¹⁶*Tu es protetor*

¹⁷*Tu es custos et defensor*

V.

¹⁸*Tu es fortitudo*

¹⁹*Tu es refugium*

²⁰*Tu es spes nostra*

²¹*Tu es fides nostra*

VI.

²²*Tu es caritas nostra*

²³*Tu es tota dulcedo nostra*

²⁴*Tu es vita aeterna nostra*

Ob die These des holländischen Duos, hier auf die revidierte Textversion von Carlo Paolazzi angewandt, schlüssig bleibt, sei der weiteren Forschungsdiskussion überlassen. Zugleich stellt sie ihrerseits eine kritische Rückfrage an die neue *Editio critica*. Vers 10 ist im originalen Pergament nachträglich zwischen die achte und neunte Zeile eingefügt.⁴⁶ Der Dichter selbst könnte ihm seinen Platz im Lied inhaltlich und poetisch zwischen den Versen 7 und 8 zugedacht haben, wodurch sich die insgesamt sieben Teile der zweiten Strophe harmonisch präsentieren.

46 ESSER, *Opuscula* (wie Anm. 41) 139. Zur späteren Einfügung des Verses auch: ZWEERMAN / VAN DEN GOORBERGH, Franz von Assisi (wie Anm. 40) 162-163.

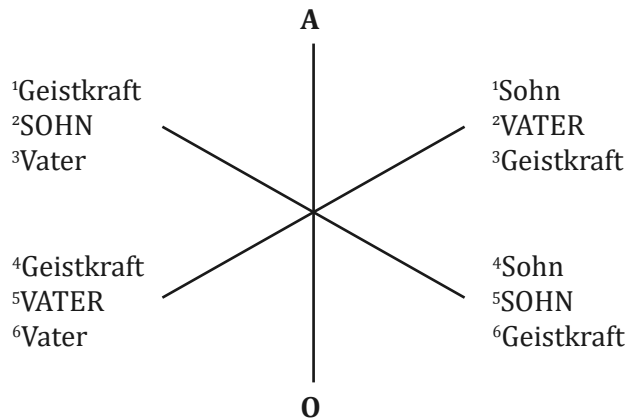
Von entscheidendem Gewicht bleibt der Befund aus der Interpretation des gesamten Liedes in drei Strophen. Nach Bruder Leos Aussage im Kontext der lichtvollen Vision auf La Verna entstanden, spiegelt die Komposition eine Gotteserfahrung, die österlich geprägt ist. Sie zeigt die Größe, Kraft und Güte des himmlischen Vaters sowie das liebe- und lichtvolle, stärkende und erfüllende Wirken des Geistes, die beide im irdischen Leben Jesu und seiner Verherrlichung deutlich werden. Ist die *Laus Dei Altissimi* Frucht der Vision, bekräftigt diese die Wirkung, die der Biograf dem existenziellen Befragen des Evangeliums zuschreibt: Obwohl Franziskus erkennt, dass ihm in der Nachfolge Christi nun eine Zeit des Leidens bevorsteht, beflügelt ihn die Erfahrung der Zuwendung Gottes und die Aussicht, „durch Nöte in das Reich Gottes einzugehen“.

In einer weiteren Studie widmete sich das holländische Forscherduo der Komposition der *Admonitiones* und darin speziell dem 27. Weisheitswort. Es handelt sich um ein kunstvoll gefügtes Lied, das nur vordergründig Tugenden besingt. Die Parallelen zum Lobpreis auf den Höchsten Gott sind derart verblüffend, dass auch da ein Reflex der La-Verna-Vision zu vermuten ist.⁴⁷

Die 27. *Admonitio* oder Weisheitsperle ist ein Lied aus sechs Strophen, von denen fünf Strophen aus je zwei Versen à fünf Worten komponiert sind.⁴⁸ Die zweitletzte Strophe fällt formal und inhaltlich aus dem Rahmen. Sie ist männlich formuliert, während die anderen Strophen zehn weibliche Geistesgaben preisen: die *caritas*, *sapientia*, *patientia*, *humilitas*, *paupertas*, *laetitia*, *quies*, *meditatio*, *misericordia* und *discretio*. Die ersten vier kommen in derselben Reihenfolge auch im „Lobpreis auf den Höchsten“ von La Verna vor. Ruhe und Fröhlichkeit sind weitere Entsprechungen, ebenso das Motiv des Bewachers in der auffälligen Zwischenstrophe. Das Lied spiegelt die Stärke von Gotteskräften und Gottesgaben, die Furcht, Zorn, Verwirrung, Geiz, Aufregung, Unstetigkeit, Verhärtung und andere Laster fernhalten. In einer feinsinnigen Lesart der einzelnen göttlichen Kräfte entdeckt Zweerman eine verblüffend stimmige trinitarische Gesamtkomposition. Wo die *caritas* des Geistes und die *sapientia* des Sohnes wirken, haben Laster keine Chance und entsteht Freiraum für den himmlischen Vater. Das trinitarische Spiel zieht sich in stimmigen Wechseln durch das ganze Lied. Indem in der ersten Hälfte a-Klänge dominieren und in der zweiten Hälfte o-Klänge, entsteht zudem erneut ein Christogramm:

47 ZWEERMAN, Theo: Franziskus von Assisi als Mystiker. In: Franziskus von Assisi. Das Bild des Heiligen aus neuer Sicht, hg. von Dieter R. BAUER / Helmut FELD / Ulrich KÖPE. Köln – Weimar – Wien 2005, 17-48, hier 35-48.

48 FRANCISCI ASSISIENSIS Scripta (wie Anm. 42) 376.



Dass beide Lieder von Franziskus, die auf die Michaelsfastenzeit von 1224 zurückgehen dürften, trinitarisch gedeutet werden, mag erstaunen, erinnert jedoch an Visionen Hildegards von Bingen. Die Seherin vom Rhein, die drei Jahre vor Franziskus' Geburt starb, sang ebenfalls Lieder auf die (weiblichen!) Gotteskräfte. Ihre berühmte Vision der Dreifaltigkeit im *Liber Scivias* schaut auf blauem Grund den himmlischen Vater in einem silbern leuchtenden Kreis, der die Geistkraft in einem Goldkreis umfasst, aus dem wiederum der Gottessohn als bläuliche Gestalt tritt. In einer Vision der göttlichen Liebe, die personifiziert als Frau auftritt, stehen die vier Urelemente der irdischen Welt dem göttlichen Gold gegenüber, während das leuchtende Weiss für den unsichtbar lichtvollen Vater, das Rot für die Liebe des Sohnes und das Grün für die Geistkraft in der Schöpfung steht. Während Hildegard ihre Visionen von der Ganzheit der Schöpfung und Gottes Wirken detailreich beschrieb und in Miniaturen darstellen ließ,⁴⁹ fasst der Dichter Franziskus die seine in kunstvoll komponierte Gedichte.

Als Fazit lässt sich festhalten: Spiegeln die *Laus Dei Altissimi* und die *Admonitio XXVII* tatsächlich Franziskus' Deutung der lichtvollen Vision von La Verna wieder, dann zeigt sich dem Mystiker die Zuwendung Gottes tief beglückend. Sollte das Geschaute nach dem Bericht des Biografen und der Dreigefährten einen feurigen und zugleich gekreuzigten Seraphen gezeigt haben, hätte sich der schmerzliche Teil der Vision österlich in tiefste Freude, Süßigkeit und Glück verwandelt. Die beiden Lieder bringen das Lichtvolle und Gottes ganzheitliche Zuwendung zum Ausdruck. Dass aus diesem überwältigenden Geschehen als

49 Hildegards gesammelte Werke finden sich neu fundiert übersetzt und kommentiert: HILDEGARD VON BINGEN: Werke. 1-10, hg. von der Abtei St. Hildegard in Eibingen. Beuron 2017. Zum hier spezifisch interessierenden Buch zudem: HILDEGARD VON BINGEN: Scivias – Wissen die Wege. Eine Schau von Gott und Mensch in Schöpfung und Zeit, übers. und kommentiert von Walburga Storch. Freiburg 1997.

direkte Konsequenz blutende Wunden oder schwarze Male wie Nägel entstehen, wäre schwerlich nachvollziehbar.

1.4 Gefährten: sensibler Respekt und mutige Dissonanz

Mit Blick auf die spätsommerliche Fastenzeit auf La Verna 1224 gilt es nach dem Dargelegten zwischen der lichtvollen Vision und dem Phänomen der Stigmata zu unterscheiden. Franziskus spricht mit Gefährten über die visionäre Erfahrung und seine Deutung derselben. Der Lobpreis findet sich auf einem Schriftstück für seinen vertrauten Bruder Leo. Die *Admonitio XXVII* geht in eine Sammlung ein, die Weisheit aus Gesprächen mit Brüdern verdichtet und der Franziskus Verbreitung wünschte.⁵⁰ Es ist fraglos davon auszugehen, dass der Poverello die kunstvoll in verhüllende Sprache gefasste mystische Poesie seinen engsten Gefährten erschlossen hat. Über die Stigmata allerdings hält Thomas von Celano bereits in der *Vita* von 1228 fest, dass Franziskus sie „mit Eifer und Bedacht verbarg“ und „auch vor seinen nächsten Freunden verheimlichte“, und zwar „mit aller Vorsicht, so dass sogar die Brüder, die immer an seiner Seite waren, und seine ergebensten Jünger lange Zeit nicht darum wussten“⁵¹.

Inoffizielle Erinnerungen von Gefährten kommen schriftlich fassbar erst in den 1240er-Jahren auf die Stigmata zu sprechen. Johannes von Perugia hält im Bericht über die Anfänge des Ordens fest:⁵²

„Zwanzig Jahre waren vergangen, seit der selige Franziskus der evangelischen Vollkommenheit anhing. Da wollte der barmherzige Gott, dass er von seinen Mühen ausruhte, hatte er sich doch sehr abgemüht in Nachtwachen, im Beten und Fasten, in inständigem Flehen, bei Predigten, Reisen und in mitleidvoller Sorge für seine Nächsten. Sein ganzes Herz hatte er Gott, seinem Schöpfer, dargeboten, und von ganzem Herzen, aus ganzer Seele und mit allen seinen Kräften liebte er ihn. Er trug Gott im Herzen, lobte ihn mit seinem Mund und verherrlichte ihn in seinen Werken. [...] Der Herr aber wollte die Liebe, die Franziskus für ihn empfand, offenkundig machen und prägte seinen Gliedern

50 Zum Profil, zur Entstehung und zur Bedeutung der ganzen Sammlung: KUSTER, Niklaus: Weisheitssprüche des Franz von Assisi. Zum Charakter der *Admonitiones* und zur Komposition ihrer Sammlung. In: Weisheit. Die Spiritualität der Menschheit, hg. von Thomas MÖLLENBECK / Ludger SCHULTE. Münster 2021, 109-138; und vertieft: KUSTER, Niklaus: Le 'Admonitiones': Florilegio e architettura spirituale? Sulle perle spirituali di frate Francesco e sulla composizione della loro collezione. In: *Frato Francesco* 88 (2022) 75-11.

51 1C 95 (FQ 257).

52 AP 46 (FQ 600).

und seiner Seite die Wundmale seines vielgeliebten Sohnes ein. Und weil der Diener Gottes Franziskus sich sehnte, in das Haus Gottes zu kommen und an den Ort, wo seine Herrlichkeit wohnt, rief ihn der Herr zu sich; und so ging er ruhmvoll zum Herrn.“

Das Zeugnis des Schülers und Vertrauten der Brüder Egidio und Bernardo di Quintavalle lässt unter drei Aspekten aufhorchen: Das Phänomen wird wie von Elia unmittelbar vor dem Tod des Gründers situiert – zwanzig Jahre nach der Bekehrung verweist ins Jahr 1226 – und auch so erzählt; es lässt sich aus Franziskus' Gottesliebe heraus deuten und wird als Werk Gottes verstanden.⁵³ Wann, wo und wie dieses gottgewirkte „Einprägen“ der Male geschah, darüber schweigt sich der im Allgemeinen gut informierten Bruder in Perugia aus.

Ebenfalls aufhorchen lässt in diesem Zusammenhang einer der beiden Gewährsleute des eben zitierten Johannes: Ohne die Vision von La Verna mit den Stigmata zu verbinden, relativiert Bruder Egidio, dritter Gefährte des Gründer, sie und ihre Bedeutung. Franziskus habe da einen Engel gesehen, während er selbst ebenfalls in der Toskana eine überwältigende Erfahrung mit dem dreifaltigen Gott erlebt habe. Ein Bruder erhob Einspruch: „Vater, groß war, was auf dem Berg La Verna dem seligen Franziskus durch den Seraph widerfuhr!“, worauf Egidio antwortete: „Mein Sohn, nichts ist ein Geschöpf, gemessen am Schöpfer“. Gott habe auf dem Monte Pesulano „Größeres gewirkt, als er es bis zur Stunde diesseits des Meeres irgendjemandem getan hat, soweit ich höre“. Offenkundig kannte Egidio die beiden Lieder des Poverello und seine mystische Deutung der Vision nicht, doch distanziert er sich erkennbar vom der Art, wie La Verna im Orden zum herausragenden „heiligen Berg“ stilisiert wird, und von Wundmalen ist keine Rede.⁵⁴

Im Kontrast dazu kommen die Dreigefährten in ihren Erinnerungen ausführlich auf die Vision von La Verna und die Stigmata zu sprechen.⁵⁵ Sie erklären sich „das einzigartige Privileg“, das Gott Franziskus gewährte, mit der „Glut seiner Liebe“ und dem „ständigen Gedenken an Christi Leiden, das er im Herzen trug“. Gott selbst habe dies „der ganzen Welt offenkundig machen“ wollen, indem er

53 Fontes Franciscani (wie Anm. 35) 1350: „*posuit in membris eius et latere eius Stigmata dilectissimi Filii sui*“.

54 BÖSCH, Paul: Franz von Assisi – neuer Franziskus. Die Geschichte einer Verklärung. Düsseldorf 2005, 158-166; von Egidio berichten Gefährten tatsächlich immer intensivere mystische Erfahrungen, die sich über Tage hinziehen konnten. Zum Gefährten: BRUFANI, Stefano: Egidio d'Assisi. Una santità feriale. In: I compagni di Francesco e la prima generazione minoritica. Atti del XIX Convegno internazionale, Assisi, 17-19 ottobre 1991 della SISF. Spoleto 1992, 285-311.

55 Gef 69 (FQ 650). Dort auch die folgenden Zitate.

den Heiligen „wunderbar schmückte, als er noch im Fleische lebte“. Nach diesem klaren Statement erklären sich Leo, Rufino und Angelo das Geschehen wie folgt:

„Eines Morgens – es war zwei Jahre vor seinem Hinscheiden – betete er um das Fest der Erhöhung des heiligen Kreuzes am Hang des Berges, der La Verna heißt. Während er nun durch die seraphische Glut seiner Sehnsucht zu Gott empor getragen wurde und er ihn durch die Süßigkeit des Mitleidens in jenen umgestaltete, der aus übergroßer Liebe gekreuzigt werden wollte, erschien ihm ein Seraph. Dieser hatte sechs Flügel und zwischen den Flügeln besaß er die Gestalt eines überaus schönen gekreuzigten Mannes. Hände und Füße hielt er ausgespannt nach Art eines Kreuzes und zeigte ganz deutlich die Züge des Herrn Jesus. Mit zwei Flügeln verhüllte er sein Haupt, mit zwei den übrigen Leib bis zu den Füßen, zwei aber waren zum Flug ausgespannt. Als die Erscheinung verschwand, blieb in seiner Seele eine wunderbare Glut der Liebe zurück, aber in seinem Fleisch erschien noch wunderbarer die Einprägung der Wundmale des Herrn Jesus Christus. Der Mann Gottes verbarg sie, so gut er konnte, bis zu seinem Tod, da er das Zeichen des Herrn nicht publik machen wollte. Doch vermochte er es nicht so völlig zu verbergen.“

Die Darstellung der Dreigefährten bestätigt den Bericht der offiziellen Vita, datiert die Vision von La Verna etwas präziser auf Mitte September 1224, vermerkt die Tageszeit und verleiht dem seraphischen Wesen „ganz deutlich die Züge des Herrn Jesus“. Anders als bei Thomas werden Vision und Stigmata als Frucht der Leidensbetrachtung um das Fest Kreuzerhöhung und der *compassio* gedeutet. Die Male „erschieden“ als Ausdruck der inneren Glut und wurden als „Stigmata des Herrn Jesus Christus eingepresst“⁵⁶. So eng vertraut die drei Gefährten mit Franziskus gerade in den letzten Lebensjahren waren, sie können sich selbst nicht als Zeugen bezeichnen und auch keine solchen namentlich nennen. Die Schilderung erweckt daher den Eindruck, die offizielle Darstellung des Ordensbiografen bestätigen zu wollen und dabei noch stärker zu betonen, was hinter dem Phänomen steckt: Gottesliebe, Kreuzesmystik und die auszeichnende Bestätigung durch Gott selbst. Das stigmatisierende Handeln Christi wird – ein weiteres Novum – bereits in die Berufungsgeschichte verwurzelt, indem die Dreigefährten behaupten, schon in der ersten mystischen Erfahrung des jungen Kaufmanns vor der Kreuzikone von San Damiano seien die Wundmale Jesu in sein Herz eingepägt worden. „Von jener Stunde an war sein Herz verwundet

56 Fontes Franciscani (wie Anm. 35) 1441-1442: „*mirabilis in anima ipsius remansit ardor amoris, sed in carne eius mirabilior apparuit impressio stigmatum Domini Iesu Christi*“.

und zerschmolzen im Gedächtnis des Leidens des Herrn, weil er sein Leben lang die Wundmale Jesu in seinem Herzen getragen hat“.⁵⁷

Interessanterweise bietet die Legenda Perusina, die sich mitunter auch Erinnerungen Bruder Leos verdankt, eine ganz andere Darstellung des Geschehens auf La Verna:⁵⁸

„In aller Frühe nun, beim Morgenrot, als er gerade beim Gebet weilte, erschienen Vögel verschiedener Gattungen über der Zelle, wo er wohnte, nicht alle gleichzeitig zusammen, sondern zuerst kam einer, sang seine liebliche Weise und flog wieder weg; dann kam ein anderer, sang und flog wieder weg; und so machten es alle. Und der selige Franziskus war darüber höchst verwundert und schöpfte daraus größten Trost, dann aber begann er nachzusinnen, was das bedeute. Da wurde ihm vom Herrn im Geiste gesagt: „Dies ist ein Zeichen, dass der Herr dir in dieser Zelle Gutes tun und dir viele Tröstungen schenken wird.“ Das war wirklich wahr. Denn unter vielen anderen verborgenen und offenkundigen Tröstungen, die ihm Gott erwies, wurde ihm vom Herrn die Erscheinung des Seraph vor Augen geführt, woraus er in seiner Seele für die Beziehung zwischen sich und dem Herrn die ganze Zeit seines Lebens viel Trost schöpfte. Als ihm dann sein Gefährte an diesem Tag das Essen brachte, erzählte er ihm alles, was ihm widerfahren war.“

Die Vision wird hier betont zurückhaltend geschildert, ohne Details und ohne theologische Deutungen. Während ein Satz für die Vision genügt, wird das spezielle Singen der Vögel weit ausführlicher beschrieben. Und der Heilige teilt seine Erfahrung dem Gefährten, der den Martadienst wahrnimmt, mit. Die Vision wird weder mit Stigmata verbunden noch mit Kreuz und *compassio*, sondern mit von Gott geschenktem „Gutem und vielen Tröstungen“, welche die Gottverbundenheit bleibend nährten. Die hier anklingende Sicht auf die Vision ist kompatibel mit der Deutung der Primärquellen, den beiden kunstvollen Kompositionen des Poverello, von denen die eine im Spätsommer 1224 auf La Verna entstand und die andere als Reflex der Vision interpretiert werden kann.

Thomas von Celano, der Mitte der 1240er-Jahre auf solche Gefährtenberichte zurückgreift, macht im *Memoriale* eines deutlich: Der Orden hatte ein Zeugenproblem! Ganze vier Abschnitte handeln davon, dass Franziskus seine Male kunstvoll verborgen hatte:⁵⁹ „In der ersten Zeit, da die wahre Liebe Christi

57 Gef 13-14 (FQ: 619-620).

58 Per 118 (FQ 1202-1203).

59 2 C 135-138 (FQ 374-375). Elia wurde in der Vita als einziger Zeuge namentlich genannt, wird hier in 2C 138 aber nach seiner Absetzung nur noch anonym aufgeführt. Die Notlage im Zeugenstand wird dadurch noch offensichtlicher. Während Thomas von einem einmaligen

den Liebenden in ihr Ebenbild umgeformt hatte, verheimlichte und verbarg er den Schatz mit solcher Vorsicht, dass lange Zeit nicht einmal seine vertrauten Gefährten Kenntnis davon erhielten“. Die theologische Deutung vertieft jene der Dreigefährten: durch die Kraft der Liebe formte Christus selbst den Liebenden nach seinem Bilde um. Eingeweihte gibt es dafür aber nicht einmal unter den engsten Gefährten. Der Biograf erklärt dies in den nächsten Abschnitten wortreich mit dem strikten Schweigen des Poverello: Dieser ließ Fragen von Gefährten unbeantwortet, wusch sich nur die Finger und bedeckte die Hände, trug an den Füßen wollene Socken und wusch sie nur im Geheimen, und er legte ein Fell auf die Seitenwunde. Der pflegende Rufino berührte die Stelle einmal und einzig der Generalminister Elia habe sie gesehen. Einen zeitlichen Rückschluss lässt folgende Erinnerung zu: Als Franziskus im Frühling 1226 in Siena krank weilte, sei „ein Bruder aus Brescia mit dem heißen Verlangen“ angereist, „die Wundmale des heiligen Vaters zu sehen. Dazu bat er Bruder Pazifikus inständig, ihm behilflich zu sein“⁶⁰. Trifft diese Information zu, hätte sich das Gerücht von Wundmalen ein paar Monate vor dem Tod des Heiligen im Orden verbreitet. Was im *Memoriale* ebenso überrascht: Der Segen für Bruder Leo und das „Loblied auf den höchsten Gott“ wird anderswo berichtet und mit einer schweren Versuchung des Gefährten erklärt.⁶¹

Das Zeugenproblem bleibt über die 1240er-Jahre hinaus bestehen und der Orden konnte deswegen hartnäckige Zweifel an der Darstellung, welche die offizielle *Vita* in Umlauf gebracht hatte und die Dreigefährten nun bestätigten, nicht beseitigen. Wie war es möglich, dass keiner der vertrautesten Gefährten und der pflegenden Brüder die Wundmale je gesehen hat? Und der Arzt aus dem päpstlichen Gefolge, der im Frühsommer 1225 im Rietital zur grässlichen Kauterisation wegen der Augenkrankheit schritt, hat wohl nicht nur das Gesicht des Patienten untersucht. Es stellt sich die Frage, was Thomas zur Frühdatierung der Stigmata in den Kontext der Vision von La Verna bewegt haben mag, und warum die Dreigefährten dieses Narrativ stützten, ohne Eingeweihte zu sein. Auch Leo wird dies mit seiner handschriftlichen Notiz auf der Chartula mit dem Segen und dem Lobpreis tun, allerdings erst um 1260, als er das ihm liebe Pergament aus seinen Händen gab. Was der vertraute Gefährte präzise kennt, sind Ort und Zeit der Vision. Was die Male betrifft, unterstützt bzw. übernimmt er die offizielle Version: Gott selbst muss der Urheber der Male sein, die im Gefolge der Vision durch eine geschenkte „*impressio stigmatum*“ entstanden. Übereinstimmend mit der Textsammlung der Dreigefährten und

Sehen der Seitenwunde schreibt, ergänzt Julian von Speyer, dass dies nur durch Zufall und flüchtig geschah: Jul 63 (FQ 562).

60 2 C 137 (FQ 374-375).

61 2 C 49 (FQ 328-329).

als einer von ihnen deutet Leo auch an, dass der Seraph zu Franz gesprochen habe, allerdings ohne dass diese Botschaft näher erklärt würde.⁶²

2 Wirkungsgeschichte

Das Spätwerk des Thomas von Celano, päpstliche Dekrete und Bonaventuras Franziskusbiografie leiten zur Wirkungsgeschichte über. Das damals neuartige Thema, dass an einem Menschen die Stigmata Christi sichtbar geworden seien, setzte die Brüder anhaltenden Zweifeln aus und führte im Orden selbst zu einer Verklärung des Gründers, die Martin Luther schliesslich als Vergötzung brandmarken wird.

2.1 Der erste Biograf: anhaltende Skepsis und Erklärungsnot

Einen möglichen Schlüssel, um Thomas von Celano und die Gefährten zu verstehen, lieferte Paul Bösch. Der ehemalige Schweizer Kapuziner hat klassische Philologie, Geschichte und Germanistik studiert. Nach seinem Austritt aus dem Orden machte er sich als Investigativ-Journalist einen Namen und blieb bis zu seinem Tod ein akribischer Franziskusforscher.⁶³ In seiner 2005 erschienenen Monografie über Franz von Assisi und „die Geschichte einer Verklärung“⁶⁴ macht er auf Probleme aufmerksam, die dem Orden bereits 1228 zusetzten. Gregor IX. sprach den Poverello heilig, ohne ein Wort über die Stigmata zu verlieren. Das verwundert angesichts der Tatsache, dass Elia bereits zwei Jahre zuvor in seinem Rundschreiben euphorisch von einer einzigartigen Auszeichnung durch Gott höchstselbst gesprochen hat. In Assisis Franziskuskirche wird von der Giotto-Schule zwischen 1290 und 1300 ein Fresko gemalt, in dem der Heilige *post mortem* dem Papst im Traum erscheint, um ihn persönlich von der Echtheit

62 Text der Notiz auf der Chartula siehe oben, Abschnitt 1.3; eine allocutio des Seraphen erwähnten auch Gef 15 (FQ 620).

63 Späte Früchte seiner Arbeit sind HEINRICH VON AVRANCHES: Die Verslegende vom heiligen Franziskus (Legenda sancti Francisci versificata), eingeführt, ins Deutsche übertragen und hg. von Paul Bösch. Norderstedt 2016, sowie Fachbeiträge in dieser Zeitschrift: Bösch, Paul: Schichten des frühen Franziskus-Bildes. In: WiWei 77 (2014) 6-52; DERS.: Fragen zur neu entdeckten Franziskus-Quelle. In: WiWei 78 (2015) 69-93; DERS.: Ein 250-jähriges Prinzip der Franziskus-Forschung und seine unsicheren Grundlagen. In: WiWei 81 (2018) 128-152; DERS.: Der lange Weg des Thomas von Celano zur *Vita beati Francisci*. In: WiWei 82 (2019) 18-50.

64 Siehe Anm. 54.

der Wundmale zu überzeugen. Die Legende dazu findet sich bei Bonaventura im Mirakelbuch der *Legenda Maior*. Der Generalminister und „zweite Gründer des Ordens“ kommt da noch vier Jahrzehnte nach dem Geschehen auf „das Gewölk im Herzen“ einiger Zweifler zu sprechen, das Franziskus als Heiliger durch Wunder aus dem Himmel „vertreiben“ musste.⁶⁵ Anders als vom Biografen behauptet, wird der Papst Jahre verstreichen lassen, bis er sich im April 1237 in drei Schreiben öffentlich zum Phänomen der Wundmale äussert und diese als echt verteidigt.⁶⁶

Während Gregor IX. zunächst seltsam lange schwieg, musste der Orden sich schon früh offene Skepsis und Kritik an der Stigmata-Geschichte gefallen lassen. Von dreistem Betrug und ungebührlicher Verklärung war die Rede, und die gefährlichste Verdächtigung vermutete gar Teufelswerk.⁶⁷ Das Insistieren der Brüder auf einem Handeln Gottes, wie es Thomas in der *Vita* postuliert und dann Johannes von Perugia und die Dreigefährten in den 1240er-Jahren bestätigen, erklärt sich zunächst als Defensivstrategie des Ordens. Bonaventura wird in den 1260er-Jahren nachdoppeln müssen. Er wiederholt im Mirakelbuch die von Thomas zehn Jahre zuvor geschilderte Geschichte von einem zweifelnden Prediger innerhalb des Ordens, dem im Traum ein zorniger Franziskus erschien und ihn seines „sündhaften Zweifels“ wegen handfest tadelte.⁶⁸ Eine weitere Episode steht beispielhaft für Skeptiker im Weltklerus. Thomas wie Bonaventura erzählen dazu die Geschichte eines Domklerikers namens Roger in der apulischen Stadt Potenza. Der Zweifler wird vor einem Bild des stigmatisierten Heiligen unter seinem intakten Handschuh selber durchbohrt, „wie wenn ein Pfeil von der Armbrust abgeschossen wird“, worauf er zwei Tage vor Schmerz schrie, bis „die Trugbilder allen Zweifels“ gänzlich von ihm wichen.⁶⁹

Zweifel an der Schilderung und Deutung der Wundmale, gegen die Thomas von Celano in seinen Werken bis in die 1250er-Jahre kämpfte, beschäftigen auch noch den nachfolgenden Biografen Bonaventura. Dieser beschließt den zitierten Abschnitt seines Wundertraktats mit einer Mahnung, die er von Thomas übernimmt: „An den heiligen Wundmalen ist daher jeder Zweifel ausgeschlossen. Niemandes Auge aber darf neidisch sein, weil Gott gut ist, als ob es Gottes

65 LMMir I 2 (FQ 780-781).

66 BÖSCH, Geschichte (wie Anm. 54) 30-41, 75-77. Gregor IX. anerkennt die Stigmata hochoffiziell gegen Kritiker im Dominikanerorden und wird selber zum Propagator der Wundmale, u. a. in zwei Hymnen.

67 Zur Kritik und zu den Kritikern eingehend: VAUCHEZ, André: Les stigmates de Saint François et leurs détracteurs dans les derniers siècles du moyen âge. In: *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire* 80 (1968) 595-625.

68 LMMir I 3 (FQ 781), vgl. 3 C 10: FQ 430-431.

69 LMMir I 6 (FQ 783-784), vgl. 3 C 6-7 (FQ 428-429).

Güte nicht anstehe, ein solches Geschenk zu verleihen“.⁷⁰ Das Motiv des Neides lässt Rückschlüsse auf den Stolz eines Ordens zu, der sich eines einzigartigen Heiligen rühmen kann. In seinem eigenen Wundertraktat bekräftigt Thomas von Celano die Darstellung seiner früheren Werke ausführlich.⁷¹ Er betont, dass es sich um ein einzigartiges und historisch erstmaliges Privileg handelt, warnt vor der fragenden Vernunft angesichts eines Wunders und erinnert an eine Kreuzesmystik, die sich durch das ganze Leben des Poverello zieht. Einschlägige Visionen von Brüdern lassen ihn danach auf der Wahrheit der „Kreuzeswundmale“ insistieren und das Geschehen „in der Einsiedelei auf La Verna in der Provinz Toskana“ ein weiteres Mal nahezu wie in der *Vita* zu erzählen. Neu fügt der langjährige Biograf hinzu:⁷²

„Mit uns haben mehrere Brüder zu Lebzeiten des Heiligen seine Wundmale erblickt, bei seinem Tod aber verehrten sie mehr als fünfzig zusammen mit ungezählten Weltleuten. Jeder Zweifel sei ausgeschlossen, niemand betrachte dieses Geschenk ewiger Güte als unwahrscheinlich! Möchten doch mit jener seraphischen Liebe viele Glieder dem Haupte Christus verbunden sein, damit sie im Kampf einer ähnlichen Waffenrüstung für wert befunden werden und im Himmelreich zu ähnlich hoher Rangstufe emporsteigen möchten! Wer könnte bei gesundem Verstand behaupten, dass dies nicht zur Ehre Christi gereiche? Doch soll die Strafe, die schon über die Ungläubigen verhängt ist, den Unfrommen genügen und selbst die Frommen noch sicherer machen.“

Da Thomas für die „Lebzeiten“ noch immer keine konkreten Namen nennt, dürften sich diese Zeugen auf den Todestag oder aber auf pflegende Brüder der letzten Monate beziehen, die dann allerdings ungenannt bleiben wollten. Da einige von diesen Zeugen des 3. Oktober 1226 drei Jahrzehnte später noch lebten, hätte eine unzutreffende Darstellung von diesen Kritik geerntet und die Verteidigungsstrategie zusammenbrechen lassen. Im Fortgang des Wundertraktats schildert Thomas, wie die römische Witwe Jacopa de' Sette Sogli wundersamer Weise ans Sterbelager ihres Freundes kommt und – auch sie, mit Franziskus eng vertraut – die Wundmale da erstmals erblickt.⁷³ Darin liegt ein weiteres Indiz gegen eine Frühdatierung des Phänomens in den Spätsommer 1224.⁷⁴

70 LMMir I Schlusswort (FQ 784).

71 3 C 2-5 (FQ 426-428).

72 3 C 5 (FQ 428).

73 3 C 37-39 (FQ 438-440).

74 Den Stand der Forschung mit Indizien zu Treffen in Rom zwischen 1209 und 1225 spiegelt MARCUCCI, Amneris: *Frate Jacopa. Sulle tracce della nobildonna romana, amica di san Francesco*. Assisi 2020.

Die Warnung des Biografen an Zweifler, „Ungläubige und Unfromme“ findet über seinen Tod hinaus kraftvollen Support in Papstbriefen. Da Kritik auch von Seiten von Bischöfen, gelehrten Mönchen und Brüdern im rivalisierenden Dominikanerorden nicht verstummt, greifen die Päpste schließlich zur schärfsten Waffe der Exkommunikation. Gregor IX. verbot jede Kritik an den Wundmalen ab 1241. Sein Ziel lag darin, Franziskaner und Dominikaner als Verbündete gegen Bischöfe und Weltklerus zu versöhnen und gemeinsam zu privilegieren. In den folgenden fünfzig Jahren erscheinen weitere acht päpstliche Drohschreiben: Wer die Wundmale ablehnte, verfiel fortan dem Kirchenbann.⁷⁵

Der Mangel an Zeugen und die anhaltenden Zweifel am Narrativ des Franziskanerordens zwangen die Biografen, den Vorwürfen von Betrug oder Teufelswerk dadurch zu begegnen, dass sie auf kritische Rückfragen nach dem Wie? Wo? Wann? und Warum? klare Antworten suchten. Das war kein leichtes Unterfangen, zumal nicht einmal die vertrauten Gefährten von Franziskus eingeweiht worden waren. Die Stigmata als körperlicher Ausdruck einer innigen Verbindung mit dem gekreuzigten und auferstandenen Christus lassen sich am plausibelsten in die letzte Lebensphase verorten, der Thomas in der *Vita* ein eigenes Buch widmet und die zunehmend zu einem Leidensweg wurde. War es ein psychosomatisches oder autosuggestives Phänomen, dürfte es sich nicht abrupt, sondern allmählich ausgebildet haben. Weil Franziskus jedoch sein Geheimnis strikt bewahrte, blieben die genannten Fragen nicht beantwortbar. Um in aller Deutlichkeit auf ein Werk Gottes zu schließen, bot die Vision auf La Verna dem Biografen die Möglichkeit, Ort, Zeit und Urheberchaft des Phänomens eindeutig zu benennen: eine überwältigende mystische Erfahrung, die im Sinne von *compassio* und Passionsmystik gedeutet werden konnte. Dass Liebe Liebende auch körperlich sichtbar verwandeln kann, bot sich aus der damaligen Philosophie als zusätzliches Deutungsmuster an.⁷⁶ Die Erklärungsnot des Biografen, dem einzelne Gefährten zu Hilfe eilen, führt allerdings zu einer Deutung der Vision von 1224, die keinen Rückhalt in der Selbstmitteilung des Mystikers im Gotteslob von La Verna und in der fein komponierten *Admonitio XXVII* findet.

75 BÖSCH, Geschichte (wie Anm. 54) 110-112. 1291 und 1361 kam es zu verhängten Kirchenstrafen: Bullarium Franciscanum IV 307-308, und AFH 24 (1931) 66-75.

76 Bonaventura wird die transformative Kraft glühender Liebe mit der damaligen Theologie auch auf Paulus anwenden: „glühende Liebe zum Gekreuzigten [...] entrückte ihn bis zum dritten Himmel und formte ihn so sehr in Christus um, dass er sagen konnte: Mit Christus bin ich ans Kreuz geheftet“, so BONAVENTURA, Itinerarium mentis in Deum – Der Pilgerweg des Menschen zu Gott, lateinisch-deutsch, übersetzt und erläutert von Marianne SCHLOSSER. Münster 2004, 5-6 (Prolog 3).

2.2 Bonaventura: radikale Nachfolge und einzigartige Christusnähe

Die zitierte Warnung an Zweifler, die Thomas von Celano im Wundertraktat ausspricht, enthält ein wichtiges Indiz, das auf ein zweites Problem des Ordens verweist. Der Biograf erwähnt Rangstufen im Himmel. Franziskus wurde von Gregor IX. offiziell nur als „Bekenner“ heiliggesprochen. Die *confessores* bildeten nach den *virgines* die zweitunterste Rangstufe der Heiligen in der Vollendung. Bereits in der ersten *Vita* aus der Feder des Grafensohns von Celano wird deutlich, dass diese tiefe Einstufung des Gründers manchen Gelehrten im Orden missfiel. So färbt der erste Biograf die Friedensmission in Spanien und Ägypten mit der „Sehnsucht nach dem Martyrium“ ein und spricht Franziskus prophetische Gaben zu. Julian von Speyer nimmt dessen Motiv der Gründung einer „dreifachen Miliz“ auf und legt die Grundlage dafür, dass Franziskus zum Patriarchen dreier Orden erklärt werden kann.⁷⁷ Bonaventura reichert die Friedensmission in Ägypten mit Episoden an, um dem Ordensgründer die Entschlossenheit und den Todesmut eines Märtyrers zu attestieren, und er sieht ihn wiederholt wie einen „neuen Elia“ predigen.⁷⁸ Damit rückt der Heilige auf der himmlischen Stufenleiter immer höher: über die Bekenner hinaus zu den Märtyrern, den Propheten und Patriarchen, um bald einmal als Apostelgleicher die höchste Stufe unter der Gottesmutter zu erreichen und schließlich auch deren Rang als Christusförmiger zu überschreiten.⁷⁹

Bonaventura stand zuerst als Pariser Magister und dann auch als Generalminister unter weit größerem Druck, seinen Orden gegen Angriffe von aussen zu schützen und zugleich innere Polarisierungen zu überwinden. Der Pariser Mendikantenstreit machte Dominikanern und Franziskanern das Leben schwer und die Opposition vieler Bischöfe gegen deren Seelsorge brachte die beiden Orden 1254 in den letzten Wochen von Papst Innozenz IV. in eine tiefe Existenzkrise. Der Konflikt zog sich bis zum zweiten Konzil von Lyon 1274 hin, an dem Bonaventura und sein dominikanischer Kollege Pierre de Tarantaise als

77 1 C 37 spricht von einer „dreifachen Heerschar“ (*trina triumphat militia*), und Julians *Vita* entfaltet das Thema kurz darauf in Paris: „*triplici militia salvandorum. Tres enim [...] Ordines ordinavit; quorum primum ipse professione simul et habitu [...] tenuit, quem et Ordinem Fratrum Minorum [...] appellavit; Secundus etiam [...] pauperum Dominarum et virginum felix ab eo sumpsit exordium. Tertius quoque non mediocris perfectionis Ordo Poenitentium dicitur*“ (Jul 23); *Fontes Franciscani* (wie Anm. 35) 1045.

78 LM Prolog 1 (Feuerwagen, „Geist und Kraft des Elia“: FQ 691); LM IV 4 „als zweiter Elia“ (FQ 709); LM XI 6 (FQ 755); Lm II 2, 7 (FQ 820, 822), vgl. Predigten 3 Bon 3 (FQ 861).

79 Ein anschauliches Bild vom hierarchisch geordneten Himmel des Hochmittelalters bietet auch da Hildegard von Bingen mit einer gemalten Vision im Buch *Scivias* III-13 („Die Chöre der Seligen“).

Kardinäle ihre beiden Orden vor der Aufhebung bewahrten.⁸⁰ Die Generalkapitel der Minderbrüder von 1260 in Narbonne und 1263 in Pisa erhofften sich, durch eine neue Franziskusbiografie aus der Feder Bonaventuras zu mehr Einheit innerhalb des Orden zu gelangen und weniger Angriffsflächen gegen außen zu bieten. Dazu sollten nach Beschluss des Generalkapitels von Paris 1266 die früheren Biografien und Gefährtenberichte allesamt vernichtet werden. Der Pariser Magister, seit 1257 auch Generalminister der Brüder, goss in den Jahren 1261-1262 die biographischen Werke des Thomas von Celano in eine *Legenda Maior* und eine in der Franziskusfestoktav im Chor zu lesende *Legenda Minor*. Beide Werke hatten wie das *Memoriale* des Celanesen die Funktion eines spirituellen Lehrbuchs, das das Charisma des Ordens am Leben des Gründers narrativ aufzeigt. Weit stärker als Thomas lässt der brillante Pariser Magister theologische Deutungen einfließen. Paul Zahner nennt Bonaventuras *Legenda* denn auch „die gereifte Theologie eines Heiligenlebens“ und „die erste sehr breit ausgefaltete und vertiefte Franziskustheologie“⁸¹.

Die *Legenda Maior* widmet ihr ganzes Kapitel XIII, das drittletzte, den „heiligen Wundmalen“⁸². Bereits der einleitende Satz nennt Franziskus einen „engelgleichen Mann“. Bonaventura ordnet die Fastenzeit von 1224 auf La Verna wie Thomas von Celano in das Wanderleben des Poverello ein, bringt dieses jedoch sinnigerweise mit der Himmelsleiter von Bethel in Verbindung, auf der Franziskus kontemplativ aufsteigt und aktiv-apostolisch absteigt. Was im Traum des biblischen Stammvaters Jakob Engel tun, wird hier dem Ordensgründer zugesprochen. Die Stigmatisierung selbst wird theologisch mit der „mächtigen Feuersglut himmlischer Sehnsucht“ und dem glühenden Wunsch nach Gleichförmigkeit mit Christus vorbereitet (1). Bonaventura fügt die Erzählung vom dreimaligen Aufschlagen des Evangeliars an, aus dem Franziskus geschlossen habe, dass er in seiner bisher aktiven Nachfolge des Herrn nun auch Christus „in seinem schmerzvollem Leiden gleichgestaltet werden“ soll und das „Martyrium auf sich nehmen muss“ (2). Um das Fest Kreuzerhöhung herum „trug ihn glühendes Verlangen gleich dem der Seraphim zu Gott empor“. Die Beschreibung der Vision selbst folgt Thomas von Celano, wobei der Pariser Magister theologisch zulegt: „der Anblick seines Hängens am Kreuz durchbohrte seine Seele mit dem Schwert schmerzlichen Mitleidens“, und Franziskus hätte erkannt: „nicht das Martyrium des Leibes, sondern die Glut des Geistes müsse

80 ROBERG, Burkhard: Das Zweite Konzil von Lyon 1274. Paderborn 1990 (Konziliengeschichte. Hg. von Walter BRANDMÜLLER, Reihe A) 155-158, 330-347.

81 ZAHNER, Paul: Einleitung in die *Legenda Maior* und das Mirakelbuch. In: FQ 686-689, zit. 686.

82 FQ 764-771. Die folgenden Zitate vermerken die Unterabschnitte dieses Kapitels XIII direkt im Fließtext.

ihn als Freund Christi ganz zum Bild des gekreuzigten Christus umgestalten. Als sich die Erscheinung seinen Augen entzog, ließ sie in seinem Herzen ein wundersames Feuer zurück und prägte auch seinem Leibe ein nicht minder wundersames Abbild der Wundmale ein“ (3). Franziskus erscheint nun mitteil-samer als bei Thomas von Celano. Er bespricht sich mit „einigen seiner Brüder“ über den Umgang mit dem geheimnisvollen Geschehen, und Illuminatus mahnt ihn, von Gott Geschenktes nicht allzu ängstlich geheim zu halten (4). Der Heilige offenbart darauf das visionär Erlebte, bewahrt die Stigmata selbst aber nach dem Jesajawort „Mein Geheimnis gehört mir“ für sich, als er nach dem Fest der Erzengel Ende September Mose gleich „vom Berg herabstieg“, „das Bild des Gekreuzigten an sich, nicht auf steinernen Tafeln [...], sondern vom Finger des lebendigen Gottes den Gliedern seines Leibes eingepägt“ (5). Die Kraft der Wundmale zeigt sich zunächst in Wundern (6-7).

Dann packt Bonaventura auch das Zeugenproblem an: Trotz allem „ängst-lichen“ Bemühen, „den im Acker gefundenen Schatz zu verbergen“, konnte der Poverello es nicht vermeiden, „dass einige die Wundmale an Händen und Füßen sahen“. „Mehrere Brüder schauten sie, da der Heilige noch lebte“ und hätten „um jeden Zweifel auszuschließen, (dies) mit einem heiligen Eid versichert“. Selbst „einige Kardinäle haben sie aufgrund ihrer Freundschaft, die sie mit dem Heiligen verband, gesehen. Sie haben durch Wort und Schrift für die Wahrheit Zeugnis gegeben und das Lob der heiligen Wundmale der Wahrheit entspre-chend in Sequenzen, Hymnen und Antiphonen verkündet“ (8). Tatsächlich wurde gegen anhaltende Zweifel an den Stigmata eine notariell beglaubigte Liste erstellt. Sie umfasst 15 namentlich bekannte Zeugen: 11 sahen die Stigmata am Leib des Verstorbenen, drei am verstorbenen und lebenden Franziskus, einer nur zu Lebzeiten.⁸³ Weder die Aussagen Bonaventuras noch diese Liste lassen jedoch Rückschlüsse auf das zeitliche Sichtbarwerden des Phänomens zu. Bonaventuras Abschnitt zu den Stigmata endet militant:

„Wohlan, tapferer Streiter Christi, trage die Waffen deines unbesiegten Feld-herrn! Mit ihnen gerüstet, wirst du alle Gegner niederringen. Trage das Banner des allerhöchsten Königs, dessen Anblick allen Streitern im Heere Gottes Mut verleiht! Trage ebenso das Siegel des Hohenpriesters Christus, um dessentwillen alle Menschen deine Worte und Taten zu Recht als unwiderleglich wahr und beglaubigt anerkennen! Allein schon wegen der Zeichen des Herrn Jesus, die du an deinem Leibe trägst, darf niemand dir Schwierigkeiten bereiten! (9)“

83 BIHL, Michael: De quodam elencho Assisano testium oculatorum S. Francisci stigmatum. In: AFH 19 (1926) 931-936.

Abschließend sieht auch Bonaventura die Stigmata bereits im Berufungserlebnis von San Damiano wurzeln. Und sein Kapitel XIII endet mit der Mahnung: „Einen solchen Beweis für die christliche Weisheit, der an diesem deinem sterblichen Leibe geführt wurde, soll kein wirklich Frommer verwerfen, kein wirklich Gläubiger bestreiten, kein wirklich Demütiger verachten; denn es ist ein Erweis von Gottes Seite her und wert, beherzigt zu werden“ (10).

Da Bonaventuras *Legendae* nach dem Urteil des Experten „trotz des historischen Interesses“ des Verfassers „keine historische Franziskuslegende“ darstellen, will sein hagiographisches Werk primär theologisch und spirituell gelesen werden.⁸⁴ Der brillante Pariser Theologe nutzt die Seraphenvision auch programmatisch für seine mystische Lehre im *Itinerarium mentis in Deum*: „Das Bild der sechs Seraphsflügel legt nahe, an sechs aufsteigende Erleuchtungen zu denken, die bei den Geschöpfen beginnen und bis zu Gott führen, zu dem niemand recht eintritt ausser durch den Gekreuzigten.“⁸⁵

Der überragende Ordenstheologe knüpft mit begrenztem historischem Interesse an eine visionäre Gotteserfahrung an, die Franziskus im September 1224 auf La Verna zutiefst bewegte und in seine letzte Lebensetappe hinein beflügelte. Es steht außer Frage, dass die mystische Theologie, die er auf die Vision und auf die körperliche Veränderung des Poverello aufbaut, großartig ist. Dennoch drängt sich die Frage auf, ob sie dem Geheimnis gerecht wird, das Franziskus bis zu seinem Tod hütete. Was verbindet die theologische Brillanz, die kirchenpolitische Militanz und das stolze Insistieren auf einem einzigartig christusförmigen Ordensgründer mit dem Poverello? Und was hat Bonaventuras streitbarer Bannerträger mit dem kleinen und demütigen Armen gemeinsam, der sein visionäres Erleben von La Verna feinsinnig und behutsam zugleich in zwei poetischen Liedern mit vertrauten Gefährten teilt und der die Male an seinem Leib mit keinem Wort je zum Thema machte, weil ein intimes Geheimnis auch Geheimnis bleiben darf?

2.3 Verehrer: kühne Visionsberichte und zunehmende Vergötterung

Nicht einmal Bonaventura konnte mit seinem brillanten Werk verhindern, dass hartnäckige Zweifel an einer gottgewirkten Stigmatisierung des Franziskus weiter anhielten. Auch die Päpste Alexander IV., Nikolaus III. und Nikolaus IV. suchten öffentliche Skepsis mit Androhung der stärksten Kirchenstrafen zu unterdrücken. Den Franziskanern selbst ermöglichten die Stigmata, ihren

⁸⁴ ZAHNER, Einleitung (wie Anm. 81) zit. 687.

⁸⁵ BONAVENTURA, *Itinerarium* (wie Anm. 76) 5-6 (Prolog 3).

Gründer im Himmel Karriere machen zu lassen. Bonaventura verband die Stigmata mit einem echten Martyrium, rückte den Ordensgründer unter die Propheten, stilisierte ihn zu einem neuen Mose und stellte ihn an die Seite des christusgleich gewordenen Paulus: Damit stieg der Poverello als Bekenner ideell die Stufenleiter der Märtyrer, der Propheten und der Patriarchen bis zu jenen der Apostel auf. Mit den Motiven des „alter Christus“ und des „seraphischen Heiligen“ erreichte dieser Aufstieg höchste Höhen, die in der Verehrungsgeschichte schließlich alle denkbaren Grenzen überschritt.

Als Papst Gregor IX. zu den Stigmata noch eisern schwieg, predigte ein Kardinallegat unweit von Venedig – vermutlich wird Rainaldo da Lenne – um 1236, Franziskus stehe wegen der Wundmale über dem Apostel Johannes. Zwei Kritiker dieser Predigt seien darauf durch einen Traum von Gott belehrt worden: Sie sahen Christus mit den Aposteln zu Gericht sitzen, Johannes an seiner Seite. Da Franziskus nirgends zu sehen war und die „beiden Ketzer“ sich bestätigt fanden, habe Christus die Hand von seiner Seitenwunde genommen und sichtbar gemacht, wo Franziskus ist: nicht nur an seiner Seite, sondern „in seiner Brust“: darauf „hätte der süße Jesus die Wunde geschlossen“ und den Heiligen „ganz in sein Inneres eingeschlossen“⁸⁶. Die Geschichte fand an prominenter Stelle und in einem berühmten Fresko ihren bleibenden Niederschlag. Pietro Lorenzetti malte unweit des Altares in der Unterkirche von San Francesco in Assisi nach 1310 die Gottesmutter, die auf die Frage des Sohnes hin nach dem größeren Heiligen mit ihrer Handbewegung Franziskus dem Lieblingsjünger vorzieht.⁸⁷

Auch der Pariser Franziskanermagister Jean de la Rochelle stellte Franziskus hoch über alle Menschen und begründete dies theologisch nicht nur mit dessen überragender *imitatio Christi* (Nachahmung), sondern auch dessen *assimilatio* (Angleichung), *configuratio* (Abbildlichkeit) und *conformitas*. Er steigert diese sogar zu einer *conformitas ad Deum*, Franziskus sei selbst mit Gottvater gleichförmig, indem er Macht über Krankheiten und Geschöpfe erhielt.⁸⁸

Im 14. Jahrhundert lassen mehrere Inquisitionsprozesse aufhorchen. 1361 wird der Mönch Leonardo Mattioli aus dem Orden der Silvestriner in Umbrien inquisitorisch belangt, weil er den Franziskanern in seinen Predigten vorwirft, sie würden „Franziskus zu einem neuen Christus auf der Welt“ und „zu einem neuen Gott“ im Himmel erheben. Weil er die Stigmata als Betrug bezeichnete, wurde er verurteilt.⁸⁹ 1352 wurde dem katalanischen Franziskaner Arnaldo Muntaner

86 Protektor des Ordens und künftiger Papst Alexander IV.: Der Bericht findet sich in Thomas von Ecclestons Traktat 115 (FQ 1073, mit Anm. 6). Kommentiert von Bösch, Geschichte (wie Anm. 54) 81-82.

87 Mit Bild und Kommentar zum Fresko Lorenzettis: Bösch, Geschichte (wie Anm. 54) 82-83.

88 Bösch, Geschichte (wie Anm. 54) 79-80.

89 Acta Inquisitoris Umbriae Fr. Angeli de Assisio contra Stigmata S. Francisci Negantem. In: AFH 24 (1931) 63-90, hier 72-73.

der Prozess gemacht. Er verbreitete die Behauptung, Franziskus steige jedes Jahr einmal vom Himmel ins Fegefeuer hinunter, um die Seelen jener abzuholen, die im Leben seinem Orden angehört hatten. Der Seraph hätte Franziskus bei der Vision auf La Verna offenbart, sein Orden würde immer bestehen und seine Brüder könnten nicht verdammt werden.⁹⁰ In jener Zeit soll ein Bruder aus der Mark Ancona in einem Traum alle himmlischen Chöre der Heiligen gesehen haben. Doch fand sich zu seinem Erschrecken in keinem dieser Chöre sein Ordensgründer Franziskus. Christus lächelte ihm zu, hob seinen rechten Arm und ließ Franziskus sichtbar werden, wie er in der verklärten Seitenwunde des Herrn ruhte. Voller Freude rannte der Bruder im Traum zu Franziskus, doch dieser verwies ihn mit einem Fingerzeig auf Christus: „Du schlechter Kerl, was tust du da? Siehe, ER ist dein Herr!“ Da warf sich der Bruder reuevoll zu Füßen des Gottessohnes und gestand, man hätte ihm gesagt, Franziskus sei der Herr.⁹¹

Im 15. Jahrhundert kam Bernardino da Siena (1380-1444), der eigentliche Promotor und Leiter der frühen Franziskaner-Observanten, mit hörbarem Stolz auf den überragenden Ordensgründer zu sprechen: Er sah Franziskus wie kein anderer Heiliger in eine „perfekte Einheit und Gleichförmigkeit mit Christus“ gelangt: Mit seinen Stigmata sowohl am irdischen und wie am auferstandenen Leib sei er nicht nur „der Engel des sechsten Siegels“ aus der Apokalypse, sondern auch „ein zweiter Luzifer, der das Abbild Christi sei – so wie der Engelsfürst zu Beginn der Schöpfung nach dem Bilde Gottes geschaffen“⁹².

Die ausgewählten Beispiele zeigen, in welch schwindelerregende Höhen sich begeisterte Verehrung eines Heiligen versteigen kann. Im Falle des Poverello entfernt sich der Orden vom Bekenntnis des ersten Biografen, dass das größte Wunder und das eigentlich Wunderbare an Franziskus sein Leben und die Entstehung seiner Bewegung sei.⁹³ Die Stigmata werden zum Triumphzeichen, das den eigenen Ordensgründer über alle anderen und über sämtliche Heilige erhebt. Helmut Feld wird in seiner ebenso erfolgreichen wie spekulationsfreudigen Franziskusbiografie mit unverhohlenem Spott die Arroganz der Franziskaner geißeln, die La Verna zum heiligsten Berg der Welt erhoben hätten.⁹⁴ Der Historiker schreibt in der Einleitung zum Kapitel 4 unter dem Titel „Welterlösung“:

90 BÖSCH, Geschichte (wie Anm. 54) 158.

91 Nach dem Codice Universitario di Bologna n. 2697 berichtet und kommentiert von BÖSCH, Geschichte (wie Anm. 54) 158.

92 BÖSCH, Geschichte (wie Anm. 54) 180, mit Rückgriff auf: S. BERNARDINI SENESIS OFM Opera Omnia. 5. Quaracchi 1956, 204-214, 220-224.

93 3 C 1 (FQ 425-426).

94 FELD, Helmut: Franziskus von Assisi und seine Bewegung. Darmstadt 1994, hier 256. Die Biografie erschien – wenig verständlich – in der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft. Sie erfuhr mehrere und trotz vielseitiger Kritik während einer interdisziplinären Forschungstagung von 25.–27. April 1998 in Weingarten weitgehend unveränderte Auflagen. Die letzte mit dem

„Neben der Portiuncula-Kirche Santa Maria degli Angeli ist der Berg Alverna (La Verna) in der Nähe von Bibbiena [...] der heiligste Ort des Franziskanertums. Hier vollendete sich gut zwei Jahre vor dem Tod des Franziskus ... dessen Gleichgestaltung mit Christus, und mehr als das. Betritt man den Klosterbezirk auf dem Alverna durch den alten [mittelalterlichen] Eingang, so kann man noch heute die Inschrift lesen, die den Anspruch des Berges zum Ausdruck bringt: NON EST IN TOTO SANCTIOR ORBE MONS: ‚Auf der ganzen Welt gibt es keinen heiligeren Berg‘. Der Berg La Verna als *Ort der Vollendung der Welterlösung* ist den anderen heiligen Bergen der Gottesoffenbarung und Heilsgeschichte schlechthin überlegen.“

Feld schließt daraus, dass nicht nur die Überlegenheit über den Sinai und die anderen alttestamentlichen Berge, die Orte von Theophanien waren – Bethel, Horeb, Moria, Sion – betont werden soll, sondern auch über die neutestamentlichen Heilsberge – Tabor, Ölberg und Golgota. Die Argumentation zeigt eine für Feld typische Tendenz, Texte zu überstrapazieren: Der Komparativ der Inschrift ist kein Superlativ und stellt La Verna nicht über heilige Berge der Bibel, sondern solchen gleich. Und italienische Steigerungsformen sind zudem nicht wie deutsche zu lesen, ebenso wenig wie südländische Begeisterung mit deutscher Nüchternheit verstanden wird. Dessen ungeachtet muss fromme Begeisterung – auch in hoch gelehrten Formen – sich fragen, wohin sie sich versteigen kann.

2.4 Martin Luther: Franziskus und die Franziskaner

In der deutschen Reformation provoziert die überbordende Verklärung des Gründers im Franziskanerorden die empörte Reaktion Martin Luthers. Der Bibelprofessor in Wittenberg bewahrte zwar zeitlebens eine persönliche Verbundenheit mit dem Poverello selbst,⁹⁵ gelangte jedoch zu einer beissenden Kritik an dessen Orden, dem er die Vergötzung des Gründers vorwarf. Klaus Reblin, langjähriger Studienleiter der Evangelischen Akademie Bad Boll und Generalsekretär des Deutschen Evangelischen Kirchentags, setzte sich eingehend mit dem Franziskusbild protestantischer Reformatoren auseinander.⁹⁶ Zur Haltung des jungen Luthers hält er fest, dass der Vaterkonflikt beider bei der Wahl

Titel: FELD, Helmut: Franziskus von Assisi – der Namenspatron des Papstes. Darmstadt 2014.

95 GROCHOWINA, Nicole: Franziskus und Luther. Freunde über die Zeiten. Würzburg 2017 (Franziskanische Akzente 12).

96 REBLIN, Klaus: Freund und Feind. Franziskus von Assisi im Spiegel der protestantischen Theologiegeschichte. Göttingen 1988.

ihres religiösen Weges eine erste tiefere Verbundenheit schuf: „die anfänglich gleich schwierige Situation gegenüber dem Vater (dürfte) bei Luther ein tief sitzendes Gefühl der inneren Verbundenheit, der Sympathie, des Mitleidens mit Franziskus geweckt haben, ein Gefühl, das so stark war, dass es später nie mehr ernsthaft hat in Frage gestellt werden können“.⁹⁷

Luther ist Franziskus nie unkritisch begegnet. Wenn der Reformator auch die Theologie, das Selbstverständnis und den Lebensstil des Ordensgründers hinterfragte, sichtbar etwa 1521 in der Schrift „*De votis monasticis iudicium*“, so war seine Kritik getragen von einem gemeinsamen Grundkonsens, Solidarität und Sympathie, Bewunderung und Verehrung. Reblin sieht Luther geradezu begeistert von Franziskus' Entscheidung, das Evangelium zur wahren Ordensregel zu machen: eine Tat von größter Weisheit, einzigartig in der Ordensgeschichte.⁹⁸ So hält der Wittenberger Bibelprofessor mit seinem reformatorischen Grundsatz des *sola scriptura* denn auch fest: „*S. Franciscus, vir admirabilis et spiritu ferventissimus, sapientissime dixit, Regulam suam esse Evangelium Ihesu Christi*“⁹⁹: der heilige Franziskus, ein bewundernswerter und höchst geistesgewaltiger Mann, sagte in seiner unübertrefflichen Weisheit, seine Regel sei das Evangelium Jesu Christi.

Zeigt Luther Unbehagen, dann gründet dieses zunächst in der Vereinnahmung des Evangeliums durch eine einzelne Gruppe innerhalb des Christentums. Der Reformator sah diesbezüglich im Franziskanerorden eine gefährlich exklusive und schismatische Tendenz. Anfang 1523 schreibt er die Vorrede für einen kritischen Kommentar zur Franziskanerregel, die im Juli 1523 in Druck erschien. Der Reformator beklagt darin die Zersplitterung der Kirche in viele Orden, Sekten, Gruppen und Grüppchen. Er kritisiert namentlich die „Katarakte, Wolken und Ungewitter dieser Heuchler“, unter denen die „minoritische Sekte“ hervorrage, die er eine „vielköpfige, vielfüßige und vielfarbige Pest“ schimpft. Der Franziskanerorden muss sich den Vorwurf gefallen lassen, das Vorbild des Franziskus verdunkelt zu haben und zahllose Menschen ins Verderben mitzureißen.¹⁰⁰

Das letzte Dokument von Gewicht, in dem Luther sich näher über Franziskus äußert, enthält eine Reihe neuer Aspekte. Es handelt sich um die Vorrede zu Erasmus Albers' Franziskaner-Alkoraan (1542). Albers hatte ab 1520 in Wittenberg Theologie studiert und wurde dann Pfarrer und Dichter. Luthers Schüler und Mitstreiter verfasste eine polemische Auswahl-Ausgabe des „*Liber Conformitatum*“ des Bartholomäus von Pisa, der zwischen 1385 und 1390 das Leben des Franziskus legendenhaft ausgemalt und in eine minutiöse Parallele

97 REBLIN, Freund (wie Anm. 96) 32.

98 REBLIN, Freund (wie Anm. 96) 34.

99 Martin LUTHER, WA 8,579.

100 Martin LUTHER, WA 11,457-461.

zum Jesusleben gestellt hatte. Die exzessive Gleichstellung mit Christus, die sich durch Franziskus' Wundmale besiegelt sieht, treibt Albers dazu, das Werk als „Koran der Franziskaner, das heißt Blasphemien und Lügen-Babel eines stigmatisierten Götzenbildes“ zu zerreißen. Luther schimpft im Vorwort diese „Lügende“ als „stinkenden Gräuel“ sowie als *corpus delicti* im Kampf gegen die Papisten-Theologen.¹⁰¹

Der führende Wittenberger Reformator zeigte seine Verachtung der Franziskaner mit ihrer maßlosen Überhöhung des eigenen Gründers auch in sarkastischen Witzen. Auf die Frage, weshalb der heilige Dominikus mit Drohfinger und Franziskus mit ausgebreiteten Armen dargestellt werde, sei bei einer Disputation in Erfurt dem Gründer der Dominikaner folgendes Urteil in den Mund gelegt worden: „O Francisce, waß hastu boser buben in deinem Orden“. Worauf dieser klagte: „Waß kann ich dazu?“ – so Luther in einer Tischrede von 1537.¹⁰² Als Reaktion auf die Mär der Franziskaner, der Ordensgründer werde keinen seiner Brüder verloren gehen lassen und sie alle in den Himmel bringen, reagierte der Reformator mit einem bitterbösen Witz: Franziskus warte an der Himmelstür seit Jahrhunderten, dass ein zweiter Bruder komme. Denn seine Ordensregel hieß die Brüder immer zu zweit unterwegs zu sein, und so brauche Franziskus nun auch einen Gefährten, um gemeinsam in den Himmel eintreten zu können. Doch es kommt offensichtlich keiner!¹⁰³ Ohne jeden Humor und mit spürbarem Hass empfiehlt der Reformator dem Kaiser in einer anderen Tischrede, „der Barfüßermönchen orden gar auszurotten“¹⁰⁴.

Klaus Reblin erklärt sich die Kluft zwischen Luthers persönlicher Sympathie für Franziskus einerseits und seiner Abneigung und Verachtung gegenüber dessen Orden andererseits mit verschiedenen Motiven. Während die konsequente Orientierung am Evangelium bleibende Bewunderung für den Gründer weckt, verabscheut er die „Vergötzung“ des Gründers durch den Orden und dessen Entfremdung vom ursprünglichen Ideal. Schriften Luthers und Tischreden nennen die Kluft zwischen gepriesener Demut und der Hybris, vollkommen zu leben (WA 47, 276) sowie zwischen Armutsideal und üppigem Leben (WA Tischreden 5, Nr. 6040). Franziskanerprediger verfälschen und verdunkeln das Evangelium (WA Tischreden 4, Nr. 5098; WA 8,588). Franziskus werde für die eigene Heilssicherung vereinnahmt (WA 40 II, 181). Die Brüder erbetteln sich den Lebensunterhalt statt diesen wie Franziskus zu erarbeiten. Und der Orden genieße durch seine weite Verbreitung eine beängstigende Macht in der katholischen Kirche (WA Tischreden 5, Nr. 6037). Luthers Angriffe auf die

101 Martin LUTHER, WA 53, 409.

102 Martin LUTHER, WA Tischreden 3, Nr. 3656.

103 Martin LUTHER, WA Tischreden 3, Nr. 3598.

104 Martin LUTHER, WA Tischreden 2, Nr. 2651b.

Franziskaner lassen mehrfach einen Widerhall der spätmittelalterlichen Verehrungsgeschichte erkennen, die den Reformator entsetzt, ohne ihm jedoch die persönliche Sympathie und die Bewunderung für einen entschlossenen Jünger des Herrn zu nehmen, der „das Evangelium Jesu Christi zu seiner Regel machte“.

Luthers Kritik wird, wie Reblins Gang durch die Geschichte eindrücklich zeigt, im Lauf der Zeit verschärft auftreten und auch das Franziskusbild selbst verdunkeln. Stein des Anstoßes bleibt die Verklärung und Überhöhung des Heiligen. Im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts kritisiert der protestantische Kirchenhistoriker Ernst Benz die Franziskaner für solche Entwicklungen und meint in ihrer Bewegung de facto „eine neue Religion mit einem neuen Christus und einer neuen Offenbarung“ zu erkennen.¹⁰⁵ Am Ende des Jahrhunderts geht Helmut Feld einen Schritt weiter und unterschiebt Franziskus selbst, sich als Welterlöser gesehen zu haben mit dem Ziel, eine neue Religion zu gründen. La Verna mutiert in diesen Spekulationen zu einem Schlüsselmoment.¹⁰⁶

3 Moderne Forschung

Markante Beispiele aus der Gegenwart zeigen auf, wie unterschiedlich und kontrovers geisteswissenschaftliche Ansätze in den letzten Jahrzehnten kritische Rückfragen an die Geschehnisse auf La Verna und speziell deren Verknüpfung mit dem Phänomen der Stigmata zu beantworten suchten.

3.1 Historische Erklärungsversuche: Von Karl von Hase zu Chiara Frugoni

Jahrzehnte bevor Paul Sabatier die moderne Franziskusforschung initiierte, sorgte Karl von Hase mit einem 40-seitigen Beitrag über die Wundmale des Franziskus für einen ersten Wirbel. Als einer der bedeutendsten evangelischen Kirchenhistoriker des 19. Jahrhunderts hatte er eine bahnbrechende Franziskusbiografie verfasst.¹⁰⁷ Exegetisch geschult, schloss er aus der kritischen Befragung der ihm damals vorliegenden Quellen, dass die sogenannten Stigmata die Tat des ehrgeizigen Bruders Elia sein könnten. Der Generalminister hätte den über Nacht in der Portiunculakapelle aufgebahrten Leichnam des Ordensgründers

105 BENZ, Ernst: Die Geschichtstheologie der Franziskaner-Spiritualen des 13. und 14. Jahrhunderts nach den Quellen. In: Zeitschrift für Kirchengeschichte 52 (1933) 90-121, hier 111.

106 FELD, Franziskus (wie Anm. 94) 215-277.

107 VON HASE, Karl: Franz von Assisi. Ein Heiligenbild. Leipzig 1856. Zu seiner Laufbahn und Bedeutung: HERBST, Magdalena: Karl von Hase als Kirchenhistoriker. Tübingen 2012.

möglicherweise eigenhändig bearbeitet und ihm die Male beigebracht.¹⁰⁸ Der Forscher setzte damit den Auftakt zu wissenschaftlichen Kontroversen, die von Versuchen der Entmythologisierung und der rationalen Erklärung eines Phänomens geprägt sind, das aus dem religiösen Dunstkreis eines Wunders zu befreien ist.

Vierzig Jahre später setzte sich Karl Hampe ebenfalls als Historiker eingehend mit Hases Thesen sowie Paul Sabatiers Kritik an ihnen auseinander.¹⁰⁹ Der Heidelberger Professor, der zu den wichtigsten deutschen Mediävisten des frühen 20. Jahrhunderts zählte, tat es mit strikt historischer Argumentation.¹¹⁰ Die Hypothese eines „an der Leiche verübten frommen Betrugs“ durch Elia lässt sich angesichts des inzwischen erweiterten Quellenfundus nicht aufrechterhalten. Bedenkenswert bleiben jedoch folgende Feststellungen: Franziskus starb am 3. Oktober 1226 nach Sonnenuntergang, wurde in der nur von Kerzen erhellten Portiuncula aufgebahrt und dazu in ein von Jacopa aus Rom mitgebrachtes Leinen gekleidet. Genaue Beschreibungen der Stigmata am sterbenden oder frisch verstorbenen Poverello durch die Gefährten sind daher mit Vorsicht zu genießen. Hampe sieht Elias Version für naheliegender als die des Biografen und der Dreigefährten, rät jedoch zu behutsamer Interpretation der Quellen. Elia verdient auch bezüglich Datierung des Phänomens „nicht lange vor dem Tod“ mehr Vertrauen: Ein erfolgreiches Verbergen über zwei Jahre wäre angesichts der Lebensumstände und Krankheiten des Gründers schlicht illusorisch. Zudem kursiert in England um 1230 die Nachricht, die Stigmata seien „vierzehn Tage vor dem Tod“ des Gründers erschienen.¹¹¹ Hampe rät eindringlich, die Vision von La Verna nicht mit dem Phänomen der Stigmata zu verbinden: Es lässt sich in allen Quellen kein Bruder finden, der von Franziskus über Entstehungszeit und -weise der Male in Kenntnis gesetzt worden wäre. Der Historiker beschließt seinen Beitrag 1906 mit einer vorsichtigen Annäherung an die Frage, wie es zu den Stigmata gekommen sein könnte:¹¹²

„Sofern man da nicht mit der Annahme eines übernatürlichen Wunders den Boden der Wissenschaft verlässt, bieten sich etwa drei Wege dar, zwischen

108 VON HASE, Franz von Assisi (wie Anm. 107) 143-202 (= Anhang; Untersuchung der Wundmale), mit dem Verdacht: 170-171, 176-177: „ist's mit glühendem Eisen geschehen, so fehlte auch nicht die Spur der Eisenschwärzung“.

109 HAMPE, Karl: Die Wundmale des hl. Franz von Assisi. In: Historische Zeitschrift 96 (1906) 385-402.

110 Zu Hampes Leben, Werk und Bedeutung: KÜMPER, Hiram: Karl Hampe (Historiker). In: BBKL 24, Nordhausen 2005, 759-761; REICHERT, Volker: Gelehrtes Leben. Karl Hampe, das Mittelalter und die Geschichte der Deutschen. Göttingen 2009.

111 Hampe gibt das Zeugnis des Benediktiners Roger of Wendover mit zu bedenken: FQ 1581.

112 HAMPE, Wundmale (wie Anm. 109) 401.

denen man zu wählen hat: die Selbstzufügung [...], die Entstehung durch Autosuggestion [...] und drittens die Annahme, dass es sich schließlich doch nur um Wunderscheinungen und Flecken der offenbar mit starker Auszehrung verbundenen langen Krankheit des hl. Franz gehandelt habe [..., wobei] diese Krankheitsmale den leidenschaftlich erregten Brüdern plötzlich in einen ganz andern wunderbaren Licht erschienen seien. Vielleicht wird es hier niemals gelingen, zu einem völlig einwandfreien, wissenschaftlich gesicherten Ergebnis zu gelangen.“

Der nüchterne Historiker wiederholt am Ende seiner Quellenbefragung seine unerschütterliche Gewissheit: „Mit der Seraphsvision [...] im September 1224 auf dem Monte Alverna [...] hat die Stigmatisation nicht das mindeste zu tun. Nur aufgrund einer Vermutung der Brüder, die sich bald zu frommer Überzeugung verdichtete, sind diese beiden Vorgänge früh zu einer historisch haltlosen und in sich widerspruchsvollen Legende zusammengeschweißt worden“¹¹³. Nimmt man Franziskus' eigene Schriften als Primärquelle zur Vision mit in Betracht, mit welcher der Historiker hundert Jahre vor Zweermans und Edith van den Goorberghs Studien noch nicht rechnen konnte, ist diesem letzten Fazit Hampes nur zuzustimmen.

Chiara Frugoni, die in Rom Mediävistik lehrte und 2022 verstarb, knüpft ein Jahrhundert nach Karl Hampe faktisch an dessen drei möglichen Erklärungswegen zur Entstehung der Stigmata an. In ihrer auch deutsch lesbaren Lebensgeschichte des „Menschen Franz von Assisi“ widmet sie dreißig Seiten dem rätselhaften Phänomen und fragt bereits im Titel: „Die Wundmale: wahre Entdeckung, fromme Legende oder kühne Erfindung?“¹¹⁴ Die römische Professorin findet es seltsam, dass Elia mit seinem Rundschreiben nach dem Tod des Ordensgründers keine kirchliche Untersuchung abwartet, um das „neue Wunder“ der Christusähnlichkeit bestätigen zu lassen: Er tut es triumphierend und offensichtlich mit der Absicht, das Ansehen des Franziskus und damit auch seines Ordens zu steigern. Papst Gregor IX. wiederum verkündigt auch nach einem gründlichen Kanonisations-Prozess die Heiligkeit des Poverello, ohne die Stigmata zu erwähnen. Fern der theologischen Deutung und der ordenspolitischen Vereinnahmung des Phänomens sucht Frugoni wie Hampe nach der Möglichkeit natürlicher Erklärungen. Sie schließt nicht aus, dass der Körper des Heiligen in den letzten Jahren seines Lebens und Leidens die Wundmale her-

113 HAMPE, Wundmale (wie Anm. 109) 402.

114 FRUGONI, Chiara: Franz von Assisi. Die Lebensgeschichte eines Menschen. Zürich – Düsseldorf 1997, 137-167. Ausführlicher behandelt sie das Thema der Monografie FRUGONI, Chiara: Francesco e l'invenzione delle stimmate. Una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto. Torino 1993.

vorgebracht haben kann. Franziskus litt seelisch und physisch an Geschwüren, Malaria und der Augenkrankheit. „Da er immer wieder Leprakranke gepflegt hatte, hatte er sich höchstwahrscheinlich angesteckt“, wobei Lepra auch nach langer Inkubationszeit ausbrechen konnte. „Die Wülste der Fleischnägeln, die Thomas beschreibt, könnten lepröse Wucherungen gewesen sein“. Frugonis These vermutet, dass Bruder Elia nach der Entkleidung des sterbenden Franziskus „die Stigmata erfunden“ und „aus Wunden die Wundmale Christi gemacht hat. „Mit der Zeit verschmolzen die sichtbaren Wunden auf dem Leib von Franz mit der Vision auf la Verna“.¹¹⁵

Paul Bösch, dessen kritischen Gang durch die Verehrungsgeschichte wir oben folgten, versteigt sich in der Einleitung seines Buches zu einer Diagnose, die Frugonis Hypothese zuspitzt. Sein leidenschaftliches Plädoyer gegen Elia weckt ernsthafte Zweifel, dass der Forscher im ersten Teil seiner Monografie die Quellen mit der notwendigen Unvoreingenommenheit zu interpretieren vermag: Die „Wundmal-Legende“ müsse „im Interesse der historischen Wahrheit [...] als Betrug entlarvt werden. Den Vorwurf der Fälschung haben schon andere erhoben, doch sie konnten für ihre Thesen keine befriedigenden Erklärungen vorlegen. Ich machte mich an die Arbeit und fand neue Indizien“¹¹⁶. Bösch verbindet in der Folge Chiara Frugonis Zweifel mit Helmut Felds Thesen: „Die Wundmal-Legende hängt mit einem groß angelegten Versuch zusammen, aus Franziskus einen neuen Erlöser und zweiten Christus zu machen. Diese Verklärung war eine Apotheose im eigentlichen Sinn des Wortes“. Bösch schlüpft in der Rolle eines leidenschaftlichen Anklägers und brandmarkt die „religionsgeschichtlich einzigartige Vergottung“, was weit mehr sei als eine Vergötterung. „Es kommt einem vor, als sei dem Heiligen von Assisi etwas Ähnliches widerfahren wie dem Rabbi aus Nazareth“, der „im Glauben seiner Anhänger zum Sohn Gottes wurde“. So „erhoben Jünger des Franziskus ihr Vorbild zu einem neuen Gott“. Sein Buch habe „aus der *Dekonstruktion* der Wundmal-Legende“ daher auch zur „*Rekonstruktion* eines fast 200-jährigen Verklärungsprozesses“ geführt.¹¹⁷ In der Dekonstruktion führt der Investigativ-Journalist die Feder, in der Rekonstruktion der Verehrungsgeschichte des Heiligen der akribische Forscher.

115 FRUGONI, Franz von Assisi (wie Anm. 114) 160-162.

116 BÖSCH, Geschichte (wie Anm. 54) 9.

117 BÖSCH, Geschichte (wie Anm. 54) 10.

3.2 Spekulative Diagnosen: Von Selbstkreuzigung bis zu Psychosen

Nicht nur Historiker widmeten sich mit kritischem Geist den Stigmata des Franziskus, sondern auch Fachleute anderer wissenschaftlicher Disziplinen. Mit Christoph Daxelmüller (1948-2013) erstellte ein deutscher Professor für Volkskunde vor 23 Jahren eine „Geschichte der Selbstkreuzigung von Franz von Assisi bis heute“¹¹⁸. Der an den Universitäten Freiburg und Regensburg Lehrende sah Franziskus in einer Reihe von Menschen, die sich selbst kreuzigten, indem er „sich die Wundmale in mystisch-ekstatischem Zustand während eines liturgischen Spieles selbst zufügte oder von seinen Mitbrüdern in Form einer Kreuzigung zufügen ließ.“ Mit Blick auf andere Beispiele, die aktenkundig geworden sind, könnte auch Franziskus ein Passionsspiel inszeniert und „seinen Körper als Passionsdrama“ benutzt haben. Möglicherweise sei es dabei zu einem Unfall gekommen: Weil keine Löcher an den Kreuzbalken vorgebohrt waren, hätten sich die Nägel verbogen und seien an Händen und Füßen in der Form eingewachsen, wie sie Thomas von Celano in der Vita und die Dreigefährten später beschreiben. Die Schwäche von Daxelmüllers Deutung liegt darin, dass sie von besser dokumentierten Zeitgenossen des Poverello spekulativ auf diesen schließt.

Paul Bösch gibt zu bedenken, dass „es für die Vermutung, Franziskus könnte sich die Wunden selbst beigebracht haben, keine mittelalterlichen Zeugnisse gibt. Dieser Befund erstaunt erst recht, wenn wir uns die neuen Trends der damaligen Frömmigkeit vergegenwärtigen.“ Er zitiert dazu ein Passionslied Bernhards von Clairvaux auf die „süße Seitenwunde Jesu“ und den innigen Wunsch, deren Schmerzen am eigenen Leib zu empfinden. Selbstverstümmelung aus glühender Liebe zu Christus fand damals durchaus Bewunderung und Anerkennung. Bösch verweist auf ein erstes konkretes Beispiel zur Zeit des Franziskus: „Im 13. Jahrhundert traten erstmals Menschen auf, welche die Stigmata Jesu durch Wunden verkörperten, die bei der Kreuzigung entstanden waren“. Marie d'Oignies, frühe Begine südlich von Brüssel, verehrte den gekreuzigten Christus derart, dass sie das Kreuz umarmend „wie trunken ob der Süße des Osterlammes begann, mit einem Messer Stücke von nicht geringer Größe aus ihrem Fleisch herauszuschneiden, die sie dann aus Scham in der Erde vergrub. Und derart in Liebe entflammt, erhob sie sich über den körperlichen

118 DAXELMÜLLER, Christoph: Süße Nägel der Passion. Die Geschichte der Selbstkreuzigung von Franz von Assisi bis heute. Düsseldorf 2001, speziell 102-117.

Schmerz und erblickte in der Entzückung zu ihrer Seite einen Seraph (Engel) mit sechs Flügeln“.¹¹⁹

Das Beispiel der 1213 verstorbenen Begine Marie d'Oignies führt Bösch auch deshalb an, weil ihr Biograf Jacques de Vitry ein Bewunderer von Franz von Assisi war. Der wache Beobachter der franziskanischen Bewegung stellt jedoch keinerlei Beziehung zwischen Franziskus und der Passionsmystikerin her. Das zweite Beispiel liegt den Ereignissen von La Verna zeitlich noch näher: Im Jahr 1222 wurde von der englischen Kirchensynode von Oxford ein junger Bauer verhört, der an Händen, Füßen und Seite die fünf Kreuzeswunden trug. Am Kopf soll auch ein Abdruck der Dornenkrone sichtbar gewesen sein. Anders als die flämische Begine wurde dieser Mann als „nichtiger und treuloser Taugenichts“ gescholten. Weil er „sich zum Christus machte und sich Hände, Seite und Füße durchbohrte“, indem er „sich anmaßte, der Sohn Gottes und der Erlöser der Welt zu sein“, und da er sich „Jesus nennen“ ließ, wurde er im Turm eingemauert und mit seiner Begleiterin (einer Hermaphroditin) an ein Kreuz gehängt.¹²⁰

Einige Jahre nach Daxelmüller und Bösch erweiterte Peter Dinzelbacher das Spektrum solcher Fälle in seiner Untersuchung über „Körper und Frömmigkeit in der mittelalterlichen Mentalitätsgeschichte“¹²¹. Sein Kapitel über „Selbstkreuzigung und Stigmatisation als konkrete Kreuzesnachfolge“ dokumentiert interessante Fälle aus Franziskus' Zeit. Sie werden hier genannt, weil sie mögliche Sorgen der Biografen und Gefährten des Franziskus erklären können. Stigmatisierte jener Zeit riskierten neben Bewunderung und Verehrung auch den Vorwurf von Betrug, Selbstverstümmelung oder Teufelswerk.

Der bereits erwähnte Jacques de Vitry berichtet in einer Predigt von einem „einfachen Laien“ in Huy, der sich eigenhändig an ein Kreuz genagelt hat. Er begründete sein Tun mit einem Engel, der ihn dazu aufgefordert hätte, „dass er das Gleiche für Christus erleiden solle, was Christus für ihn erlitten“ habe. Daher „ließ er sich vier sehr scharfe Nägel und zwei Hölzer anfertigen, um ein Kreuz zu errichten“. Auf einem Hügel in der Nähe des Ortes schlug er sich zuerst mit einem Hammer die beiden Füße ans Kreuz, dann „durchbohrte er sich die beiden Hände und schlug mit der Rechten die Linke ans Kreuz, und dann führte er, mit den Fingern der noch nicht angehefteten Hand den Nagel haltend, diesen durch die vorbereitete Durchlöcherung in dieselbe Hand ein“. Die verfrühte Kreuzabnahme des Halbtoten besorgten vorbeikommende Hirten

119 BÖSCH, Geschichte (wie Anm. 54) 27, mit dem Quellenzitat aus der Vita. Zur Mystikerin erschien zum 800-Jahr-Jubiläum ihres Todes der Tagungsband: *Mary of Oignies. Mother of Salvation, Texts and studies* edited by Anneke B. MULDER-BAKKER. Turnhout 2013.

120 BÖSCH, Geschichte (wie Anm. 54) 28.

121 DINZELBACHER, Peter: *Körper und Frömmigkeit in der mittelalterlichen Mentalitätsgeschichte*. Paderborn 2007.

gegen seinen Willen. Was der „äußerst eifrige, aber unwissende“ Mann getan hat, gibt dem Prediger Anlass, vor visionären Täuschungen zu warnen: Der Engel müsse in Wirklichkeit ein böser Geist gewesen sein.¹²²

Wenige Jahrzehnte später wird ein ähnliches Verhalten von einem Franziskaner aus Süditalien berichtet:

„Auch ihn besuchte ein Engel, der dem Bruder verkündete, bis auf eines sei er, soweit menschenmöglich, dem Gottessohn schon ähnlich (*filio Dei similis*): Ohne dem (ausdrücklich zitierten) Wort Christi (Mt 16, 24) zu folgen und das Kreuz auf sich zu nehmen, könne er jedoch nicht gerettet werden. «Schau dazu, dass du große Nägel hast und einen Hammer und ein vorbereitetes Kreuz [...]. Zuerst schlägst du die Füße mit den Nägeln an das Kreuz, dann eine Hand; wegen der anderen mache dir keine Sorgen, wenn sie ungekreuzigt bleibt!» So vollzieht auch dieser fromme Mann das Leiden seines Erlösers wörtlich nach, die Brüder aber können auch ihn noch halbtot vom Marterholz abnehmen.“

In diesem Fall wird der angebliche Engel vom Ordenschronisten Salimbene da Parma, der den Vorfall notiert, als Teufel interpretiert. „Wie die Formulierungen andeuten, wäre dieser Bruder offenbar gern auch dem Ordensvater gefolgt, der ob seiner Stigmatisation ja als ‚zweiter Christus‘ bezeichnet wurde“.¹²³

Dinzelbacher erwähnt zwei weitere Fälle aus Franziskus' Lebenszeit. Im ersten Fall ist die Art und Entstehung der Wunden unklar: Der selige Prämonstratenser Dodo von Hascha († 1231) lebte als Einsiedler und half vielen Hilfesuchenden mit seinen thaumaturgischen Fähigkeiten. Bei seinem Tode fand man „offene Wunden an den Händen und Füßen und seiner rechten Seite in der Art der fünf Wunden des Herrn, die er, wohl um mit dem Gekreuzigten mitzuleiden (*ad compatiendum Crucifixo*), viele Jahre lang getragen hatte“. Da es heißt, er habe sich sozusagen von und mit Gott gemartert (*quasi martyrizatus a Deo et cum Deo*), muss die Art der Entstehung der Wunden offenbleiben. Sie kann jedoch gut auf bewusste Verletzung zurückgehen.

Der 1234 verstorbene Dauphin der Auvergne, Marquis Robert von Montferand, schließlich trug in Erinnerung an die Passion die Stigmata Jesu an seinem Körper: Neben anderen Bußübungen „durchbohrte er jeden Freitag sein Fleisch mit Nägeln, bis das Blut floss“. Die Nachricht geht auf Dominikaner zurück, die den Stigmatisierten besucht hatten, und wurde von ihrem Ordensbruder Stephan von Bourbon aufgezeichnet. „Der Grund für diese Autostigmatisation dürfte nicht nur der Wunsch nach *Imitatio*, sondern zugleich heftige Feindschaft gegen

122 DINZELBACHER, Peter: Diesseits der Metapher. Selbstkreuzigung und -stigmatisation als konkrete Kreuzesnachfolge. In: *Revue Mabillon* 68 (1998) 157-181, hier 164.

123 Mit Zitat und Kommentar DINZELBACHER, Metapher (wie Anm. 122) 165.

die Albigenser gewesen sein, die teilweise lehrten, Christus habe nicht gelitten, und allesamt, er sei nicht am Kreuze gestorben. Und dass Robert besondere Verachtung für die Lehre dieser Ketzer hegte, zeigte er dadurch, dass er sich ihre Schriften unter die Füße legte, sobald er seinen Darm entleeren musste“.¹²⁴

Alle diese zeitnahen Fälle werden dokumentiert, ohne dass der Poverello selber unter ähnlichen Verdacht geraten würde. Allerdings könnte das Insistieren der Dreigefährten und Bonaventuras auf Thomas' seltsamer Beschreibung der Stigmata als „nagelförmige Fleischauswüchse“¹²⁵ mit der Sorge erklärt werden, dass jemand die von Elia beschriebenen vernarbten Wunden an Händen und Füßen des Ordensgründers als Folgen einer Selbstverstümmelung deutet. Karl Hampe ließ diese Deutungsmöglichkeit unter seinen drei möglichen Erklärungen offen, ohne sich zu Spekulationen zu versteigen.¹²⁶ Wie die aufmerksame Analyse des sogenannten Passionsoffiziums zeigt, fixiert sich der Mystiker von Assisi tatsächlich nicht einmal beim Betrachten des Kreuzwegs auf das Kreuz, und das körperliche Leiden tritt in der ganzen Komposition weit hinter die seelischen Strapazen zurück, die in der Passion Jesu betrachtet werden.¹²⁷

Anders als Helmut Feld, der sich als Historiker mit hobbypsychologischen Ferndiagnosen zu Franziskus wie auch zu Klara von Assisi Kritik anhören musste, wagte mit Nitza Yarom eine Fachfrau aus Tel Aviv eine Diagnose zu den Stigmata des Poverello.¹²⁸ Die Israelin, eine Psychoanalytikerin Freudscher Schule, erklärt sich das Phänomen mit abnormen psychischen Zuständen und autosuggestiven Prozessen. Sie bemüht das Arsenal der Psychopathologie und spricht von einem unbewältigten Ödipus-Komplex, verdrängter Sexualität, Bisexualität und Masochismus. Yarom vermutet, dass die Wundmale hysterische Wurzeln haben.

Auch und gerade psychologische Diagnosen müssten sich auf eigene Aussagen der betrachteten Person stützen: Primärquellen und nicht Sekundärquellen, welche die Sicht anderer wiedergeben. Hätte Yarom beispielsweise das oben genannte „Offizium vom Leiden des Herrn“, das Franziskus als eine Art „litera-

124 Zu beiden Beispielen mit den zitierten Quellen und deren Deutung: DINZELBACHER, Metapher (wie Anm. 122) 165.

125 HAMPE, Wundmale (wie Anm. 109) 390-393, zit. 391.

126 HAMPE, Wundmale (wie Anm. 109) 401, vermerkt zu dieser Möglichkeit etwas umständlich: „Selbstzufügung, die ja als Ausfluss des Strebens nach völligstem Nachempfinden von Christi Leiden und bei dem Fortfall jeder ruhsüchtigen Ausnutzung nichts dem Charakter Franzens Widersprechendes haben würde“.

127 Deutsche Textversion dieses Motiv-Offiziums des Poverello mit Hinführung: FQ 18-30.

128 YAROM, Nitza: *Body, Blood and Sexuality. A Psychoanalytic Study of St. Francis' Stigmata and their Historical Context*. New York 1992.

rischer Kreuzweg¹²⁹ aus Psalmversen zusammengestellt hat und regelmäßig betete, aufmerksam gelesen, würde sie Erstaunliches feststellen: Es findet sich nichts, was auf Hysterisches hindeuten würde, und selbst die Psalmen zu Karfreitag sind von tiefem Vertrauen getragen. Die Begriffe „Wunden“ und „durchbohrt“ kommen im ganzen Offizium nur gerade einmal vor, und selbst dieser Psalm VI zur Non, der Todesstunde Jesu, wechselt überraschend in die Vorfriede auf Ostern.¹³⁰ Doch selbst die sorgsame Interpretation der eigenen Texte des Poverello als Primärquellen würde fachpsychologische Diagnosen angesichts der zeitlichen Distanz reichlich spekulativ bleiben lassen.

3.3 Geschichtliche Einordnungen: Volker Leppin und André Vauchez

Der evangelische Kirchenhistoriker, an als Deutscher an der Universität Yale lehrt, hat mit seiner Franziskusbiografie Helmut Felds Erfolgswerk in der Reihe der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft abgelöst.¹³¹ Unter dem Zwischentitel „Elias von Cortona und die Stigmata“ sucht Volker Leppin die komplexe Quellediskussion zusammenzufassen (281-285) und schließt: „Für große Teile der heutigen Forschung sind“ die „Vision eines Seraphen“ und die Stigmatisierung „unterschiedliche Vorgänge“ und als Ereignisse zu trennen. Thomas von Celano und die Dreigefährten verschmolzen die beiden Traditionen „in eine geschlossene Episode“ und letztere datierten diese um das Fest Kreuzerhöhung vom 14. September 1224. Leppin zweifelt nicht an der Historizität der *visio Dei* in jenem Herbst, die Franz als „Selbstoffenbarung Gottes durch und in Jesus Christus“ tief bewegend erlebt (286) und in der sich „Schrecken und Faszination“ verbanden (287). Das davon unabhängige Phänomen der Stigmatisierung mit Oktavian Schmucki „als psychosomatische Folge der Vision zu erklären“, hält der Historiker für ebenso schwer nachvollziehbar wie die Thesen Helmut Felds oder Christoph Daxelmüllers, welche „die Wundmale am Körper von Franz als Folgen einer Selbststigmatisierung“ zu deuten suchen (287-289). Leppin findet im primären Zeugnis, Elias Rundbrief, kein Indiz auf „eine physische Transformation, sondern ein Sichtbarwerden der Wundmale am lebenden Körper des Franz“ kurz vor seinem Tod, was der Generalminister als einziger Zeuge „als gottgewirkte

129 Zum Charakter dieser Komposition: Leonhard Lehmann, FQ 17 (zit.), ausführlicher: LEHMANN, Leonhard: Franziskus – Meister des Gebets. Kommentar zu den Gebeten des heiligen Franz von Assisi. Werl 1989, 90-117.

130 Off VI (FQ 22-23).

131 LEPPIN, Volker: Franziskus von Assisi. Darmstadt 2018. Die inhaltlichen Angaben und Zitate werden im Fließtext mit den Seitenzahlen vermerkt.

Vision und eben deswegen als Wunder verstand“ (290). Diese „visionäre Realität“ wurde bereits von Thomas von Celano als physisch dauerhafte gedeutet und „theologisch Ausgangspunkt der durchgängigen Christusentsprechung im Leben des Franz“: die *stigmata Christi* bereiten den *alter Christus* vor, den Sprung von der Christusnachfolge zur „Verwandlung in ihn“ (291).

Mit André Vauchez legt ein Altmeister der Mediävistenzunft die aktuelle geschichtliche Standardbiografie von Franziskus vor. Die 2009 publizierte französische Originalversion hat die Fachstelle Franziskanische Forschung in Münster 2019 auch deutsch greifbar gemacht.¹³² Als langjähriges Ratsmitglied der „Internationalen Gesellschaft Franziskanischer Studien“ von Assisi kennt Vauchez die spezifische Forschungsliteratur – die deutschsprachige und spezifisch lokalgeschichtliche ausgenommen. Sucht auch Leppin das tief Menschliche bei Franziskus öfter mit psychologischen Ferndiagnosen auszuleuchten, zeigt sich Vauchez behutsamer und zugleich in Fragen mittelalterlicher Spiritualität versierter.

Das Thema der Stigmata behandelt der französische Mittelalterkenner zunächst im letzten Abschnitt des biografischen Kapitels über „Bruder Franziskus“ unter dem Titel „Von der Stigmatisation bis zum Testament (September 1224 bis September 1226)“.¹³³ Der Zeitabschnitt umfasst damit in etwa das zweite Buch der *Vita beati Francisci* und eine Lebensetappe, die mit der spätsommerlichen Fastenzeit auf La Verna beginnt und mit den letzten Lebenswochen des Poverello endet. Das Verfassen des Testaments ist als zweitletzter Meilenstein in diesem Leben mit Bedacht gewählt. Der Historiker schildert zunächst die Bedeutung der eremitischen Auszeiten im Wanderleben des Franziskus und beschreibt das natürliche Profil des Berges und die Strukturen der Eremitage auf La Verna (165-167). Er kommt dann auf die spezielle Fastenzeit von August/September 1224 zu sprechen, in der das Autograph mit dem Lobpreis entstand. Dass es hier zur Stigmatisierung gekommen sei, schreibt Vauchez in einer offenen Formulierung der „franziskanischen Tradition“ zu. Die Datierung des Phänomens lässt der Forscher zwischen 1224 und 1226 offen. „Was genau ist [...] im September 1224 auf La Verna geschehen? Dies präzise zu sagen, ist sehr schwierig, denn Franziskus hat in seinen Schriften nie darauf Bezug genommen“ (167). Der Historiker unterscheidet sorgsam zwischen Schriften von und Schriften über Franziskus. Für die Wundmale gibt es ein akutes Zeugenproblem. Das erste Zeugnis beschreibt das Phänomen erst 1226, ohne über deren Ent-

132 VAUCHEZ, André: François d'Assise. Entre histoire et mémoire. Paris 2009; deutsch: Franziskus von Assisi. Geschichte und Erinnerung. Münster 2019. Das Standardwerk erschien in weiteren Sprachen, u. a.: Francesco d'Assisi. Tra storia e memoria. Milano 2010; Francis of Assisi. The Life and Afterlife of a Medieval Saint. New Haven Yale 2015.

133 VAUCHEZ, Franziskus von Assisi (wie Anm. 132) 165-175 (= Teil II.10).

stehen Auskunft zu geben. Die hagiografischen Darstellungen, die mit Thomas von Celano 1228 einsetzen, gibt der Mediävist respektvoll distanziert wieder.¹³⁴ Wörtlich zitiert er die *Legenda Perusina* mit ihrer Version der singenden Vögel und der Seraphenvision, doch ohne Stigmata. Die „Stigmatisation des Franziskus“ verspricht Vauchez als „äusserst delikate und komplexe Angelegenheit“ an anderer Stelle zu besprechen, nennt aber die „Schmerzen und Enttäuschungen“ jener Lebenslage als Kontext für Franziskus' mögliche Suche nach innerem Halt mit Blick auf „das Leiden Christi“. Das wichtigste Zeugnis ist für Vauchez die *Laus Dei Altissimi*, die tiefe Dankbarkeit ausdrückt. Ohne dass der französische Altmeister die Analysen des holländischen Forscherduos kennen würde, vermutet er im Autographen „einen Widerhall des geistlichen Erlebnisses“ (168-169). Vauchez blickt dann auf die Folgen jenes Aufenthalts auf La Verna: Ein befreit wirkender Franziskus tritt in eine neue Lebensphase, bekräftigt das Grundlegende für die am Evangelium orientierte Lebensweise seines Ordens und zieht auf einem Esel wieder durch Mittelitalien. In den zwei letzten Jahren „wollte Franziskus offenbar [...] Gott und den Menschen von neuem dienen“, trotz sich verschlimmernder Krankheiten. Im Frühling 1225 entsteht der Sonnengesang, im Sommer folgt die Kauterisation im Rietital, im April 1226 verschlimmert sich sein Gesundheitszustand in Siena dramatisch und es entstehen das kleine und im Frühsommer das große Testament (168-170). Vauchez widmet diesem vier Seiten und zeigt den Kontext auf, der Franziskus in seinen letzten Monaten als Gründer strapaziert: Er muss um die Treue seines Ordens „zu Christus und zur Kirche“ sowie zum gemeinsamen Charisma kämpfen (170-174).

Dem Sterben des Poverello und seiner „Verklärung“ gilt dann ein neuer Teil der Biografie, die den Zeitraum 1226-1250 in den Blick nimmt (176-227). In diesem zweiten Hauptabschnitt seines Werkes nimmt Vauchez Franziskus als „Super-Heiligen“ in den Blick (204-207) und damit eine Verehrungsgeschichte, die schließlich zur spätmittelalterlichen „Vergöttlichung“ des Poverello führt. Dies wird schließlich in den *Conformitates* des Bartolomeo da Pisa gipfeln (257). Die Bedeutung der Wundmale für den Orden wird im Kontext der frühen Verehrung zwischen 1230 und 1256 näher erhellt, den Vauchez mit „Der «Zweite Tod» des Franziskus“ überschreibt. Der Heilige wird unter Gregor IX. zur Hoffungsgehalt im Kampf gegen Kaiser Friedrich II., „das Tier, das aus dem Meer stieg“. Der heilige Franziskus „wird mit dem Propheten Elia gleichgesetzt“, der in der Endzeit wieder erscheinen soll, und ein „neuer von Christus Gesandter, der das Banner des Kreuzes an seinem Leibe trägt“. Vauchez' Blicke auf die endzeitliche

134 VAUCHEZ, Franziskus von Assisi (wie Anm. 132) 168: „Nach Thomas habe Franziskus [...] gesehen“. Er „sei zu Boden gefallen [...]“. Dann „hätten die Wundmale begonnen [...] sichtbar zu werden“.

Stimmung und die epochalen Kämpfe der Papstkirche leuchten die Horizonte aus, in denen die Militanz der franziskanischen Hagiografie verständlich wird.

3.4 Perspektiven: Belastbare Erkenntnisse und offene Fragen

Was lässt sich nach der Befragung der reichen Quellen und der Diskussion unterschiedlicher Fachbeiträge zu den Ereignissen sagen, welche die spätsommerliche Fastenzeit des Franziskus auf dem Berg La Verna 1224 historisch und spirituell derart denkwürdig machen, dass ihnen aktuell weltweit ein 800-Jahr-Jubiläum gewidmet wird?

1. Zunächst bestätigt sich eine grundlegende Wahrheit: Die Annäherung an eine Person, ihr Leben und Erleben tut gut daran, Primärquellen von Sekundärquellen zu unterscheiden. Im konkreten Beispiel spiegeln die Schriften von Franziskus – konkret die *ipsissima vox* im Lobpreis von La Verna und mit einiger Wahrscheinlichkeit auch in der Admonitio XXVII – ein gänzlich anderes Erleben als die Schriften über Franziskus es ihm zuschreiben. Die Fachliteratur und die Autoren der bedeutenden Franziskusbiografien haben die feinsinnigen Analysen der beiden Lieder durch ein auf mystische Texte spezialisiertes niederländisches Forscherduo weitestgehend übersehen.

2. Die Vision, die Franziskus im Spätsommer 1224 auf La Verna nachhaltig prägt, und die Stigmata sind voneinander getrennt zu betrachten. Die franziskanische Hagiografie, der später auch der Dominikaner Jacobus de Voragine mit seiner *Legenda Aurea* wirkmächtig folgt,¹³⁵ verknüpfen zwei zeitlich und existenziell unterschiedliche Phänomene, die keinen unmittelbaren Zusammenhang haben. Es erstaunt, dass entsprechende Stimmen fundiert arbeitender Historiker, die im deutschen Sprachraum von Karl Hampe 1906 bis Volker Leppin 2018 deutlich hörbar sind, in der Betitelung und Ausgestaltung des aktuellen Jubiläumsjahres rundum ignoriert werden.¹³⁶

135 JACOBUS DE VORAGINE, *Legenda Aurea – Goldene Legende, Legendae sanctorum – Legenden der Heiligen*, eingeleitet, ediert, übersetzt und kommentiert von Bruno W. HÄUPTLI. Freiburg 2014 (Fontes Christiani. Sonderband Teile 1-2) 1935-1965; dem Geschehen auf La Verna selbst widmet er allerdings nur drei Sätze: 1947-1948.

136 Das geschieht beispielhaft in der Publikation, zu der die Gemeinschaft des Klosters La Verna am 5. Januar 2024 das Vorwort schrieb und das Jubiläumsjahr motivierte: VAIANI, Cesare: *San Francesco, La Verna e le stimmate, con un'introduzione dei Frati della Verna*. Milano 2024. Die Schrift findet Frugonis Fragen und Argumentationen zwar „interessant“ (12) und fragt erstaunt, warum es im Testament des Franziskus keinerlei Reflex der Stigmata gibt

3. Was sich historisch verlässlich, biografisch angemessen und spirituell bereichernd 2024 feiern und bedenken lässt, ist Franziskus' ermutigende Timeout-Erfahrung an einem letzten großen Wendepunkt in seinem bewegten Leben. Thomas von Celano hat diese Wende in seiner offiziellen *Vita beati Francisci* zum Anlass genommen, mit seiner Erzählung vom ersten ins zweite Buch zu wechseln. Das bis dahin aktive Wanderleben des Ordensgründers führt im Sommer 1224 zu einer tiefen Verunsicherung, provoziert durch Erschöpfung und sich verschlimmernde Krankheiten. Franziskus sucht Orientierung, befragt auf La Verna das Evangelium wie zu Beginn seiner Berufung und findet zur Klarheit, dass seine Nachfolge Jesu nun auch durch einen Leidensweg in die Vollendung führt. Eine überwältigende Vision spiegelt sich in einem Lied, das Franziskus noch auf dem Berg komponiert und seinem Gefährten Leo schenkt. Es lässt Rückschlüsse auf eine Gotteserfahrung zu, die deutlich österliche Farben trägt und die voller Zuwendung und Ermutigung zu einem neuen Aufbruch befreit. Es folgen neue Wanderungen und zwei letzte Lebensjahre, in denen der Bruder trotz schwerer Leiden seiner Rolle als charismatisches Vorbild in seinem Orden treu bleibt.

4. Die beim Tod des Gründers an seinem Leib entdeckten Zeichen, die vom Generalminister sogleich als Stigmata ähnlich denen des Herrn Jesus Christus interpretiert wurden, sind weder als Betrug noch eindeutig als Wunder zu deuten. Da eine gründliche Untersuchung des Phänomens vor der raschen Beerdigung ausblieb und Franziskus selber sich auch vertrautesten Gefährten gegenüber nie dazu äusserte, kämpfen sämtliche Interpretationen mit der prekären Quellenlage. So bleiben alle Antwortversuche hypothetisch: sei es auf den bereits von Hampe genannten Wegen (Selbstzufügung, Folgen von Autosuggestion, Folge der schweren Krankheiten), sei es theologisch als Wunder aus einer innigen Verbindung mit dem Leiden Jesu. Dass das Phänomen eine direkte Folge der Auszeit auf La Verna im September 1224 sei, ist historisch höchst unwahrscheinlich: Franziskus' eigene Zeugnisse dazu spiegeln weder Schmerz noch Leiden; die Geheimhaltungsgeschichten der Hagiografen sind nicht tragfähig und deren zeitliche Verlinkung mit der Vision lässt sich mit einer Not erklären. Sie mussten Skeptikern und Kritikern auf Fragen nach dem Wie? Wo? und Wann? eine Antwort liefern, die Betrug, Selbstverstümmelung und Teufelswerk ausschloss.

(13), wiederholt dann aber und verteidigt den Narrativ des Ordens, das Thomas von Celano begründet und von Bonaventura entfaltet wird, und das in den *Considerazioni sulle stimmate* gipfelt (55-113).

5. Franziskus hat engste Gefährten in seine visionäre Erfahrung eingeweiht und deren persönliche Verarbeitung in einer für Mystiker typischen verhüllenden Sprache auch schriftlich weitergegeben. Es handelt sich um zwei seiner schönsten, tiefsinnigsten und dichtesten Kompositionen, für die Edith van den Goorbergh und Theo Zweerman fachkundige Deutungen anbieten.

6. Wenn es die Wundmale als außerordentliches Phänomen gegeben haben sollte, hätte Franziskus dies – mit einem vom Biografen zitierten Jesajawort – als sein Geheimnis gehütet und bewahrt. Dies hinderte die theologisch versierten und ordenspolitisch geforderten Hagiografien nicht daran, die Fragen nach dem Wo? Wann? Wie? und auch Wozu? mit klaren Verortungen zu beantworten und eindruckliche theologisch-spirituelle Lehrgebäude darauf zu errichten. Ihr Bemühen, diese im Leben des Poverello zu verankern, muss an seinen Schriften überprüft werden. Die hagiografische Verlinkung der ersten mystischen Erfahrung in San Damiano mit der La Verna-Vision ist ein sprechendes Beispiel dafür, dass der Franziskus der zweiten Generation sich deutlich vom Ordensgründer unterscheidet, der uns in den Primärquellen begegnet: Franziskus spricht mit Blick auf seine Berufungserfahrung nie vom Erneuern und Wiederaufbauen der Kirche, sondern vom Leben „in den Fußspuren Jesu“ und der Friedensmission seiner Jünger, die es in der eigenen Zeit weiterzuführen gilt. Das Motiv des Erneuerns der Kirche wird erst ab 1246 von den Dreigefährten, im *Memoriale* des Thomas von Celano und von Bonaventura zum Kernauftrag stilisiert, um die kirchenträgende Mission des Minderbruderordens gegen Angriffe zu verteidigen.¹³⁷ Dass dieselben Autoren zur selben Zeit auch eine erste Stigmatisierung des Herzens in San Damiano verkünden und diese damit den Winter 1205/1206 zurückdatieren, sagt mehr über die zweite Generation des Ordens aus als über den Gründer. Dasselbe lässt sich vom militanten Franziskusbild sagen, mit dem Autoren den Stigmatisierten zur Zeit Gregors IX. und seiner Nachfolger die kirchliche Streitmacht für seinen Feldherrn Christus und mit dessen Waffen in den geistigen Kampf gegen „Feinde Gottes“ führen lassen. Das Bild hat wenig Gemeinsames mit dem friedfertigen Bruder, der seine Brüder aufruft, jedem Menschen in Demut dienstbar zu sein.

7. Spirituell zentral bleibt im aktuellen Jubiläumsjahr und über dieses hinaus Franziskus' Verhalten an einer letzten einschneidenden Lebenswende und

137 Zur Umdeutung der Berufungserfahrung in San Damiano durch die Dreigefährten, die keinen Rückhalt in den eigenen Schriften des Poverello findet und die Probleme der zweiten Ordensgeneration offenbart: KUSTER, Niklaus: Franz von Assisi – Kirchenbauer und Kirchenstütze? Zwei populäre Bilder des Heiligen in der Quellenkritik. In: WiWei 78 (2015) 25-68.

darin die Vision auf La Verna mit der davon zeugenden *Laus Dei Altissimi*. Wie die Kreuzikone von San Damiano den Gekreuzigten lichtvoll-österlich, lebendig und voller Zuwendung zeigt, spiegelt das Lied eine tief erfüllende Erfahrung mit Gott, der von Franziskus liebevoll und zärtlich, belebend und stärkend, lichtvoll, beruhigend, beglückend und befreiend erfahren wird: im menschlichen Gottessohn Jesus Christus auf Erden, im über alles erhabenen guten Vater im Himmel und mit den reichen Gaben der Geistkraft auch eindrucksvoll weiblich.

Anschriften der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

Br. Dr. Damian Bieger OFM

Franziskanerstr. 1, 44143 Dortmund

Dr. Gisela Fleckenstein

Im Erlich 40, 67346 Speyer

Dr. Patrick Felix Krüger

Centrum für religionswissenschaftliche Studien (CERES),

Universitätsstr. 90a, Ruhr-Universität Bochum, 44789 Bochum

Br. Dr. Niklaus Kuster OFMCap

Kapuzinerkloster, Enderstrasse 9, CH-8640 Rapperswil

P. Florian Mair OFM

Franziskanerkloster, Franziskanergasse 5, A-5010 Salzburg

P. Dr. Benedikt Mertens OFM

Franziskanerkloster, St.-Anna-Str. 19, 80538 München

P. Dr. Johannes Karl Schlageter OFM

Franziskanerkloster, St.-Anna-Str. 19, 80538 München

Bernd Schmies, M.A.

Fachstelle Franziskanische Forschung, Rosenstraße 17, 48143 Münster

Dr. Knut Martin Stünkel

Centrum für religionswissenschaftliche Studien (CERES),

Universitätsstr. 90a, Ruhr-Universität Bochum, 44789 Bochum

Br. Dr. Paul Zahner OFM

Franziskanerkloster Mariaburg, Klosterweg 10 / Postfach 334

CH – 8752 Näfels