

DIPLOMARBEIT / DIPLOMA THESIS

Titel der Diplomarbeit / Title of the Diploma Thesis

„Klara von Assisi
und die ‚Armen Frauen von San Damiano‘
im Kontext der Ordensregulierungen
des 13. Jahrhunderts“

verfasst von / submitted by

MMMag. art. Dr. phil. Sonja Huber

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Magistra der Theologie (Mag. theol.)

Wien, 2019 / Vienna, 2019

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A >011<

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Katholische Fachtheologie

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. Dr. Thomas Prügl

Inhaltsverzeichnis

0. Vorwort.....	1
0. 1. Aufbau der Arbeit.....	1
0. 2. Zur Quellenlage.....	2

I. Klara und Franziskus von Assisi – Prolog und erste Szene

I. 1. Familiäre Herkunft.....	8
I. 2. Klara – „heilig“ von Jugend an.....	10
I. 3. Erste Kontakte zu Franziskus.....	12
I. 4. Flucht aus dem Elternhaus.....	16
I. 5. Aufnahme in die Büssergemeinschaft des Franziskus.....	20
I. 6. Zur „Armut“ – Umkreisung eines Begriffsverständnisses.....	23

II. Kontexte – das Bühnenbild

II. 1. Kanon 13 des Vierten Laterankonzils – Einführung	30
II. 2. Armutsbewegungen des 11. bis 13. Jahrhunderts.....	31
II. 3. Kanon 13 des Vierten Laterankonzils – Deutungsversuche.....	36

III. Hauptteil: Von Lebensformen, Regulativen, Quer- und Widerständen. Die „Armen Frauen von San Damiano“ im Ringen um kirchenrechtliche Sicherheit und Anerkennung ihrer Lebensweise

III. 1. Umrahmung: „Lebensform“ des Franziskus an Klara und ihre Gefährtinnen.....	43
III. 2. Klara als Teil der Büssergemeinschaft des Franziskus. Zum Verhältnis von Minderbrüdern und –schwestern.....	44

III. 3. Erste Konsolidierung – Klara als Äbtissin.....	47
III. 4. Erste Regulative – Kardinal Hugolin.....	49
III. 5. Tod des Franziskus und Amtsantritt Papst Gregors IX.....	55
III. 6. „Quo elongati“ – päpstliche Direktive an die Minderbrüder.....	58
III. 7. Agnes von Prag – prominente Mitstreiterin Klaras.....	61
III. 8. Rückgriff: Zur „Lebensform“ des Franziskus an Klara und ihre Gefährtinnen...68	
III. 9. „Ordo sancti Damiani”.....	72
III. 10. Papst Innozenz IV.....	74
III. 11. Tod Klaras.....	85

IV. Literaturverzeichnis

IV. 1. Quellen.....	87
IV. 2. Sekundärliteratur.....	87
IV. 3. Lexikonartikel.....	100
V. Abstract.....	101

0. Vorwort:

„Schon viele haben es unternommen, eine Erzählung über die Ereignisse abzufassen (...). Dabei hielten sie sich an die Überlieferung derer, die von Anfang an Augenzeugen (...) waren.“¹

„(...) wer vermag nach Beethoven noch etwas zu machen?“²

Diese beiden Mottos könnte man an den Beginn einer Arbeit wie der vorliegenden stellen. Denn bei einem ersten Blick auf die bereits bestehende Sekundärliteratur über Klara von Assisi, deren Ausmaß gerade in den vergangenen beiden Jahrzehnten zwar noch nicht an jenes der Literatur über Franziskus von Assisi heranreicht, aber doch stetig im Ansteigen begriffen war, könnte man entweder mit Resignation, einem Wechsel des Themas oder einem Wechsel des Arbeitskontextes (etwa durch Ausbau zu einer Dissertation) reagieren.

Wie die vorliegende Arbeit zeigt, wählte ich jedoch keine dieser Alternativen. Die Auseinandersetzung mit der zahlreich vorhandenen Sekundärliteratur, ihre Aus- und Bewertung blieb jedoch eine wichtige Aufgabe. So versteht sich diese Arbeit einerseits als kritische Reflexion über die Forschungsergebnisse anderer Autoren, andererseits als eigene Interpretation der Primärquellen, unter spezifischen Aspekten, die im Folgenden näher erläutert werden.

0. 1. Aufbau der Arbeit

Die Arbeit ist in drei Teile gegliedert, von unterschiedlichem Umfang. Im ersten Teil – einem Theaterstück vergleichbar, handelt es sich um eine Art Prolog und erste Szene – steht die persönliche Begegnung von Klara und Franziskus von Assisi im Mittelpunkt. Ausgehend von der jeweiligen familiären Herkunft wird beleuchtet, wie es zur ersten

¹ Vgl. Lk 1,1.

² Deutsch, Otto Erich: Schubert: Die Erinnerungen seiner Freunde, Leipzig 1957, S. 109.

Kontaktaufnahme kam, wie sich dies auf die sog. „Bekehrung“ Klaras auswirkte und welche Konsequenzen sie daraus zog. Am Ende dieses Kapitels wechsle ich vom biografisch-beschreibenden Zugang zu einer Reflexion darüber, was der so zentrale Begriff der „Armut“ für Klara und Franziskus bedeutet haben mag. Dazu ziehe ich vor allem Aussagen aus Primärquellen heran, aus Texten, die aller Wahrscheinlichkeit nach von Klara und Franziskus selbst verfasst wurden.

Im zweiten Teil beschreibe ich – um beim Vergleich mit dem Theater zu bleiben – gleichsam das „Bühnenbild“, d. i. die zeit- und ideengeschichtlichen Kontexte, in deren Rahmen sich Klara und ihre Gefährtinnen bewegten. Dabei gehe vor allem auf zwei Punkte ein: Erstens, auf den kirchenrechtlichen Rahmen, konkret den Kanon 13 des Vierten Laterankonzils und seine Bedeutung für die Gemeinschaftsbildung der „Armen Frauen von San Damiano“; zweitens, auf die Fülle der Armutsbewegungen des 11. bis 13. Jahrhunderts, deren Teil auch Klara und Franziskus und ihre Gefährten waren. Dies geschieht im Hinblick auf die gebotene Kürze der Arbeit allerdings nur in einem kursorischen Ausmaß.

Der dritte Teil, Hauptteil dieser Arbeit, handelt von den verschiedenen Versuchen, Lebensformen und Regulative für die Gemeinschaft in San Damiano u. a. zu kreieren und zu etablieren. Es wird – vor allem anhand von Primärquellen – dargestellt, auf welche Widerstände sowohl die Versuche von Päpsten und Kurie, das Leben der Gemeinschaft in San Damiano in freiwilliger Armut zu verändern, stießen, als auch die Vorstöße Klaras und Agnes' von Prag im Bemühen um eine kirchenrechtliche Anerkennung ihrer eigenen Entwürfe einer Ordensregel. In diesem Kapitel gehe ich vorwiegend chronologisch vor.

0. 2. Zur Quellenlage

Wie bereits erwähnt, stützt sich die vorliegende Arbeit nicht nur auf die Sekundärliteratur, sondern mit besonderem Gewicht auf die Primärquellen. (Im Rahmen der Diplomarbeit zog ich dafür allerdings nicht – wo überliefert – Originale heran, sondern deutsche, englische und französische Übersetzungen.) Daher sei im Folgenden

ein kurzer Blick auf die Quellenlage und auf Fragen nach der Authentizität der Quellen geworfen.

Im Jahr 2013 erschien ein umfangreicher Sammelband mit dem programmatischen Titel „Klara-Quellen“.³ Darin enthalten sind Texte, die der Autorschaft Klaras zugeschrieben werden, frühe Zeugnisse zu ihrem Leben, päpstliche und kuriale Schreiben, sowie Beispiele aus ihrer Wirkungsgeschichte in Kult und Liturgie.

Vergleicht man diese Publikation mit den einige Jahre zuvor veröffentlichten „Franziskus-Quellen“⁴, so fällt zunächst der nahezu gleiche Seitenumfang der beiden Sammelbände auf (1588 bzw. 1799 Seiten). Dies mag angesichts der Tatsache, dass von Franziskus wesentlich mehr Schriften als von Klara erhalten geblieben sind, zunächst verwundern. Die Klara zugeschriebenen Werke umfassen lediglich vier Briefe an Agnes von Prag, die Regel, das Testament, einen Segen und einen Segen für Agnes von Prag, ergänzt wurde ein Brief an Ermentrud von Brügge, dessen Autorschaft besonders umstritten ist. Die erhalten gebliebenen Schriften des Franziskus hingegen bestehen aus einer Reihe von Gebeten, geistlichen Weisungen und Testamenten, Regeln und Briefen.

Als „erste Zeugnisse zum Leben der hl. Klara“ werden einige Dokumente vorgestellt, die umfangreichsten darunter sind die Akten des Heiligsprechungsprozesses, die Verslegende, sowie die Lebensbeschreibung, als deren Autor Thomas von Celano vermutet wird. Im Falle des Franziskus hingegen wurden mehrere Lebensbeschreibungen in dieser Rubrik veröffentlicht (zwei von Thomas von Celano, eine weitere von Julian von Speyer, die Dreigefährtenlegende, die von Bonaventura verfasste Legenda Maior und Legenda Minor u. v. a.). Einen breiten Raum nehmen in den Klara-Quellen die sogenannten „kurialen Quellen“ ein, Schreiben von Päpsten und Kardinälen.

³ Klara-Quellen. Die Schriften der heiligen Klara, Zeugnisse zu ihrem Leben und ihrer Wirkungsgeschichte, hg. von Schneider, Johannes; Zahner, Paul, Kevelaer 2013 (Zeugnisse des 13. und 14. Jahrhunderts zur Franziskanischen Bewegung, Bd. II). [*in Folge*: Klara-Quellen]

⁴ Franziskus-Quellen. Die Schriften des heiligen Franziskus, Lebensbeschreibungen, Chroniken und Zeugnisse über ihn und seinen Orden, hg. von Berg, Dieter; Lehmann, Leonhard, Kevelaer 2009 (Zeugnisse des 13. und 14. Jahrhunderts zur Franziskanischen Bewegung, Bd. I). [*in Folge*: Franziskus-Quellen]

Gerade durch das Kapitel „Die hl. Klara in Kult und Liturgie“, das keine Parallele in den Franziskus-Quellen aufweist, sowie durch das Kapitel „Zeugnisse aus den Franziskus-Quellen“ könnte der Eindruck entstehen, dass es ein Anliegen der Herausgeber der „Klara-Quellen“ gewesen sein mag, dem gewichtigen Sammelband über Franziskus ein klarianisches Pendant gegenüberzusetzen. So ehrenwert dieses Ansinnen scheinen mag, so bestünde dabei doch die Gefahr der Überbewertung von Quellen mit eher marginaler Bedeutung.

Für die vorliegende Arbeit stützte ich mich größtenteils auf die in den „Klara-Quellen“ veröffentlichten Übersetzungen, weitere benützte Quellen-Editionen sind im Literaturverzeichnis aufgelistet. Für die Bewertung des „historischen“ Wertes von Quellen ist dabei klarerweise zu berücksichtigen, dass es sich beim verwendeten Material eben ausschließlich um Übersetzungen handelt und somit bereits per se um Deutungen.

Die Schriften Klaras und die frühen Zeugnisse zu ihrem Leben, die für diese Arbeit vorwiegend Verwendung fanden, sind in sehr unterschiedlicher Weise erhalten geblieben: Die Briefe Klaras an Agnes von Prag, die lediglich einen kleinen Teil der gesamten Korrespondenz Klaras darstellen, sind in einem Codex überliefert, der mutmaßlich um das Jahr 1300 in Prag geschrieben worden ist und Ende des 19. Jahrhunderts in Mailand gefunden wurde.⁵ Es handelt sich also nicht um Originale, sondern um eine Auswahl, die Eingang in eine Sammlung gefunden hat. Auch wenn es sich dabei um eine – im Vergleich zu anderen Dokumenten – frühe Abschrift handelt, so geschah sie doch erst ein halbes Jahrhundert nach dem Tod Klaras. Man könnte daher danach fragen, mit welchem Interesse diese Abschrift getätigt wurde, welchen Inhalt dieser Codex außerdem umfasst, wie er von Prag nach Mailand gekommen war (was wiederum von anderen Interessenslagen, nämlich des bzw. der Tradenten zeugen kann) u. a. – Fragen, denen ich im Zuge dieser Arbeit nicht näher nachgegangen bin. Bezüglich der Datierung der einzelnen Briefe gibt es in der Sekundärliteratur die unterschiedlichsten Vorschläge zu finden⁶, da ich den Inhalt der Briefe jedoch vorrangig

⁵ Die Datierungen entnehme ich im Folgenden den „Klara-Quellen“.

⁶ Leonhard Lehmann meint dazu: „Ein dorniges und wohl nie eindeutig zu lösendes Problem ist die Datierung der vier Briefe Klaras an Agnes.“ (Lehmann, Leonhard: „Die Briefe der hl. Klara“, in: Klara-Quellen S. 13 – 19, hier 17.)

zur Erarbeitung der Frage, was Klara näherhin unter „Armut“ verstanden haben mag, heranziehe, sind meines Erachtens die Fragen der Datierung keine dringend zu lösenden.

Eine ganz andere Überlieferungssituation stellt sich bei der Klara-Regel dar: Sie ist Teil der Bulle „Solet annuere“ von Papst Innozenz IV. vom 9. August 1253, deren Original erhalten ist.

Das Testament Klaras ist nur in Handschriften erhalten, die in das 14. bzw. 15. Jahrhundert datiert werden. Hinzu kommt die Tatsache, dass ein Testament Klaras weder in den Akten des Heiligsprechungsprozesses noch in der Thomas von Celano zugeschriebenen Lebensbeschreibung erwähnt wird. Dies (und die Tatsache, dass die erwähnten Handschriften erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts aufgefunden wurden) hat dazu geführt, dass es oftmalige Zweifel an der Echtheit des Testamentes gab. Diese wurden von Werner Maleczek 1995 aufgegriffen und in einer akribischen Studie untersucht.⁷ Es folgte eine teils in heftiger Polemik geführte Debatte darüber, sowie mehrfache Widerlegungsversuche unternommen. Im Jahr 2017 veröffentlichte Maleczek eine aktualisierte Darlegung seiner Sichtweise.⁸ In diesem Aufsatz revidiert er zwar seine Schlussfolgerung von 1995, „dass sowohl das *Priv. paup.* [Privilegium paupertatis, das auf 1216 datiert wird, S. H.] als auch das Testament Produkte der observanten Reform des Klarissenordens im Umbrien des 15. Jahrhundert seien.“⁹ Jedoch verteidigt er seine These, dass „der Text des *Priv. paup.*, der im Messineser *codicetto* überliefert ist, (...) eine Fälschung und zwar (...) eine reichlich plumpe Fälschung“¹⁰ sei. Seiner schlüssigen Argumentation soll hier nicht näher nachgegangen werden, da – wie ich an späterer Stelle erläutern werde – für die vorliegende Arbeit die Frage, ob es sich beim Privilegium paupertatis von 1228 um ein neues oder ein erneuertes Privileg handelt, letztlich irrelevant ist. Maleczek knüpft an die These der Fälschung des Armutsprivilegs von 1216 die Frage nach der Echtheit des Testaments

⁷ Maleczek, Werner: Das Privilegium Paupertatis Innocenz' III. und das Testament der Klara von Assisi. Überlegungen zur Frage ihrer Echtheit, Rom 1995.

⁸⁸ Maleczek, Werner: „Zwanzig Jahre danach: Ist die Authentizität von Klaras Testament eine erledigte Frage?“, in: Rieger, Rafael M.; Freyer, Johannes Baptist; Dienberg, Thomas (Hgg.): Wissenschaft und Weisheit. Franziskanische Studien zu Theologie, Philosophie und Geschichte, Bd. 80, Münster 2017, 7 – 68.

⁹ Ebda., 8.

¹⁰ Ebda., 10.

Klaras, da dieses von Privilegien im Plural spricht. Seine im Titel des Aufsatzes gestellte Frage beantwortet er folgendermaßen: „Nein, die Frage nach der Authentizität von Klaras Testament ist nicht erledigt, sie verlangt in aller Redlichkeit ein erneutes Durchdenken der zur Verfügung stehenden Quellen und ein Abwägen der Plausibilitäten.“¹¹

Eine ebensolche Vorgangsweise scheint mir auch für eines der wichtigsten und meistzitierten bzw. –referierten Dokumente zum Leben Klaras angebracht zu sein, nämlich den Akten des Heiligsprechungsprozesses. Gerade sie wurden und werden vielfach als besonders verlässliche Quelle verwendet, da es sich dabei um Aussagen von Augenzeugen, vorwiegend Mitschwestern Klaras, handelt. Diese Aussagen erfuhren jedoch einen mehrfachen Transformationsprozess: Zuallererst ist die Tatsache in Betracht zu ziehen, dass es sich um einen Heiligsprechungsprozess handelt, um eine Situation also, innerhalb derer die Befragten wie die Befrager vermutlich von ein und demselben Interesse bewegt wurden, d. i. eben die Heiligsprechung Klaras. Es handelt sich also nicht nur bei der uns vorliegenden heutigen Textgestalt, sondern bereits im ersten Ansinnen, einen solchen Prozess in Gang zu setzen, ihn zu protokollieren (sowie, worauf ich später eingehen werde, eine Lebensbeschreibung Klaras zu initiieren), um ein eminent hagiografisches Dokument.

Die Zeugen wurden anhand eines feststehenden, auch in anderen Prozessen zum Einsatz kommenden Fragenkatalogs vernommen, was eine zusätzliche Lenkung ihrer Aussagen bewirkte. Zudem hat der protokollierende Notar immer wieder Kürzungen bei Dopplungen vorgenommen und dies auch vermerkt. Daher lässt sich vermuten, dass auch die scheinbar „originalen“ Aussagen nicht wortwörtlich wiedergegeben sind. Hinzu tritt die meines Erachtens nicht unerhebliche Tatsache, dass das Protokoll in Latein verfasst wurde, die Aussagen der Zeugen jedoch im damaligen ortsüblichen italienischen Dialekt getätigt wurden.

Dieses Protokoll ist jedoch nicht einmal im Original erhalten, sondern lediglich in einer Übersetzung von Battista Alfani, einer Klarissin des 15. Jahrhunderts aus Perugia. Zwar

¹¹ Ebda., 8.

wurde ihre Übersetzung als zuverlässig eingestuft, nichtsdestotrotz handelt es sich dabei wiederum um eine von bestimmten Interessen geleitete Neuauflage der Prozessakten.

Eine weitere wichtige Stütze vieler Autoren, auch der vorliegenden Arbeit, war das „Leben der heiligen Klara von Assisi“, das von Papst Alexander IV. in Auftrag gegeben wurde, im Zuge der 1255 erfolgten Heiligsprechung Klaras. Dieses Werk wurde 1735 in den *Acta Sanctorum* veröffentlicht, auf Basis einer verloren gegangenen Handschrift, die von ca. 1400 stammte. Die in den „Klara-Quellen“ veröffentlichte Übersetzung basiert auf der kritischen Textedition, die Giovanni Boccali unter Heranziehung mehrerer Textzeugen erstellt hat. Auch bei diesem Dokument handelt es sich also um einen Text, der mehrere Phasen der Redaktion, Übersetzung und Deutung durchlaufen hat. Historisch wesentlich zuverlässiger, da im Original erhalten, sind päpstliche Dokumente wie das Armutsprivileg von 1228. Doch auch sie können, wie anhand der Diskussion um die Thesen Werner Maleczeks kurz angerissen wurde, nicht mit letzter Sicherheit als echt eingestuft werden, bestenfalls als „echt nach derzeitigem Erkenntnisstand“.

Für die vorliegende Arbeit kam ich zu dem Entschluss, angesichts der enormen potentiellen Unsicherheit aufgrund der Quellenlage darüber, was denn überhaupt über das Leben Klaras auszusagen sei, unter dem Bewusstsein des permanenten „hagiografischen Vorbehalts“¹² die vorhandenen Dokumente zu verwenden und auszuwerten, auch auf die Gefahr hin, dass es sich dabei um sog. Fälschungen, Deutungen u. ä. handeln könnte. Dahinter steht die Überzeugung, dass es letztlich unmöglich ist, ein „objektives“ Bild einer Person zu zeichnen. Worüber diese Arbeit handelt, ist also streng genommen nicht (nur) die Persönlichkeit Klaras, sondern (auch) die vielen Sichtweisen und Blickwinkel auf sie. Ihre Wirkungsgeschichte erscheint mir von der Beschreibung ihrer Person in keinem Moment der Darstellung abzukoppeln möglich.

¹² Darunter verstehe ich jenen Vorbehalt, dass es sich bei jeglicher Quelle und Literatur um Hagiografie handelt bzw. handeln könnte, somit die darin enthaltenen Aussagen niemals in einem wertneutralen Kontext getätigt werden.

I. Klara und Franziskus von Assisi – Prolog und erste Szene

I. 1. familiäre Herkunft

Es war alles andere als selbstverständlich, dass Klara und Franziskus aufeinandertrafen. In den Jahren 1193¹³ bis ca. 1205, also in den Kindheitstagen Klaras, verband die beiden nicht viel mehr als ihr Geburtsort Assisi, denn ihre familiäre Herkunft war äußerst unterschiedlich.

Klara wurde als Tochter Favarones und Ortolanas di Offreduccio di Bernardino in eine Familie „aus dem Hochadel der Stadt Assisi“¹⁴ geboren. Die Familie Offreduccio war eine von ungefähr zwanzig adeligen Familien Assisi, wobei der Hof ihres Elternhauses zu den größten der Stadt gehörte. Ihr Vater ein besonders angesehener Mann. Klara war also Teil der aristokratischen Gesellschaftsschicht, die die Macht innehatte und das Land kontrollierte¹⁵. Neben ihren Stadtresidenzen besaßen diese Familien auch Landschlösser und Ländereien, durch die sie mit Einkünften und Erträgen versorgt wurden. Auch der Wohnort war ein spezieller innerhalb von Assisi: Es gab gleichsam einen Ring von Adelshäusern rund um den S. Rufino-Platz, Teil davon war der Palazzo der Familie Offreduccio.¹⁶

Franziskus hingegen stammte aus einer jener Kaufmannsfamilien, die unterhalb von S. Rufino beim römischen Tempel der Minerva lebten. Er wurde als Sohn des Tuchhändlers Pietro Bernardone und seiner Frau Giovanna ca. zwölf Jahre vor Klara (1181/82) geboren. Franziskus war also Teil jener Gesellschaftsschicht, die gerade zu Beginn des 13. Jahrhunderts die ökonomische Vorhersagbarkeit der alten feudalen Ordnungen in Frage stellten und ins Wanken geraten ließen. Kaufleute gelangten durch

¹³ Das Geburtsjahr Klaras wird in den Jahren 1193 – 95 vermutet, s. dazu Kreidler-Kos, Martina; Kuster, Niklaus: „Neue Chronologie zu Clara von Assisi“, in: Schmies, Bernd (Hg.): Klara von Assisi. Zwischen Bettelarmut und Beziehungsreichtum. Beiträge zur neueren deutschsprachigen Klara-Forschung, Münster 2011, S. 287 – 326, hier 289. [*in Folge*: Kreidler-Kos, M.; Kuster, N.: Neue Chronologie]

¹⁴ ProKI XVIII 19, Klara-Quellen, S. 184.

¹⁵ Vgl. Armstrong, Regis J.; Peterson, Ingrid J.: The Franciscan Tradition, Collegeville 2010, 63. [*in Folge*: Armstrong, R. J.: The Franciscan Tradition]

¹⁶ Vgl. Mooney, Catherine M.: Clare of Assisi and the Thirteenth-Century Church. Religious Women, Rules and Resistance, Philadelphia 2016, 11. [*in Folge*: Mooney, C. M.: Clare of Assisi]; ProKI XX 7; XIX 3.5, Klara-Quellen, S. 186f.

den Handel in Nordeuropa und im Osten zu Reichtum und wurden oft auf Kosten der adeligen Grundeigentümer mächtig, was bewirkte, dass sich diese in zunehmendem Maße gezwungen sahen, sich zu verschulden, um ihre Besitztümer und ihren Lebensstil beizubehalten. Die Situation der Adelsfamilien wurde also zunehmend prekär.¹⁷

Es kam zu Konflikten zwischen den begüterten *maiores* und den neu zu Reichtum gekommenen Kaufleuten, den *minores*. Verbunden mit dem Machtkampf zwischen Papst und Kaiser eskalierte die Situation derart, dass 1198, nach dem Sturm auf die Stauferburg Assisi¹⁸ die Familie Klaras wie auch die anderen Adelsfamilien nach Perugia flüchten mussten. Erst einige Jahre später, 1205 oder 1206, konnte Klaras Familie nach Assisi zurückkehren, nachdem zwei Jahre zuvor ein Friedensvertrag zwischen Assisi und Perugia geschlossen worden war¹⁹.

Dies ist zugleich jene Zeit, in der der Beginn der Bekehrung Franziskus' anzusetzen ist. Aus seiner Gefangenschaft nach der Schlacht bei Collestrada konnte auch er 1203 nach Assisi zurückkehren, da er wahrscheinlich von seinem Vater losgekauft wurde²⁰. Danach zeigte sich etwa durch die Pflege von Aussätzigen deutlich, dass sich Franziskus' Wertesystem gewandelt hatte. Als er 1205 im Heer von Walter von Brienne nach Apulien aufbrechen wollte, kehrte er bereits in Spoleto um²¹. Wenig später verzichtete er auf das väterliche Erbe, in einer spektakulären Aktion vor dem Bischof von Assisi, von der sich vermuten lässt, dass sie als Stadtgespräch auch an die Ohren Klaras herangedrungen sein könnte.

Demgegenüber wuchs Klara in einer Familie auf, in der ihre Mutter den Luxus genoss, zu den großen Wallfahrtsstätten des Mittelalters zu pilgern²² (d. i. das Heilige Land, San Michele Aracangelo in Apulien und Rom²³) hatte. Manche Autoren bezeichnen Klaras

¹⁷ Mooney, C. M.: Clare of Assisi, 11f.

¹⁸ Kreidler-Kos, M.; Kuster, N.: Neue Chronologie, hier 289. Aufgrund eines anders datierten Geburtsjahres abweichende Datierungen vgl. dort.

¹⁹ Umiker, Monica Benedetta; Schneider, Johannes: „Zeittafel zum Leben und Nachleben der hl. Klara“, in: Klara-Quellen, S. XLI – LIII, hier XLI.

²⁰ Lehmann, Leonhard: „Zeittafel zum Leben und Nachleben des hl. Franziskus“, in: Franziskus-Quellen, S. XXVII – XXXI, hier XXVII.

²¹ Lang, Justin: Art. „Franziskus v. Assisi“, in: LThK, S. 44–47, hier 44.

²² Armstrong, R. J.: The Franciscan Tradition, 63.

²³ ProKI I 12, dazu Kommentar von Kreidler-Kos, Martina in: Klara-Quellen, S. 122, Fn. 13.

Mutter daher als mutige Frau, die großes Ansehen genoss²⁴. Warum sie bei „diesen weiten, strapaziösen und – gerade für Frauen – auch gefährlichen Pilgerreisen“ nicht von ihrer Tochter Klara begleitet wurde, sondern „von Pacifica di Guelfuccio, Klaras Nachbarin, Verwandte, Freundin und frühe Mitschwester“²⁵, ließe sich allenfalls spekulieren: Ob es am zu jungen Alter Klaras lag, einer gesundheitlichen Indisposition oder an anderen Gründen.

I. 2. Klara – „heilig“ von Jugend an

In mehreren Zeugenaussagen des Heiligsprechungsprozesses wird besonders betont, dass Klara bereits vor ihrem ersten Zusammentreffen mit Franziskus, also bereits von ihrer Kindheit und Jugend an, ein „heiliges“ Leben geführt habe. Sie sei, so heißt es beispielsweise in der Aussage von „Schwester Filippa, Tochter des Herrn Leonardo di Gislerio (...) von allen, die sie kannten, für eine Heilige gehalten“ worden, „wegen der vielen Tugendkräfte und Gnadengaben (...)“.²⁶ Andere Zeugen äußerten sich konkreter, so z. B. „Herr Ranieri, Sohn des Bernardo von Assisi“: „Auf die Frage, welche guten Werke sie getan habe, antwortete er, sie habe gefastet, gebetet und so viele Almosen gegeben, wie sie konnte, und das gerne. Und wenn sie mit den anderen Menschen des Hauses zusammensaß, dann habe sie immer über die Dinge Gottes sprechen wollen.“²⁷

Thomas von Celano betont in seiner Biografie Klaras: „Mit vorzüglichem Eifer widmete sie sich dem heiligen Gebet; dabei wurde sie des öfteren von Wohlgeruch umhüllt, so dass sie sich mehr und mehr mit dem Leben in gottgeweihter Jungfräulichkeit beschäftigte. Da sie keine Gebetsschnur hatte, um die Vaterunser aneinanderzureihen, zählte sie dem Herrn ihre Gebete mit einem Häufchen kleiner

²⁴ Röttger, M. Ancilla; Groß, M. Petra: Klarissen. Geschichte und Gegenwart einer Ordensgemeinschaft, Werl 1994, 22.

²⁵ Holter, Bernhard, Kommentar zu LebKl 1, in: Klara-Quellen, S. 297, Fn. 20.

²⁶ ProKl III, 9f., Klara-Quellen, S. 134. Ähnlich die Aussage von „Schwester Amata, Tochter des Herrn Martin von Coccorano“ (ProKl IV 1 – 6, Klara-Quellen, S. 143): „Sie sei ja sogar, noch bevor sie die Gemeinschaft gewählt hatte, von allen, die sie kannten, für eine Heilige gehalten worden aufgrund der vielen Gnadengaben und Tugendkräfte, mit denen Gott sie beschenkt hatte“; oder Schwester Benvenuta aus Perugia: „(...) alle, die sie kannten, verehrten sie sehr. Das sei [schon so] gewesen, bevor sie in die Gemeinschaft eintrat.“ (ProKl II, 4 – 6, Klara-Quellen, S. 128).

²⁷ ProKl XVIII 14 – 16, Klara-Quellen, S. 184.

Steine ab.“²⁸ Auch im „Rundschreiben zum Tod der heiligen Klara“ heißt es, dass „sie schon von zarter Jugend an wach für die Betrachtung des Herrn erblühte.“²⁹ Niklaus Kuster bemerkt dazu, „dass schon die junge Klara hier als kindliche Nonne (...) gezeichnet wird, die denn auch ohne Bekehrung (...) von der bereits kontemplativen *vita* im Wohnturm zum weltabgeschiedenen geistlichen Lebenswandel (...) im Kloster wechseln kann.“³⁰

Für die Darstellung ihrer Entwicklung von frühester Jugend an werden also typisch hagiographische Topoi zu Hilfe gekommen: heiliger Lebenswandel, besondere Tugenden und Gnadengaben, gute Werke, ausschließliche Konzentration auf die „Dinge Gottes“ u. a. Damit wird Klara zu einer ganz anderen Figur stilisiert, als dies bei Franziskus der Fall war. Als ein Beispiel für die gegensätzliche Darstellung der Jugendzeit Franziskus' sei eine Passage aus einer Franziskus-Biografie Thomas' von Celanos angeführt, die 2014 aufgefunden wurde, wo es heißt: „Der Mann Gottes Franziskus (...) war vom frühen Jugendalter an in den Eitelkeiten der Welt erzogen und lebte entsprechend auffällig. Da er in diesem Übermut der ersten Vorschule seiner Eltern folgte, vergeudete er fast bis zum fünfundzwanzigsten Lebensjahr seine Zeit.“³¹

Zur Darlegung ihres frühen heiligen Lebenswandels werden ganz unterschiedliche Aspekte genannt, beispielsweise, dass Klara, als sie „noch im Haus des Vaters wohnte, (...) ein weißes, raues Tuch unter ihren anderen Kleidern getragen“³² habe. Von Thomas von Celano wird dies als „ein kleines Bußgewand“ gedeutet, das sie „unter prächtigen, weichen Kleidern trug“³³. Eine ähnliche Gegenüberstellung der Kleidung wird im Rundschreiben zum Tod Klaras vorgenommen, wo es heißt, „dass sie, wunderschön an Gestalt, reich begütert und aus adeliger Familie stammend, als sie das Heiratsalter erreichte, anstelle des leuchtend roten Hochzeitskleides eine arme Kutte

²⁸ LebKl 4,1f., Klara-Quellen, S. 298.

²⁹ TodKl 7, Klara-Quellen, S. 102.

³⁰ Ebda., Fn. 7.

³¹ Dalarun, Jacques: Das neu entdeckte Franziskus-Leben des Thomas von Celano, Sankt Ottilien 2017, 41. [*in Folge*: Dalarun, J.: Franziskus-Leben]

³² ProKl XX 10, Klara-Quellen, S. 187.

³³ LebKl 4,4f., Klara-Quellen, S. 298.

anzog, anstelle des Brautkleides ein Trauergewand, und sich statt mit dem feinen Gürtel der Gemahlin mit einem groben Strick umgürtete.“³⁴

Dies ist eine weitere Tatsache, die in den verschiedenen Darstellungen der Jugendzeit Klaras gerne hervorgehoben wird: dass Klara, „sie mochte damals ungefähr siebzehn Jahre alt gewesen sein, (...) auf gar keine Weise dazu gebracht werden“ konnte, „mit einem angesehenen und mächtigen Mann“ „gemäß ihrem Adelsstand ruhmreich“³⁵ verheiratet zu werden, obwohl „viele ihrer Verwandten sie baten, sie möge doch einverstanden sein“³⁶.

Ein dritter Aspekt der Anzeichen früher Heiligkeit, der in den Zeugenaussagen des Prozesses immer wieder zu finden ist: Klara habe „die Speisen, die sie selbst habe essen sollen, (...) zu den Armen“³⁷ geschickt. Thomas von Celano führt dies weiter aus, wenn er schreibt: Klara „entzog (...) ihrem eigenen kleinen Körper die feinen Gerichte und schickte sie heimlich durch Zwischenboten weg, um damit den Leib der Waisen zu erquicken.“³⁸

Auch in diese Berichte floss wohl die Intention der Zeugen während des Heiligsprechungsprozesses wie auch des Biografen mit ein, die Heiligkeit Klaras anhand konkreter, den Leserinnen und Lesern zur Nachahmung empfohlenen Verhaltensweisen in besonderer Weise hervorzuheben. Dabei handelt es sich klar um äußerst tendenziöse Geschichtsschreibung, wir erlangen daher praktisch von keinerlei „unheiligen“, also der Nachahmung nicht empfohlenen Eigenschaften Klaras Kenntnis.

I. 3. Erste Kontakte zu Franziskus

Interessant ist im Zusammenhang mit dem bald darauf folgenden ersten persönlichen Kennenlernen zwischen Klara und Franziskus die Aussage Bona di Guelfuccios im Heiligsprechungsprozess, wo es heißt: „Als Klara noch in der Welt lebte, habe sie aus

³⁴ TodKl 10, Klara-Quellen, S. 102.

³⁵ ProKl XIX 8 – 10, Klara-Quellen, S. 186.

³⁶ ProKl XVIII 7 – 9, Klara-Quellen, S. 184.

³⁷ ProKl XVII 1 – 5, Klara-Quellen, S. 182.

³⁸ LebKl 3,4, Klara-Quellen, S. 298.

Liebe zu Gott, ihr, Bona, eine gewisse Geldsumme gegeben und ihr aufgetragen, diese zu jenen zu bringen, die bei der Kirche der heiligen Maria von der Portiunkula arbeiteten, damit sie sich Fleisch kaufen könnten.“³⁹ Martina Kreidler-Kos merkt dazu an: „Diese Arbeiter könnten Franziskus und seine ersten Brüder gewesen sein, die schwere Wiederaufbauarbeit am verfallenen Landkirchlein leisteten. Hier ist eine frühe Geste der Solidarität Klaras nicht nur unbestimmt mit den Armen, sondern konkret mit dieser Bruderschaft zu erkennen. Zugleich zeigt die Geste aber auch, dass Klara damals noch nicht vertraut gewesen sein kann mit der Lebensweise der Brüder, da sie ihnen Geld zukommen lässt.“⁴⁰ Dem könnte man entgegenhalten, dass Klara hier vermutlich aus praktischen Gründen eine andere Vorgehensweise wählen musste: Durch eine Geldsumme konnte sie den Arbeitern bei Portiunkula effektiver eine größere Spende zukommen lassen, als dies durch Speisen, die sie sich vom Mund absparte, möglich gewesen wäre. Vielleicht könnte man diese Geste auch dahingehend interpretieren, dass Klara sehr wohl von der Lebensweise der Brüder um Franziskus Bescheid wusste, diese und damit auch die Annahme von Geld in der Frühzeit der franziskanischen Bruderschaft aber noch nicht so genau geregelt war wie später. Folgt man der Datierung von Leonhard Lehmann⁴¹, so schlossen sich 1208 die ersten beiden Gefährten Bernhard und Petrus an Franziskus an. Monica Benedetta Umiker und Johannes Schneider datieren die Übersendung einer Geldsumme Klaras an die Arbeiter bei der Kirche von Portiunkula in die Jahre 1208/09⁴². Für die Reise Franziskus’ und elf seiner Gefährten nach Rom, wo ihnen Papst Innozenz III. „zögernd und darum nur mündlich die Bußbruderschaft“⁴³ bestätigt, gibt Lehmann die erste Maihälfte 1209 an.⁴⁴

Ob Klara vor ihrem Eintritt in die franziskanische Bruderschaft tatsächlich Privatgelübde der Keuschheit und Armut⁴⁵ abgelegt hat, wie in Armstrong/Peterson

³⁹ ProKI XVII 16 – 21, Klara-Quellen, S. 182f.

⁴⁰ Ebda., Fn. 145.

⁴¹ Lehmann, Leonhard: Zeittafel zum Leben und Nachleben des hl. Franziskus, a. a. O., hier XXVII.

⁴² Umiker, Monica Bendetta; Schneider, Johannes: Zeittafel zum Leben und Nachleben der hl. Klara, a. a. O., hier XLI.

⁴³ Frank, Karl Suso: Art. „Franziskaner“, in: LThK, S. 30–36, hier 33.

⁴⁴ Lehmann, Leonhard: Zeittafel zum Leben und Nachleben des hl. Franziskus, a. a. O., hier XXVII.

⁴⁵ Armstrong, R. J.: The Franciscan Tradition, 63. Anton Rotzetter formuliert etwas neutraler, wenn er schreibt: „Vorher hatten sowohl Franziskus als auch Klara unabhängig voneinander den Weg der

behauptet wird, lässt sich aufgrund der Quellen nicht dezidiert nachvollziehen.⁴⁶ Zudem ist es meines Erachtens schwierig, wenn nicht unmöglich, genaue Datierungen der ersten Kenntnisnahme Klaras und Franziskus' voneinander und der Heiratspläne der Familie Klaras resp. ihres Widerstandes dagegen vorzunehmen.

Uneinheitliche Aussagen finden sich auch zur Frage, ob die erste Initiative zu einem Treffen von Klara oder Franziskus ausging. Rotzetter behauptet mit Berufung auf die Akte des Heiligsprechungsprozesses: „Zur ersten Begegnung kommt es, wenn wir der Zeugenaussage der leiblichen Schwester Klaras, Beatrice, Glauben schenken wollen, aufgrund einer Initiative des Franziskus.“⁴⁷ Dies ist aber aus der Aussage Beatrices nicht unmittelbar abzuleiten, denn dort heißt es wörtlich: „Und Beatrice sagte, als der heilige Franziskus vom Ruf ihrer Heiligkeit gehört hatte, sei er mehrmals zu ihr gegangen, um mit ihr zu reden“⁴⁸. Geht man davon aus, dass Franziskus durch seine Ablehnung des väterlichen Erbes und seine völlig veränderte Lebensweise zum „von allen verachtete[n] und verspottete[n] Narr“⁴⁹ geworden war, wie Rotzetter andernorts schreibt, so scheint es mir wenig nachvollziehbar, wie ein solcher Mann die praktischen Möglichkeiten gefunden haben mag, Treffen mit einer jungen Frau, die „aus einer jener Familien stammt, die Franziskus einige Jahre zuvor zu verfolgen und aus Assisi hinauszutreiben geholfen hat“, zu arrangieren. Ob ein Verwandter Klaras, Rufinus, eine Vermittlerrolle dabei gespielt haben könnte, wie Bernhard Holter in seinem Kommentar zu LebKl⁵⁰, sowie Bert Roest⁵¹ behaupten, ist reine Spekulation und zudem durch die

poenitentia gefunden.“ (Rotzetter, Anton: „Franziskus und Klara. Anmerkungen zu einem befremdenden Ritual des heiligen Franz (II Cel 207)“, in: Schmies, B.: Klara von Assisi, S. 275 – 286, hier 275.

⁴⁶ In der Aussage des neunzehnten Zeugen des Heiligsprechungsprozesses heißt es: „Und er habe gesehen, dass der Vater und die Mutter und ihre Verwandten sie gemäß ihrem Adelsstand ruhmreich verheiraten wollten mit einem angesehenen und mächtigen Mann. Aber dieses junge Mädchen (...) konnte auf gar keine Weise dazu gebracht werden, weil sie im Stand der Jungfräulichkeit bleiben und in Armut leben wollte, wie sie danach [sic!, S. H.] gezeigt hatte, als sie ihr gesamtes Erbe verkaufte und es den Armen gegeben hatte.“ (ProKl XIX 2,8 – 10, Klara-Quellen, S. 186.) Die Aussagen „im Stand der Jungfräulichkeit bleiben“ kann man sowohl dahingehend deuten, dass Klara bereits zuvor ein Gelübde der immerwährenden Keuschheit abgelegt hat, als auch dahingehend, dass sie – ohne ein Gelübde abgelegt zu haben – nicht heiraten wollte. Der Entschluss, in Armut zu leben, zeigte sich aufgrund dieser Zeugenaussage erst durch ihr Handeln nach Zurückweisung einer Verheiratung.

⁴⁷ Rotzetter, Anton: „Franziskus und Klara. Anmerkungen zu einem befremdenden Ritual des heiligen Franz (II Cel 207)“, a. a. O., hier 275.

⁴⁸ ProKl XII, 2, 4, Klara-Quellen, S. 169.

⁴⁹ Rotzetter, Anton; Van Dijk, Willibrord-Christian; Matura Thaddée (Hgg.): Franz von Assisi. Ein Anfang und was davon bleibt, Zürich u. a. 1981, 40. [*in Folge*: Rotzetter, A.: Franz von Assisi. Ein Anfang]

⁵⁰ LebKl 5,2f., Klara-Quellen, S. 299, Fn. 31.

dabei vorgenommene grobe Datierung („der sich ca. 1210 Franziskus anschloss“⁵²), verbunden mit der ebenfalls nicht genau festzumachenden Datierung der ersten Treffen zwischen Klara und Franziskus noch unsicherer zu argumentieren.

Viel eher wahrscheinlich ist es, dass die erste Initiative von Klara ausging, wie aus der Zeugenaussage Hugolins („Sohn des Pietro Girardone, Ritter von Assisi“⁵³) ableitbar ist und von Thomas von Celano in in LebKl aufgegriffen wurde⁵⁴, auch wenn in der Verslegende ein erster Besuch Franziskus' bei Klara postuliert wird⁵⁵. Wie Klara von Franziskus erfahren hat, darüber wird in Armstrong/Brady spekuliert: „she probably heard him proclaim his message of penance and peace in the piazzas of Assisi. It is certainly possible that Clare may have heard the young Francis preach in the cathedral of San Rufino in 1210, for her family lived directly across from it.“⁵⁶

Einheitlich äußern sich die Quellen dazu, dass die nun folgenden, mehrmaligen Treffen heimlich, an wechselnden Treffpunkten und in Begleitung von Bona di Guelfuccio und Philippus Longus stattfanden. Die Erstgenannte bezeugte, dass Franziskus Klara „immer eindringlich zugeredet“ habe, „sie solle sich für Jesus Christus entscheiden, und Bruder Philipp habe dasselbe getan.“⁵⁷ Die Wirkung dieser Gespräche ließ nicht lange auf sich warten. In der Wahrnehmung anderer Menschen geschah die Entscheidung Klaras, „sich der Welt und allen irdischen Dingen“⁵⁸ zu verweigern, sehr rasch. In der Zeugen-Aussage Beatrices heißt es beispielsweise, dass Klara „so schnell sie konnte, ging, um Gott zu dienen.“⁵⁹

⁵¹ „These meetings were probably facilitated by one of her cousins, Rufino di Scipone di Offreduccio, one of Francis' early male converts to the movement of Friars Minor.” (Roest, Bert: Order and Disorder. The Poor Clares between Foundation and Reform, Leiden u. a. 2013, 12. [*in Folge*: Roest, B.: Order and Disorder])

⁵² LebKl 5,2f., Klara-Quellen, S. 299, Fn. 31.

⁵³ ProKl XVI 9, Klara-Quellen, S. 180.

⁵⁴ Dort heißt es: „Als Klara den damals schon vielfach genannten Namen des Franziskus hörte, der den in der Welt vergessenen Weg der Vollkommenheit wie ein neuer Mensch mit neuen Tugenden erneuerte, sehnte sie sich, ihn alsbald zu hören und zu sehen.“ (LebKl 5,1, Klara-Quellen, S. 299).

⁵⁵ Dort heißt es: „(...) kam er ihr im Besuch zuvor, sehr häufig wurde er [auch] von ihr aufgesucht.“ (VKl 227 – 239, Klara-Quellen, S. 207).

⁵⁶ Armstrong, Regis J.; Brady, Ignatius (Hgg.): Francis and Clare. The Complete Works, New York 1982, 170.

⁵⁷ ProKl XVII 6 – 13, Klara-Quellen, S. 182.

⁵⁸ ProKl XII 7 – 9, Klara-Quellen, S. 169.

⁵⁹ Ebda.

Roest behauptet, Klara habe daraufhin ihr persönliches Hab und Gut heimlich⁶⁰ verkauft. Dies steht in Widerspruch zur Zeugenaussage Christianas im Heiligsprechungsprozess, wo es heißt, „die Verwandten Klaras hätten ihr einen viel höheren Preis bezahlen wollen als alle anderen, sie aber habe nicht an diese verkaufen wollen, sondern an andere verkauft, damit die Armen nicht betrogen würden. Und alles, was sie durch den Verkauf ihres Erbteils erhalten hatte, habe sie an die Armen verteilt.“⁶¹ Wie man sich genau das Vorgehen Klaras und den Zeitpunkt dieses Verkaufes vorzustellen hat, bleibt jedoch ebenso unklar wie die Frage, ob Klara lediglich ihr eigenes Erbteil bzw. ihre Mitgift oder aber – wie es in der Zeugenaussage Beatrices heißt⁶² – auch einen Teil des Erbes ihrer leiblichen Schwester verkauft hat. Roest zuzustimmen ist meines Erachtens in seiner Behauptung bezüglich der Konsequenzen des Verkaufs und des Verteilens des Erlöses an die Armen, wenn er schreibt, dass dies zweierlei bewirkte: „closing both the road to matrimony and also the road towards a traditional religious life as a nun in the cloister“⁶³.

I. 4. Flucht aus dem Elternhaus

Am Palmsonntag 1211 oder 1212 erhielt Klara während der Messe von Bischof Guido II. von Assisi persönlich einen Palmzweig überreicht, so berichten jedenfalls Celano (LebKl) und die Verslegende übereinstimmend. Franziskus habe Klara zuvor angewiesen, so Celano, „am Festtag fein zurecht gemacht und geschmückt zusammen mit dem übrigen Volk zu gehen, um die Palme zu empfangen. In der folgenden Nacht sollte sie aus dem Lager hinausgehen und die weltliche Freude in die Trauer der Passion des Herrn verwandeln.“⁶⁴ Letztere Aussage bezieht sich auf die Flucht Klaras aus ihrem Elternhaus in der darauffolgenden Nacht, aber auch auf die wohl bewusste Wahl dieses Termins (die Karwoche als besonders feierlicher Höhepunkt der Bußzeit innerhalb des

⁶⁰ Roest, B.: Order and Disorder, 112.

⁶¹ ProKl XIII 31 – 33, Klara-Quellen, S. 174

⁶² ProKl XII 7 – 9, Klara-Quellen, S. 169.

⁶³ Roest, B.: Order and Disorder, 112.

⁶⁴ LebKl 7,1 – 7, Klara-Quellen, S. 300f.

Kirchenjahres⁶⁵) als Beginn eines Lebens in der Kreuzesnachfolge Christi. Dass Bischof Guido II. eigens zu Klara hinabstieg, um ihr persönlich einen Palmzweig zu übergeben, wird in der Verslegende als „auf göttlichen Wink hin“⁶⁶ gedeutet. Thomas von Celano lässt dies in LebKl unkommentiert, Bernhard Holter merkt dazu jedoch an: „Guido II. (Bischof von Assisi 1204–28) muss wohl Mitwisser und –organisator der spektakulären Flucht Klaras zu den Brüdern gewesen sein. Die Übergabe des Palmzweigs an Klara konnte bedeuten, dass alles plangemäß vorbereitet war, d. h. konkret: die Wachen hatten Anweisung, Klara zur nächtlichen Stunde das Stadttor zu öffnen, und die Benediktinerinnen von San Paolo waren einverstanden, das Mädchen zu beherbergen (...).“⁶⁷ Bonifatius Strack argumentiert ähnlich, wenngleich mit Varianten, wenn er schreibt: „Das war vom Bischof her ganz offensichtlich nicht nur ein Zeichen der Zustimmung, sondern auch der Mahnung, nun den Schritt zu tun und als Gottgeweihte Christus entgegenzugehen. Franziskus und Klara hatten also den Bischof eingeweiht in das Vorhaben Klaras, sie hatten sicherlich auch alle Konsequenzen und alles mögliche Gerede darüber überlegt und besprochen. Der Bischof konnte und durfte sich aus Rücksicht auf die reiche Familie der heiligen Klara nicht offen zu dem Vorhaben bekennen.“⁶⁸ Ebenso vermutet Bert Roest: „(...) apparently with the secret consent of Bishop Guido II of Assisi, Clare and her friend Pacifica of Guelfuccio (Bona’s sister) left Clare’s parental home during the evening of Palm Sunday, after attending the Palm Sunday liturgy in Assisi’s Cathedral, on the eighteenth of March. Leaving town via the Porta Moiano, which possibly was left open at the command of Bishop Guido (...).“⁶⁹

So schlüssig diese Argumentationen klingen mögen, so widersprechen sie doch der Aussage Thomas von Celanos in LebKl, Klara sei, „während die anderen Leute zu den Palmzweigen hineilten, (...) aus Scheu unbeweglich auf ihrem Platz“⁷⁰ geblieben. In dieser Darstellung wirkt das Verhalten des Bischofs viel eher wie eine spontane Aktion (aus welchen Gründen auch immer), denn als eine vorbereitete, abgesprochene Geste.

⁶⁵ Mooney, C. M.: Clare of Assisi, 34.

⁶⁶ VKl 267 – 284, Klara-Quellen, S. 208.

⁶⁷ LebKl 7,1-7, Klara-Quellen, S. 300f., Fn. 38.

⁶⁸ Strack, Bonifatius: „Leben und Leiden in der Kirche“, in: Hardick, Lothar; Häcker, Ethelburga (Hgg.): Klara von Assisi. Studentage der Franziskanischen Arbeitsgemeinschaft 1980 (Wandlung in Treue. Schriftenreihe zum heutigen Ordensleben, Bd. 23), Werl 1980, S. 107–120, hier 107. [*in Folge*: Hardick, L.; Häcker, E.: Klara von Assisi]

⁶⁹ Roest, B.: Order and Disorder, 13.

⁷⁰ LebKl 7,1 – 7, Klara-Quellen, S. 300f.

Ja, gerade diese öffentliche und vermutlich ungewöhnliche Geste spricht meines Erachtens dagegen, dass es sich hierbei gleichsam um eine geheimes Code-Zeichen zwischen Bischof Guido und Klara gehandelt habe, denn wenn man davon ausgeht, dass die geheime Flucht Klaras möglichst reibungslos verlaufen sollte, so wäre diese Geste, so sie vereinbart gewesen wäre, eher ein Mittel gewesen, um die Familie Klaras zu noch größerer Vorsicht ihr gegenüber zu veranlassen.

Schwester Cristiana sagte im Heiligsprechungsprozess über die nächtliche Flucht Klaras aus: „Weil sie große Angst gehabt hatte, dass ihr der Weg versperrt sein würde, wollte sie nicht durch den gewöhnlichen Ausgang hinausgehen, sondern ging zu einem anderen Ausgang des Hauses.“⁷¹ Geht man des weiteren davon aus, dass Klara bereits zuvor ihr Erbe bzw. ihre Mitgift verkauft hatte (denn zu einem späteren Zeitpunkt wäre dies praktisch nicht mehr möglich gewesen), so wäre Bernhard Holters These, „dass sie inzwischen besonders überwacht wurde, weil ihre Familie bereits alarmiert war“⁷², durchaus als realistisch denkbar. Dann aber wäre es sehr unvorsichtig gewesen, wenn kurz davor Bischof Guido geplanterweise einen Akt gesetzt hätte, der noch mehr Misstrauen oder noch stärkere Überwachung durch die Familie hätte bewirken können.

Bei der Überreichung der Palme an Klara könnte es sich auch um eine analoge Geste zu jener Begebenheit handeln, die Thomas von Celano in der „Ersten Lebensbeschreibung des hl. Franziskus“ darstellt. Franziskus wurde von seinem Vater vor den Bischof gebracht, damit er „in dessen Hände auf sein ganzes Vermögen verzichte“.⁷³ Völlig unerwartet entblößte sich Franziskus dabei vollständig, worauf der Bischof folgendermaßen reagiert habe: „Als aber der Bischof seine Entschlossenheit bemerkte, erhob er sich allsogleich voll hoher Bewunderung für seinen glühenden Eifer und seine Standhaftigkeit, schloss ihn in seine Arme und bedeckte ihn mit dem Mantel, den er trug.“ Doch handelte es sich dabei nicht bloß um den Versuch, schamhaft die Nacktheit des Franziskus zu bedecken, denn es heißt weiters: „Daher wurde er von nun an sein Beschützer und Gönner, der ihn ermutigte und mit innigster Liebe umfing.“⁷⁴ Auch die Geste des Bischofs gegenüber Klara könnte also ein Zeichen dafür gewesen sein, dass

⁷¹ ProKI XIII 1 – 11, Klara-Quellen, S. 172.

⁷² LebKI 7,1-7, Klara-Quellen, S. 300f., Fn. 40.

⁷³ 1 C VI 14,4, Franziskus-Quellen, S. 208.

⁷⁴ 1 C VI 15,3.5, Franziskus-Quellen, S. 208.

ihr Vorhaben von ihm autorisiert wurde, dass er sie, wie Franziskus, in seinen Schutz stellte.

Divergierende Aussagen gibt es in den Quellen dazu, ob Klara alleine flüchtete. Thomas von Celano schreibt, dass Klara, „in ehrbarer Begleitung“⁷⁵ unterwegs gewesen sei. In der Verslegende ist davon jedoch nichts zu finden. Dort heißt es nämlich: „(...) verließ Klara in der folgenden Nacht das Heimathaus und eilte zur Kirche der heiligen Jungfrau. Die Brüder empfingen sie mit starkem Lichtschein (...).“⁷⁶ Autoren wie beispielsweise Bert Roest nehmen an, dass „Clare and Pacifica went downhill until they arrived at the little church of Santa Maria degli Angeli, where they encountered Francis and a few members of his early brotherhood“.⁷⁷ Martina Kreidler-Kos versucht, die verschiedenen Möglichkeiten abzuwägen, wenn sie schreibt: „Die Annahme, Pacificia [di Guelfuccio, S. H.] habe ihre Schwester ganz einfach ersetzt und sie sei es gewesen, die Klara in der Fluchtnacht begleitete, ist weit verbreitet. Sie stützt sich auf die Aussage Pacificias im Prozeß, sie sei zusammen mit Klara in San Damiano eingetreten. Die einen mutmaßen, daß Pacificia ‚auch ihrerseits bereits in dieser Nacht endgültig von zuhause Abschied nimmt und bei Klara bleibt‘, die anderen halten dies für eine Unstimmigkeit in der Antwort: ‚Pacifica kam sicher erst zu Klara, als diese mit ihrer Schwester Agnes nach S. Damiano gekommen war, d. h. Ende April / Anfang Mai 1212.‘ Es bleibt jedoch die nicht unerhebliche Schwierigkeit, daß die Zeugin selbst die Flucht nicht erwähnt.“⁷⁸

Geht man davon aus, dass Bischof Guido die Wachen angewiesen habe, das Stadttor für Klara zu öffnen, so könnte man für die verbleibende Wegstrecke von ca. drei Kilometern bis nach Portiunkula entweder annehmen, dass Klara diese durchaus alleine bestreiten konnte, nachdem sie ohnehin bereits zuvor „einige schwere Hölzer und eine steinerne Säule“⁷⁹, die „kaum von vielen Männern gemeinsam weggeschafft werden“ konnten, beiseite geschafft hatte, um einen Hinterausgang ihres Elternhauses zu öffnen. Oder aber man vertraut auf die bereits erwähnte Aussage Thomas von Celanos, dass

⁷⁵ LebKl 7,1 – 7, Klara-Quellen, S. 300f.

⁷⁶ VKl 267 – 284, Klara-Quellen, S. 208.

⁷⁷ Roest, B.: Order and Disorder, 13.

⁷⁸ Kreidler-Kos, Martina: „Ich halte dich für eine Gehilfin Gottes selbst“. Die Frauenfreundschaften der heiligen Klara von Assisi“, in: Schmies, B.: Klara von Assisi, S. 3 – 32, hier 6.

⁷⁹ ProKl XIII 1 – 11, Klara-Quellen, S. 172.

Klara „in ehrbarer Begleitung“ unterwegs war, ohne näher bestimmen zu können, wer diese Begleitung konkret war (denn Bona di Guelfuccio, ihre Begleiterin während der Treffen mit Franziskus zuvor, war laut eigener Aussage „nicht dabei gewesen, damals sei sie nach Rom gepilgert, um die vierzig tägige vorösterliche Fastenzeit zu begehen“⁸⁰).

I. 5. Aufnahme in die Büssergemeinschaft des Franziskus

Was passierte in Portiunkula? Kuster/Kreidler-Kos bezeichnen das Geschehen als „Einkleidung“.⁸¹ Dies könnte den Eindruck erwecken, es handele sich um die formelle Aufnahme in eine bereits bestehende, approbierte Gemeinschaft, womöglich verbunden mit bestimmten, festgelegten Riten. Thomas von Celano schreibt demgegenüber neutraler: „Dort legte sie durch die Hand der Brüder ihr Haupthaar ab und ließ den mannigfaltigen Schmuck zurück“, um erklärend über Santa Maria von Portiunkula hinzuzufügen: „Dies ist jener Ort, an dem die neue Heerschar der Armen unter der Führung von Franziskus ihren glücklichen Anfang nahm, damit klar erscheine, dass die Mutter der Barmherzigkeit beide Orden in ihrer Herberge zur Welt brachte“⁸² – man beachte, dass er nicht davon spricht, dass Klara zu ein und demselben Orden wie Franziskus und seine Brüder gehörte.

Interessant ist in dieser Darstellung auch ein Detail, das in der Verslegende ähnlich beschrieben wird: „Und sofort legte sie nach Abschneiden der Haare ihren Schmuck und mannigfaltigen Aufputz ab (...).“⁸³ Man könnte sich fragen, wieso Klara bei einer nächtlichen Flucht, die drei Kilometer durch unsicheres Terrain führte, auf dem sie überfallen hätte werden können, „Schmuck und mannigfaltigen Aufputz“ mit sich trug. Daraus lässt sich einerseits schließen, dass Klara zuvor nicht bereits ihr gesamtes Hab und Gut verkauft hatte, andererseits, dass sie gerade dieses ihr letztes Eigentum nicht im Elternhaus zurücklassen, sondern es der Brüdergemeinschaft (und damit den Armen)

⁸⁰ ProKI XVII 16 – 21, Klara-Quellen, S. 182f.

⁸¹ Kreidler-Kos, M.; Kuster, N.: Neue Chronologie, hier 290.

⁸² LebKI 8,1f. ; 8,4f., Klara-Quellen, S. 301f.

⁸³ VKI 267 – 284, Klara-Quellen, S. 208.

übergeben wollte. „François revêtit Claire d'un pauvre habit semblable au sien“, so Becker/Godet⁸⁴, Thomas von Celano nennt es hingegen das Empfangen der „Abzeichen heiliger Buße“ vor „dem Altar der seligen Maria“⁸⁵, womit vermutlich vor allem die Tonsur gemeint war.

Noch in derselben Nacht wurde Klara von Franziskus und seinen Mitbrüdern in das Benediktinerinnenkloster San Paolo delle Abbadesse in Bastia begleitet, bis eine passendere und dauerhafte Unterkunft zur Verfügung gestellt werden konnte.⁸⁶ Dort blieb Klara während der Karwoche. Die Wahl fiel vermutlich auf diesen Ort, weil eine Bulle Papst Innozenz' III. vom 5. Mai 1201 diesem Kloster neben einer Reihe anderer Privilegien das Recht verlieh, Personen aufzunehmen und sicher zu beherbergen, die sich zu einem der Welt abgewandten, gottgeweihten Leben bekehrt hatten. Dieses Privileg sollte Klara vor der zu erwartenden Reaktion ihrer Verwandten schützen.⁸⁷

Diese Reaktion der Familie Klaras auf deren Flucht ließ nicht lange auf sich warten. Tagelang versuchten die Verwandten, Klara von ihrem Entschluss abzubringen. Diese habe jedoch „die Altartücher gepackt und ihren Kopf entblößt, um zu zeigen, dass sie geschoren war“⁸⁸, so die Aussage Beatrices im Heiligsprechungsprozess. Damit wurde das Asylrecht San Paolos delle Abadesse schlagend, die Verwandten Klaras wussten davon, dass sie sich im Falle der Behelligung einer Person, die in diesem Kloster Schutz gesucht hat, die Strafe der Exkommunikation zuziehen würden, und ließen daher von ihr ab.⁸⁹ Nun konnte Klara zu einem Ort bzw. einer Gemeinschaft wechseln, der dem von ihr, Franziskus und seinen Gefährten eingeschlagenen Weg viel eher ähnelte als das Leben in einem reich begüterten Benediktinerinnenkloster, auch wenn sie in San Paolo lediglich als eine Magd aufgenommen worden war, die für Aufgaben des Haushalts herangezogen wurde, nicht aber als Nonne.⁹⁰

⁸⁴ Becker, Marie-France; Godet, Jean- François; Matura, Thadée (Hgg.): Claire d'Assise. Écrits, Paris 1985.

⁸⁵ LebKl 8,4f., Klara-Quellen, S. 301f.

⁸⁶ Armstrong, Regis J.; Brady, Ignatius (Hgg.): Francis and Clare. The Complete Works, a. a. O., 170.

⁸⁷ Mooney, C. M.: Clare of Assisi, 33.

⁸⁸ ProKl XII 7 – 9, Klara-Quellen, S. 169.

⁸⁹ Mooney, C. M.: Clare of Assisi, 33.

⁹⁰ Roest, B.: Order and Disorder, 13.

Die Kirche Sant'Angelo di Panzo war die nächste, für kurze Zeit bezogene Station. Aus den Quellen⁹¹ geht nicht näher hervor, dass Klara sich damit kurzfristig einer Gemeinschaft von Pönitentinnen anschloss, wie verschiedentlich in Kommentaren und der Sekundärliteratur zu lesen ist.⁹² Auch weitere Rückschlüsse sind rein spekulativer Natur. So schließt etwa Joan Mueller aus der örtlichen Nähe von Sant'Angelo und der Kirche von San Damiano: „(...) S. Angelo provided Clare with a place to stay while the brothers, no doubt also with the help of Clare, readied the living quarters of S. Damiano for habitation”⁹³, wobei man genauer hinterfragen könnte, worin die Hilfe Klaras, die Mueller als „no doubt” postuliert, konkret bestanden haben mag.

In Sant'Angelo di Panzo stieß Klaras erste Gefährtin zu ihr: ihre leibliche Schwester Katharina, die später Schwester Agnes genannt wurde. Bernhard Holter vermutet in seinem Kommentar zu LebKl, dass hier „wahrscheinlich auch Pacifica di Guelfuccio (...), eventuell auch Benvenuta von Perugia“⁹⁴ Gefährtinnen Klaras wurden. Gemeinsam (ob nun zu zweit oder schon zu viert) übersiedelten sie wenig später nach San Damiano.

San Damiano: „Das ist jene Kirche, bei deren Wiederherstellung Franziskus sich mit bewundernswertem Eifer abgemüht und deren Priester er Geld für die Reparaturarbeit angeboten hatte. Diese Kirche ist es, in der, während Franziskus betete, eine vom Kreuzesholz her erklingende Stimme zu ihm sprach: ‚Franziskus, geh und stelle mein Haus wieder her, das, wie du siehst, ganz verfällt““⁹⁵, so Thomas von Celano in LebKl. Franziskus hatte von Bischof Guido, dem Kirche zu San Damiano gehörte, Erlaubnis erhalten, Klara und ihre Gefährtinnen an diesem Ort anzusiedeln. Damit stand die Gemeinschaft rund um Klara direkt unter bischöflichem Schutz. Dies bedeutete

⁹¹ In einer Zeugenaussage des Heiligsprechungsprozesses heißt es: „Danach brachten sie der heilige Franziskus, Bruder Philipp und Bruder Bernhard zur Kirche Sant'Angelo di Panzo, wo sie für kurze Zeit blieb, [dann] wurde sie zur Kirche San Damiano gebracht (...).“ (ProKl XII, 5,11, Klara-Quellen, S. 170) Siehe auch Thomas von Celano, LebKl 10,1, Klara-Quellen, S. 302. Im Testament Klaras findet man eine noch neutralere Formulierung, wenn es heißt: „(...) vorher [vor der Ansiedlung in San Damiano] hatten wir uns, allerdings nicht lange, an einem anderen Ort aufgehalten.“ (KlTest 32, Klara-Quellen, S. 79).

⁹² Roest, B.: Order and Disorder, 14.

⁹³ Mueller, Joan: The Privilege of Poverty. Clare of Assisi, Agnes of Prague, and the Struggle for a Franciscan Rule for Women, Pennsylvania 2006, 9f. [*in Folge*: Mueller, J.: The Privilege]

⁹⁴ Siehe Klara-Quellen, S. 303, Fn. 45.

⁹⁵ LebKl 10,1 – 8.10, Klara-Quellen, S. 302f.

allerdings nicht, dass Klaras Schwester Katharina auf gleiche Weise vor ihren wütenden Verwandten geschützt gewesen wäre, wie Klara durch das Asylrecht der Benediktinerinnen von San Paolo delle Abbadesse. Hinzu kam, dass Katharina noch nicht die Tonsur erhalten hatte. Damit riskierten Monaldo (das Familienoberhaupt der Offreduccios) und seine Gehilfen keine Exkommunikation, als sie versuchten, Katharina mit Gewalt zurückzuholen.⁹⁶ In Legenden wird berichtet, wie versucht worden sei, Katharina gerade an ihren Haaren aus der Kirche San Damianos herauszuziehen, und wie es durch das Gebet Klaras gelungen sein soll, Katharina zu retten.

Danach ist wohl jenes Ereignis einzuordnen, das Klara in ihrem Testament beschreibt, wo es heißt, sie habe Franziskus „bald nach seiner Bekehrung zusammen mit einigen Schwestern, die mir der Herr bald nach meiner eigenen Bekehrung gegeben hatte, freiwillig Gehorsam versprochen“. In Klaras Testament heißt es weiter: „Später schrieb er [Franziskus, S.H.] für uns eine Lebensform, mit der besonderen Mahnung, dass wir immer in der heiligen Armut verharren sollten.“⁹⁷ Im nun folgenden Abschnitt soll die Thematik der „evangelischen Armut“ im Hinblick darauf untersucht werden, welche Aspekte Franziskus in besonderer Weise hervorgehoben hat, worin das Faszinosum Klaras an den Idealen Franziskus' bestand, und wie sie selbst versucht hat, es umzusetzen.

I. 6. Zur „Armut“ – Umkreisung eines Begriffsverständnisses

Die Armut ist jenes Schlagwort, das für die Darstellung eines lebenslangen Ringens Klaras mit verschiedenen Kirchenoberen am häufigsten verwendet wird. Die Armut ist jenes Unterscheidungsmerkmal, mit dem versucht wird, neue religiöse Gruppierungen des 12. und 13. Jahrhunderts von den bis dahin schon bestehenden Ordensgemeinschaften abzugrenzen. Die Armut ist auch jene Gemeinsamkeit, jener Besitz gleichsam, den sich Franziskus, Klara und ihre beiderlei Gefährten von der ersten Stunde der Entstehung ihrer Gemeinschaften an teilen.

⁹⁶ Vgl. dazu Roest, B.: Order and Disorder, 14.

⁹⁷ KlTest 25. 33, Klara-Quellen, S. 79.

Was aber lässt sich konkret unter „der“ Armut bei Klara und Franziskus verstehen? Diese Fragen beantworten Becker/Godet mit Hinweis auf die (in dieser Arbeit zu späterem Zeitpunkt auszuführende) Regel und das Testament Klaras: „Dans le *Testament* et dans la *Règle*, il s’agit d’un point très précis et très concret : ‘ne recevoir et n’avoir ni possession, ni propriété, ni par elles- mêmes, ni par personnes interposée’ (*RegCl* 6, 12 ; *TestCl* 53.55). Ce n’est donc pas sur la pauvreté des vêtements et de l’argent, qui reste réelle mais modérée (*RegCl* 2, 11.15-16 ; 8, 11), que porte l’insistance, mais sur le refus des possessions et des revenus stables. Claire reprend sur ce point la Règle de François (2 *Reg* 6, 2) et l’applique à une communauté féminine sédentaire.“⁹⁸

An der angeführten Stelle der bullierten Regel der Franziskaner ist zu lesen: „Die Brüder sollen sich nichts aneignen, weder Haus noch Ort noch sonst eine Sache.“⁹⁹ Die Adaption für eine sesshafte weibliche Gemeinschaft erfolgte vor allem durch die Ausnahmeregelung Klaras: „Dabei ist ausgenommen so viel Land, wie es die Notwendigkeit für Ehrenhaftigkeit und Abgeschiedenheit des Klosters verlangt. Und dieses Land soll nicht bearbeitet werden, außer als Garten für ihren eigenen Bedarf.“¹⁰⁰ Hierbei handelt es sich jedoch um Festlegungen, die gleichsam als Endprodukt einer lebenslangen Auseinandersetzung Klaras mit den konkreten Fragen des Alltags bei der Umsetzung eines Armutsideals darstellen.

Dieses Ideal lässt sich zuerst dadurch näher bestimmen, indem man betrachtet, was Klara bereit war, aufzugeben. Dazu Engelbert Grau: „Und Klara verläßt wirklich *alles*: die Geborgenheit der Familie; den Reichtum und die Vorrechte eines wohlhabenden Adelsgeschlechtes; die Möglichkeit einer standesgemäßen Heirat; das ihr zustehende väterliche Erbe; auch die Möglichkeit, Armen und Bedürftigen freigebig zu helfen, wie sie es bisher getan (...); man könnte die Reihe leicht fortsetzen.“¹⁰¹ Dazu wurde sie unmittelbar von Franziskus inspiriert, dieser wiederum von Worten der Heiligen Schrift, wie Thomas von Celano berichtet: „Eines Tages aber wurde (...) das Evangelium

⁹⁸ Becker, Marie-France; Godet, Jean- François; Matura, Thadée (Hgg.) : *Claire d’Assise. Écrits*, a. a. O., 39f.

⁹⁹ BR 6,2; Franziskus-Quellen, S. 98.

¹⁰⁰ KIReg 6,14, Klara-Quellen, S. 65.

¹⁰¹ Grau, Engelbert OFM: „... umfange als Jungfrau den armen Christus ...“ Der heiligen Klara Leben in Armut und Demut“, in: Hardick, L.; Häcker, E.: *Klara von Assisi*, S. 121–132, hier 122.

verlesen, wie der Herr seine Jünger zum Predigen aussandte. Als der selige Franziskus es hörte und begriff, dass die Jünger Christi *nicht Gold oder Silber noch Geld besitzen, weder Beutel noch Reisetasche noch Brot noch Stab auf den Weg mitnehmen, weder Schuhe noch zwei Röcke tragen dürfen, sondern das Reich Gottes und Buße predigen sollen*, und sprach: ‚Da [sic, S. H.] ist es, was ich will. Das verlange ich aus ganzem Innersten zu tun.‘ Sogleich löste er die Sandalen von den Füßen (vgl. Ex 3,5), legte den Stab aus seiner Hand und, zufrieden mit einem einzigen schäbigen Rock, vertauschte er den Ledergürtel mit einem Strick. Das Übrige aber, das er über die Vollkommenheit des Evangeliums gehört hatte, trachtete er, solange er lebte, mit größter Sorgfalt bis auf den Buchstaben zu beobachten.“¹⁰²

Außer der genannten Bibelstelle (Mt 10,9–10 par) wird Mt 19,16–30 von Autoren bis heute gerne als die zentrale Perikope angeführt, um das Vorgehen Franziskus’, Klaras und vieler anderer als „evangeliumsgemäß“ zu deuten. Bei Thomas von Celano heißt es über die ersten Gefährten Franziskus’: „(...) nahm Bruder Bernhard aus der Stadt Assisi als Erster die Botschaft des Friedens an und eilte hinter dem Heiligen her. Indem er all das Seine verkaufte und den Armen zuteilte, erfüllte er im Zeichen des vollkommeneren Weges den Rat des Evangeliums: *Wenn du vollkommen sein willst, geh hin und verkaufe alles, was du hast und gib es den Armen; und du wirst einen Schatz im Himmel haben. Dann komm und folge mir nach* (Mt 19,21). Diese Lebensform ahmten noch weitere sechs Männer nach und schlossen sich in Leben und Kleidung dem seligen Franziskus an. (...) Sie belehrte der selige Vater täglich mit aller Wachsamkeit und Aufmerksamkeit, das oberste Ziel des Lebens zu erfassen, und unterwies sie, am Weg der heiligen Armut und seligen Einfalt unbeirrbaren Schrittes festzuhalten.“¹⁰³ Es ist wohl davon auszugehen, dass Franziskus Klara auf ähnliche Weise „belehrte“ und „unterwies“.

Klara begründet am Ende ihres Lebens, in ihrem Testament, das Leben in Armut mit dem Motiv der möglichst unmittelbaren imitatio Christi, wenn sie schreibt: „Um der Liebe jenes Gottes willen, der arm *in die Krippe gelegt* wurde, arm in dieser Welt lebte und nackt am Marterholz verblieb, möge er immer dafür sorgen, dass seine kleine

¹⁰² Dalarun, J.: Franziskus-Leben, 48.

¹⁰³ Ebda., 49.

Herde, die Gott Vater in seiner heiligen Kirche durch das Wort und das Beispiel unseres seligen Vaters Franziskus dazu erweckt hat, dass sie der Armut und Niedrigkeit seines geliebten Sohnes und der glorreichen Jungfrau, seiner Mutter, folge, dass diese kleine Herde die heilige Armut bewahre, die wir Gott und dem seligen Vater Franziskus versprochen haben (...).“¹⁰⁴

Schon Franziskus ging in seiner Nicht-bullierten Regel argumentativ ähnlich vor, wenn er über das Betteln um Almosen schreibt: „Und sie sollen sich nicht schämen, vielmehr daran denken, dass unser Herr Jesus *Christus, der Sohn des lebendigen Gottes*, des Allmächtigen, sein *Antlitz wie den härtesten Felsen gemacht hat* und sich nicht geschämt hat. Und er ist arm gewesen und Gast und hat von Almosen gelebt, er selbst und die selige Jungfrau und seine Jünger.“¹⁰⁵ Bonaventura führte diesen Ansatz später weiter aus. So heißt es beispielsweise in seiner Schrift „Von der Vollkommenheit des Lebens“, die vermutlich einige wenige Jahre nach Klaras Tod, 1259, verfasst wurde: „Als Vorbild der Armut zeigte sich unser Herr Jesus Christus auch durch seinen Wandel auf Erden. Höre, glückliche Jungfrau, hört alle, die ihr die Armut gelobt habt, wie arm der Sohn Gottes, der König der Engel, war, als er in der Welt lebte. Er war so arm, dass er zuweilen keine Unterkunft hatte, sondern mit seinen Aposteln oftmals außerhalb von Stadt und Dorf nächtigen musste. (...) Und Matthäus sagt: *Die Füchse haben ihre Höhlen und die Vögel des Himmels ihre Nester, der Menschensohn aber hat nichts, wohin er sein Haupt legen könnte*. Der Herr der Engel war nicht nur arm in seiner Geburt, nicht nur in seinem Sterben, sondern er war, um in uns die Liebe zur Armut zu entzünden, der Allerärmste im Sterben. O ihr alle, die ihr Armut gelobt, merkt auf und schaut, wie arm der König des Himmels für uns wurde zur Zeit seines Sterbens! Er wurde aller Dinge entblößt und beraubt, die er hatte; er wurde seiner Kleider beraubt, als sie seine Kleider teilten und über sein Gewand das Los warfen.“¹⁰⁶

¹⁰⁴ KITest 37 – 52, Klara-Quellen, S. 80f.

¹⁰⁵ NbR 9,4f., Franziskus-Quellen, S. 77.

¹⁰⁶ 2 BonKl 1 – 2, Klara-Quellen, S. 772. Die Vorstellungen Bonaventuras sollen an dieser Stelle nicht weiter kommentiert oder auf ihre biblische Fundierung hin hinterfragt werden. Hier sollen sie lediglich dazu dienen, die möglichen Hintergründe für das Handeln Klaras zu beleuchten. Dass in den Schriften Franziskus' beispielsweise „nie die *vita apostolica* bzw. die Jerusalemer Urgemeinde und deren biblische Begründung (bes. Apg 2,43 – 47) verwendet hat, um sein evangelisches Leben zu beschreiben“, und dass es „überrascht (...), daß auch Klara nicht dieses Modell für ihre eigenes, seßhafteres Leben bemüht“, stellte bereits Benedikt Mertens fest (Mertens, Benedikt: „Die Dynamik des geistlichen Weges:

Ähnlich wie Franziskus in seiner nicht-bulliarten Regel, so zieht auch Klara z. B. in ihren Briefen an Agnes von Prag einige Bibelzitate, besonders aus dem Matthäus-Evangelium heran. Damit „verdeutlicht“ sie „die für sie relevante Lebensweise, die im völligen Ablehnen von weltlichem Besitz bzw. dessen Gebrauch kulminiert.“¹⁰⁷ Die längsten Ausführungen über Armut sind in Klaras erstem erhaltenem Brief an Agnes zu finden. Nach einem hymnischen Lobpreis der Armut¹⁰⁸ zitiert Klara Mt 8,20¹⁰⁹, kombiniert mit Joh 19,30¹¹⁰. (Der Konnex scheint nur durch den Begriff „Haupt“ gegeben, Joh 19,30 dürfte vermutlich nicht zur näheren Erläuterung der Armut dienen.)

Sodann vergleicht sie Agnes' Verzicht auf ihren weltlichen Reichtum mit der Menschwerdung Christi, wenn sie schreibt: „Wenn also ein so großer und so edler Herr (...) verachtet, bedürftig und warm in der Welt erscheinen wollte, damit die Menschen, die ganz und gar arm und bedürftig waren und überaus großen Mangel an himmlischer Speise litten, in ihm reich würden durch den Besitz himmlischer Reiche, so jubelt von Herzen und freuet Euch (...)! Euch gefiel ja die Geringschätzung der Welt mehr als Ehren, Armut mehr als irdischer Reichtum, und Ihr wolltet Schätze statt auf Erden lieber im Himmel sammeln (...).“¹¹¹

Mit Hilfe weiterer Zitate aus dem Matthäus-Evangelium und paulinischen Briefen versucht Klara weiters, Agnes aufzuzeigen, wie sehr sich ihre Entscheidung zu einem Leben in freiwilliger Armut biblisch begründen ließe. In den übrigen drei Briefen an Agnes äußert sich Klara vorwiegend zu anderen Themen, lediglich im zweiten Brief

Bewegung und Fortschritt im Vokabular der Klaraschriften“, in: Schmies, B.: Klara von Assisi, S. 33 – 42, hier 35).

¹⁰⁷ Markert, Claudia: „Zur Auslegung der Armut in den Briefen der hl. Klara an Agnes von Prag“, in: Melville, Gert; Kehnel, Annette (Hgg.): *In proposito paupertatis. Studien zum Armutsverständnis bei den mittelalterlichen Bettelorden (Vita regularis 13)*, Münster 2001, 51–68, hier 61. [*in Folge*: Melville, G.; Kehnel, A.: *In proposito paupertatis*]

¹⁰⁸ „O selige Armut! Denen, die sie lieben und umfassen, gewährt sie ewige Reichtümer! O heilige Armut! Wer sie besitzt und sich nach ihr verzehrt, dem wird von Gott das Himmelreich verheißen und ohne Zweifel wartet seiner ewiger Ruhm und seliges Leben. O milde Armut! Sie hat der Herr Jesus Christus, der Himmel und Erde regierte und regiert, der auch *sprach und es ward*, vor allem anderen erwählt und an sich gezogen.“ (1 Agn 15 – 17, Klara-Quellen, S. 22).

¹⁰⁹ „Die Füchse (...) haben ihre Höhlen und die Vögel des Himmels ihre Nester, der Menschensohn aber (...) hat keinen Ort, sein Haupt zurückzulehnen (...).“, s. 1 Agn 18, Klara-Quellen, S. 23.

¹¹⁰ „(...) neigte er sein Haupt und gab den Geist auf.“

¹¹¹ 1 Agn 19 – 23, Klara-Quellen, S. 23.

findet man die oft zitierte Passage, in der es heißt: „(...) umfange als arme Jungfrau den armen Christus!“¹¹²

In der Klara-Regel wird dazu aufgefordert, die *imitatio Christi* hinsichtlich der Kleidung zu leben, dabei bezieht sich Klara explizit auf die Verhältnisse bei der Geburt Jesu, nicht auf andere Aspekte seines Lebens, wie dies an anderen Stellen der Fall ist: „Und aus Liebe zum heiligsten und geliebtesten Kind, das in ärmliche Windeln eingehüllt in eine Krippe gelegt worden ist, und zu seiner heiligsten Mutter ermahne, bitte und fordere ich meine Schwestern auf, dass sie immer geringwertige Kleidung tragen.“¹¹³

Dass es sich bei der freiwilligen Armut nicht nur um die *imitatio Christi*, sondern auch um die Nachahmung Mariens handeln solle, zeigt jene Passage aus dem Vermächtnis Franziskus für Klara und ihre Schwestern, die Klara in ihrer Regel im Kapitel über die Besitzlosigkeit zitiert: „Ich, der ganz kleine Bruder Franziskus, will dem Leben und der Armut unseres höchsten Herrn Jesus Christus und seiner heiligsten Mutter nachfolgen und darin bis zum Ende verharren. Und ich bitte euch, meine Herrinnen, und gebe euch den Rat, ihr möchtet doch allezeit in diesem heiligsten Leben und in der Armut leben (...).“¹¹⁴

Bei der Definition von Besitzlosigkeit innerhalb der Klara-Regel zeigt sich jedoch, dass es sehr wohl Zugeständnisse für die leiblichen und geistlichen Bedürfnisse gab, wenn es heißt: „Und wie ich selbst zusammen mit meinen Schwestern immer besorgt war, die heilige Armut zu bewahren (...), so seien die Äbtissinnen, die mir im Amt nachfolgen, und alle Schwestern verpflichtet, sie bis ans Ende unverletzt zu beobachten, nämlich weder Besitz noch Eigentum, weder persönlich noch durch eine Mittelsperson anzunehmen oder zu haben (...). Dabei ist ausgenommen so viel Land, wie es die Notwendigkeit für Ehrenhaftigkeit und Abgeschiedenheit des Klosters verlangt. Und dieses Land soll nicht bearbeitet werden, außer als Garten für ihren eigenen Bedarf.“¹¹⁵ Dennoch war der „eigene Bedarf“ durch diese Regelung nicht abzudecken, denn sonst

¹¹² 2 Agn 18, Klara-Quellen, S. 28.

¹¹³ KlReg II 24, Klara-Quellen, S. 59.

¹¹⁴ KlReg VI 7f., Klara-Quellen, S. 65.

¹¹⁵ KL Reg VI 10 – 15, Klara-Quellen, S. 65.

wäre die wenig später folgende Festlegung nicht nötig gewesen, wo es heißt: „(...) mögen sie [die Schwestern, S. H.] voll Vertrauen um Almosen schicken.“¹¹⁶

In der konkreten Ausformung des franziskanischen Armutsideals gibt es verschiedene Spielarten: In der „*Legenda trium sociorum* (...)“ wird sie [die Armut] personifiziert und erlangt die Dignität der Herrin (*domina paupertas*) der Franziskaner“¹¹⁷, so Markus Schürer. Damit verbunden ist „die kompromißlose Abwertung des Geldes, die in ihrer Schärfe – Geld wird Eselsmist (*sterc[us] asini*) gleichgesetzt – auf die Radikalität franziskanischer Armut verweist.“ Auch in der Zweiten Lebensbeschreibung über Franziskus zeigt Thomas von Celano anhand vieler Beispiele „die Armut der Häuser, der Hausgeräte, der Lagerstätten und der Kleidung“ auf, übernimmt aus der Dreigefährtenlegende „das Motiv der *paupertas* als Herrin“ und „akzentuiert“ sie „hier zur Braut“ des Franziskus‘.¹¹⁸

Eine ähnlich innige, affektive Beziehung beschreibt Thomas von Celano in seinem Bericht über die Rückkehr Franziskus‘ und seiner Gefährten aus Rom, nachdem sie 1209 bei Papst Innozenz III. um Bestätigung ihrer Bußbrüderschaft ersucht hatten: „Da sie keinerlei irdischen Trost hatten, erfreute sie einzig die Umarmung der heiligen Armut. Sie schlossen mit ihr einen Bund, ihr noch inniger anzuhängen, und bekräftigten dies durch einen immerwährenden Vertrag.“¹¹⁹

Ohne im Rahmen dieser Arbeit die umfassenden Aspekte des späteren franziskanischen Armutsstreits behandeln zu können, sei zuletzt zumindest darauf hingewiesen, dass, wie Kajetan Eßer schreibt, „spätestens von 1230 an, wie die Bulle *Quo elongati* Gregors IX. bezeugt, die Armut im Minderbrüderorden zum Problem geworden war.“¹²⁰ Auf die genannte Bulle werde ich im weiteren Verlauf dieser Arbeit noch einmal zu sprechen kommen.

¹¹⁶ KlReg VIII, 2, Klara-Quellen, S. 66.

¹¹⁷ Schürer, Markus: „Armut als Sinn und Zweck. Beobachtungen zur Wertigkeit der Armut im Selbstverständnis der frühen Franziskaner und Dominikaner“, in: Melville, G.; Kehnel, A.: In proposito paupertatis, 69–88, hier 83.

¹¹⁸ Ebda., 84f.

¹¹⁹ Dalarun, J.: Franziskus-Leben, 53.

¹²⁰ Esser, Kajetan: „Die Armutsauffassung des hl. Franziskus“, in: Flood, David (Hg.): Poverty in the Middle Ages, Werl 1975, S. 60 – 70, hier 60.

II. Kontexte – das Bühnenbild

II. 1. Kanon 13 des Vierten Laterankonzils – Einführung

„Ne nimia religionum diversitas gravem in ecclesia Dei confusionem inducat, firmiter prohibemus, ne quis de caetero novam religionem inveniat, sed quicumque voluerit ad religionem converti, unam de approbatis assumat. Similiter qui voluerit religiosam domum fundare de novo, regulam et institutionem accipiat de religionibus approbatis. Illud etiam prohibemus, ne quis in diversis monasteriis locum monachi habere praesumat, nec unus abbas pluribus monasteriis praesidere“¹²¹ – so Kanon 13 des Vierten Laterankonzils.

Die deutsche Übersetzung der von Josef Wohlmuth herausgegebenen „Dekrete der Ökumenischen Konzilien“ (ebenso jene in den Klara-Quellen veröffentlichte¹²²) lautet: „Damit nicht eine zu große Vielfalt religiöser Gemeinschaften zu einer großen Verwirrung in der Kirche Gottes führt, verbieten wir mit Entschiedenheit, künftig eine neue religiöse Gemeinschaft zu gründen. Vielmehr soll jeder, der sich zum Ordensleben bekehren will, eine der approbierten religiösen Gemeinschaften wählen. Ähnlich gilt: Wer ein Klostergebäude wiedererrichten will, übernimmt Regel und Satzung von den approbierten religiösen Gemeinschaften.“¹²³

„(...) canon 13, a ‚much-debated‘ canon“, so nennt Elizabeth Freeman diesen Passus aus den Beschlüssen des Vierten Laterankonzils (1215). Bevor ich näher darauf eingehe, was daran diskutiert wurde und bis heute wird, und welche Konsequenzen dies für die Gemeinschaftsbildung rund um Klara von Assisi gehabt haben mag, möchte ich zunächst die groben Zeitumstände, in die hinein dieser Beschluss gefasst wurde, beleuchten.

¹²¹ Wohlmuth, Josef (Hg.): Dekrete der Ökumenischen Konzilien, Bd. 2: Konzilien des Mittelalters. Vom Ersten Laterankonzil (1123) bis zum Fünften Laterankonzil (1512–1517), Paderborn 2000, 242.

¹²² Klara-Quellen, S. 385f., Übersetzung von Niklaus Kuster.

¹²³ Can. 13 des Vierten Laterankonzils, siehe Wohlmuth, Josef (Hg.): Dekrete der Ökumenischen Konzilien, a. a. O., 242.

II. 2. Armutsbewegungen des 11. bis 13. Jahrhunderts

Franziskus steht, wie Klara, in einer Tradition der Armutsbewegung, die das Leben Jesu imitieren wollte, die bereits im 11. Jahrhundert beginnt.¹²⁴ Dies war jenes Jahrhundert, in dem aufgrund des Erstarkens der Frömmigkeit neue religiöse Gemeinschaften entstanden. Rund um Wanderprediger wie Robert von Arbrissel oder Norbert von Xanten, sowie innerhalb von häretischen Gruppen versammelten sich auch viele Frauen, auf der Suche nach neuen Wegen eines intensiven geistlichen Lebens, jedoch außerhalb von Klöstern. Ab der Mitte des 12. Jahrhunderts hatten sich daraus Gemeinschaften von Frauen gebildet, die größtenteils unter der geistlichen Leitung von Männern standen. Diese Frauen wurden vor allem von Prämonstratensern und Zisterziensern in den Orden aufgenommen. Jedoch wurde die enge Verbindung von männlichen und weiblichen Gemeinschaften stark kritisiert, was zur Folge hatte, dass die weiblichen Teile der Doppelklöster verlegt oder aufgelöst wurden. Hinzu trug die immer stärkere Weigerung der Zisterzienser, Frauenklöster in ihren Orden zu inkorporieren. Mit dem Beginn des 13. Jahrhunderts aber kam es zu einem neuerlichen starken Anstieg von Frauengemeinschaften außerhalb der traditionellen Klöster.¹²⁵

Dieser religiöse Aufbruch ging einher mit bzw. wurde mitbewirkt durch den „tiefgreifende[n] Umbruch, der mit der Bevölkerungsvermehrung, den Stadtgründungen, der neuen Wissenschaft und den vielfältigen Veränderungen in das allgemeine Leben einschneit“¹²⁶. Es kam zu gravierenden Veränderungen des bislang feudalen Sozialgefüges¹²⁷ – über die Konflikte zwischen *maiores* und *minores* war bereits im ersten Kapitel dieser Arbeit im Zusammenhang mit der Vertreibung der Familie Offreduccio aus Assisi im Jahre 1198 die Rede.

¹²⁴ Lang, Justin: Art. „Franziskus v. Assisi“, a. a. O., hier 45.

¹²⁵ Sickert, Ramona: Wenn Klosterbrüder zu Jahrmarktsbrüdern werden. Studien zur Wahrnehmung der Franziskaner und Dominikaner im 13. Jahrhundert, Berlin 2006, 267. Siehe dazu ausführlicher: Grundmann, Herbert: Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik, Berlin 1935.

¹²⁶ Angenendt, Arnold: Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt 1997, 54.

¹²⁷ Mueller, J.: The Privilege, 9.

Zahlreiche Menschen, Männer wie Frauen, suchten nach „intensiveren religiösen Lebensformen“¹²⁸ und „nach einem besseren Verständnis des Glaubens. Die Wanderprediger, deren Bewegung im 12. Jahrhundert so mächtig aufbrach, suchten darauf zu antworten. (...) Ritter bekehrten sich im 12. Jahrhundert oft in einem spontanen und für die Umwelt spektakulären Entschluß; auf der Stelle warfen sie die Waffen weg und gelobten ein geistliches Leben. Für die Gefolgschaften, die sich den Predigern anschlossen, mußten neue geistliche Lebensformen gefunden werden“¹²⁹, so Arnold Angenendt. Franziskus und Klara waren somit Teil einer Bewegung, die oftmals unter dem Begriff „Armutsbewegung“ zusammengefasst wurde, obwohl darunter meist ein breites Spektrum unterschiedlichster Gruppierungen, aber auch Einzelner, subsumiert wird. Während beispielsweise die sogenannten „Beginen“ nie einen organisatorischen Rahmen, „der von der Stringenz eines religiösen Ordens gewesen wäre“¹³⁰, erhielten, so versuchten andere religiöse Gruppierungen – darunter auch Klara und Franziskus mit ihren Gefährtinnen und Gefährten – durch die römische Kurie Hilfe für die Vereinheitlichung, Kodifizierung und Legitimierung ihrer Lebensweise zu erhalten, mit dem Ziel, sich vor Anschuldigungen der Häresie zu bewahren.¹³¹

Die verstärkte Bezugnahme auf das Evangelium und die Armut Christi seit der Gregorianischen Reform wurde in zunehmendem Maße mit Forderungen nach einer „armen“ Kirche verbunden. Aus der Armutsbewegung heraus entstand daher sowohl ein verstärktes Reformbemühen innerhalb der Kirche als auch eine z. T. radikale Kirchenkritik.¹³² Als ein Beispiel dafür seien die Waldenser herausgegriffen. Es handelt sich dabei um eine Laienbewegung des 12. Jahrhunderts, die nach ihrer Gründungsgestalt, Petrus Valdés, benannt wurde.¹³³ Armutsgebot und „imitatio-Christi-Frömmigkeit“¹³⁴ waren in dieser Gruppierung zentral. Die Beschreibung der Bekehrung Valdes' liest sich zunächst wie eine Variante der Bekehrung Franziskus', wenn es heißt: „Um 1173 zog er aus seiner ‚Bekehrung‘ (...) die Konsequenzen, beließ seiner Familie

¹²⁸ Angenendt, Arnold: Geschichte der Religiosität im Mittelalter, a. a. O., 54.

¹²⁹ Ebda.

¹³⁰ Melville, Gert: Die Welt der mittelalterlichen Klöster. Geschichte und Lebensformen, München 2012, 170.

¹³¹ Mueller, J.: The Privilege, 16.

¹³² Segl, Peter: Art. „Armutsbewegung“, in: LThK, S. 1012–1014, hier 1013.

¹³³ Herbers, Klaus: Geschichte des Papsttums im Mittelalter, Darmstadt 2012, 190.

¹³⁴ Andresen, Carl; Ritter, Adolf Martin: Geschichte des Christentums I/2. Frühmittelalter – Hochmittelalter, Stuttgart u. a. 1995, 138. [in Folge: Andresen, C.; Ritter, A. M.: Geschichte]

das Grundvermögen, verteilte den sonstigen Reichtum unter die Armen und brach mit Gleichgesinnten nach Mt 10,5ff./Lk 10,1ff. zur apostolischen Wanderpredigt in der Landessprache auf.“¹³⁵

Was die beiden jedoch trennt, ist das Verhältnis zu Kirche und Papst. Zu Beginn lobte Papst Alexander III. die Waldenser, obwohl er auch die Kontrolle über die Inhalte ihrer Predigten behalten wollte, indem er ihnen das Predigen nur unter Aufsicht eines Klerikers erlaubte. Die Missachtung des Predigtverbots des Erzbischofs, die scharfe Kritik an Kirche und Papst und die Tatsache, dass sich Valdés und seine Anhänger in zunehmendem Maße von den Lehren der Kirche abwandten, führte zur Exkommunikation der Waldenser auf dem Dritten Laterankonzil, was durch die Papstsynode in Verona 1184 bekräftigt wurde, wo außerdem die Katharer exkommuniziert wurden.¹³⁶

Papst Innozenz III. versuchte aber auch, häretische Gruppierungen wieder in die Kirche einzugliedern, als Beispiele seien ein Teil der Humiliaten der Lombardei oder der Waldenser in Spanien genannt.¹³⁷

Dass Klaras Gemeinschaft nur eine von vielen kleinen Zusammenschlüssen von *religiosae mulieres* in Italien, die in Armut und Buße lebten, war,¹³⁸ zeigt u. a. ein Brief, den Jakob von Vitry im Oktober 1216 von Genua an seine Freunde in Lüttich sandte. Jakob von Vitry war zunächst von der Bewegung der Beginen in Nordfrankreich, den Niederlanden und im Rheinland fasziniert, wo er gegen die Katharer und Waldenser predigte¹³⁹. In seinem Brief berichtet er: „Ich hielt mich bereits geraume Zeit am päpstlichen Hof auf, als mir aufging, wie sehr die Zustände dort im Widerspruch zu meinen Erwartungen standen. Alle waren so sehr in zeitliche und weltliche Geschäfte verwickelt, in Machtkämpfe um Könige und Königreiche, in Auseinandersetzungen und

¹³⁵ Ebda.

¹³⁶ Vgl. Herbers, Klaus: Geschichte des Papsttums im Mittelalter, a. a. O., 190; Andresen, C.; Ritter, A. M.: Geschichte, 138

¹³⁷ Vgl. Beck, Hans-Georg; Fink, Karl August; Glazik, Josef; Iserloh, Erwin; Wolter, Hans: Die mittelalterliche Kirche. Zweiter Halbband: Vom kirchlichen Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation, Freiburg i. Br. 1985, 219; Andresen, C.; Ritter, A. M.: Geschichte, 168

¹³⁸ Mueller, J.: The Privilege, 12.

¹³⁹ Lehmann, Leonhard in der Einleitung zu 1 Vitry in Klara-Quellen., S. 1002.

Streitigkeiten, dass kaum Zeit blieb, über geistliche Angelegenheiten zu sprechen.“¹⁴⁰ In scharfem Gegensatz dazu beobachtete er aber auch die neuen Frömmigkeitsaufbrüche außerhalb der Kurie: „In dieser Umgebung waren für mich der einzige Trost viele Reiche und Laien beiderlei Geschlechts, die um der Liebe Christi willen alles aufgaben und die Welt verließen. Sie nannten sich Mindere Brüder und Mindere Schwestern“¹⁴¹.

Ob diese „Minderen Schwestern“ mit Klara und San Damiano in Verbindung standen, konnte bislang nicht geklärt werden, ist aber meines Erachtens mit hoher Wahrscheinlichkeit der Fall, da die nachfolgende detaillierte Beschreibung der Lebensweise dieser Minderen Brüder und Schwestern jener der Gemeinschaft von San Damiano sehr ähnelt. Besonders die Beschreibung de Vitrys, dass die Frauen ihren Lebensunterhalt „mit der Arbeit ihrer Hände“¹⁴² verdienten, keine anderen Einkünfte annahmen entspricht jener Vorgabe, die Klara zuletzt in ihrer Regel festhielt¹⁴³ und wofür sie ihr Leben lang sich vehement auch gegenüber päpstlichen Versuchen, sie zur Annahme von Besitz zu bewegen, kämpfte. Jedenfalls zeigt sich, dass ein Jahr nach dem Vierten Laterankonzil ein zeitgenössischer Beobachter noch immer jene Zustände vorfindet, die sowohl die Armutsbewegung(en) kritisierten, als auch das Konzil bekämpfen wollte, Verweltlichung und Veräußerlichung“ hatten sich „bis in höchste kirchliche Kreise ausgebreitet“¹⁴⁴.

Aus der Zeit etwa zehn Jahre später ist uns ein weiteres zeitgenössisches Zeugnis überliefert. Gert Melville berichtet darüber, dass ein anonymes Regularkanoniker aus dem Stift Lauterberg bei Halle schreibt, dass „seit kurzem (...) in seiner Region das Wirken von zwei Orden mit einem ganz neuen Lebensstil (...) beobachtet werden“ könne. „Die eine Gruppe habe nur Kleriker als Mitglieder und nenne sich ‚die heiligen Prediger‘ (...); die andere, die auch Laien aufnehme, bezeichne sich als die ‚Minderbrüder‘ (...). Beide seien von Papst Innocenz III. bestätigt worden. Angesichts solch höchster Anerkennung frage er sich, was denn die Einführung von solchen Neuigkeiten überhaupt bedeute, und gab sich als Antwort, dies könne doch nichts

¹⁴⁰ 1 Vitry 7, Franziskus-Quellen, S. 1534.

¹⁴¹ 1 Vitry 8, Franziskus-Quellen, S. 1534.

¹⁴² 1 Vitry 10, Franziskus-Quellen, S. 1535.

¹⁴³ KIReg VI 12 und VII 1f., Klara-Quellen, S. 65f.

¹⁴⁴ Grau, Engelbert OFM: „... umfange als Jungfrau den armen Christus ...“ Der heiligen Klara Leben in Armut und Demut“, a. a. O., hier 121.

anderes heißen, als dass diejenigen, die in denjenigen Orden lebten, auf die sich die Kirche bislang gestützt habe, zu nachlässig gewesen seien“. Denn, so argumentiert dieser Anonymus weiter, die Benedikts- und Augustinusregel hätten „gewiss keiner neuen Einrichtungen“¹⁴⁵ bedurft, wofür er die Heiligkeit Benedikts und Augustinus’ ins Treffen führt.

Das Entstehen der Bettelorden geschah also nicht in einem gleichsam luftleeren Raum, auf einer tabula rasa der Kirchengeschichte, sondern in einer zweifachen Einbettung: zum einen in die bereits bestehenden älteren Orden, deren Ideale (Askese, Armut) die Bettelorden neu belebten und radikalisierten, zum anderen in den breiten Strom von Armutsbewegungen, von verschiedenen lokalen Aufbrüchen und Zusammenschlüssen ohne institutionelle, kirchenrechtliche Anerkennung. Inwiefern es sich um einen gänzlich neuen Ordentyp handelt, darüber gibt es kontroverse Ansichten.¹⁴⁶ In jedem Fall unterschieden sich die Bettelorden von den bisherigen dadurch, dass sie nahe bzw. in den Städten lebten und sich intensiv der Seelsorge der Bevölkerung widmeten.

Neu war also, „daß sie die Stadt nicht flohen, sondern gerade suchten“¹⁴⁷. Verbunden mit ihrer Mobilität, der „insbesondere in der Frühzeit des Minoriten- und Predigerordens (...) ein bedeutender Stellenwert“¹⁴⁸ zukam, waren die „Mitglieder der Bettelorden (...) durch ihre Gelübde wohl an den Orden, nicht aber an ein bestimmtes Kloster auf Lebenszeit gebunden“¹⁴⁹. Sie stellten sich „dem päpstlichen Universalepiskopat zur Verfügung“ und beachteten „in ihrem gesamtkirchlichen Sendungsbewußtsein keine parochialen Grenzen mehr“¹⁵⁰. Hinsichtlich der Verfassung kannten die Bettelorden „weder Autonomie der einzelnen Klöster noch die Unterordnung unter eine ‚regierende‘ zentrale Leitung nach Art der Jesuiten des 16. Jahrhunderts. Die Orden sind in Provinzen gegliedert, denen die Klöster der Provinz

¹⁴⁵ Melville, Gert: Die Welt der mittelalterlichen Klöster. Geschichte und Lebensformen, a. a. O., 176.

¹⁴⁶ Vgl. dazu: Andresen, C.; Ritter, A. M.: Geschichte, 168; Heussi, Karl: Kompendium der Kirchengeschichte, Tübingen 1991, 220; Schwaiger, Georg (Hg.): Mönchtum, Orden, Klöster. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. Ein Lexikon, München 1998, 29. [in Folge: Schwaiger, G.: Mönchtum]

¹⁴⁷ Andresen, C.; Ritter, A. M.: Geschichte, 168.

¹⁴⁸ Sickert, Ramona: „*Extra obedientiam evagari...* Zur zeitgenössischen Deutung der Mobilität von Franziskanern und Dominikanern im 13. Jahrhundert“, in: Barret, Sébastien; Melville, Gert (Hgg.): Oboedientia. Zu Formen und Grenzen von Macht und Unterordnung im mittelalterlichen Religiosentum, Münster 2005, S. 159 – 180, hier 163.

¹⁴⁹ Schwaiger, G.: Mönchtum, 29.

¹⁵⁰ Andresen, C.; Ritter, A. M.: Geschichte, 168.

zugehören. Alle Oberen werden auf Zeit gewählt (...). Dadurch erhält die Verfassung einen deutlich repräsentativen und demokratischen Zug.“¹⁵¹ All ihre Tätigkeiten fanden innerhalb eines großen Rahmens statt, der durch die kollektive Armut geprägt wurde.¹⁵² Damit unterschieden sie sich gravierend von den Stiften und Klöstern der älteren Orden, die „sämtlich Grundeigentümer, oft beträchtlichen Ausmaßes“ waren, „auch wenn das einzelne Mitglied in der Regel Armut gelobte“¹⁵³ – die Hintergründe für das spezifisch franziskanisch-klarianische Verständnis von „Armut“ wurden im vorangegangenen Kapitel dieser Arbeit ansatzweise beleuchtet.

II. 3. Kanon 13 des Vierten Laterankonzils – Deutungsversuche

Im Folgenden soll nun ein näherer Blick auf den Kanon 13 des Vierten Laterankonzils geworfen werden: Waren Franziskus und besonders Klara bei ihren Bemühungen um Anerkennung ihrer jungen Gemeinschaften davon betroffen? Dazu gibt es in der Literatur unterschiedliche, widersprüchliche Aussagen zu finden. Dies betrifft einerseits die Frage, wie Kanon 13 zu interpretieren resp. die verwendeten Begriffe zu übersetzen seien, andererseits die Frage, ob Franziskus und seine Gefährten nicht bereits vor dem Konzil eine päpstlich approbierte Gemeinschaft waren.

Ob das Vierte Laterankonzil „zweifellos (...) das wichtigste allgemeine Konzil der Kirche im Mittelalter“, sowie „die Krönung des Pontifikats von Innozenz III.“¹⁵⁴, wie Donald Logan behauptet, kann diskutiert werden. (Ähnlich Johannes Helmrath: „it was the most important council of the Middle Ages, the largest between Chalcedon in 451 and the Vatican Councils. (...) And with its imposing seventy decrees, it produced the most comprehensive and enduring corpus of legislation promulgated by a medieval synod.“¹⁵⁵) Neutral formuliert Hans-Georg Beck, wenn er schreibt, dass „Innozenz III.

¹⁵¹ Schwaiger, G.: Mönchtum, 29.

¹⁵² Andresen, C.; Ritter, A. M.: Geschichte, 168.

¹⁵³ Schwaiger, G.: Mönchtum, 29.

¹⁵⁴ Logan, F. Donald: Geschichte der Kirche im Mittelalter, Darmstadt 2005, 208.

¹⁵⁵ Helmrath, Johannes: „The Fourth Lateran Council. Its Fundamentals, Its Procedure in Comparative Perspective“, in: Melville, Gert; Helmrath, Johannes (Hgg.): The Fourth Lateran Council. Institutional Reform and Spiritual Renewal, Affaltersbach 2017, S. 17 – 40, hier 17. [*in Folge*: Melville, G., Helmrath, J.: The Fourth Lateran Council]

das Konzil als eine Zusammenfassung seiner bisherigen Reformtätigkeit“¹⁵⁶ geplant habe. Josef Lenzenweger vertritt die Ansicht, dass Papst Innozenz III., obwohl unter ihm die Kirche „auf dem Höhepunkt ihrer Macht“ gewesen sei, auf „Gefahren“ wie „das weit verbreitete Auftreten der *Albigenser* und der *Waldenser*“ und die „um sich greifende Unzufriedenheit mit der Kirche der Macht und des Reichtums“¹⁵⁷ durch die Einberufung des Konzils reagiert habe.

Die Bulle „*Vineam Domini Sabaoth*“, mit der der Papst das Konzil einberief, nennt „als Verhandlungsgegenstände des Konzils die Reform der Kirche u. den Kreuzzug“¹⁵⁸. Dennoch sollte man das Vierte Laterankonzil nicht im Lichte späterer Konzilien beurteilen und die Formulierung Innozenz' III. genau beachten: „The invitation letter described the council's part as reforming the universal church (...). The adjective is important: Innocent III did not say a *general* reform of the church (...), as it will become prominent in the later Middle Ages, but he announced a reform of the *universal* church. (...) Lateran IV was concerned about the universal church, it did not pretend to be a reform council.“¹⁵⁹

Für die Frage nach der Bedeutung von Kanon 13 für Klaras und Franziskus' Gemeinschaften ist auch die Bewertung der Autorschaft der „70 vom Vierten Laterankonzil beschlossenen Konstitutionen (oder Dekrete)“¹⁶⁰ bedeutsam. Donald Logan meint, dass diese „nicht im Plenum diskutiert, sondern vom Papst vorgelegt“ worden seien, „kein Wort wurde geändert, keine Konstitution in Frage gestellt erörtert: die Konzilsdekrete waren das Werk des Papstes und seiner Kurie.“¹⁶¹ Die große Beteiligung „of not only bishops and cardinals, but also cathedral chapters, abbots, religious superiors, secular rulers and lay representatives of the Italian towns as the new feature that distinguished Lateran IV from the previous general councils and as the

¹⁵⁶ Beck, Hans-Georg; Fink, Karl August; Glazik, Josef; Iserloh, Erwin; Wolter, Hans: Die mittelalterliche Kirche. Zweiter Halbband: Vom kirchlichen Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation, a. a. O., 208.

¹⁵⁷ Lenzenweger, Josef; Stockmeier, Peter; Bauer, Johannes B.; Amon, Karl; Zinnhobler, Rudolf (Hgg.): Geschichte der katholischen Kirche, Graz u. a. ³1995, 223.

¹⁵⁸ García, Antonio García y: Art. „Lateranense IV.“, in: LThK, S. 668–670, hier 668.

¹⁵⁹ Prügl, Thomas: „The Fourth Lateran Council – A Turning Point in Medieval Ecclesiology?“, in: Melville, G., Helmuth, J.: The Fourth Lateran Council, S. 79 – 98, hier 85.

¹⁶⁰ Logan, F. Donald: Geschichte der Kirche im Mittelalter, a. a. O., 209.

¹⁶¹ Ebda.

prototype of the late medieval councils”¹⁶² könnte zur Annahme führen, Innozenz III. habe seine Ideen auf möglichst breiter Basis diskutieren wollen. Tatsächlich aber war das Gegenteil der Fall, denn: „The number of participants was obviously intended and actively sought after by Pope Innocent.“¹⁶³ Die vielen Teilnehmer „only provided the audience into which the pope would announce his decisions and in which his universal care would become manifest. (...) The council was simply the stage“¹⁶⁴, und „the decrees of Lateran IV were not the result of intensive committee work, debates and compromises”¹⁶⁵.

Demgegenüber behauptet Hubert Jedin, dass über die Entstehung der „70 ‚Kapitel‘, über deren Entstehung wie überhaupt über den Gang der Verhandlungen wiederum die Quellen fehlen“¹⁶⁶ würden. Jedin gesteht zwar zu, dass „unter Innozenz III. (...) das mittelalterliche Papsttum auf der Höhe seiner geistlich-weltlichen Autorität“ stand, dennoch aber „das vierte Laterankonzil keineswegs nur eine ‚Staffage des Papstes als des absoluten Herrn der Gesamtkirche‘ gewesen sei, „noch (...) die Bischöfe ‚zu Werkzeugen des allmächtigen Papstes‘ degradiert (Heiler)“¹⁶⁷ waren. Jedin schließt daraus also: „Sosehr manche Konzilsdekrete den Stempel der Persönlichkeit des Papstes tragen, bestehen bleibt doch, daß die Reformgesetzgebung des vierten Laterankonzils Ergebnis einer echten Zusammenarbeit zwischen Papst und Konzilsteilnehmern ist.“¹⁶⁸

Vierzig Jahre später zieht Kenneth Pennington ähnliche Schlüsse, wenn er schreibt: „(...) I think scholarly opinion has changed. Most scholars would concede that Innocent could not have written all the legal decisions produced by his curia and would no longer consider Innocent the first great lawyer pope. We do know he sat in judgment over important cases and wrote significant decretals. It is not always easy to decide which ones”¹⁶⁹ – ob Kanon 13 zu den „important cases” gehörte? Schaut man Kanon 13 in der

¹⁶² Prügl, Thomas: “The Fourth Lateran Council – A Turning Point in Medieval Ecclesiology?”, a. a. O., hier 84.

¹⁶³ Ebda., 88.

¹⁶⁴ Ebda., 86.

¹⁶⁵ Ebda., 87.

¹⁶⁶ Jedin, Hubert: Kleine Konziliengeschichte, Freiburg u. a. 1978, 48.

¹⁶⁷ Ebda., 49.

¹⁶⁸ Ebda.

¹⁶⁹ Pennington, Kenneth: “The Fourth Lateran Council. Its Legislation, and the Development of Legal Procedure”, in: Melville, G., Helmrath, J.: The Fourth Lateran Council, S. 41 – 56, hier 48.

oben angeführten Übersetzung mit Aussagen wie jene von Bonifatius Strack¹⁷⁰ oder Karl Suso Frank¹⁷¹ zusammen, so wird man vermutlich verwundert sein, andernorts zu lesen, dass „Innocenz III. selbst“ es war, der nach dem Konzil „als Förderer von solch neuen Gemeinschaften diese (...) in eine regulare Lebensweise überführte und folglich die Zahl der anerkannten *proposita*, Statuten, Regeln und Organisationsformen signifikant vermehrte“¹⁷², wie Gert Melville beobachtet. Der „Sachverhalt“, dass es während des Pontifikats Innozenz’ III. „sogar zu einer Vermehrung des Fächers religiöser Gemeinschaften gekommen“ ist, sei „bei einer Interpretation des Kanon 13 zu berücksichtigen“, so Melville weiter, denn: „Im Vordergrund der Politik Innocenz’ III. gegenüber der *vita religiosa* stand die Leitidee, neue Strömungen und Formen konstruktiv aufzugreifen und ihnen ihr *propositum* weitestgehend zu belassen, sie jedoch einer kontrollierbaren *vita regularis* zuzuführen und von Häretischem *extra ecclesiam* abzusondern.“¹⁷³ Melville schließt daher, dass „sich dieser Papst nicht ohne Differenzierung an die Meinung binden“ lässt, „dass – wie es in Kanon 13 hieß – die Vielfalt von *religiones* zwangsläufig eine *gravis confusio* stifte.“¹⁷⁴

Einerseits also reagierte der Papst darauf, dass „between the late eleventh century and 1215 over a dozen new forms of monastic and canonical life were invented“¹⁷⁵ (Freeman), somit wollte er mehr Einheit innerhalb der Kirche schaffen, wie Mueller schreibt: „In an age when heretical practices threatened to fragment the church, Innocent was intent on unity.“¹⁷⁶ Andererseits „förderte Innozenz neue Bildungen, wie etwa Guido von Montpellier mit seinen Hospitalbruderschaften, Johannes von Matha

¹⁷⁰ „Die Zeit um das Jahr 1200 war gekennzeichnet durch eine fast überquellende Zahl von Ordensgründungen, die z. T. riskante Experimente bedeuteten. Die Kirche war darüber aufgeschreckt. Befürchtungen, die Einheit der Kirche könne unter dieser Vielfalt leiden, wurden offen ausgesprochen. Deshalb ordnete das 4. Laterankonzil im Jahre 1215 an: Es ist verboten, einen neuen Orden zu gründen.“ (Strack, Bonifatius: „Leben und Leiden in der Kirche“, a. a. O., hier 113.)

¹⁷¹ „Das von diesem Papst einberufene IV. Laterankonzil von 1215 stellte zwar fest, daß es für die religiösen Gemeinschaften keine andere Norm als die Regeln Benedikts oder Augustins geben könnte und wollte deshalb jede neu entstehende Gemeinschaft in diese Form zwingen.“ (Frank, Karl Suso: Geschichte des christlichen Mönchtums, Darmstadt 1993, 87).

¹⁷² Melville, Gert: „... *regulam et institutionem accipiat de religionibus* approbatis. Kritische Bemerkungen zur Begrifflichkeit im Kanon 13 des 4. Laterankonzils“, in: Melville, G., Helmtrath, J.: The Fourth Lateran Council, S. 275 – 288, hier 277.

¹⁷³ Ebda., 278.

¹⁷⁴ Ebda.

¹⁷⁵ Freeman, Elizabeth: „The Fourth Lateran Council of 1215, the Prohibition against New Religious Orders, and Religious Women“, in: The Journal of Medieval Religious Cultures, Vol. 44, Nr. 1, 2018, S. 1 – 23, hier 5.

¹⁷⁶ Mueller, J.: The Privilege, 16.

und seinen Orden zum Austausch der Gefangenen (zwischen dem Islam und den christlichen Nationen), auch der Deutsche Orden erhielt (...) 1199 die päpstliche Bestätigung“¹⁷⁷ (Beck).

Dies alles sind Aussagen über einen Papst, der „die Ansprüche des Papsttums auf Oberherrschaft in Kirche und Welt und den Fundus der Metaphern für diese Ansprüche um zwei Zentralbegriffe gebündelt“ hat: „Der Papst, der unter Gott, jedoch über der übrigen Menschheit steht, ist als Nachfolger Petri Stellvertreter Gottes bzw. Christi auf Erden, und es eignet ihm die Fülle der Vollmacht (*plenitudo potestatis*).“¹⁷⁸ Aussagen über einen Papst, der „as a ‘global player’, indeed a ‘world leader’, in a way that he never had before and never would again“¹⁷⁹ gehandelt habe, so Johannes Helmrath. Ein solcher Papst verwendete das Vierte Laterankonzil als eine „glänzende[n] Schaustellung der päpstlichen Machtfülle“¹⁸⁰. Vor diesem Hintergrund könnte es jedoch auch verständlich sein, warum derselbe Papst gleichzeitig verbieten kann, neue Orden zu gründen und selbst die Bildung neuer Gemeinschaften zu fördern: In jedem Fall wäre ja er es, der die Macht zur Entscheidung hatte.

Eine ganz andere Möglichkeit, mit dem Verbot des Kanons 13 umzugehen, wählen Elizabeth Freeman und Gert Melville: Sie untersuchen die in Kanon 13 verwendeten Begriffe genauer. Melville nennt folgende „Schlüsselbegriffe, die in Can. 13 zum Einsatz kommen: „*religio* und *approbatum* sowie in Kombination *regula* und *institutio*. Alle haben eines gemeinsam: Ihr semantisches Feld war in jener Zeit offensichtlich noch recht ungefestigt und eigentlich weit davon entfernt, in eindeutige Legaldefinitionen sowohl in die kirchliche Rechtslehre als auch in die Legislative und Judikative eingebunden zu werden. Dies erschwert heute ihre Interpretation beträchtlich

¹⁷⁷ Beck, Hans-Georg; Fink, Karl August; Glazik, Josef; Iserloh, Erwin; Wolter, Hans: Die mittelalterliche Kirche. Zweiter Halbband: Vom kirchlichen Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation, a. a. O., 219.

¹⁷⁸ Ohst, Martin: „Teil B: Die Kirche im 13. Jahrhundert“, in: Kaufmann, Thomas; Kottje, Raymund (Hgg.): Ökumenische Kirchengeschichte. Band 2: Vom Hochmittelalter bis zur frühen Neuzeit, S. 63 – 119, 64.

¹⁷⁹ Helmrath, Johannes: „The Fourth Lateran Council. Its Fundamentals, Its Procedure in Comparative Perspective“, a. a. O., hier 18.

¹⁸⁰ Heussi, Karl: Kompendium der Kirchengeschichte, a. a. O., 212.

(...).¹⁸¹ Gerade der Begriff „religio“ sei, so Melville, „ein ungeheuer weit gesteckter Begriff (...), der ebenso klösterliche Spiritualität wie organisatorische Identitäten umfasste und der damit weit über die Semantik von *ordo* hinausging und sie zugleich miteinschloss – ungeachtet des jeweiligen Institutionalierungsgrades einer Gemeinschaft.“¹⁸² Auch Freeman sieht im Begriff „religio“ den Kern des Problems, wenn sie schreibt: „It was a broad and centuries-old term, which could, by 1215, mean such things as an expression of religious life, a way of life through which one expressed one’s commitment to God, and, more specifically, a religious or monastic lifestyle. The boundaries between these different meanings could be porous (...). (...) *Religio* was not the same as *ordo*. Originally *ordo* referred simply to a general category. When applied to groups in medieval society it was used to identify a range of categories, depending on the author’s way of dividing up the world, (...) by around the mid-twelfth century, an additional meaning of *ordo* in the monastic context emerged. While *ordo* could still be used to refer to the general monastic way of life, it also started being used to refer to discrete subsets within monasticism, that is, what we know today as separate monastic orders, each with its own associated internal legal structures and senses of both internal unity and separateness from other monastic traditions (...). (...) this more precise meaning for *ordo* was certainly in use by 1215, and Innocent III himself had employed it. But this new usage of *ordo* did not mean that *religio* fell out of use when it came to describing a religious or monastic life. *Religio* still carried meaning, and authors presumably had reasons for using it or not using it, as the case might be.“¹⁸³

Das Problem, das zwischen der Annahme, dass Innozenz III. „the driving force behind the canons“¹⁸⁴ war, gleichzeitig aber neue Ordensbildungen förderte, löst Freeman nicht damit, dass „the answer must be that canon 13 was forced on a reluctant Innocent by other people.“¹⁸⁵ Stattdessen meint sie, dass es sich lediglich um ein Scheinproblem handele. In Wahrheit habe Kanon 13 „new *religions* and not new orders“¹⁸⁶ verboten,

¹⁸¹ Melville, Gert: „... *regulam et institutionem accipiat de religionibus* approbatis. Kritische Bemerkungen zur Begrifflichkeit im Kanon 13 des 4. Laterankonzils“, a. a. O., hier 279.

¹⁸² Ebda., 283.

¹⁸³ Freeman, Elizabeth: „The Fourth Lateran Council of 1215, the Prohibition against New Religious Orders, and Religious Women“, a. a. O., hier 7f.

¹⁸⁴ Ebda., 9.

¹⁸⁵ Ebda., 10.

¹⁸⁶ Ebda., 11.

und „the meaning of the canon, as well as the state of corporate religious life and papal involvement in the development of corporate religious life in the decades around 1200, takes on a different tone.“¹⁸⁷

Meines Erachtens sollte in dieser Diskussion ein weiterer Aspekt berücksichtigt werden: Dass nämlich bereits das Zweite Laterankonzil 1139 eine Verordnung erließ, die sich „gegen klosterähnliche Frauengemeinschaften“ richtete. In Kanon 26 heißt es dabei: „Außerdem hat nach unserer Entscheidung die verderbliche und abscheuliche Gewohnheit mancher Frauen ein Ende zu nehmen, die zwar nicht nach der Regel des seligen Bendikt, Basilius oder Augustinus leben, jedoch allgemein als Nonnen anerkannt werden möchten.“¹⁸⁸ Im Jahr 1139 richtet sich dieser Kanon lediglich an weibliche Gemeinschaften, Kanon 13 aus dem Jahr 1215 hingegen betrifft alle religiöse Gemeinschaften, egal, ob aus Frauen oder Männern gebildet. Dennoch scheint mir hier bereits der Grundstein für die Entscheidung des Vierten Laterankonzils (resp. Papst Innozenz' III.) gelegt worden zu sein.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass in Kanon 13 des Vierten Laterankonzils ein Unbehagen des Papstes und der Kurie gegenüber jene oben skizzierten neuen religiös-spirituelle Dynamik ausgedrückt ist, die sich besonders im 12. Jahrhundert verstärkte. Demgegenüber setzten sich der Tradition verhaftetere Kräfte auf dem Konzil mit dem Beharren auf der Wahrung der bisherigen Ordnung durch.

¹⁸⁷ Ebda., 2.

¹⁸⁸ Wohlmuth, Josef (Hg.): Dekrete der Ökumenischen Konzilien, a. a. O., 203.

III. Hauptteil: Von Lebensformen, Regulativen, Quer- und Widerständen. Die „Armen Frauen von San Damiano“ im Ringen um kirchenrechtliche Sicherheit und Anerkennung ihrer Lebensweise

III. 1. Umrahmung: „Lebensform“ des Franziskus an Klara und ihre Gefährtinnen

„Da ihr euch auf göttliche Eingebung hin zu Töchtern und Mägden des erhabensten, höchsten Königs, des himmlischen Vaters, gemacht und euch dem Heiligen Geiste verlobt habt, indem ihr das Leben nach der Vollkommenheit des heiligen Evangeliums erwähltet, so will ich, und ich verspreche dies für mich und meine Brüder, für euch genauso wie für diese immer liebevolle Sorge und besondere Aufmerksamkeit hegen.“¹⁸⁹

Diese Formulierung habe Franziskus, so heißt es in der Klara-Regel, niedergeschrieben, nachdem ihm Klara und ihre Mitschwester „freiwillig Gehorsam versprochen“¹⁹⁰ hatten. Dies sei, so Klara, eine „Lebensform“ gewesen – auf diesen Begriff wie auch auf das obige Zitat werde ich an späterer Stelle genauer eingehen. Diese sogenannte „Lebensform“, die in der Frühzeit der in San Damiano lebenden Gemeinschaft entstanden sein soll, und ihr Aufgegriffen-Werden in jenem Dokument, das ganz knapp vor Klaras Tod durch Papst Innozenz IV. bestätigt wurde (zwei Tage vor dem Ableben Klaras, am 9. August 1253) bilden somit den Rahmen für ein Gemeinschaftsleben, das sich, jahrzehntelang daran orientieren musste, wie sehr es der Gründerin dieser Gemeinschaft gelang, ihre Vorstellungen von den Bedingungen ebendieses Gemeinschaftslebens von kurialer und päpstlicher Seite bestätigt zu bekommen bzw. gegenüber deren divergierenden Vorstellungen durchzusetzen.

¹⁸⁹ KIReg VI, 3f., Klara-Quellen, S. 64f.

¹⁹⁰ KIReg VI 1, Klara-Quellen, S. 64.

III. 2. Klara als Teil der Büssergemeinschaft des Franziskus. Zum Verhältnis von Minderbrüdern und -schwestern

Am Beginn dieses Weges stand Klaras Aufnahme „in die Büssergemeinschaft“¹⁹¹ des Franziskus“¹⁹² in der Kirche Santa Maria degli Angeli in Portiunkula im Jahr 1211.¹⁹³ Durch ihr Gehorsamsversprechen kommt es zu einer noch engeren „Bindung an die *fraternitas* des Franziskus“¹⁹⁴. Die Bedeutung, die der Biograf Thomas von Celano diesem Ereignis zuschrieb, kann daran ersehen werden, dass er diese Begebenheit gleich an den „Beginn des Tugendspiegels der Klara-Legende“¹⁹⁵ stellt, mit dem Zusatz: „und [Klara, S. H.] wich in keiner Weise von ihrem Versprechen ab“¹⁹⁶.

Eine Aufnahme in Franziskus' Gemeinschaft bedeutete für Klara nicht eine Übernahme der Tätigkeiten der Brüder, denn es war „Klara als Frau nicht möglich (...), gleich den ersten Gefährten des Franziskus – denen sie in spiritueller Hinsicht sehr wohl angehörte – in einer Gemeinschaft wandernder Bußprediger zu leben.“¹⁹⁷ Genau diese unterschiedliche Lebensweise, verknüpft mit der tendenziösen Sichtweise der Vita Gregorii IX., veranlasste Kajetan Esser im Jahre 1966 noch zu einer Schlussfolgerung, die bis in die jüngste Zeit hin von manchen Autoren übernommen wurde: „In dem einzigen Bericht, der auf Bußbrüderschaft hinweist, nennen sich die Minderbrüder selbst ‚*viri poenitentiales de civitate Assisii oriundi*‘: *Legenda trium sociorum* § 37. – Allerdings berichtet Jakob von Vitry im Jahre 1216: ‚*multi enim utriusque sexus, divites et saeculares, omnibus pro Christo relictis, saeculum fugiebant, qui Fratres Minores vocabantur*‘ (...). Demnach erschien ihm die Gemeinschaft der Minderbrüder als eine Gemeinschaft von Männern und Frauen. Aus dem folgenden Bericht geht aber klar hervor, daß diese Männer und getrennt lebten und ihren je eigenen Lebensstil hatten.

¹⁹¹ Klara selbst bezeichnet es in ihrer Regel folgendermaßen: „Nachdem der höchste himmlische Vater sich gewürdigt hatte, durch seine Gnade mein Herz zu erleuchten, dass ich nach Beispiel und Lehre unseres seligsten Vaters, des heiligen Franziskus, Buße tue (...).“ (KlReg VI 1, Klara-Quellen, S. 64).

¹⁹² Umiker, Monica Benedetta; Schneider, Johannes; Zahner, Paul: Kommentar zur „Lebensform des Ordens der Armen Schwestern – die Regel der hl. Klara [KlReg]“, Klara-Quellen, S. 42 – 73, hier 42.

¹⁹³ Zu abweichenden Datierungen dieses Ereignisses wie auch der im nun Folgenden beschriebenen, die einige Autoren vornehmen, vgl. Kreidler-Kos, M.; Kuster, N.: Neue Chronologie.

¹⁹⁴ Holter, Bernhard: Kommentar zu: Br. Thomas von Celano, Leben der hl. Klara von Assisi [LebKl], Klara-Quellen, S. 305, Fn. 61.

¹⁹⁵ Ebda.

¹⁹⁶ LebKl 12, 8, 2, Klara-Quellen, S. 305.

¹⁹⁷ Markert, Claudia: „Zur Auslegung der Armut in den Briefen der hl. Klara an Agnes von Prag“, a. a. O., hier 62.

(...) Was hier geschildert ist, dürfte der sogenannte zweite Orden des hl. Franziskus sein, der unter Führung der hl. Klara für Frauen gegründet wurde, sich aber der Leitung des hl. Franziskus unterstellte. Damit stimmt die Vita Gregorii IX. überein, die den ‚ordo Dominarum inclusarum‘ klar vom ‚Minorum ordo‘ abgrenzt (...). Man muß also beide Orden als von Anfang an getrennte Institute ansehen (...).“¹⁹⁸

Dieser Ansicht kann schon allein durch Heranziehung der Aussagen von Mitschwestern Klaras im Heiligsprechungsprozess widersprochen werden. Dort heißt es etwa in der Aussage Benvenutas aus Perugia, „sie sei im selben Jahr in die religiöse Gemeinschaft eingetreten wie Klara, jedoch sei Klara am Montag der Karwoche eingetreten und sie selbst, Benvenuta, dann später im Monat September.“¹⁹⁹ Ähnliche Formulierungen findet man in den Aussagen Filippas („vier Jahre, nachdem Klara auf das eindruckliche Reden des heiligen Franziskus hin in die religiöse Gemeinschaft gekommen war, sei sie selbst, Filippa, in dieselbe Gemeinschaft eingetreten (...).“²⁰⁰), Amatas („Sie habe Klaras Lebensweise gekannt und gehört, wie sie sich für ein religiöses Leben entschieden hatte, und dass sie auf die Ermunterung und das eindruckliche Reden des heiligen Franziskus hin die religiöse Gemeinschaft gewählt hatte.“²⁰¹) oder Cecílias („Und drei Jahre danach sei sie, Cecilia, in die Gemeinschaft eingetreten, nachdem Klara auf das eindruckliche Reden des heiligen Franziskus hin in die Gemeinschaft eingetreten war.“²⁰²). All diese Aussagen deuten meines Erachtens darauf hin, dass die Mitschwestern Klaras sich als Teil der einen franziskanischen Gemeinschaft gesehen haben, und dass es nicht zu einer davon abgetrennten Gründung eines eigenen Ordens durch Klara gekommen war.

Lezlie Knox bezeichnet San Damiano als „a mixed community, in which the brothers and sisters mutually supported each other in their religious vocations“²⁰³. Auch in der Beziehung zwischen Franziskus und Klara hat es sich wohl um eine gegenseitige Ergänzung und Unterstützung gehandelt, denn: „Auch *Franziskus* dankt Klara vieles.

¹⁹⁸ Esser, Kajetan: Anfänge und ursprüngliche Zielsetzungen des Ordens der Minderbrüder, Leiden 1966, 23f., Fn. 2.

¹⁹⁹ ProKl II, 4 – 6, Klara-Quellen, S. 128.

²⁰⁰ ProKl III, 2 – 5, Klara-Quellen, S. 134.

²⁰¹ ProKl IV, 1 – 6, Klara-Quellen, S. 143.

²⁰² ProKl VI, 1 – 4, Klara-Quellen, S. 150.

²⁰³ Knox, Lezlie S.: *Creating Clare of Assisi. Female Franciscan Identities in Later Medieval Italy*, Leiden u. a. 2008, 23.

Mit ihr bespricht er seine Fragen und Probleme. Bei ihr läßt er sich pflegen, wenn er krank ist. Er erkennt in ihren Schwestern gleichgesinnte und vom gleichen Evangelium erfüllte Glieder seiner Gemeinschaft. Weswegen er sich und seine Brüder verpflichtet, immer besondere Aufmerksamkeit und Sorge für sie zu haben.“²⁰⁴

Reinhold Haskamp berichtet über „eine Begebenheit“, die deutlich zeige, „welchen Einfluß Klara auf sein Leben hatte. Als Franziskus von Zweifeln und Ängsten geplagt wurde, ob er predigen oder nicht doch lieber sich ganz zurückziehen und in die Einsamkeit gehen sollte, schickte er Bruder Masseo zu der noch sehr jungen Klara und zu einem Priester. Sie sollten ihm Rat in dieser Frage geben. Klara ging sofort zu einer ihrer Schwestern, und sie beteten um Gottes Antwort. Und während sie beteten, wird berichtet, hörten beide Schwestern in ihrem Herzen dieselben Worte: ‚Ich habe Franziskus nicht für seine eigene Sache allein berufen, sondern er soll die Ernte der Seelen einfahren, und so sollen viele durch ihn gerettet werden!‘ Bruder Masseo erzählte Klara später, daß auch der Priester Bruder Silvester Franziskus dieselbe Antwort zuteil werden ließ. Franziskus hätten diese Worte mit großer Freude erfüllt, und er habe augenblicklich angefangen, den Menschen das Wort Gottes zu verkünden.“²⁰⁵ (Genauer müsste man davon sprechen, welchen Einfluss Klara und ihre Mitschwestern auf Franziskus hatten, denn es handelt sich in dieser Erzählung nicht um ein alleiniges Gebet Klaras.)

Im Heiligsprechungsprozess berichtet Schwester Benvenuta aus Perugia von einem anderen Ereignis: „ein gewisser Bruder aus dem Orden der Minderbrüder habe an einer Geisteskrankheit gelitten. Er hieß Bruder Stefan. Der heilige Franziskus schickte ihn zum Kloster von San Damiano, damit Klara das Kreuzzeichen über ihn machen sollte. Und nachdem sie das getan hatte, schlief der Bruder ein wenig an dem Ort, wo die heilige Mutter zu beten pflegte, und als er aufgewacht war, aß er ein wenig und ging geheilt fort.“²⁰⁶ Gemäß dieser Erzählung vertraute Franziskus auf das Charisma und die Wirkkraft des Gebetes Klaras. So handelte es sich um ein wechselseitiges „Geben und Nehmen“, wie Klaus Reblin schreibt: „Der *poverello*, der kleine Arme, war und blieb

²⁰⁴ Rotzetter, A.: Franz von Assisi. Ein Anfang, 41.

²⁰⁵ Haskamp, Reinhold OFM: „Die menschliche und religiöse Entwicklung der heiligen Klara“, in: Hardick, L.; Häcker, E.: Klara von Assisi, S. 44–63, hier 55.

²⁰⁶ ProKl II, 47f., Klara-Quellen, S. 131.

ihr großes Vorbild, ihr Berater in allen geistlichen und organisatorischen Fragen. Umgekehrt galt dasselbe: Wenn Franziskus vor schwierigen Entscheidungen stand, beim Schreiben seiner Regel für die Bruderschaft etwa, oder als es darum ging, ob er Einsiedler oder Wanderprediger werden sollte, schickte er Boten nach San Damiano in ihr Kloster (...) und ließ ihren Rat einholen.“²⁰⁷

Die äußerlich betrachtet kontrastierenden Lebensweisen – predigendes Wanderapostolat versus das sesshafte Gemeinschaftsleben der Frauen– waren also einerseits verbunden durch gemeinsame spirituelle Werte, andererseits bot San Damiano auch den Minderbrüdern einen Ort zum Ausruhen und zur Rekreation von den Reise Strapazen oder bei Krankheit. Häufige Gäste in San Damiano waren Franziskus’ frühe Gefährten Bruder Leo, Rufino und Angelo. Für die leiblichen und geistlichen Bedürfnisse der Schwestern sorgten umgekehrt einige Brüder, die bei San Damiano wohnten und Almosen sammelten, sowie für die Seelsorge der Frauen zuständig waren.²⁰⁸

III. 3. Erste Konsolidierung – Klara als Äbtissin

Je mehr neue Schwestern und Brüder in die Gemeinschaft eintraten, desto eher wurde es notwendig, konkretere, fester umrissene Regulative und Organisationsstrukturen zu schaffen. Hinzu kam, dass Franziskus zwischen 1213 und 1215 eine Marokko-Expedition unternahm²⁰⁹. Es ist anzunehmen, dass die folgende Erzählung Pacificas im Heiligsprechungsprozess in die Zeit vor seiner Abreise fällt: „Pacifica sagte auch, nachdem Klara drei Jahre in dieser Gemeinschaft gelebt hatte, habe sie auf inständiges Bitten des heiligen Franziskus, der sie fast dazu zwang, die Führung und Leitung der Schwestern übernommen.“²¹⁰ Dadurch habe Franziskus, so Bernhard Holter, „die bisher unter seiner eigenen Leitung stehende, mittlerweile angewachsene Gemeinschaft von

²⁰⁷ Reblin, Klaus: Franziskus von Assisi. Der rebellische Bruder, Göttingen 2005, 99.

²⁰⁸ Vgl. Knox, Lezlie S.: Creating Clare of Assisi. Female Franciscan Identities in Later Medieval Italy, a. a. O., 23.

²⁰⁹ Vgl. Kreidler-Kos, M.; Kuster, N.: Neue Chronologie, hier 290.

²¹⁰ ProKl I, 17, Klara-Quellen, S. 122.

San Damiano unter Klaras Leitung zu mehr Eigenständigkeit führen“²¹¹ wollen. Ob dies tatsächlich der Fall war, sei dahingestellt. Man könnte auch annehmen, dass Franziskus seine bisherige Leitungsfunktion an Klara übergeben hat, weil er diese nicht aus der Ferne weiterführen konnte und weil er auch mit dem Fall rechnen musste, aus Marokko nicht wieder lebend zurückzukehren. In der Biografie Thomas' von Celanos wird diese Leitungsübernahme, so Bernhard Holter, „offenbar aus Gründen der Kürze (...) unter dem Stichwort der Demut Klaras dieses Ereignis künstlich mit ihrer Weigerung der Annahme des Äbtissinnenamtes zusammengezogen (was sich so weder im Heiligsprechungsprozess noch in der päpstlichen Heiligsprechungsbulle findet (...)“²¹². In LebKl heißt es nämlich: „Drei Jahre nach ihrer Bekehrung lehnte sie Namen und Amt der Äbtissin ab und wollte lieber demütig untertan sein als vorstehen, unter den Mägden Christi lieber dienen als bedient werden. Doch auf das Drängen des seligen Franziskus hin nahm sie schließlich die Leitung der Frauen auf sich.“²¹³ Holter führt dazu weiter aus: „Dies führte bisher zu der wohl unzutreffenden Datierung beider Episoden auf 1215/16, und zwar im Hinblick auf den Kanon 13 des 4. Laterankonzils (Nov. 1215), dem zufolge keine neuen Ordensregeln mehr bestätigt und sämtliche Orden der Zukunft auf der Grundlage einer alten Regel errichtet werden sollten (...). San Damiano musste so formell die Benediktusregel übernehmen, die den Titel ‚Äbtissin‘ für die Oberin vorsieht (...). In Wirklichkeit geschah dies aber wohl erst in Zusammenhang mit der seit 1219 ähnlichen Frauengemeinschaften, dann auch San Damiano auferlegten Hugolinregel, die aber von Klara widerstrebend und höchstens vordergründig akzeptiert wurde. Klara wird in Dokumenten der päpstlichen Kurie jedenfalls erst ab 1228 (also deutlich nach dem Tod des Franziskus) ‚Äbtissin‘ genannt (...).“²¹⁴

Auf die Diskussion über die Deutung des Kanons 13 des Vierten Laterankonzils wurde in dieser Arbeit bereits im vorangegangenen Kapitel näher eingegangen. Egal, welcher Deutung man sich anschließt, so lässt sich meines Erachtens als Konsens darauf

²¹¹ Holter, Bernhard: Kommentar zu: Br. Thomas von Celano, Leben der hl. Klara von Assisi [LebKl], a. a. O., Fn. 62.

²¹² Ebda.

²¹³ LebKl 12, 8, 3f., Klara-Quellen, S. 305f.

²¹⁴ Holter, Bernhard: Kommentar zu: Br. Thomas von Celano, Leben der hl. Klara von Assisi [LebKl], a. a. O., Fn. 62.

verständigen, dass es nach einigen Jahren des Bestehens der Gemeinschaft in San Damiano zu einer Verstärkung der Leitungsfunktion Klaras kam.

III. 4. Erste Regulative – Kardinal Hugolin

Kardinal Hugolin von Ostia war, so Niklaus Kuster, „der erste Vertreter der Römischen Kurie, der sich dem Phänomen neuer religiöser Frauengemeinschaften gezielt und aktiv annimmt“²¹⁵, zugleich war er der erste Vertreter der Kurie, der unmittelbaren Einfluss auf die Lebensweise Klaras und ihrer Mitschwestern nahm. Er wurde 1217 päpstlicher Legat in der Toskana.²¹⁶ Dort und in Umbrien findet er „Aufbrüche der weiblichen Armutsbewegung vor, die am Rand der Städte ein radikal christliches Leben suchen. Zugleich lernt der Kardinal (...) Franziskus in Florenz kennen.“²¹⁷ Für Kardinal Hugolin wurde es ein wichtiges Anliegen, die aus der Armutsbewegung heraus entstandenen weiblichen Gemeinschaften unter päpstlichen Schutz zu stellen.

Papst Honorius III. unterstützte seine Maßnahmen, wie durch das Schreiben „Litterae tuae nobis“ vom 27. August 1218 deutlich wird. Darin heißt es: „Honorius, Bischof, Diener der Diener Gottes, seinem ehrwürdigen Bruder, dem Bischof von Ostia, Legat des apostolischen Stuhles, Gruß und Apostolischen Segen. Dein Brief, der Uns gezeigt worden ist, handelt von einer größeren Zahl von Jungfrauen und anderen Frauen, deren Adel ihnen einen günstigen Status in dieser Welt verspricht, soweit die Unbeständigkeit weltlichen Wohlergehens dies zulässt. Sie seien durch jenen, der *weht, wo er will*, mit dem Wein der Reue getränkt und durch klare Offenbarungen geleitet, so dass sie angesichts des Bogens fliehen, den Pomp und die Reichtümer dieser Welt aufgeben und sich einige Wohnstätten bauen lassen sollen. In diesen möchten sie ohne jeden Besitz unter dem Himmel leben, ausgenommen die Wohnstätten selbst und Oratorien, die sie in ihnen errichten. Von mehreren [Stiftern] würden dir zu diesem Zweck Grundstücke zuhanden der Römischen Kirche angeboten, wobei einige sich die Aufsicht sowie die

²¹⁵ Kuster, Niklaus: Einleitung zu „Hugolin und Honorius III. (1216 – 27)“, Klara-Quellen, S. 387 – 397, hier 387.

²¹⁶ Zur Datierung siehe Kreidler-Kos, M.; Kuster, N.: Neue Chronologie, hier 290.

²¹⁷ Kuster, Niklaus: Einleitung zu „Hugolin und Honorius III. (1216 – 27)“, a. a. O., hier 387.

Amtseinsetzung und Amtsenthebung an diesen Orten vorbehalten wollen und unbekümmert verkennen, dass sie dadurch das heilsame Vorhaben jener Frauen behindern. Aus diesem Grund hat deine Brüderlichkeit darum gebeten, dass Wir Uns aus väterlicher Sorge um ihre Zukunft kümmern. (...) befehlen Wir dir mit der Autorität des vorliegenden Schreibens, dass du als ihr Vertreter derartige Grundstücke in Recht und Eigentum der Römischen Kirche aufnimmst und entschieden anordnest, dass die darauf zu bauenden Kirchen einzig dem Apostolischen Stuhl unterstehen, und zwar so, dass kein Diözesanbischof und auch keine andere kirchliche oder weltliche Person für sich irgendein Rechtsanspruch kann.“²¹⁸

Dieses Schreiben Honorius' III. „antwortet auf ein Gesuch des Kardinals, neue weibliche Lebensformen entschieden unter höchsten kirchlichen Schutz zu nehmen. Der hier kirchenoffiziell erstmals greifbare Typus solcher Gründungen wird noch bemerkenswert offen beschrieben und lässt sich rechtlich nicht näher einordnen“²¹⁹, so Niklaus Kuster. Päpstlicher Schutz für diese Gemeinschaften bedeutet, dass „diese religiösen Frauen (...) künftig aus der Obhut der Ortsbischöfe herausgelöst unter direkter päpstlicher Hirtensorge“ leben, „Stiftungen von Gebäuden und Land zu ihren Gunsten wechseln in den Besitz des Apostels Petrus. Damit sind die Gemeinschaften exempt, d. h. jeder lokalkirchlichen und weltlichen Einflussnahme entzogen.“²²⁰

Die „Äbtissin und Schwestern“ von Monticelli bei Florenz den Ansprüchen des lokalen Bischofs zu entziehen, war Anliegen des Privilegs Kardinal Hugolins mit dem Titel „Prudentibus virginibus“. Darin heißt es: „Mit der Autorität dieses Schreibens erklären Wir euch auch befreit vom Entrichten des Zehnten aus eurer Klausur und den Erträgen der Gärten. Anstelle des Zehnts aber und für anderes, was eure Kirche allenfalls durch diözesanes Gesetz der Kirche von Florenz zu leisten verpflichtet ist, sollt ihr lediglich ein Pfund Wachs und nichts anderes alljährlich am Fest des heiligen Zenobius der Kirche von Florenz entrichten. Es steht euch auch zu, freie Frauen oder nicht mehr gebundene, die aus der Welt fliehen wollen, zum religiösen Leben in eure Kirche aufzunehmen und sie zu behalten, ohne dass dagegen irgendwelcher Einspruch erhoben

²¹⁸ 2 OSD 8 – 12, Klara-Quellen, S. 390f.

²¹⁹ Kuster, Niklaus: Einleitung zu „Hugolin und Honorius III. (1216 – 27)“, a. a. O., hier 387.

²²⁰ Ebda.

werden kann.“²²¹ Zugleich wird die Gemeinschaft der Benediktregel unterstellt. Monticelli war die zweite Gemeinschaft, die das hugolinsche Privileg erhalten hat, denn bereits im Juli 1219 erging es an Fonte Carpello in Foligno²²², kurz darauf auch an die Gemeinschaften von Gattaiola in Lucca, Porta Camullia in Siena und Monteluca in Perugia.²²³ Wie in einem aus dem Jahr 1219 stammenden Formular für Bischöfe ersichtlich wird, veranlasste Kardinal Hugolin Bischöfe dazu, „unter ihrem Schutz entstandene Frauengemeinschaften in den neuen Verband klausurierter ‚Armer Frauen‘ wechseln zu lassen.“²²⁴ So lässt sich „bereits 1219 die Absicht erkennen, einen Frauenorden zu gründen, der seinen Schwerpunkt in Umbrien und in der Toskana hat. Monticelli bei Florenz wird aus dem entstehenden Orden ausgeklammert: Hugolin bezieht die Gemeinschaft, die ‚reguläre Observanzen von San Damiano befolgt‘, hier nicht in sein Projekt ein“²²⁵, so Niklaus Kuster.

Papst Honorius III. übernimmt das Privileg „*Prudentibus virginibus*“ wörtlich in seinem Schreiben „*Sacrosancta Romana Ecclesia*“ vom 9. Dezember 1219 und bestätigt es somit. Darin beschreibt der Papst zudem, dass Kardinal Hugolin „in eurem Kloster, das auf diesem Grundstück [welches „in Recht und Besitz der Römischen Kirche aufgenommen“ wurde, S. H.] gebaut wurde, auch gewisse Statuten erlassen“ hat, „die eure religiöse Gemeinschaft mehren und euren Orden begünstigen sollen.“²²⁶ Die Gemeinschaft von Monticelli hebt sich dabei „von allen anderen toskanischen Gründungen ab, indem sie neben der Benediktregel auch ‚reguläre Observanzen gemäß der Lebensordnung der Frauen von Santa Maria in San Damiano bei Assisi‘ beobachten darf. Das Modell von San Damiano strahlt demnach bereits 1219 weit in die Toskana aus“²²⁷. – Diese Interpretation Kusters ist zwar korrekt, die Strahlkraft San Damianos bis nach Monticelli hin ist jedoch auch schlichtweg mit der Tatsache zu begründen, dass

²²¹ 3 OSD 14 – 16, Klara-Quellen, S. 395.

²²² Vgl. Kuster, Niklaus: Einleitung zu „Honorius III. ‚*Sacrosancta Romana Ecclesia*‘ (9. Dezember 1219) [3 OSD]“, Klara-Quellen, S. 392.

²²³ Diesen drei Klöstern wurde das Privileg durch den Papst im September 1222 bestätigt, durch die Bulle „*Sacrosancta Romana Ecclesia*“, die noch Jahrzehnte später, „im Juni 1231 (...) in Dubronik, 1245 (...) in Bordeaux, im August 1248 (...) in Toulouse und 1251 (...) in Montpellier und Mailand“ (Ebda.) angewendet wurde.

²²⁴ Kuster, Niklaus: Einleitung zu: „Hugolin von Ostia. Formular für Bischöfe (1219) [4 OSD]“, Klara-Quellen, S. 399.

²²⁵ Ebda.

²²⁶ 3 OSD 3, Klara-Quellen, S. 393.

²²⁷ Kuster, Niklaus: Einleitung zu „Honorius III. ‚*Sacrosancta Romana Ecclesia*‘ (9. Dezember 1219) [3 OSD]“, a. a. O., S. 392.

gerade im Jahr 1218, dem Jahr von „Sacrosancta Romana Ecclesia“, die leibliche Schwester Klaras, Agnes, Äbtissin in Monticelli wird.²²⁸

Wörtlich heißt es im päpstlichen Schreiben: „Vor allem aber bestimmen Wir, dass die monastische Ordnung, die ihr dem Herrn und der Regel des heiligen Benedikt entsprechend gelobt und die bekanntlich an eurem Ort eingerichtet worden ist, daselbst für ewige Zeiten unverletzlich beobachtet wird. Nichtsdestoweniger rechtskräftig halten Wir die regelgemäßen Observanzen, die ihr nach der Lebensordnung der Frauen von Santa Maria in San Damiano bei Assisi neben der generellen Regel des heiligen Benedikt euch freiwillig auferlegt habt; und Wir bestimmen, dass diese Observanzen für ewige Zeiten unangetastet bleiben sollen.“²²⁹ Die Erwähnung der „regelmäßigen Observanzen (...) nach der Lebensordnung der Frauen von Santa Maria in San Damiano bei Assisi“ zeigt, dass es zu dieser Zeit bereits eine solche Lebensordnung, und zwar als päpstlich anerkannte, gab.²³⁰

Wie diese Normen San Damianos jedoch genau aussahen, ist leider nicht überliefert. Denn einerseits ist die Frage, ob es bereits im Jahr 1216 ein Armutsprivileg Papst Innozenz' III. an San Damiano gab, eine bis heute noch nicht mit Sicherheit geklärte (siehe dazu meine Ausführungen im Vorwort). Andererseits würde selbst die potentielle Existenz eines solchen Privilegs, das von diversen Forschern als dem Armutsprivileg Papst Gregors IX. vom 17. September 1228 ähnlich lautend angenommen wird²³¹, keine Anhaltspunkte für die konkrete Ausgestaltung des alltäglichen Lebens u. a., im Sinne einer Ordensregel, bieten. Die Bezeichnung „euren Lebensentwurf in höchster Armut“²³² ist dafür viel zu wenig konkret. Insgesamt würde es sich bei diesem Privileg lediglich um die Zusicherung handeln, „dass es überhaupt keine Menschen erlaubt sei, euch oder eure Kirche ohne Grund zu beunruhigen oder mit irgendwelchen Plagen zu quälen.“²³³

²²⁸ Vgl. Kreidler-Kos, M.; Kuster, N.: Neue Chronologie, hier 291.

²²⁹ 3 OSD 11f., Klara-Quellen, S. 395.

²³⁰ Vgl. Umiker, Monica Benedetta; Schneider, Johannes; Zahner, Paul: Kommentar zur „Lebensform des Ordens der Armen Schwestern – die Regel der hl. Klara [KlReg]“, a. a. O., hier 47.

²³¹ Vgl. dazu 1 Priv, Klara-Quellen, S. 358 – 361, mit 2 Priv, Klara-Quellen, S. 362 – 365.

²³² 1 Priv 7, Klara-Quellen, S. 360.

²³³ 1 Priv 9, Klara-Quellen, S. 361.

Während eines Aufenthalts in Assisi im März 1220, während der Karwoche, nützte Kardinal Hugolin die Gelegenheit für ein persönliches Kennenlernen Klaras, von der er fasziniert ist.²³⁴ Die Eindrücke Hugolins „spiegeln sich im Brief *Ab illa hora*, den der Kirchenfürst um den 28. April von Viterbo aus schreibt.“²³⁵ Es handelt sich dabei um den einzigen erhaltenen persönlichen Brief Kardinal Hugolins an Klara, obwohl, wie Thomas von Celano beschreibt, der Kardinal auch als späterer Papst Gregor IX. Klara immer wieder um ihre Hilfe bat.²³⁶ Kardinal Hugolin schreibt in seinem Brief 1220, dass „nach der Osterfeier mit dir und den übrigen Mägden Christi (...) sich jene lichtvolle Freude“²³⁷ verloren habe und bittet sie um ihr Gebet für ihn: „Und wenn ich mich auch bis jetzt schon als Sünder bezeichnet und gehalten habe, so habe ich nun mit Sicherheit erkannt, seit ich deine vorzüglichen Verdienste und die Strenge eures religiösen Lebens kennen gelernt habe. Ich bin von solcher Sündenlast befrachtet und habe den Herrn aller Welt in so vielem beleidigt, dass ich nicht würdig bin, der Schar seiner Erwählten beigesellt und den irdischen Beschäftigungen entrissen zu werden, wenn mir deine Tränen und deine Gebete nicht Vergebung meiner Sünden erwirken. Ich vertraue dir daher meine Seele an und empfehle dir meinen Geist (...), auf dass du am Tag des Gerichts mir Rechenschaft gibst, wenn du um mein Heil nicht aufmerksam besorgt gewesen sein wirst. Denn ich halte für gewiss, dass du beim höchsten Richter erreichen wirst, was immer deine Beharrlichkeit so großer Hingabe und deine zahllosen Tränen erbitten.“²³⁸ Dabei sei auffällig, so Niklaus Kuster, dass in diesem Brief „San Damiano noch jede klösterliche Kennzeichnung vermissen lässt. (...) Im Schreiben an Klara ist von Dienerinnen Christi und Schwestern die Rede, nicht jedoch von Kloster

²³⁴ Kuster, Niklaus: Einleitung zu „Hugolin und Honorius III. (1216 – 27)“, a. a. O., hier 387. Andernorts schreibt Niklaus Kuster, Kardinal Hugolin habe „dabei die Gemeinschaft von San Damiano bewundern“ gelernt, siehe Kuster, Niklaus: Einleitung zu: „Hugolin von Ostia: ‚Ab illa hora‘ – Erster Brief an Klara von Assisi (1220) [HugKI]“, Klara-Quellen, S. 370 – 372, hier 370.

²³⁵ Ebda.

²³⁶ „Oft, wenn eine neue Schwierigkeit auftauchte, wie es zu geschehen pflegte, wandte er sich – sowohl als Bischof von Ostia als auch nachdem er zur höchsten apostolischen Würde erhoben war – demütig flehend in einem Brief an jene Jungfrau, erbat ihre Fürbitte und erfuhr Hilfe.“ (LebKI 27, 17, 5, Klara-Quellen, S. 319).

²³⁷ HugKI 3, Klara-Quellen, S. 371.

²³⁸ HugKI 4 – 6, Klara-Quellen, S. 372.

(*monasterium*), noch von einer zurückgezogenen Lebensweise. Klara erscheint nicht als Äbtissin (...), sondern als Schwester, Mutter, Herrin und Jungfrau (...).“²³⁹

In Kardinal Hugolin reift nun „die Idee, neue Frauengemeinschaften unter päpstlicher Kontrolle um das Zentrum Assisi zu sammeln und nach seiner eigenen Regel zu vereinheitlichen.“²⁴⁰ Im gleichen Jahr 1220 wird Kardinal Hugolin zum Protektor der Minderbrüder ernannt,²⁴¹ danach beginnt er damit, „alle neuen Frauengemeinschaften aus der Armutsbewegung in einem eigenen Orden zu sammeln, auf seine Konstitutionen (HugReg) zu verpflichten, der Seelsorge der Minderbrüder anzuvertrauen und um das spirituelle Zentrum San Damiano zu vereinen.“²⁴² Beide, sowohl die Minderbrüder als auch Klara und ihre Gemeinschaft, werden Protest gegen dieses Vorhaben einlegen.

Für die Geschichte der zunehmenden Regulierung und Vergesetzlichung des Gemeinschaftslebens in San Damiano nicht irrelevant ist auch die Tatsache, dass auf dem Pfingstkapitel 1221 die Nicht-bullierte Regel der Gemeinschaft um Franziskus, als „Ergebnis einer über zehn Jahre währenden schwierigen Redaktionsgeschichte (...) zum Abschluss kam.“²⁴³ Franziskus schreibt in einem Brief an einen „weiter nicht genannten Minister“²⁴⁴, der in die Zeit von 1218 bis 1223 datiert wird, dass er beim nächsten Pfingstkapitel in die Regel ein weiteres Kapitel einfügen möchte, und zwar „mit dem Rat der Brüder“²⁴⁵. Lehmann schließt daraus: „Er beanspruchte nicht, allein die Regel zu schreiben (...). Die Regel ist also ein Gemeinschaftswerk. Es wurde beeinflusst von neuen Herausforderungen der Gesellschaft (Ablehnung von Geld, Besitz, Karriere) und der Kirche (Laterankonzil 1215, Predigtnotstand, Mission unter den Muslimen), auf welche die Brüder im Licht des Evangeliums Antwort gaben.“²⁴⁶

Geht man von einer engsten Verbindung zwischen Klaras Gemeinschaft in San Damiano mit den Minderbrüdern aus, so kann man annehmen, dass die Inhalte sowohl

²³⁹ Kuster, Niklaus: Einleitung zu: „Hugolin von Ostia: ‚Ab illa hora‘ – Erster Brief an Klara von Assisi (1220) [HugKI]“, a. a. O., hier 370.

²⁴⁰ Kuster, Niklaus: Einleitung zu „Hugolin und Honorius III. (1216 – 27)“, a. a. O., hier 387.

²⁴¹ Vgl. Kreidler-Kos, M.; Kuster, N.: Neue Chronologie, hier 291.

²⁴² Kuster, Niklaus: Einleitung zu: „Hugolin von Ostia: ‚Ab illa hora‘ – Erster Brief an Klara von Assisi (1220) [HugKI]“, a. a. O., hier 370.

²⁴³ Lehmann, Leonhard: Einleitung zu: „Nicht-bullierte Regel [NbR]“, Franziskus-Quellen, S. 69.

²⁴⁴ Lehmann, Leonhard: Einleitung zu: „Brief an einen Minister [Min]“, Franziskus-Quellen, S. 109.

²⁴⁵ Min 13, Franziskus-Quellen, S. 110.

²⁴⁶ Lehmann, Leonhard: Einführung zur Nicht-bullierten Regel, Franziskus-Quellen, S. 69.

der Nicht-bulliarten als auch der Bullierten Regel, die am 29. November 1223 von Papst Honorius III. bestätigt wurde, auch in San Damiano Anwendung fanden. Diesem Aspekt scheint mir in der Sekundärliteratur bislang zu wenig Beachtung geschenkt.

III. 5. Tod des Franziskus und Amtsantritt Papst Gregors IX.

Ein einschneidendes Ereignis in der Geschichte der Gemeinschaft von San Damiano und im Leben Klaras war der Tod Franziskus' am 4. Oktober 1226. In den Wochen zuvor hatte Franziskus einem Mitbruder, der ihm als Sekretär diente, sein Testament diktieren lassen. Er selbst bezeichnet es als „eine Erinnerung, Ermahnung, Aufmunterung und mein Testament, das ich, der ganz kleine Bruder Franziskus, euch, meinen gebenedeiten Brüdern, aus dem Grunde mache, damit wir die Regel, die wir dem Herrn versprochen haben, besser katholisch beobachten.“²⁴⁷

Franziskus gibt darin dem Generalminister und allen anderen Ministern und Kustoden die Weisung, dieses Testament immer „bei sich [zu] haben neben der Regel. Und auf allen Kapiteln, die sie halten, sollen sie auch diese Worte lesen, wenn sie die Regel lesen.“²⁴⁸ Ungefähr zur gleichen Zeit, laut Klara in ihrer Regel von 1253 „kurz vor seinem Heimgang“, schrieb Franziskus „seinen ‚letzten Willen‘“²⁴⁹ für die Schwesterngemeinschaft in San Damiano nieder. Der Text, wie ihn Klara in ihre Regel aufgenommen hat (ob vollständig oder nicht, ist nicht mehr verifizierbar²⁵⁰), lautet: „Ich, der ganz kleine Bruder Franziskus, will dem Leben und der Armut unseres höchsten Herrn Jesus Christus und seiner heiligsten Mutter nachfolgen und darin *bis zum Ende verharren*. Und ich bitte euch, meine Herrinnen, und gebe euch den Rat, ihr möchtet doch allezeit in diesem heiligsten Leben und in der Armut leben. Und hütet

²⁴⁷ Test 34, Franziskus-Quellen, S. 62.

²⁴⁸ Test 36f., Franziskus-Quellen, S. 62.

²⁴⁹ KlReg VI, 5, Klara-Quellen, S. 65.

²⁵⁰ Leonhard Lehmann kommentiert dazu: „Ob Klara es vollständig wiedergibt oder nur einen Teil, ist nicht mit Gewissheit zu entscheiden, doch halten die meisten Autoren es trotz seiner Kürze für vollständig.“ (Lehmann, Leonhard, Einführung zu „Vermächtnis für Klara und ihre Schwestern [VermKI]“, Franziskus-Quellen, S. 63.

euch sehr, dass ihr durch irgendjemandes Lehre oder Rat in irgendeiner Form auf ewig davon abweicht.“²⁵¹

Leonhard Lehmann kommentiert dazu: „Bemerkenswert ist jedenfalls, dass Franziskus darin immer noch zuerst selber lebenslange Christusnachfolge verspricht, bevor er seine ‚Damen‘ (dominae) um das Gleiche bittet.“²⁵² Bemerkenswert sind meines Erachtens aber vor allem die deutlichen Unterschiede zum Testament Franziskus’ für seine Brüdergemeinschaft hinsichtlich Länge, Inhalt und Wortwahl. Im Vermächtnis für Klara und ihre Schwestern heißt es beispielsweise: „ich bitte euch (...) und gebe euch den Rat“²⁵³, im Testament hingegen: „Ich befehle streng im Gehorsam“²⁵⁴. Der einzige Inhalt des Vermächtnisses für Klara und ihre Gemeinschaft ist der Aufruf, wie er, Franziskus, selbst „in diesem heiligsten Leben und in der Armut“²⁵⁵ „unseres höchsten Herrn Jesus Christus und seiner heiligsten Mutter“²⁵⁶ zu leben. Im Schlusssatz „Und hütet euch sehr, dass ihr durch irgendjemandes Lehre oder Rat in irgendeiner Form auf ewig davon abweicht“²⁵⁷ kann man, so Lehmann, „eine Anspielung sehen auf die Bemühungen von Kardinal Hugolin, die Schwestern zur Annahme von gemeinsamem Besitz zu bewegen.“²⁵⁸

Genau diese Bemühungen verstärkte Kardinal Hugolin, nachdem er am 19. 3. 1227 als Papst Gregor IX. die Nachfolge Honorius’ III. antrat. Fast zwei Jahre nach dem Tod Franziskus’, am 16. Juli 1228, spricht Gregor IX. den *Poverello* heilig. Dabei besuchte er in Assisi auch Klara und ihre Gemeinschaft. Thomas von Celano schildert diese Begegnung folgendermaßen: „Als er ihr zuredete, sie solle wegen der unsicheren Zeitgeschicke und der irdischen Gefahren ihre Zustimmung geben, einige Besitzungen zu haben, die er ihr selbst freigebig anbot, widerstand sie mit unerschrockenem Mut und ließ sich nicht im Geringsten dazu herbei. Da antwortete ihr der Papst: ‚Wenn du wegen des Gelübdes fürchtest, so entbinden Wir dich davon.‘ Sie aber sprach: ‚Heiliger Vater,

²⁵¹ KIReg VI 7 – 9, Klara-Quellen, S. 65.

²⁵² Lehmann, Leonhard, Einführung zu „Vermächtnis für Klara und ihre Schwestern [VermKI]“, a. a. O., S. 63.

²⁵³ KIReg VI, 8, Klara-Quellen, S. 65.

²⁵⁴ Test 25, Franziskus-Quellen, S. 61.

²⁵⁵ KIReg VI, 8, Klara-Quellen, S. 65.

²⁵⁶ KIReg VI, 7, Klara-Quellen, S. 65.

²⁵⁷ KIReg VI, 9, Klara-Quellen, S. 65.

²⁵⁸ Lehmann, Leonhard, Einführung zu „Vermächtnis für Klara und ihre Schwestern [VermKI]“, a. a. O., S. 63, Fn. 1.

auf gar keine Weise begehre ich in Ewigkeit von der Nachfolge Christi befreit zu werden.“²⁵⁹ Ähnlich lautet die Zeugenaussage Schwester Benvenutas aus Perugia im Heiligsprechungsprozess, wo es heißt, dass „jener Herr Papst ihr [Klara, S. H.] sagte, sie möge doch Besitz annehmen. Dieser Papst sei deshalb persönlich ins Kloster von San Damiano gekommen.“²⁶⁰

Dieses Spezifikum der klarianischen Gemeinschaft bestätigte der Papst durch das Armutsprivileg „Sicut manifestum est“ vom 17. September 1228 mit den folgenden Worten: „Wie ihr also gebeten habt, so bekräftigen wir euren Lebensentwurf in höchster Armut mit apostolischer Gunst, indem wir euch durch die Autorität des vorliegenden Schreibens zugestehen, dass ihr von niemandem gezwungen werden könnt, Besitz und Güter anzunehmen.“²⁶¹

Vergleicht man dieses päpstliche Schreiben mit einem Brief des kurz zuvor zum neuen Protektor der Minderbrüder und –schwestern ernannten Kardinals Rainald von Jennes, „Munificentiae Conditoris laudes“, der wenige Zeit vorher (18. August 1228) verfasst wurde, sowie mit dem Brief „Religiosam vitam eligentibus“ Gregors IX. aus dem Jahr 1229, so lassen sich allein in der Adresse deutliche Unterschiede erkennen: Das Armutsprivileg von 1228 richtet sich schlichtweg an „Klara und die anderen Mägde Christi, die bei der Kirche San Damiano im Bistum Assisi zusammenleben“²⁶². (Niklaus Kuster nennt dies „eine semireligiose Adresse“.²⁶³) Ein Jahr später schreibt derselbe Gregor IX. seinen Brief an „Klara, der Äbtissin des Klosters San Damiano in Assisi, und ihren Schwestern, den gegenwärtigen wie den zukünftigen, die das reguläre Leben geloben“²⁶⁴ – es werden dabei also schon die Begriffe „Äbtissin“ und „Kloster“ verwendet. Kardinal Rainald von Jenne beginnt seinen noch vor dem Armutsprivileg entstandenen Brief mit den Worten: „Den liebsten Müttern, Schwestern und Töchtern, die ihrem Bräutigam in Christus, dem Gottessohn, dienen, den Äbtissinnen und Gemeinschaften in den Armen Klöstern des heiligen Damian in Assisi, der seligen

²⁵⁹ LebKl 14, 9, 5 – 7, Klara-Quellen, S. 308.

²⁶⁰ ProKl II 22, 76f., Klara-Quellen, S. 133.

²⁶¹ 2 Priv 7, Klara-Quellen, S. 364f.

²⁶² 2 Priv 1, Klara-Quellen, S. 364.

²⁶³ Kuster, Niklaus: Einführung zu: „Gregor IX. Brief ‚Religiosam vitam eligentibus‘ (1229) [1 GregKl]“, in: Klara-Quellen, S. 373 – 375, hier 373.

²⁶⁴ 1 GregKl 1, Klara-Quellen, S. 375.

Maria von Vallegloria, von Perugia, Foligno (...).“²⁶⁵ Damit stellt er bereits „kurz nach dem Besuch Gregors IX. in San Damiano, bei dem er selber zugegen war, Klaras Gemeinschaft an die Spitze einer Gruppe von 24 Klöstern“²⁶⁶, Kuster kommentiert dazu: „Die politische Stoßrichtung des Schreibens ist unverkennbar: Klaras Gemeinschaft soll Haupt und Zentrum des kurialen Verbandes ‚armer Klöster‘ werden.“²⁶⁷

Die Gemeinschaft von San Damiano erhält somit zwar die Zusicherung, von niemandem zur Annahme von Besitz gezwungen werden zu können (im Hinblick auf die weitere Entwicklung müsste man vielleicht hinzufügen: außer vom Papst selbst), andererseits wird San Damiano dazu verwendet, um gleichsam die geistliche Führung jener Klöster zu werden, die nach der Benedikts- respektive Hugolinregel leben.

III. 6. „Quo elongati“ – päpstliche Direktive an die Minderbrüder

San Damiano war auch von jenen päpstlichen Direktiven betroffen, die an die Franziskanerbrüder ergingen. Mit der Bulle „Quo elongati“ vom 28. September 1230 reagierte Papst Gregor IX. auf die Weigerung der Zisterzienser seit ihrem Generalkapitel 1228, in Zukunft die Nonnenseelsorge außerhalb ihrer eigenen Klöster zu übernehmen. Die Konsequenz daraus: „Gregor IX. muss für Dutzende neuer Frauengemeinschaften Seelsorger finden.“²⁶⁸ Doch auch die von ihm ins Auge gefassten Minderbrüder sind nicht durchgängig gewillt, diese Aufgabe zu übernehmen. Schon in der Bullierten Regel heißt es: „Ich befehle streng allen Brüdern, keine verdächtigen Beziehungen oder Beratungen mit Frauen zu haben und die Klöster der Nonnen nicht zu betreten, jene Brüder ausgenommen, denen vom Apostolischen Stuhl eine besondere Erlaubnis erteilt worden ist.“²⁶⁹ Im Zuge der Auseinandersetzung darüber, ob die Mahnung Franziskus’ in seinem Testament, „dass sie keine Erklärungen

²⁶⁵ 7 OSD 1, Klara-Quellen, S. 412.

²⁶⁶ Kuster, Niklaus: Einführung zu: „Rainald von Jenne. ‚Munificentiae Conditoris laudes‘ (18. August 1228) [7 OSD]“, in: Klara-Quellen, S. 409f., hier 409.

²⁶⁷ Ebda.

²⁶⁸ Kuster, Niklaus: Einführung zu: „Gregor IX. Aus der Bulle ‚Quo elongati‘ (28. September 1230) [8 OSD]“, in: Klara-Quellen, S. 413f., hier 413.

²⁶⁹ BR 11, 1f., Franziskus-Quellen, S. 101.

zur Regel und auch nicht zu diesen Worten hinzufügen, indem sie sagen: So wollen sie verstanden werden“²⁷⁰ wörtlich zu nehmen sei, wurde, so Thomas von Eccleston, „von diesem Kapitel aus [d. i. das Generalkapitel im Jahr 1230, S. H.] (...) mit dem Generalminister eine offizielle Gesandtschaft zu Papst Gregor geschickt, um eine Erklärung zur Regel zu erbitten.“²⁷¹ In der Bulle „Quo elongati“ beantwortet der Papst vielerlei Punkte, auch die Frage des Umgangs mit Nonnen, wenn er schreibt: „Schließlich ist in der oben genannten Regel [d. i. die Bullierte Regel, S. H.] enthalten, dass die Brüder ‚die Klöster der Nonnen nicht betreten sollen, jene ausgenommen, denen vom Apostolischen Stuhl eine besondere Erlaubnis erteilt worden ist‘. Bis jetzt glaubten die Brüder, dass dies von den Klöstern der ‚Armen klausurierten Nonnen‘ zu verstehen sei, da der Apostolische Stuhl für diese besondere Sorge trägt. Ein derartiges Verständnis, glaubt man, sei durch eine gewisse Bestimmung zu der Zeit, als die Regel gegeben wurde und der selige Franziskus noch lebte, durch die Provinzialminister beim Generalkapitel erklärt worden. Dennoch wünscht ihr Sicherheit darüber, ob dies ganz allgemein von allen Frauenklöstern zu verstehen sei, da die Regel keines ausnimmt, oder nur von den Klöstern besagter Nonnen. Wir antworten jedenfalls, dass dieses Verbot ganz allgemein für jedwede Art von Nonnengemeinschaften gilt. Unter dem Begriff ‚Kloster‘ wollen Wir den Kreuzgang, die Wohnungen und die inneren Werkstätten verstanden wissen. Denn zu den anderen Bereichen, wo auch die Weltleute hinkommen, dürfen jene Brüder Zutritt haben, denen dies der Predigt wegen oder zum Almosenbetteln von ihren Oberen aufgrund ihrer Reife oder Eignung erlaubt wurde. Ausgenommen sind immer die Klöster der oben genannten klausurierten Nonnen, zu denen keine Möglichkeit des Zutritts gegeben wird ohne besondere Erlaubnis des Apostolischen Stuhles.“²⁷²

Im Zusammenhang mit dem Betretungsverbot eines von Nonnen bewohnten sog. „Klosters“ spekulierte Kuster folgendermaßen: „San Damiano galt noch im Armutsprivileg Gregors IX. vom Herbst 1228 nicht als *monasterium*. Es fiel damit auch nicht unter das Regelverbot, Nonnenklöster zu betreten.“²⁷³ – Ob dies zeitgenössisch

²⁷⁰ Test 38, Franziskus-Quellen, S. 62.

²⁷¹ Eccl XIII, 78, 1, Franziskus-Quellen, S. 1058.

²⁷² „Quo elongati“ 11, 52. 59, Franziskus-Quellen, S. 1640f.

²⁷³ Kuster, Niklaus: Einführung zu: „Gregor IX. Aus der Bulle ‚Quo elongati‘ (28. September 1230) [8 OSD]“, a. a. O., hier 413.

tatsächlich so gesehen wurde, kann hinterfragt werden, denn wie oben gezeigt wurde, schwankte die Bezeichnung und somit auch die Einordnung San Damianos als Kloster oder lediglich als semireligiöse Gemeinschaft gerade in den Jahren 1228 bis 1230 erheblich. Der Brief Gregors IX. „Religiosam vitam eligentibus“ (1229) spricht zudem davon, „dass die monastische Ordnung, die bekanntlich gemäß Gott und der Regel des heiligen Benedikt an jenem Ort errichtet worden ist, ebendort für ewige Zeiten unverletzlich beobachtet werde“²⁷⁴. Kuster mutmaßt, dass sich „Klaras Gemeinschaft (...) bis November 1229 in ein Kloster (*monasterium*)“ verwandelt habe, „auch wenn die Exemption und die Eingliederung in den *ordo monasticus* ohne Annahme der Hugolinregel erfolgt sein dürfte.“²⁷⁵ Deshalb „fürchtet Klara – nun Äbtissin eines *monasterium* – um ihre enge Beziehung zum Brüderorden. Indem sie auf diese Regelerklärung faktisch mit einem Hungerstreik droht, erreicht sie die Wiederherstellung der Einheit mit den Brüdern.“²⁷⁶ Thomas von Celano beschreibt Klaras Reaktion folgendermaßen: „Als einmal Papst Gregor verboten hatte, dass irgendein Bruder sich ohne seine Erlaubnis zu den Klöstern der Armen Frauen begeben, bedauerte die fromme Mutter ihre Schwestern, die nun seltener die Nahrung der heiligen Unterweisung haben sollten, und sprach mit Seufzen: ‚Er soll uns übrigens alle Brüder wegnehmen, nachdem er uns die Spender der lebenswichtigen Nahrung weggenommen hat.‘ Sofort schickte sie alle Brüder zum Minister zurück, weil sie keine Almosensammler haben wollte, die das leibliche Brot besorgten, nachdem sie die Almosensammler des geistlichen Brotes nicht haben sollte. Als dies Papst Gregor hörte, legte er jenes Verbot in abgeschwächter Form sofort in die Hände des Generalministers.“²⁷⁷

Wenige Jahre später, im Jahr 1234, erhielt Klara eine prominente Mitstreiterin in ihrem Ringen mit Papst Gregor IX. und Teilen der Minderbrüder, sowohl um ein Leben in Armut als auch um die damit verbundene Notwendigkeit der engen Beziehung zu den Brüdern hinsichtlich wirtschaftlicher wie seelsorglicher Versorgung: Agnes von Prag.

²⁷⁴ 1 GregKl 4, Klara-Quellen, S. 375.

²⁷⁵ Kuster, Niklaus: Einführung zu: „Gregor IX. ‚Ordo sancti Damiani‘ – Der Damiansorden in Briefen des Papstes [9 OSD]“, in: Klara-Quellen, S. 416 – 420, hier 416.

²⁷⁶ Kuster, Niklaus: Einführung zu: „Gregor IX. Aus der Bulle ‚Quo elongati‘ (28. September 1230) [8 OSD]“, a. a. O., hier 413f.

²⁷⁷ LebKl 37, 7 – 10, Klara-Quellen, S. 327f.

III. 7. Agnes von Prag – prominente Mitstreiterin Klaras

Agnes von Prag, die Tochter des böhmischen Königs Přemysl Ottokar I. und seiner Frau Konstanze, Königin von Ungarn, war bereits als Kind mit dem Sohn Kaiser Friedrichs II., Heinrich VII., dem späteren König von Sizilien und Deutschland, verlobt worden.²⁷⁸ Dieser heiratete jedoch Margarete von Österreich. Danach wäre Heinrich III. von England oder Kaiser Friedrich II. selbst (die Quellenangaben sind dazu widersprüchlich) an einer Heirat mit Agnes interessiert gewesen. Sie entschloss sich jedoch für ein gottgeweihtes Leben.

Schon Jahre zuvor begann Agnes, sich für die Minderbrüder und ihre Anliegen einzusetzen: Bald, nachdem diese im Jahr 1225 nach Prag gekommen waren, veranlasste sie ihren Bruder Wenzeslaus, sie beim Kauf eines Grundstücks und beim Bau eines Hospitals für Arme zu unterstützen. Daran wurde eine dem hl. Franziskus geweihte Kirche und 1233 das Frauenkloster St. Salvator angeschlossen. Am Pfingstsonntag 1234 trat Agnes gemeinsam mit sieben Damen aus dem Hochadel ein.²⁷⁹

Als Klara davon erfuhr²⁸⁰, schrieb sie den ersten der vier erhalten gebliebenen Briefe an Agnes von Prag. Darin lobt sie die Entscheidung Agnes' und versucht, sie darin zu bestärken, wenn sie schreibt: „Ich habe den höchst ehrenwerten Ruf Eures heiligen Lebenswandels im Ordensstand vernommen; er ist nicht nur bis zu mir gedrungen, sondern nahezu auf der ganzen Welt glanzvoll bekannt. Darüber freue ich mich gar sehr im Herrn und juble. (...) Der Grund ist dieser: Ihr hättet außer anderem Prunk, Ehren und weltlicher Würde den außerordentlichen Ruhm genießen können, mit dem erlauchten Kaiser rechtmäßig vermählt zu werden, wie es Eurer und seiner Hoheit

²⁷⁸ Vgl. Lehmann, Leonhard: Einführung zu: „Die Briefe der hl. Klara“, in: Klara-Quellen, S. 13 – 19, hier 13.

²⁷⁹ Vgl. Armstrong, R. J.: The Franciscan Tradition, 64; Lehmann, Leonhard: Einführung zu: „Die Briefe der hl. Klara“, a. a. O., hier 13.

²⁸⁰ „Ein dorniges und wohl nie eindeutig zu lösendes Problem ist die Datierung der vier Briefe Klaras an Agnes. Dazu wurden bisher ganz verschiedene Vorschläge gemacht. Die letzten aus der italienischen Forschung lauten: der 1. Brief nach dem Eintritt Agnes' ins Kloster, also in der zweiten Hälfte von 1234 oder gar erst 1235 (...)“, so Leonhard Lehmann. (Lehmann, Leonhard: Einführung zu: „Die Briefe der hl. Klara“, a. a. O., hier 17).

geziemt hätte. Doch Ihr habt das alles verschmäht. Ihr habt mit ganzer Seele und Leidenschaft des Herzens lieber die heiligste Armut und leibliche Not erwählt und einen Bräutigam edleren Geschlechts genommen, den Herrn Jesus Christus, der Eure Jungfräulichkeit immer unbefleckt und unversehrt bewahren wird. (...) Deshalb, liebste Schwester, ja mehr noch: hoch zu ehrende Herrin – denn Ihr seid ja Braut, Mutter und Schwester meines Herrn Jesus Christus -, die Ihr strahlend ausgezeichnet seid mit dem Banner unverletzlicher Jungfräulichkeit und heiligster Armut: werdet stark im heiligen Dienst, den Ihr in glühender Sehnsucht zum armen Gekreuzigten begonnen habt!“²⁸¹

Man könnte die Frage nach der genauen Intention Klaras stellen, wenn sie diese Worte an Agnes richtet. Zunächst berichtet sie ihr davon, was sie über sie erfahren hat – vom „höchst ehrenwerten Ruf“ ihres „heiligen Lebenswandels im Ordensstand“.²⁸² Daraus könnte man schließen, dass Agnes schon einige Zeit als gottgeweihte Frau gelebt und sich darin in besonderer Weise bewährt habe – wie sonst könnte Klara vom „heiligen Lebenswandel“ sprechen? Jedoch fügt sie nach der schmeichelnden Behauptung, dass Agnes’ Ruf „nahezu auf der ganzen Welt glanzvoll bekannt“ sei (man könnte auch hier hinterfragen, woher Klara dies wisse, aber auch, warum sie das Wort „nahezu“ einfügt, das eigentlich eine Schmälerung des Lobes bedeutet), die Begründung für ihre Freude und für Agnes’ guten Ruf an: nämlich, dass Agnes auf weltlichen Ruhm und eine kaiserliche Hochzeit zugunsten eines gottgeweihten Lebens verzichtet hat.

Was hat Klara über Agnes erfahren? Waren es wirklich nur Lobeshymnen auf ihre Entscheidung und ihren Lebenswandel? Oder erfuhr sie auch von Zweifeln und Unsicherheiten über die Richtigkeit ihrer Entscheidung? Warum sonst sah Klara sich dazu veranlasst, Agnes vor Augen zu führen, dass sie „einen Bräutigam edleren Geschlechts genommen“²⁸³ habe? Warum sonst ruft sie Agnes dazu auf, „stark im heiligen Dienst“ zu werden, wenn diese doch ohnehin schon einen „heiligen Lebenswandel“ praktizierte?

In diesen wenigen zitierten Zeilen wird zweimal die „heiligste Armut“ angesprochen, ebenso aber die „unverletzliche Jungfräulichkeit“. Auch wenn innerhalb dieser Arbeit

²⁸¹ 1 Agn 3. 5 – 5. 12f., Klara-Quellen, S. 21f.

²⁸² 1 Agn 3, Klara-Quellen, S. 21.

²⁸³ 1 Agn 7, Klara-Quellen, S. 21.

(wie auch vieler anderer Untersuchungen über das Leben Klaras) der Fokus auf dem Begriff, der Praxis, Ausfaltung und der päpstlich-regulativen Zusicherung der freiwilligen Armut liegt, so sei doch darauf hingewiesen, dass in den Quellentexten die Armut zwar stets einen prominenten Platz einnimmt, jedoch nie als einziger evangelischer Rat oder als alle anderen Tugenden überragende erwähnt wird.

Agnes' Wahl eines gottgeweihten Lebens hinterließ auch Spuren in der Biografie Thomas' von Celanos über Klara, wo er diese und ähnliche Entscheidungen dazu verwendet, um die Vorbildwirkung und Heiligkeit Klaras darzulegen, wenn er schreibt: „Obwohl Klara eingeschlossen blieb, beginnt sie dennoch der ganzen Welt zu erstrahlen und erglänzt herrlich in Ansehen und Lob. Der Ruf ihrer Tugenden erfüllt die Zimmer vornehmer Frauen, erreicht die Paläste von Herzoginnen, ja dringt in die innersten Gemächer selbst von Königinnen. (...) Manche, die der Ehe mit Herzogen und Königen würdig gewesen wären, tun auf Klaras einladenden Heroldsruf hin strenge Buße und jene, die bereits Machthaber geheiratet haben, ahmen Klara auf ihre Weise nach. Zahllose Städte schmücken sich mit Klöstern (...). Durch das Vorgehen der heiligen Klara vervielfältigt sich in der Welt die Pflege der Keuschheit; und der wieder zum Leben erweckte jungfräuliche Stand wird in den Mittelpunkt zurückgerufen. Heute erlebt die Kirche glücklich einen neuen Frühling durch diese herrlichen, von Klara hervorgebrachten Blüten (...).“²⁸⁴ – Man beachte, dass Thomas von Celano hier die Armut nicht einmal erwähnt, sondern nur von der Keuschheit und dem „jungfräulichen Stand“ spricht.

In meiner obigen Deutung wie auch in den meisten bisherigen Publikationen wird der erste Brief Klara an Agnes als der Versuch Klaras dargestellt, ihre Mitschwester und prominente Mitstreiterin zu bestärken. Eine ganz andere Sichtweise bietet hingegen Kaspar Elm. Er behauptet, dass man „mit Sicherheit“ davon ausgehen könne, „daß es sich bei der (...) Beziehung zwischen den beiden Frauen keineswegs nur um eine bloß

²⁸⁴ LebKl 11, 2 – 9a, Klara-Quellen, S. 304f. Bernhard Holter kommentiert dazu: „Der Verfasser denkt hier wohl an die beiden Königstöchter, die heilige Agnes von Prag (...) und die selige Salome von Krakau (...); ferner an die selige Helena Enselmini (...) und an die selige Philippa Mareri (...), beide ebenfalls aus berühmten Geschlechtern.“ (Holter, Bernhard: Kommentar zu LebKl, a. a. O., S. 305, Fn. 57.

private Angelegenheit handelte. Wir haben es vielmehr mit einem Vorgang von hoher politischer Bedeutung zu tun, der von Papst Gregor IX. gefördert, wenn nicht gar angeregt wurde.“²⁸⁵ In einem Schreiben vom 7. Juni 1230 an die Königin Beatrix von Kastilien Toledo und Leon lobt der Papst die Entscheidung Agnes' zu einem gottgeweihten Leben und gegen eine Ehe mit Friedrich II. ausdrücklich. Elm legt dar, dass der Papst „wahrscheinlich schon 1228 König Přemysl Ottokar I., seine Gattin Konstanze und deren Bruder, König Andreas II. von Ungarn, vor einem Bündnis mit dem Staufer, der (...) bestrebt sei, der Kirche zu schaden, gewarnt hatte.“²⁸⁶

In dieser Darstellung wird Agnes von Prag zu einem nicht unbedeutenden Puzzlestein in den Auseinandersetzungen zwischen Papst und Kaiser. Elm schlussfolgert: „Gregor IX. beabsichtigte offenbar, durch Agnes direkten Einfluß auf Ottokar auszuüben und ihn so daran zu hindern, die Spannung zwischen Papst- und Kaisertum zu seinen eigenen Gunsten zu nutzen oder sich gar auf die Seite des Kaisers zu stellen. Das weitere Vorgehen Gregors und seiner Nachfolger zeigt, daß Papst und Kurie die Verwandtschaft zwischen Vater und Tochter und die engen Beziehungen zwischen Agnes und ihrem seit 1231 regierenden Bruder Wenzel in wichtigen, aber auch weniger wichtigen kirchenpolitischen Angelegenheiten nutzten und den Herrschern, die (...) versprochen, (...) entsprechende Gegenleistungen erbrachten. Dabei handelte es sich nicht nur um die Übersendung von Reliquien und die Gewährung von Privilegien, sondern auch um die (...) alles politische Kalkül übersteigende persönliche Zuwendung des Papstes zu der Prinzessin, die Übernahme ihrer geistlichen Leitung und die Förderung der auf ihre Initiative zurückgehenden Hospital- bzw. Klostergründungen.“²⁸⁷

Für Elms These spricht auch, dass sich zu den sieben böhmischen Gefährtinnen Agnes' bei ihrem Klostereintritt (bzw. der Gründung des Klosters, dessen Äbtissin sie wurde) fünf aus dem Trentino stammende Schwestern gesellten, die (folgt man der Darstellung der Vita Agneti) der Papst selbst auf eine Bitte Agnes' hin entsandte.

²⁸⁵ Elm, Kaspar: „Agnes von Prag und Klara von Assisi – Na Frantisku und San Damiano“, in: Schmies, B.: Klara von Assisi, S. 237 – 256, hier 240f.

²⁸⁶ Ebda., 241.

²⁸⁷ Ebda., 241f.

Ich vermute, dass man dem Verhältnis sowohl zwischen Agnes von Prag und dem Papst (bzw. den Päpsten) als auch zwischen Klara und dem Papst und der Kurie weder mit einer Beschreibung gerecht wird, die Agnes oder Klara als Opfer oder zumindest als unter kaltem Kalkül eingesetzte Bausteine von politischen und geistlichen Machthabern darstellt, noch durch eine Sichtweise, die den Spieß gleichsam umdreht und Agnes und Klara als taktisch spitzfindig Vorgehende, als gemeinsame Verbündete gegen den „Gegner Papst“ skizziert. Letzteres hätte zur Folge, dass die Briefe Klaras an Agnes und somit auch das Verhältnis der beiden Frauen zueinander bloß auf ein Zweckbündnis reduziert und Agnes für Klara funktionalisiert werden würde. Die historische Wahrheit vermute ich in der Mitte zwischen diesen beiden Polen liegend: Dass es einerseits eine große Wertschätzung der Päpste für diese beiden Frauen gab und umgekehrt, dass es sich aber auch für die jeweiligen Interessen gut fügte, dass Klaras Ruf und Vorbildwirkung, sowie Agnes' politische Einflussmöglichkeiten von Seiten des Papstes für seine Zwecke genutzt wurden, dass aber auch Klara und Agnes um diese ihre Bedeutung wussten und somit selbstbewusst ihre Forderungen stellten. Letzteres werde ich im Folgenden an verschiedenen Beispielen darlegen.

Die Observanz, nach der der Prager Konvent leben sollte, legte der Papst fest als: „die Benediktinerregel und die von ihm selbst 1219 Klara und den Frauen von S. Damiano vorgeschriebene *institutio monialium inclusarum sancti Damiani Assisinatis*, die strikte Klausur und außergewöhnlich strenges Fasten vorschrieb“²⁸⁸. Agnes gab sich damit jedoch nicht zufrieden. Der durch Minderbrüder im Sommer 1235 hergestellte direkte Kontakt zu Klara²⁸⁹ bewirkte, dass Agnes die Vorstellungen Klaras bezüglich eines Lebens in Armut übernahm und sie beim Papst für sich und ihre Mitschwestern erbat. Hinzu kam ihr Bemühen, des weiteren mit dem Papst gemeinsam Fastenvorschriften für ihr Kloster zu erarbeiten, da Prag das erste Kloster war, das nördlich der Alpen gelegen die Konstitutionen Hugolins beachten sollte,²⁹⁰ was Adaptionen in der Ernährung aufgrund der kälteren Witterung erforderte.

²⁸⁸ Ebda., 242.

²⁸⁹ Vgl. Kuster, Niklaus: Einleitung zu: „Gregor IX. ‚Pia credulitate tenentes‘ – Armutsprivileg für Agnes von Prag (1238) [3 Priv]“, in: Klara-Quellen, S. 366.

²⁹⁰ Kreidler-Kos, Martina: „Ich halte dich für eine Gehilfin Gottes selbst“. Die Frauenfreundschaften der heiligen Klara von Assisi“, a. a. O., hier 13.

1238 wandte sich Agnes daher an Gregor IX. mit einem eigenen Regelentwurf²⁹¹. Darauf reagierte der Papst zweifach: Zum einen gewährte er Agnes in seinem Schreiben „*Pia credulitate tenentes*“ vom 16. April 1238²⁹² „ein ähnliches Armutsprivileg, wie es der Papst San Damiano und einzelnen Klara eng verbundenen Gemeinschaften ein Jahrzehnt zuvor gewährt hat.“²⁹³ Darin heißt es: „Vor allem aber zeigen offensichtliche Indizien an, dass ihr angesichts der Königin aller Jungfrauen, die nicht einmal die Unterkunft armer Leute hatte, als sie den Himmelskönig gebar, und nur Mangel schaute, als sie den Gläubigen ewigen Überfluss brachte, es als ungeziemend erachtet, ein wonnenhaftes Leben zu führen (...). Aus diesem Grund nehmen wir euren freiwilligen Verzicht auf das Hospital Sankt Franziskus in der Diözese Prag mit allen dazugehörenden Rechten und Gütern an, die euch und durch euch einst eurem Kloster vom Apostolischen Stuhl gewährt worden sind. (...) So gewähren wir euch mit der Autorität des vorliegenden [sic] Schreibens, dass ihr gegen euren Willen künftig nicht gezwungen werden könnt, irgendwelchen Besitz anzunehmen.“²⁹⁴

Zum anderen lehnte der Papst jedoch ungefähr einen Monat später, in der Bulle „*Angelis gaudium*“ vom 11. Mai 1238, Agnes' eigenen Regelentwurf ab. In der Zwischenzeit war es zu einem regen Briefwechsel gekommen, der jedoch nur mehr einseitig in Form der päpstlichen Antwortschreiben erhalten ist: In „*Pia meditatione pensantes*“ vom 5. Mai 1238 „erlaubt der Papst der Prager Gemeinschaft erneut eine mildere Fastenpraxis mit Blick auf das rauere Klima in Osteuropa“²⁹⁵, vier Tage später lobt der Papst in „*De Conditoris omnium*“ Agnes' Entscheidung zu einem klösterlichen Leben. Dieses Schreiben ist zugleich das erste, in dem Gregor IX. „Franziskus als Gründer dreier Orden, jenen der Minderbrüder, den der eingeschlossenen Schwestern

²⁹¹ Markert, Claudia: „Zur Auslegung der Armut in den Briefen der hl. Klara an Agnes von Prag“, a. a. O., hier 65.

²⁹² In der Einleitung Niklaus Kusters zu „*Pia credulitate tenentes*“ (Klara-Quellen, S. 366) wird als Datum der Abfassung der 16. April, in seiner Einleitung zu „*Angelis Gaudium*“ (Klara-Quellen, S. 423) jedoch der 15. April 1238 genannt.

²⁹³ Kuster, Niklaus: Einleitung zu: „Gregor IX. ‚*Pia credulitate tenentes*‘ – Armutsprivileg für Agnes von Prag (1238) [3 Priv]“, a. a. O., hier 366.

²⁹⁴ 3 Priv 3 – 4. 6, Klara-Quellen, S. 367f. Man beachte, dass der Papst hier die Armut Mariens, nicht aber die Armut Christi oder die Orientierung etwa an Aussagen der Bibel wie die im ersten Kapitel dieser Arbeit zitierten als Begründung für die Gewährung seines Privilegs ins Treffen führt.

²⁹⁵ Kuster, Niklaus: Einleitung zu: „Gregor IX. ‚*Angelis gaudium*‘ (11. Mai 1238) [11 OSD]“, a. a. O., hier 423.

und jenen der Büßenden“²⁹⁶ darstellt, d. h. zum Zwecke seiner eigenen Ordenspolitik vereinnahmt.

In „*Angelis gaudium*“, zwei Tage danach entstanden, schlägt der Papst jedoch ganz andere Töne an: Zwar lobt er Agnes auch darin erneut, „dass du deinen königlichen Stand aufgegeben und die Kutte der Armut angenommen hast, um die Belohnung der Himmlischen zu empfangen, die denen verheißen ist, welche *den Fußspuren* des ewigen Königs *folgen*.“²⁹⁷ Die „Lebensform“, die Franziskus Klara und ihren Mitschwestern in San Damiano zu der Zeit, als Gregor IX. noch Kardinal Hugolin war, gegeben hatte, wird nun aber geringschätzig bewertet, wenn es heißt: „Ihnen hat der selige Franziskus eine ‚Lebensform‘ überreicht, die – Neugeborenen vergleichbar – nicht feste Speise anbot, sondern Milch, wie er es ihnen angemessen erachtete.“²⁹⁸

Danach nimmt der Papst Bezug auf den ihm von Agnes vorgelegten Regelentwurf, die sie „auf der Grundlage der genannten Lebensform (...) und einzelner Kapitel aus der Regel des Damiansordens verfasst“²⁹⁹ hat. Diesen Entwurf weist Gregor IX. jedoch vehement zurück, mit der folgenden Begründung: „Zum Ersten ist die genannte Regel [HugReg, S. H.] mit wachsender Sorgfalt verfasst und vom erwähnten Heiligen [Franziskus, S. H.] selbst angenommen worden, zudem hat sie dann auch Unser Vorgänger, Papst Honorius seligen Andenkens, bestätigt, und die genannte Klara und ihre Schwestern haben sie feierlich gelobt, nachdem dieser Papst ihnen auf Unsere Vermittlung hin das Exemptionsprivileg gewährt hatte. Zum Zweiten haben jene [Schwestern Klaras] die genannte Lebensform (...) selber hintangestellt und dieselbe Regel nun seit der Zeit ihrer Profess bis heute in lobenswerter Weise befolgt. Drittens ist entschieden worden, dass diese Regel überall und von allen in gleicher Weise gelobt und befolgt werden soll, weshalb durch die Anmaßung des Gegenteils ein schwerer und unerträglicher Skandal entstehen könnte. Vor allem aber weil die anderen Schwestern des genannten Ordens, sehen sie die Integrität der Regel auf diese Art verletzt, mit verwirrtem Geist in der Observanz derselben wanken könnten, was der Herr verhindern

²⁹⁶ Ebda.

²⁹⁷ 11 OSD 2, Klara-Quellen, S. 425.

²⁹⁸ 11 OSD 8, Klara-Quellen, S. 425. Vielleicht war dies mit ein Grund dafür, warum Klara gerade diese „Lebensform“ in ihrer eigenen Regel zitiert, um ihre bleibende Bedeutung zu verdeutlichen.

²⁹⁹ 11 OSD 9, Klara-Quellen, S. 426.

möge. So bitten Wir als diene Ergebenheit und deinen Gehorsam im Herrn Jesus Christus und auferlegen dir zur Vergebung deiner Sünden, das oben Gesagte in gründlicher Betrachtung zu bedenken.“³⁰⁰

Zuletzt enthebt der Papst Agnes und ihre Mitschwester von allfälligen Gelübden auf die als Milch für Neugeborene bezeichnete Lebensform, die Franziskus Klara gegeben hatte, mit den Worten: „Denn du bist in keiner Weise an sie gehalten, da sie vom Apostolischen Stuhl nicht approbiert worden ist und da sie weder von Klara und ihren Schwestern noch von anderen beobachtet wird. Was mehr? Da niemand ein Gelübde zu brechen scheint, der es zu besserem verwandelt, so befreien Wir kraft der Uns vom Herrn verliehenen Lösegewalt dich und deine Schwestern von der Beobachtung jener Lebensform (...) und wünschen und befehlen dir, in kindlicher Ehrfurcht die mit Unserer Bulle bekräftigte und die übermittelte Regel anzunehmen und sie in deinem Kloster künftig allezeit zu befolgen.“³⁰¹

Die Behauptung Gregors IX., dass für den Fall, dass seine Regel nicht überall befolgt wird, „ein schwerer und unerträglicher Skandal entstehen könnte“³⁰², entspricht der Formulierung des Kanons 13 des Vierten Laterankonzils, wo es heißt: „Damit nicht eine zu große Vielfalt religiöser Gemeinschaften zu einer großen Verwirrung in der Kirche Gottes führt, verbieten wir mit Entschiedenheit, künftig eine neue religiöse Gemeinschaft zu gründen.“³⁰³ Ebenso wird der Nachfolger Gregors, Papst Innozenz IX., im Jahr 1243 argumentieren, bei dem Agnes erneut versuchen wird, eine andere als die Benedikts-/Hugolinregel für ihr Kloster durchzusetzen.³⁰⁴

III. 8. Rückgriff: Zur „Lebensform“ des Franziskus an Klara und ihre Gefährtinnen

³⁰⁰ 11 OSD 11 – 15, Klara-Quellen, S. 426.

³⁰¹ 11 OSD 20 – 22, Klara-Quellen, S. 427.

³⁰² 11 OSD 13, Klara-Quellen, S. 426.

³⁰³ 1 OSD 1, Klara-Quellen, S. 386.

³⁰⁴ Vgl. 13 OSD, Klara-Quellen, S. 433 – 436.

An dieser Stelle möchte ich auf den Beginn des dritten Kapitels der vorliegenden Arbeit zurückgreifen. Eingangs zitierte ich jenen Passus aus der Klara-Regel, wo sie von einer „Lebensform“ spricht, die Franziskus ihr und ihren Mitschwestern zu Beginn des Gemeinschaftslebens in San Damiano gegeben habe. Ich sehe in Zusammenschau mit den Aussagen Gregors IX. in „Angelis gaudium“ zwei Möglichkeiten: Erstens, dass es sich bei der „Lebensform“, die Klara in ihrer Regel erwähnt und jener, über die Gregor IX. spricht, um ein und dasselbe Schriftstück gehandelt hat. Zweitens, dass dies nicht der Fall ist.

Im ersten Fall müsste man davon ausgehen, dass es sich bei dem einsätzigen Zitat in der Klara-Regel keineswegs um die gesamte „Lebensform“ handelt – dafür spricht auch, wie bereits zu Beginn dieses Kapitels erwähnt, dass der Begriff „Lebensform“ für diese kurze Aussage eigentlich eine unübliche ist. In „Angelis gaudium“ spricht der Papst davon, dass Agnes ihre eigene Regel „auf der Grundlage der genannten Lebensform und einzelner Kapitel aus der Regel des Damiansordens verfasst“³⁰⁵ habe – dies deutet vehement darauf hin, dass es sich bei der Lebensform Franziskus’ für die Frühzeit San Damianos um ein weitaus umfangreicheres Schriftstück gehandelt haben muss, als es uns in der Klara-Regel überliefert ist.

Im zweiten Fall, nämlich, dass es sich bei der in der Klara-Regel zitierten „Lebensform“ nicht um jene von Gregor IX. in „Angelis gaudium“ gemeinte handelt, wäre zu spekulieren, ob es zwei „Lebensformen“ in der Frühzeit San Damianos gegeben hat. Möglicherweise formulierte Franziskus die von Klara in ihrer Regel zitierte Zusicherung seiner Sorge um Klara und ihre Gefährtinnen nach deren Gehorsamsversprechen als eine erste, wenig umfangreiche „Lebensform“ und baute diese später zu einem umfangreicheren Schriftstück aus.³⁰⁶ Die (von Klara in ihrer

³⁰⁵ 11 OSD 9, Klara-Quellen, S. 426.

³⁰⁶ Auch wenn die Echtheit des Testaments Klaras nicht restlos geklärt ist, so sei doch darauf verwiesen, dass sich darin ein Hinweis auf die Existenz zweier „Lebensformen“ befindet. Zunächst heißt es: „Da aber der heilige Franziskus bemerkte, dass wir (...) vor keiner Not und Armut (...) zurückschreckten (...), da freute er sich gar sehr im Herrn. Deswegen von herzlicher Zuneigung zu uns bewegt, verpflichtete er sich, in eigener Person wie auch durch seinen Orden, immer für uns liebevolle Sorge und besondere Aufmerksamkeit zu heben, genauso wie für seine Brüder.“ (KITest 27f., Klara-Quellen, S. 79) – Hierbei handelt es sich um jene „Lebensform“, die Klara in ihrer Regel zitiert. Wenig später heißt es im Testament: „Später schrieb er für uns eine Lebensform, mit der besonderen Mahnung, dass wir immer in der heiligen Armut verharren sollten.“ (KITest 33, Klara-Quellen, S. 79) – Leonhard Lehmann setzt

Regel behauptete) Tatsache, dass Franziskus diese frühe Lebensform niederschrieb, zeigt, dass es sich um eine Zusicherung gehandelt hat, von der es nicht gereicht hat, sie mündlich zu vereinbaren. Zu welchem Zweck Franziskus diese Niederschrift tätigte, ließe sich allenfalls spekulieren, auch über Zusammenhänge mit jenen Regulativen, die für die Minderbrüder verfasst wurden. Die Platzierung des einsätzigen Zitates in der Regel Klaras hat meines Erachtens darüber hinausgehend die Funktion, sich angesichts jener Entwicklungen, über die im Folgenden noch die Rede sein wird, auf die Einstellung und das Verhalten Franziskus' von der Frühzeit des Gemeinschaftslebens in San Damiano an zu berufen.

Vergleicht man das am Beginn dieses Kapitels angeführte Zitat z. B. mit den Worten Kardinal Rainalds von Jenne in seinem Schreiben „Quia vos“ vom 16. September 1252 (welches Teil der Bulle „Solet annuere“ von Papst Innozenz IV. vom 9. August 1253 wurde), so fallen deutliche Parallelen in den Formulierungen auf. Dort heißt es beispielsweise: „Da ihr, in Christus geliebte Töchter, Pracht und Prunk der Welt verachtet und in der *Nachfolge der Fußspuren Christi* und seiner heiligsten Mutter erwählt habt, leiblich eingeschlossen zu wohnen sowie euch in höchster Armut ganz dem Herrn zu widmen, damit ihr freien Herzens dem Herrn dienen könnt, so empfehlen Wir im Herrn euer heiliges Vorhaben und wollen gerne mit väterlicher Zuneigung eurem Wunsch und eurer heiligen Sehnsucht wohlwollende Gunst erweisen.“³⁰⁷

Beide Texte beginnen mit der Begründung „Da ihr...“, gefolgt von einer Beschreibung der gewählten Lebensweise, gefolgt von der Zusicherung (Franziskus' bzw. Kardinal Rainalds), sich in besonderer Weise den Angesprochenen zuzuwenden.

Klara schreibt in ihrer Regel, dass sie Franziskus „bald nach seiner Bekehrung zusammen mit meinen Schwestern freiwillig Gehorsam versprochen“³⁰⁸ hat. Monica Benedetta Umiker zieht in ihrer Einleitung zur Klara-Regel daraus den Schluss, dass

jedoch in seinem Kommentar diese beiden „Lebensformen“ irrtümlich in eins, siehe Klara-Quellen, S. 79, Fn. 18.

³⁰⁷ KIReg 01, 3, 12 – 14, Klara-Quellen, S. 56.

³⁰⁸ KIReg VI, 1, Klara-Quellen, S. 64.

dies bereits im Jahr 1211 der Fall gewesen sei, ohne dies näher zu begründen.³⁰⁹ Der Text selbst lässt durch den Begriff „bald“ einen Spielraum offen, wobei auch nicht näher gesagt wird, um wie viele Mitschwestern Klaras es sich bei diesem Gehorsamsversprechen gehandelt habe. Durch den Plural „Schwestern“ kann man aber meines Erachtens davon ausgehen, dass dieses Versprechen erst einige Zeit nach Klaras Flucht aus ihrem Elternhaus gegeben wurde, in den ersten Jahren ihrer Zeit in San Damiano.

Klara zitiert diese einsätzliche Formulierung in ihrer Regel in jenem Kapitel, wo es darum geht, „dass sie keine Besitzungen haben dürfen“³¹⁰. In der mittelhochdeutsch überlieferten Klara-Regel hieß es dazu als Kapitelüberschrift: „Wie sancta clara mit yren swestern diese form der armut empfangen hat von sancta francisen vnd wie sy nit schulent nehmen besitzung oder eygenschaft.“³¹¹ Klara versucht also, mithilfe dieses Zitates der Worte Franziskus', sowie einer Passage aus seinem Testament, die Armut als von Franziskus zentrales Charakteristikum ihrer Gemeinschaft zu verankern, und zwar auch für „die Äbtissinnen, die mir im Amt nachfolgen, und alle Schwestern“³¹². Zugleich weist sie darauf hin, dass es sich ebenso um eine Verpflichtung für die Franziskaner-Brüder handelt, wenn sie schreibt: „Dies erfüllte er [Franziskus, S. H.] liebevoll, solange er lebte, und er wollte, dass es von den Brüdern immer zu erfüllen sei.“³¹³

Interessant ist allerdings die Tatsache, dass Klara dieses Kapitel, das gleichsam das Herzstück ihres jahrzehntelangen Ringens (wovon in diesem Kapitel meiner Arbeit ausführlich die Rede sein wird) darstellt (bzw. in der Sekundärliteratur als dieses dargestellt wird), nicht gleich an den Beginn ihrer Regel setzt.

Wie beim Gehorsamsversprechen Klaras und ihrer Mitschwestern an Franziskus ist auch eine Datierung der Erstellung dieser frühen „Lebensform“ rein spekulativ.³¹⁴

³⁰⁹ Vgl. Klara-Quellen, S. 42.

³¹⁰ KlReg VI, Kapitelüberschrift, Klara-Quellen, S. 64.

³¹¹ Klara-Quellen, S. 64, Fn. 77.

³¹² KlReg VI, 11, Klara-Quellen, S. 65.

³¹³ KlReg VI, 5, Klara-Quellen, S. 65.

³¹⁴ Claudia Markert vermutet beispielsweise: „Die religiöse Frauengemeinschaft, die sich um Klara im Kloster San Damiano bildete, erhielt wahrscheinlich bereits um 1212/13 durch Franziskus“ dieses Dokument (Markert, Claudia: „Zur Auslegung der Armut in den Briefen der hl. Klara an Agnes von

Jedenfalls handelt es sich um „a simple statement, which describes the Trinitarian foundations of the life at San Damiano, as well as the close ties that Saint Francis saw binding the Poor Ladies and the friars“³¹⁵. Die Tatsache, dass gerade diese Worte Eingang in Klaras Regel fanden, weist meines Erachtens darauf hin, dass Klara genau auf diese Verbindung von franziskanischen Brüdern und Schwestern besonders hinweisen wollte.

III. 9. „Ordo sancti Damiani“

Wie an dem Schreiben „Angelis gaudium“ zu sehen war, behauptet Gregor IX. im Jahr 1238, dass die Gemeinschaft in San Damiano gemäß der Benedikt-/Hugolinregel lebe, nicht jedoch nach der Lebensform, die Franziskus Klara und ihren Schwestern gegeben hatte. Damit behauptet er zugleich eine Einheit der Frauenklöster, die er „ab 1229 (...) in einem *Ordo sancti Damiani* gesammelt“ hat, „dem anzugehören sich das designierte Zentrum San Damiano auf die Dauer erfolgreich wehrt.“³¹⁶

Der Name „Ordo sancti Damiani“ ist erstmals in einem Schreiben des Bischofs Visdomino von Piacenza vom 6. Mai 1229 belegt. Wie sehr der Papst unter diesem Namen Gemeinschaften mit völlig divergierender Lebensform vereinen wollte, zeigt das Beispiel des Klosters St. Maria in Faenza. Diesem erteilte Gregor IX. am 23. April 1231 „das Privileg, Vermächtnisse, Erbschaften und andere Vergabungen anzunehmen“³¹⁷. Im Jahr 1224 war dieses Gemeinschaft als hugolinsches Kloster gegründet worden, stand in keinem Kontakt zu San Damiano und lebte auch nicht gemäß dessen Armutsideal. Trotzdem war es ein Teil des *Ordo sancti Damiani*.

Prag“, a. a. O., hier 54.). Auch in der „Neuen Chronologie zu Clara von Assisi“ von Kuster/Kreidler-Kos wird 1212 als Erstellungsdatum, das von verschiedenen Autoren vermutet wird, genannt (Kreidler-Kos, M.; Kuster, N.: Neue Chronologie, hier 290.).

³¹⁵ Armstrong, Regis J.; Brady, Ignatius C. (Hgg.): Francis and Clare. The complete works, a. a. O., 170f.

³¹⁶ Kuster, Niklaus: Einleitung zu: „Dossier zum päpstlichen Damiansorden – ‚Ordo sancti Damiani‘ [OSD]“, in: Klara-Quellen, S. 383f., hier 383.

³¹⁷ Kuster, Niklaus: Einleitung zu: „Gregor IX. ‚Ordo sancti Damiani‘ – Der Damiansorden in Briefen des Papstes [9 OSD]“, a. a. O., hier 416.

Zwar verwendet der Papst den Namen „Ordo sancti Damiani“ in den Folgejahren noch nicht in allen relevanten Schreiben konsequent³¹⁸. Ab dem päpstlichen Schreiben „Celestia quaerentibus“ vom 2. Dezember 1234 an Perugia setzt sich aber diese Bezeichnung für die folgenden dreißig Jahre durch. Neben prominenten Klöstern wie jenes von Agnes von Prag gehörten zu diesem Damiansorden auch die innerhalb des Lebensweges Klaras als Zwischenstation zwischen ihrem Aufenthalt in San Paolo delle Abbadesse und ihrer dauerhaften Niederlassung in San Damiano genutzte Gemeinschaft der von Sant'Angelo di Panzo. Auch an sie richtet Gregor IX. 1238 ein Schreiben mit der Adresse: an „Äbtissin und Konvent des Klosters S. Angelo di Panzo vom Orden des hl. Damian in Assisi“³¹⁹. Es kam also im Jahr 1235 zu einem „allgemein vollzogenen Namenswechsel von *Religio pauperum dominarum* zu *Ordo sancti Damiani*“³²⁰, so Kuster. Von Cristina Andenna wird dieser so gedeutet, dass „die definitive Angleichung des klarianischen Zönobiums an die umbrisch-toskanische *religio* der armen Frauen zumindest aus Sicht der Römischen Kurie vollzogen ist“.³²¹ – Als Beispiel für die Divergenz der Vorstellungen bezüglich Armut wurde bereits das Kloster auf der Insel San Martino genannt.

Als sich San Damiano 1229 dem päpstlichen Schutz unterstellte (bestätigt durch den Brief Gregors IX. „Religiosam vitam eligentibus“), erleichterte dies „dem Konvent die Vernetzung mit anderen Klöstern und das Entsenden von Schwestern (...), die anderswo als Äbtissinnen die Lebensform von San Damiano weitergeben.“³²² Der Papst vereinnahmte San Damiano daraufhin fortschreitend als Zentrum seines „Damiansordens“. Durch Klaras Ablehnung der Bulle „Quo elongati“ 1230 sicherte sich die Gemeinschaft von San Damiano jedoch wieder die „Zugehörigkeit zum ungeteilten

³¹⁸ Als Gegenbeispiele seien das Schreiben „Volentes ut monasteriam“ an die Schwestern von Rosano vom 7. Oktober 1232 oder „Sincerium animi“ vom 30. August 1234 an Agnes von Prag und den böhmischen Königshof genannt, vgl. 9 OSD 1 und 9 OSD 2, Klara-Quellen, S. 417f.

³¹⁹ Kuster, Niklaus: Einleitung zu: „Gregor IX. ‚Ordo sancti Damiani‘ – Der Damiansorden in Briefen des Papstes [9 OSD]“, a. a. O., hier 419.

³²⁰ Ebda., 420.

³²¹ Andenna, Cristina: „Dalla *Religio Pauperum Dominarum de Valle Spoliti* all’*Ordo Sancti Damiani*. Prima evoluzione istituzionale di un ordine religioso femminile nel contesto delle esperienze monastiche del secolo XIII“, in: Melville, Gert; Oberste, Jörg (Hgg.): *Die Bettelorden im Aufbau. Beiträge zu Institutionalisierungsprozessen im mittelalterlichen Religiosentum*, Münster u. a. 1999, S. 429–492, hier 491, zitiert nach: Kuster, Niklaus: Einleitung zu: „Gregor IX. ‚Ordo sancti Damiani‘ – Der Damiansorden in Briefen des Papstes [9 OSD]“, a. a. O., hier 420.

³²² Kuster, Niklaus: „Gregor IX., Brief ‚Deus Pater‘ (1238) [2 GregKI]“, in: Klara-Quellen, S. 379 – 382, hier 379.

Franziskusorden“³²³. Durch die „Allianz mit Agnes von Prag, die ihr ursprünglich hugolinisch ausgerichtetes Königskloster nun wie Klara in evangelischer Armut zu leben versucht“³²⁴, versuchte Klara mit ihrer Gemeinschaft erneut, ihren gegenüber dem „Damiansorden“ eigenständigen Weg zu profilieren. Dies blieb ein dauerhaftes Unterfangen, auch unter dem nachfolgenden Papst.

III. 10. Papst Innozenz IV.

Mit dem Tod Gregors IX. am 22. August 1241 trat eine beinahe zwei Jahre dauernde Sedisvakanz des Stuhles Petri ein. Kardinal Goffredo da Castiglione wurde zwar zum Papst gewählt, starb aber nur 17 Tage nach der Wahl. Am 28. Juni 1243 schließlich trat jedoch Kardinal Sinibaldo da Fieschi als Papst Innozenz IV. die Nachfolge Gregors IX. an. Er sah sich mit einer verwirrenden rechtlichen Lage innerhalb des Verbandes der hugolinschen Klausurklöster konfrontiert, sowie mit wachsender seelsorglicher Unsicherheit.³²⁵

Die Hugolinregel hätte zwar Einheitlichkeit bezüglich der Lebensweisen der Nonnenklöster schaffen sollen, tatsächlich aber „kursierten von der Hugolinregel nicht weniger als vier verschiedene Redaktionen aus der Zeitspanne 1228–1245, zusätzlich durchlöchert durch vielen Klöstern individuell gewährte Dispensen.“³²⁶ Hinzu traten völlig divergierende wirtschaftlich-materielle Voraussetzungen, sodass „einige Gemeinschaften (...) unter bitterer Armut“ litten, „während andere sich durch Besitzprivilegien und Erbschaften absicherten.“³²⁷

Auch bezüglich der seelsorglichen Betreuung durch die Minderbrüder gab es keine Einheitlichkeit zwischen den verschiedenen Klöstern. Papst Innozenz IV. reagierte auf diese Situation zunächst schlichtweg damit, dass er die Hugolinregel als für alle Klöster des Damiansordens verbindlich erklärte, wobei er im Herbst 1245 mit dem Schreiben „Solet annuere“ allen Gemeinschaften eine einheitliche Fassung derselben zukommen ließ.

³²³ Ebda., 380.

³²⁴ Ebda.

³²⁵ Vgl. dazu Kuster, Niklaus: „Das Pontifikat Innozenz IV. (1243–54)“, in: Klara-Quellen, S. 431 – 454, hier 431.

³²⁶ Ebda.

³²⁷ Ebda.

Im Schreiben „In divini timore nominis“ vom 13. November 1243 reagierte Innozenz IV. auf das erste Schreiben Agnes' von Prag an den neuen Papst. Darin hatte sie die Problematik aufzuzeigen versucht, „die das Befolgen zweier Regeln für ihre Gemeinschaft hervorruft: formal die Benediktregel und praktisch die Hugolinregel.“³²⁸ Der Papst reagiert mit der Beschränkung der Geltung der Benediktregel auf die drei Gelübde von Armut, Keuschheit und Gehorsam – was jedoch streng genommen im Widerspruch zur Benediktregel selbst steht, die diese drei Gelübde nicht explizit vorsieht.³²⁹

Dabei bezieht er sich auf eine Regelung seines Vorgängers, wenn es heißt: „Es soll dich und deine Schwestern auch nicht erschrecken, dass in jener Lebensform von der Tugend des Gehorsams und von der Observanz der Regel des heiligen Benedikt die Rede ist. (...) Der Zusatz über die Regel des seligen Benedikt bezweckt, dass durch jene Regel – die aus allen anerkannten Ordensregeln herausragt – eure religiöse Gemeinschaft und Lebensform als authentisch erwiesen wird (...). Daraus ist allerdings keinerlei Notwendigkeit abzuleiten, dass ihr die [Benediktregel] selber zu beobachten gehalten seid. Das ist von daher klar erwiesen, dass Unser oben genannter Vorgänger in Gegenwart Unseres Bruders, des Bischofs von Ostia, hörbar erklärt hat, dass die Regel selbst die Schwestern seines Ordens zu nichts anderem verpflichte als zu Gehorsam, Eigentumsverzicht und ewiger Keuschheit: [Gelübde] also, die in jeder beliebigen Form des Ordenslebens gelten und durch die das Verdienst ewiger Glückseligkeit zu erlangen ist.“³³⁰ Eine ähnliche Aussage findet sich im Schreiben „Cum universitati vestrae“ vom 21. August 1244, das an alle Klöster des *Ordo sancti Damiani* gerichtet ist.

Ganz offensichtlich war es also nicht nur Agnes von Prag, die sich mit ihren Bedenken an den Papst gewandt hatte (oder aber der Papst generalisierte diese ihre Bedenken), wenn es vor der Bestätigung der Beschränkung der Gültigkeit der Benediktregel auf die genannten drei Gelübde heißt: „Und wir haben von den inneren Ängsten und Sorgen erfahren, die euch manchmal zusetzen wegen eines Satzes, der in der Einleitung jener Regel steht, nämlich: ‚Die Regel des heiligen Benedikt übergeben wir euch zur

³²⁸ Kuster, Niklaus: „Innozenz IV. ‚In divini timore nominis‘ (13. November 1243) [13 OSD]“, in: Klara-Quellen, S. 433 – 436, hier 433.

³²⁹ Siehe dazu RB 58,17.

³³⁰ 13 OSD 16 – 20, Klara-Quellen, S. 435.

Befolgung‘, und dass ihr in eurer Demut insbesondere glaubt, eine Todsünde zu begehen, wenn es manchmal zu Verstößen gegen Vorschriften dieser Regel kommt, und dass ihr es für unschicklich und unmöglich erachtet, dass man in eurem Orden zwei Regeln zugleich zu beobachten verpflichtet ist (...).“³³¹

In mehreren Schreiben an die Minderbrüder traf Innozenz IV. genauere Regelungen bezüglich der seelsorglichen Betreuung der Nonnen.³³² Trotzdem bestand weiterhin Unzufriedenheit mit der Hugolinregel, was Innozenz IV. dazu veranlasste, eine eigene Regel zu verfassen, auf Basis der Hugolinregel. Diese sog. Innozenzregel lässt er den Klöstern des Damiansordens mit der Bulle „Cum omnis vera religio“ vom 6. August 1247 zustellen. Zwei Wochen später erklärt der Papst im Schreiben „Quoties a nobis petitur“: „Indem Wir euch also von neuem eine zuverlässige Regel und Lebensform geben, haben Wir mit der Autorität des vorliegenden Schreibens beschlossen, dass ihr selber und jene, die euch folgen werden, die gründlich korrigierte Lebensform und Regel, die Wir all euren Gemeinschaften unter unserer Bulle zustellen, für ewige Zeiten sorgfältig beobachtet. Wir beschließen, dass ihr zu anderem als dem, was sich in dieser korrigierten Regel und Lebensform findet, künftig nicht verpflichtet seid.“³³³

Bei der Innozenzregel handelt es sich um eine „gemilderte Fassung“³³⁴ der Hugolinregel, mit dem gravierendsten Unterschied, dass sich die Innozenzregel auf die Franziskus- anstatt auf die Benediktregel als Grundlage stützt. Es wäre damit eine neue Basierung der Lebensform auf ihre eigentlichen Wurzeln möglich gewesen, de facto aber sollte die materielle Absicherung der Nonnenklöster erneut durch Besitz geschehen. Zudem wird die Relevanz der Franziskusregel massiv eingeschränkt, wenn es in der Innozenzregel heißt: „(...) gewähren Wir euch (...), dass ihr die Regel des seligen Franziskus befolgt, soweit sie sich auf die drei [Räte] bezieht, nämlich Gehorsam, Lossagung von Privateigentum und ewige Keuschheit (...).“³³⁵ – Eine Vorgangsweise, die völlig parallel zu jener Einschränkung der Gültigkeit der Benediktregel auf diese drei evangelischen Räte stattfand, wie wir sie zuvor in den

³³¹ 14 OSD 3 – 5, Klara-Quellen, S. 438.

³³² Siehe dazu „Paci et saluti“ vom 16. Oktober 1245, „Cum dilecto filio“ vom 28. Oktober 1248 oder „Cum harum rector“ vom 20. April 1250.

³³³ 15 OSD 6f., Klara-Quellen, S. 441.

³³⁴ Kuster, Niklaus: „Das Pontifikat Innozenz IV. (1243–54)“, a. a. O., hier 431.

³³⁵ InnReg 0, 7, Klara-Quellen, S. 472.

päpstlichen Schreiben „In divini timores nominis“ und „Cum universitati vestrae“ beobachten konnten.

Zusammengefasst lässt sich also sagen, dass der Papst (bzw. die Päpste, also Innozenz IV. und Gregor IX.) die Benediktregel wie die Berufung auf die Franziskusregel nur dazu verwenden, um entweder formal der Bestimmung des Kanon 13 des Vierten Laterankonzils Genüge zu tun (es ließe sich allerdings hinterfragen, warum sich beide Päpste darüber nicht hinwegsetzten), oder aber um ein scheinbares Fundament ihrer eigenen Regeln (Hugolin- bzw. Innozenzregel) durch prominente Namen zu sichern, obwohl die Benediktregel die genannten drei Gelübde nicht dezidiert vorsieht.

Vergleicht man zudem die Bullierte Regel mit dem Schreiben „Cum omnis vera religio“, so fällt eine kleine, aber nicht unbedeutende Verschiebung auf: Innozenz IV. schreibt, dass die Franziskusregel befolgt werden solle, „soweit sie sich auf die drei [Räte] bezieht, nämlich Gehorsam, Lossagung von Privateigentum [sic!] und ewige Keuschheit“³³⁶, in der Bullierten Regel heißt es jedoch gleich zu Beginn: „Regel und Leben der Minderen Brüder ist dieses, nämlich unseres Herrn Jesus Christus heiliges Evangelium zu beobachten durch ein Leben in Gehorsam, ohne Eigentum [sic!] und in Keuschheit.“³³⁷ Das franziskanisch-klarianische Spezifikum, auch möglichst ohne Kollektivbesitz zu leben, entfällt im Schreiben des Papstes.

Vergleicht man die Hugolin- mit der Innozenzregel im Detail,³³⁸ so fällt zunächst die veränderte Anrede ins Auge: Die Hugolinregel wendet sich noch an Äbtissin und Nonnen eines einzelnen Klosters, die Innozenzregel jedoch gilt „allen Äbtissinnen und eingeschlossenen Nonnen vom Orden des heiligen Damian“³³⁹. Gegenüber der Hugolinregel hat Innozenz IV. ein einjähriges Noviziatsjahr verbindlich vorgeschrieben. Dies könnte eine Angleichung an die Minderbrüder darstellen, denn schon in der Nichtbullierten Regel heißt es über die Aufnahme eines neuen Bruders: „Der Minister aber nehme ihn gütig auf und bestärke ihn und erkläre ihm sorgfältig die Eigenart unseres

³³⁶ 14 OSD 2, 7, Klara-Quellen, S. 439.

³³⁷ BR 1, 1, Franziskus-Quellen, S. 94.

³³⁸ Siehe dazu die Synopse in Klara-Quellen, S. 470 – 500.

³³⁹ InnReg 0, 1, Klara-Quellen, S. 470.

Lebens. Ist das geschehen, dann soll der Genannte, wenn er will und vom Geist erfüllt es ungehindert kann, all seine Habe verkaufen und alles unter die Armen zu verteilen suchen. (...) Und wenn er wieder zurückkommt, soll der Minister ihm die Kleidung für die Probezeit auf ein Jahr gewähren (...). Ist aber Jahr und Frist der Probezeit beendet, soll er zum Gehorsam angenommen werden.“³⁴⁰

Bezüglich des Zugangs Außenstehender in den Klausurbereich der Nonnen findet sich in der Innozenzregel eine deutliche Veränderung gegenüber der Vorgänger-Regel. In der Hugolinregel hieß es darüber: „Was das Einlassen von Personen ins Kloster angeht, befehlen Wir fest und streng, dass niemals eine Äbtissin oder ihre Schwestern irgendeiner kirchlichen oder zivilen Person und welcher Würde auch immer erlauben, ins Kloster hineinzukommen. Das sei überhaupt niemandem erlaubt, außer wem und wofür das vom Papst gewährt worden ist oder aber von Uns beziehungsweise von jenen, die nach Uns wie Wir vom Herrn Papst beauftragt werden, euch in besonderer Art Aufmerksamkeit und spezielle Sorge zu erweisen.“³⁴¹ Der erste Satz erscheint wörtlich in der Innozenzregel zitiert, die weiteren Bestimmungen aber sind so verändert, dass die nunmehr viel stärkere An- bzw. Einbindung der Nonnen in den Minderbrüderorden deutlich (wesentlich deutlicher als durch die Grundlegung der Regel auf die eingeschränkte Franziskusregel) zum Tragen kommt, wenn es heißt: „Das sei überhaupt niemandem erlaubt, außer wofür das vom Apostolischen Stuhl gewährt worden ist oder aber vom Generalminister oder von Provinzialministern des Minderbrüderordens, in deren Provinzen sich die Klöster selber befinden.“³⁴²

Die Ausnahmen bezüglich des Betretungsverbots des Klausurbereiches werden durch Innozenz IV. gegenüber der Hugolinregel wesentlich verdeutlicht und konkretisiert: „(...) der Arzt und der Aderlasser im Falle einer sehr schweren Krankheit (...). Ausgenommen sind auch jene, die anlässlich eines Brandes oder Einsturzes oder einer anderen Gefahr oder eines Schadens oder zum Schutz von Kloster oder Personen vor Gewalt oder zur Ausübung irgendeiner Arbeit, die nicht leicht außerhalb des Klosters

³⁴⁰ NbR 2, 3 – 4.8 – 9, Franziskus-Quellen, S. 71. Ähnlich die Bullierte Regel in Kapitel 2.

³⁴¹ HugReg 10, 1f., Klara-Quellen, S. 484f.

³⁴² InnReg 6, 2, Klara-Quellen, S. 484f.

gemacht werden kann, gezwungenermaßen eintreten müssen. Keiner außenstehenden Person sei jedoch erlaubt, innerhalb der Klosterklausur zu essen oder zu schlafen.“³⁴³

Die in Kapitel 8 der Innozenzregel festgelegte Bestimmung, „dass nur der Generalminister und die Provinzialminister des genannten Ordens in eigener Person oder durch geeignete Mitbrüder, die am Generalkapitel von ihnen bestimmt werden, unter euch sowohl am Haupt wie an den Gliedern das Amt der Visitation, Korrektur und Erneuerung ausüben“³⁴⁴ zeigt erneut die enge Verbindung der Nonnen des Damiansordens mit den Minderbrüdern.

Des weiteren ergänzt Innozenz IV. „weitere Klausurmaßnahmen (...) und fährt mit Zusatzkapiteln weiter, die von den Dienstschwestern (...), der Güterverwaltung durch Prokuratoren (...), sowie der Visitation und Seelsorge der Brüder handeln (...).“³⁴⁵ Von besonderer Relevanz hinsichtlich des Ringens Klaras um das Privileg der Armut ist der Eröffnungssatz von Kapitel 11 der Innozenzregel, wo es heißt: „Es sei euch erlaubt, gemeinschaftlich Einkünfte und Besitz anzunehmen und zu haben und nach freiem Ermessen zu behalten.“³⁴⁶ Somit spielen „weder Armut noch Arbeit (...) in der Innozenzregel eine Rolle, im Gegensatz zur Klararegel, die diese Dimension in ihrem Kernteil behandelt.“³⁴⁷ Innozenz IV. ging gegen das Armutsideal des Ordensgründers Franziskus auch innerhalb des Minderbrüderordens vor: Im Schreiben „*Ordinem vestrum*“ erleichterte der Papst 1245 „das Verfügen über Mobilien und Immobilien“ und erlaubt „den Geldgebrauch nicht nur in Notfällen“³⁴⁸.

Für Verärgerung und Widerstand bei den Schwestern des *Ordo sancti Damiani* sorgte aber nicht nur die de-facto-Aufhebung des Herzstückes ihrer franziskanischen Berufung, des Armutsideals, sondern auch – was auf den ersten Blick verwundern mag – die enge Bindung an die Minderbrüder, durch die oben zitierte Passage der Innozenzregel, wo der bisherige Kardinalprotektor an Relevanz verlor: „So willkommen

³⁴³ InnReg 6, 4 – 6, Klara-Quellen, S. 485f.

³⁴⁴ InnReg 8, 14, Klara-Quellen, S. 493.

³⁴⁵ Kuster, Niklaus: „Hugolinregel (1238/45) [HugReg] und Innozenzregel (1247) [InnReg], Die Texte in synoptischer Zusammenschau“, in: Klara-Quellen, S. 470 – 500, hier 496.

³⁴⁶ InnReg 11, 1, Klara-Quellen, S. 498.

³⁴⁷ Kuster, Niklaus: „Innozenz IV. Die Innozenzregel (1247) [InnReg]“, in: Klara-Quellen, S. 468f., hier 469.

³⁴⁸ Kuster, Niklaus: „Innozenz IV., ‚Inter personas‘ (6. Juni 1250) [16 OSD]“, in: Klara-Quellen, S. 442f., hier 442.

vielen die seelsorgliche Absicherung war, so ärgerlich war die Einmischung in weltliche Fragen durch verschiedene Brüder.“³⁴⁹ Viele Nonnen-Gemeinschaften wandten sich an Kardinal Rainald von Jenne, dieser erreichte beim Papst, dass jener seine eigens verfasste Regel wieder aufhob, wie es im Schreiben „Inter personas“ vom 6. Juni 1250 an Kardinal Rainald gerichtet heißt: „Lass sie vielmehr die alte Regel, die sie bei der Errichtung ihres Ordens empfangen haben, unverletzlich beobachten, wenn für den Nutzen ihrer Seelen durch diese besser gesorgt ist usw.“³⁵⁰

In den darauffolgenden Monaten „muss Kardinal Rainald sich dann an verschiedenen Orten gegen Minderbrüder durchsetzen, die ihren Einfluss auf neue Nonnenklöster nicht abgeben wollen.“³⁵¹ In seinem Brief „Etsi ea“ vom 27. Juni 1250 schreibt der Kardinal an die Schwesterngemeinschaft von Sant’Angelo in Ascoli: „Ihr sollt die erwähnte erste Lebensform für immer beobachten, die ihr bei der Gründung eures Ordens angenommen habt. Die neue Regel darf in keiner Weise durch Befehl eines Ministers oder eines anderen Minderbruders, weder direkt in eigener Person oder mittels anderer Brüder noch indirekt durchgesetzt werden. Ihr müsst sie, habt ihr sie bereits angenommen, in keiner Weise befolgen. Und da in der neuen Lebensform seinerzeit die Jurisdiktion über euch und eure Klöster Unseren liebsten Ministern, dem General und den Provinzialen der Minderbrüder zugesprochen worden ist und Wir ihnen ausdrücklich durch ein Schreiben am Generalkapitel verboten haben, sich mittels irgendeiner Jurisdiktion in eure und eurer Klöster Angelegenheiten einzumischen, sondern diese Kompetenz nach Gottes Belieben und Vergabe wieder Unserem Urteil und Unserer Verfügung überlassen, sollt ihr künftig in allen jurisdiktionellen Fragen keineswegs mehr ihnen, sondern Uns und Unserem Visitor ergeben, demütig und tatkräftig gehorchen. Niemand soll euch terrorisieren, liebste Töchter, denn Wir nehmen Uns vor, so für euch da zu sein, wie Wir auch für das Wohl Unserer Seele und die eigenen leiblichen Bedürfnisse zu sorgen gedenken.“³⁵²

Bei der wechsellvollen Geschichte rund um die Akzeptanz bzw. Nichtakzeptanz, Einführung und Wieder-Aufhebung der Innozenzregel muss man auch berücksichtigen,

³⁴⁹ Ebda.

³⁵⁰ 16 OSD 8, Klara-Quellen, S. 443.

³⁵¹ Kuster, Niklaus: „Rainald von Jenne ‚Etsi ea‘ (27. Juni 1250) [17 OSD]“, in: Klara-Quellen, S. 444.

³⁵² 17 OSD 1 – 6, Klara-Quellen, S. 444.

dass Innozenz IV. bis zum Jahr 1253 Klara persönlich nicht kannte, „im Gegensatz zu seinem Vorgänger Gregor IX. und seinem Nachfolger Alexander IV., die schon vor ihrer Wahl persönliche Kontakte zu Klara selbst und zur Gruppe der klarianisch-damianischen Klöster hatten“³⁵³. Erst nach dem Wechsel des Aufenthaltsortes des Papstes 1252 nach Perugia und 1253 nach Assisi war eine solche Begegnung möglich. Der Papst war davon „tief beeindruckt“³⁵⁴ und bestätigte Klara kurz vor deren Tod die von ihr verfasste Regel und trieb nach Klaras Tod ihren Heiligsprechungsprozess rasch voran.

Damit setzte er eine Reihe von Heiligsprechungen fort, von denen Nikolaus von Calvi in seinem „Leben des Papstes Innozenz IV.“, das er nach 1255 verfasst haben soll, berichtet. Darin schreibt er, dass der Papst allein im Jahr 1253 Petrus von Verona OP ein knappes Monat nach dessen Märtyrertod heiligsprach. Danach sei der Papst von Perugia nach Assisi übersiedelt, wo er den „ganzen Sommer über (...) an der Stätte des (...) heiligen Franziskus, dort wo dessen heiligster Leichnam ruht“³⁵⁵, blieb, die Weihe der Kirche San Francesco wie auch anderer Kirchen Assisis vornahm und „den seligen Bischof Stanislaus (...) in das Verzeichnis der heiligen Märtyrer“³⁵⁶ einschrieb.

Ein Detail findet sich nur in der Beschreibung Calvis: Er behauptet, dass Innozenz IV. Klara zwei Mal an ihrem Krankenbett besucht habe, im Heiligsprechungsprozess und bei Thomas von Celano ist jedoch von nur einem Besuch die Rede.

Der Begegnung zwischen Klara und Papst Innozenz IV. 1253 ging ein Jahr zuvor eine Bitte Klaras an Kardinal Rainald von Jenne voraus, die Thomas von Celano folgendermaßen beschreibt: „Und siehe, kurze Zeit später kam die Römische Kurie in Perugia an. Als der Herr von Ostia von der Verschlimmerung ihrer Krankheit hörte, eilte er von Perugia herbei, um die Braut Christi zu besuchen. Auf Grund seines Amtes war er ja ihr Vater, durch seine Sorge ihr Ernährer, durch reinste Liebe ihr immer treu ergebener Freund. Er stärkte die Kranke mit dem Sakrament des Leibes des Herrn, die übrigen Schwestern aber mit der Ermutigung heilsamer Rede. Einen solchen Vater

³⁵³ Kuster, Niklaus: „Innozenz IV. ‚In divini timore nominis‘ (13.November 1243) [13 OSD]“, a. a. O., hier 433.

³⁵⁴ Kuster, Niklaus: „Das Pontifikat Innozenz IV. (1243–54)“, a. a. O., hier 431.

³⁵⁵ Calvi 32, 5, Klara-Quellen, S. 909.

³⁵⁶ Calvi 33, 7, Klara-Quellen, S. 909.

flehte Klara unter Tränen an, er möge sich ihre Familie und die der anderen Frauen um des Namens Christi willen empfohlen sein lassen. Vor allem jedoch bat sie in diesem Anliegen: dass er die Bestätigung des Privilegs der Armut vom Herrn Papst und von den Kardinälen für sie erlangen möge. Wie dies jener treue Helfer des Ordens mündlich versprach, so erfüllte er es in der Tat.“³⁵⁷

Aufgrund dieses Textes könnte man annehmen, dass sich Klara, angesichts der Verschlechterung ihrer Krankheit und des möglichen nahen Todes, um eine Bestätigung des 1228 von Papst Gregor IX. gewährten Privilegs der Armut bemühte, vielleicht gerade deshalb, weil sie anhand der Innozenzregel gesehen hatte, wie wenig Verständnis dieser Papst und eventuell auch seine Nachfolger für ihr lebenslanges Anliegen aufbringen.

Bernhard Holter jedoch verneint diese mögliche These, wenn er schreibt: Es handelt sich hier nicht um die Bestätigung des bereits von Innozenz III. und Gregor IX. gewährten Privilegs der Armut im engeren Sinn (...), sondern in einem weiteren Sinn um die Bestätigung der ‚Lebensform der Armen Schwestern‘ (= KlReg), die das Leben in ‚heiligster Armut‘ endgültig festschreibt (KlReg 6,6–15). Das ergibt sich eindeutig aus der Regelbestätigungsbulle Innozenz’ IV. *Solet annuere* vom 9. August 1253, in die das Bewilligungsschreiben *Quia vos dilectae* des Kardinals Rainald, das hier angedeutet ist, eingefügt wurde. Dieses erste Bestätigungsschreiben der Klara-Regel (‚kraft der Autorität des Herrn Papstes‘) erfolgte am 16. September 1252 in Perugia. Sowohl *Quia vos dilectae* als auch *Solet annuere* beziehen sich ausdrücklich auf die Lebensform der ‚höchsten Armut‘ (...).“³⁵⁸

In der Bulle „*Solet annuere*“ heißt es in der Einleitung: „Der Apostolische Stuhl pflegt fromme Wünsche zu gewähren und aufrichtigem Verlangen der Bittsteller gerne zu entsprechen. Es liegt uns nämlich von eurer Seite die demütige Bitte bezüglich der Lebensform vor, gemäß der ihr gemeinsam in Eintracht des Geistes und nach dem Gelübde der höchsten Armut zu leben verpflichtet seid.“³⁵⁹ Stutzig machen könnte aber der nachfolgende Satz: „Der selige Franziskus hat sie euch übergeben, und sie wurde

³⁵⁷ LebKl 40, 5 – 10, Klara-Quellen, S. 330.

³⁵⁸ Holter, Bernhard: Kommentar zu: Br. Thomas von Celano, Leben der hl. Klara von Assisi [LebKl], a. a. O., Fn. 184.

³⁵⁹ KlReg 01, 3f., Klara-Quellen, S. 55.

von euch freiwillig angenommen.“³⁶⁰ – Die sogenannte „Klararegel“ wäre demzufolge eigentlich korrekterweise als „Franziskusregel“ zu bezeichnen. Noch in der mittelhochdeutschen Klararegel wurde die Überschrift ergänzt: „die regel und furn des lebens der armen swester die sant Franciscus auff gesetzt hat“³⁶¹.

Tatsächlich ähnelt der Aufbau der Klara-Regel jenem der Bullierten Regel Franziskus' sehr. Umiker benennt darüber hinausgehend „eine Fülle weiterer Quellen“³⁶², die Klara in ihrer Regel verarbeitet haben soll: Franziskus' Nicht-bullierte Regel, seine Regel für Einsiedler und sein Testament; Thomas von Celanos Zweite Lebensbeschreibung des hl. Franziskus; franziskanische Gesetzestexte; die Ordensregel Benedikts, Augustinus' und Cäsarius' von Arles; die Hugolin- und Innozenz-Regel, Kardinal Rainalds Schreiben „Quoniam frequenter“, sowie „mittelalterliche Ordensregeln und Konstitutionen, mit denen Klara vielleicht in Kontakt gekommen ist: die Traditionen von Grandmont, die Trinitarierregel sowie die Satzungen zeitgenössischer dominikanischer Frauengemeinschaften.“³⁶³ Gerade der letztgenannte Punkt und die einschränkende Formulierung Umikers – „mit denen Klara vielleicht in Kontakt gekommen ist“ – kann meines Erachtens Misstrauen an der Überprüfbarkeit dieser Auflistung hervorrufen. Eine Abgrenzung bzw. ein zweifelsfreier Nachweis des Einflusses einer solchen Vielzahl, z. T. auch peripherer Quellen scheint mir schwer möglich zu sein.

Ich möchte dafür das Bild von konzentrischen Kreisen verwenden: In der Mitte steht die Klara-Regel in der Gestalt, wie sie in der Bulle „Solet annuere“ überliefert ist (wobei hier auch die Möglichkeit besteht, dass es sich bei der Textgestalt, die in die päpstliche Bulle übernommen wurde, nicht zwangsläufig um genau jenen Text handeln muss, den Klara Kardinal Rainald zur Approbation vorgelegt hatte). Als engster konzentrischer Kreis wären meines Erachtens die Franziskus-Regeln, gefolgt vom nächsten Kreis der päpstlichen Regeltexte (Hugolin-, Innozenz-Regel) zu sehen. Inwiefern weitere Kreise (d. i. die von Umiker genannten Quellen) auf die Erstellung der Klara-Regel Einfluss genommen haben, halte ich für schwer nachvollziehbar. Umiker nennt das Memoriale

³⁶⁰ KlReg 01, 5, Klara-Quellen, S. 55.

³⁶¹ Umiker, Monica Benedetta; Schneider, Johannes; Zahner, Paul: Kommentar zur „Lebensform des Ordens der Armen Schwestern – die Regel der hl. Klara [KlReg]“, a. a. O., hier S. 56, Fn. 14.

³⁶² Ebda., S. 45.

³⁶³ Ebda., 46.

Thomas von Celanos als wichtige Quelle, es wäre jedoch wahrscheinlicher, dass Klara einfach aus ihren eigenen Erinnerungen bzw. den mündlichen Erzählungen der Minderbrüder geschöpft hat.

Bernhard Holter liefert für die Stützung seiner These, dass es sich bei der oben zitierten Aussage Thomas' von Celanos bezüglich der „Bestätigung des Privilegs der Armut“ um die päpstliche Approbation der Klararegel handelt, folgendes Argument: „Dass der Autor der Klara-Legende (wie auch die Heiligsprechungsbulle) es vermeidet, ausdrücklich von der Klara-Regel zu sprechen (er bringt auch nichts vom Prozesszeugnis der Sr. Filippa di Leonardo di Gislerio bezüglich des Eintreffens der päpstlichen Regelbestätigungsbulle einen Tag vor Klaras Tod, ProKl III 32,107–109), hat wohl folgenden Grund: Klaras Regel sollte nur für San Damiano gelten und nicht auch den übrigen Klöstern des päpstlichen *Ordo sancti Damiani* bekannt gemacht werden. Dieses stellten ja den Hauptadressatenkreis des offiziellen Klara-Lebens dar, beobachteten aber großteils nicht die strenge Armutspraxis.“³⁶⁴

Die Bulle „Solet annuere“ gilt tatsächlich „den in Christus geliebten Töchtern, der Äbtissin Klara und den anderen Schwestern des Klosters San Damiano bei Assisi“³⁶⁵, ähnlich das integrierte Schreiben „Quia vos“ Kardinal Rainalds³⁶⁶. Zu Beginn der Klararegel jedoch lautet die Formulierung allgemeiner, denn es handelt sich dabei um „die Lebensform des Ordens der Armen Schwestern, die der selige Franziskus begründet hat“: Weder fällt der Name „San Damiano“ oder „Assisi“ noch die Bezeichnung „Kloster“, sondern es ist die Lebensform eines „Ordens“, der ja mehr als ein Kloster umfasst.

Verwirrend kommt hinzu, dass der Begriff „Lebensform“ sich innerhalb der Klararegel ebenso auf jene einsätzig, oben näher besprochene „Lebensform“ bezieht, die Franziskus für Klara und ihre Mitschwestern „bald nach seiner Bekehrung“³⁶⁷ aufgeschrieben hatte.

³⁶⁴ Holter, Bernhard: Kommentar zu: Br. Thomas von Celano, Leben der hl. Klara von Assisi [LebKl], a. a. O., Fn. 184.

³⁶⁵ KlReg 01, 1, Klara-Quellen, S. 55.

³⁶⁶ Siehe KlReg 3, 10, Klara-Quellen, S. 56.

³⁶⁷ KlReg VI 1, Klara-Quellen, S. 64.

Interessant ist meines Erachtens auch ein Vergleich der Bezeichnung des Inhalts der Lebensform: In der päpstlichen Einleitung zur Bulle „Solet annuere“ wird von der „Lebensform (...), gemäß der ihr gemeinsam in Eintracht des Geistes und nach dem Gelübde der höchsten Armut zu leben verpflichtet seid“³⁶⁸, gesprochen. Kardinal Rainald wählte in die Bulle integrierten Schreiben „Quia vos“ eine ähnliche Bezeichnung: „die Lebensform und die Weise heiliger Einheit und höchster Armut“³⁶⁹. In der Klararegel selbst heißt es jedoch: Die Lebensform des Ordens der Armen Schwestern, die der selige Franziskus begründet hat, ist diese: Unseres Herrn Jesu Christi heiliges Evangelium zu beobachten durch ein Leben in Gehorsam, ohne Eigentum und in Keuschheit.“³⁷⁰

Fraglich ist, worauf sich die von Innozenz IV. bzw. Kardinal Rainald so genannte „Eintracht des Geistes“ bzw. „heilige[n] Einheit“ bezieht, ob es sich dabei um das Leben innerhalb der Nonnengemeinschaft handelt, oder aber um jene Einheit mit dem Papst und der Gesamtkirche, die in den nachfolgenden Sätzen der Klararegel verdeutlicht wird, wo es heißt: „Klara, unwürdige Magd Christi und kleine Pflanze des seligsten Vaters Franziskus, verspricht Gehorsam und Ehrerbietung dem Herrn Papst Innozenz und seinen rechtmäßigen Nachfolgern sowie der Römischen Kirche.“³⁷¹

III. 11. Tod Klaras

Thomas von Celano beschreibt mit eindrücklichen Bildern, wie die Begegnung zwischen Papst Innozenz IV. und Klara an deren Krankenbett stattfand. Überdies bekam sie, so Celano, „auch (...) häufigen Besuch von Kardinälen und Prälaten“³⁷², bevor am 11. August 1253 „diese heiligste Seele“ „verschied“.³⁷³ Einen Tag danach fand das Totenoffizium statt, das der Papst selbst abhielt, unter besonders reger Anteilnahme der Bevölkerung Assisis. Thomas von Celano berichtet davon, dass der Papst unerwartet

³⁶⁸ KlReg 01, 4, Klara-Quellen, S. 55.

³⁶⁹ KlReg 4, 15, Klara-Quellen, S. 56.

³⁷⁰ KlReg I, 1f., Klara-Quellen, S. 56f.

³⁷¹ KlReg I, 3, Klara-Quellen, 57.

³⁷² LebKl 44, 2, Klara-Quellen, S. 333.

³⁷³ LebKl 46, 16, Klara-Quellen, S. 335.

das Messformular von den Jungfrauen wählen wollte, und dass Kardinal Rainald ihn davon abbrachte, um nicht den Anschein zu erwecken, dass Klara bereits vor ihrer Beisetzung heiliggesprochen werden würde. Da befürchtet wurde, dass Klaras Leichnam gestohlen werden könnte (die Verehrung des Leichnams war bereits zuvor schon so groß, dass – wie Thomas von Celano berichtet – „dass teilweise sogar von Herren Kardinälen und anderen Prälaten der Kirche kostbare Ringe an die Hände der Jungfrau gedrückt wurden, damit sie durch die Berührung mit den heiligen Fingern eine bestimmte Kraft erwerben sollten“³⁷⁴), wurde er feierlich in die Kirche San Giorgio übertragen, an jenen Ort, wie Thomas von Celano eigens hinzufügt, „wo der Leib des heiligen Vaters Franziskus zuerst beigesetzt gewesen war.“³⁷⁵ Wenige Tage später verstarb auch die leibliche Schwester Klaras, Agnes, wodurch sich, so Thomas von Celano, Klaras diesbezügliche Prophezeiung bewahrheitet habe.

Bereits von 24. bis 29. November, also nur drei Monate nach dem Tod Klaras, fand die Vernehmung der Zeugen des Heiligsprechungsprozesses statt. Dass sich der Abschluss dieses Prozesses verzögerte, lag vermutlich daran, dass Innozenz IV. am 7. Dezember 1254 starb und erst sein Nachfolger Alexander IV. die Aussagen über Klaras Wunder und Tugenden prüfen ließ. 1255, vermutlich noch am 15. August, also direkt nach der offiziellen Empfehlung Friedrich Viscontis, des Erzbischofs von Pisa, sprach der Papst Klara mit der Bulle „Clara claris praeclara“ heilig. Wenig später gab er die offizielle Lebensbeschreibung bei Thomas von Celano in Auftrag.

Bereits ab 1257 begannen die Bauarbeiten an Kirche und Kloster Santa Chiara in Assisi, wohin der Leichnam Klaras 1260 übertragen wurde. Im Gefolge davon übersiedelten auch die „Armen Frauen von San Damiano“ in das neue Kloster innerhalb der Stadtmauern. Die Gründe dafür sind meines Erachtens mehrfache: Der Wunsch, den sterblichen Überresten Klaras nahe zu sein, die neugeschaffenen Räumlichkeiten (die auch einer wachsenden Gemeinschaft ausreichend Platz boten), sowie die erhöhte Sicherheit vor Überfällen innerhalb der Stadtmauern. Zehn Jahre nach dem Tod Klaras, 1263, promulgierte Papst Urban IV. eine neu verfasste Regel. Der *Ordo sancti Damiani*

³⁷⁴ LebKl 47,30,4A, Klara-Quellen, S. 336.

³⁷⁵ LebKl 48, 30, 3, Klara-Quellen, S. 337.

wurde in *Ordo sanctae Clarae* umbenannt. Erst von diesem Zeitpunkt an sollte man also historisch korrekt die Bezeichnung „Klarissen“ verwenden.

IV. Literaturverzeichnis

IV. 1. Quellen

Claire d'Assisi. Écrits. Introduction, texte latin, traduction, notes et index, hg. von Becker, Marie-France; Godet, Jean-Francois; Matura, Thaddée, Paris 1985

Francis and Clare. The Complete Works, hg. von Armstrong, Regis J.; Brady, Ignatius C., New York 1982

Franziskus von Assisi: Sämtliche Schriften. Lateinisch/Deutsch, hg. von Berg, Dieter, Stuttgart 2014

Franziskus-Quellen. Die Schriften des heiligen Franziskus, Lebensbeschreibungen, Chroniken und Zeugnisse über ihn und seinen Orden, hg. von Berg, Dieter; Lehmann, Leonhard, Kevelaer 2009 Zeugnisse des 13. und 14. Jahrhunderts zur Franziskanischen Bewegung, Bd. I)

Klara-Quellen. Die Schriften der heiligen Klara, Zeugnisse zu ihrem Leben und ihrer Wirkungsgeschichte, hg. von Schneider, Johannes; Zahner, Paul, Kevelaer 2013 (Zeugnisse des 13. und 14. Jahrhunderts zur Franziskanischen Bewegung, Bd. II)

IV. 2. Sekundärliteratur

Alberzoni, Maria Pia: „Chiara di Assisi e il francescanesimo femminile“, in : dies. (Hg.) : Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana, Torino 1997, S. 203–235

Alberzoni, Maria Pia (Hg.) : Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana, Torino 1997

Andenna, Cristina: „Dalla *Religio Pauperum Dominarum de Valle Spoliti* all'*Ordo Sancti Damiani*. Prima evoluzione istituzionale di un ordine religioso femminile nel contesto delle esperienze monastiche del secolo XIII“, in: Melville, Gert; Oberste, Jörg (Hgg.): *Die Bettelorden im Aufbau. Beiträge zu Institutionalisierungsprozessen im mittelalterlichen Religiosentum*, Münster u. a. 1999, S. 429–492

Andenna, Cristina; Melville, Gert (Hgg.): *Regulae – Consuetudines – Statuta. Studi sulle fonti normative degli ordini religiosi nei secoli centrali del Medioevo*, Münster 2005

Andresen, Carl; Ritter, Adolf Martin: *Geschichte des Christentums I/2. Frühmittelalter – Hochmittelalter*, Stuttgart u. a. 1995

Angenendt, Arnold: *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 1997

Armstrong, Regis J.: „Clear, Clearer, Clearer Still: The Figure of Clare in Recent Scholarship“, in: *Spiritus: A Journal of Christian Spirituality*, Vol. 8, Nr. 2, Fall 2008, S. 135–147

Armstrong, Regis J.: „Hermes and the ‘Co-Incidence’ of San Damiano“, in: *Franciscan Studies*, Vol. 66, 2008, S. 413–459

Armstrong, Regis J.; Peterson, Ingrid J.: *The Franciscan Tradition*, Collegeville 2010

Barret, Sébastien; Melville, Gert (Hgg.): *Oboedientia. Zu Formen und Grenzen von Macht und Unterordnung im mittelalterlichen Religiosentum*, Münster 2005

Bartoli, Marco: *Klara von Assisi. Die Geschichte ihres Lebens*, Werl 1993

Beck, Hans-Georg; Fink, Karl August; Glazik, Josef; Iserloh, Erwin; Wolter, Hans: Die mittelalterliche Kirche. Zweiter Halbband: Vom kirchlichen Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation, Freiburg i. Br. 1985

Breitenstein, Mirko; Burkhardt, Julia; Burkhardt, Stefan; Röhrkasten, Jens (Hgg.): Rules and Observance. Devising Forms of Communal Life, Berlin 2014

Burkhardt, Julia: „Poverty in 13th-century Dominican writing”, in: Breitenstein, Mirko; Burkhardt, Julia; Burkhardt, Stefan; Röhrkasten, Jens (Hgg.): Rules and Observance. Devising Forms of Communal Life, Berlin 2014, S. 265–279

Buttinger, Sabine: Mit Kreuz und Kutte. Die Geschichte der christlichen Orden, Stuttgart 2007

Conrad, Susanne: „Franziskanische Armut als Heilsgarantie. Das Zusammenspiel von *vita evangelica* und Apokalyptik im Armutsverständnis des Petrus Johannis Olivi“, in: Melville, Gert; Kehnel, Annette (Hgg.): *In proposito paupertatis. Studien zum Armutsverständnis bei den mittelalterlichen Bettelorden (Vita regularis 13)*, Münster 2001, 89–100

Cygler, Florent: „Ausformung und Kodifizierung des Ordensrechts vom 12. bis zum 14. Jahrhundert. Strukturelle Beobachtungen zu den Cisterziensern, Prämonstratensern, Kartäusern und Cluniazensern“, in: Melville, Gert (Hg.): *De ordine vitae. Zu Normvorstellungen, Organisationsformen und Schriftgebrauch im mittelalterlichen Ordenswesen*, Münster 1996, S. 6–58

Dalarun, Jacques: „Chronique. Claire d’Assise et sa postérité“, in : *Revue Mabillon*, 1. Januar 1995, Issue 6, S. 303–306

Dalarun, Jacques: „Dieu changea de sexe, pour ainsi dire“. *La religion faite femme (XI^e – XV^e siècle)*, Berlin 2008

Dalarun, Jacques: Das neuentdeckte Franziskusleben des Thomas von Celano, Sankt Ottilien 2017

Dannenberg, Lars-Arne: Das Recht der Religiösen in der Kanonistik des 12. und 13. Jahrhunderts, Berlin 2008

Elm, Kaspar: „Agnes von Prag und Klara von Assisi – Na Frantisku und San Damiano“, in: Schmies, Bernd (Hg.): Klara von Assisi. Zwischen Bettelarmut und Beziehungsreichtum. Beiträge zur neueren deutschsprachigen Klara-Forschung, Münster 2011, S. 237 – 256

Erasmi, Maurizio: Chiara d'Assisi. La fecondità storica di un carisma, Padova 2008

Ertl, Thomas: „Pragmatische Visionäre? Die mendikantische Sicht der Welt im 13. Jahrhundert“, in: Melville, Gert; Schneidmüller, Bernd; Weinfurter, Stefan (Hgg.): Innovationen durch Deuten und Gestalten. Klöster im Mittelalter zwischen Jenseits und Welt, Regensburg 2014, S. 253–271

Esser, Kajetan: Anfänge und ursprüngliche Zielsetzungen des Ordens der Minderbrüder, Leiden 1966

Esser, Kajetan: „Die Armutsauffassung des hl. Franziskus“, in: Flood, David (Hg.): Poverty in the Middle Ages, Werl 1975, S. 60 – 70

Felten, Franz J.: „Waren die Zisterzienser frauenfeindlich? Die Zisterzienser und die religiöse Frauenbewegung im 12. und frühen 13. Jahrhundert. Versuch einer Bestandsaufnahme der Forschung seit 1980“, in: Felten, Franz J.; Rösener, Werner (Hg.): Norm und Realität. Kontinuität und Wandel der Zisterzienser im Mittelalter, Berlin 2009, S. 179–224

Felten, Franz J.; Rösener, Werner (Hg.): Norm und Realität. Kontinuität und Wandel der Zisterzienser im Mittelalter, Berlin 2009

Flood, David (Hg.): Poverty in the Middle Ages, Werl 1975

Frank, Isnard Wilhelm: Kirchengeschichte des Mittelalters, Düsseldorf ¹1984

Frank, Karl Suso: Geschichte des christlichen Mönchtums, Darmstadt ⁵1996

Freeman, Elizabeth: „The Fourth Lateran Council of 1215, the Prohibition against New Religious Orders, and Religious Women”, in: The Journal of Medieval Religious Cultures, Vol. 44, Nr. 1, 2018, S. 1 – 23

Freeman, Gerard P.: Il cingolo di santa Chiara. Nuovi Contributi documentari sugli inizi del movimento clariano, Milano 2014

Goorbergh, Edith van den; Zweermann, Theo: Klara von Assisi – Licht aus der Stille. Zu ihren Briefen an Agnes von Prag, Kevelaer 2001

Grau, Engelbert OFM: „,... umfange als Jungfrau den armen Christus ...‘ Der heiligen Klara Leben in Armut und Demut“, in: Hardick, Lothar OFM; Häcker Ethelburga OSF (Hgg.): Wandlung in Treue. Schriftenreihe zum heutigen Ordensleben. Band 23: Klara von Assisi, Werl/Westf. 1980, S. 121–132

Grau, Engelbert; Schlosser, Marianne: Leben und Schriften der heiligen Klara von Assisi, Kevelaer 2001

Grundmann, Herbert: Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik, Berlin ⁴1935.

Hardick, Lothar; Häcker, Ethelburga (Hgg.): Klara von Assisi. Studenttage der Franziskanischen Arbeitsgemeinschaft 1980 (Wandlung in Treue. Schriftenreihe zum heutigen Ordensleben, Bd. 23), Werl 1980

Haskamp, Reinhold OFM: „Die menschliche und religiöse Entwicklung der heiligen Klara“, in: Hardick, Lothar OFM; Häcker Ethelburga OSF (Hgg.): Wandlung in Treue. Schriftenreihe zum heutigen Ordensleben. Band 23: Klara von Assisi, Werl/Westf. 1980, S. 44–63

Heim, Manfred: Einführung in die Kirchengeschichte, München 2000

Helmrath, Johannes: „The Fourth Lateran Council. Its Fundamentals, Its Procedure in Comparative Perspective“, in: Melville, Gert; Helmuth, Johannes (Hgg.): The Fourth Lateran Council. Institutional Reform and Spiritual Renewal, Affaltersbach 2017, S. 17 – 40

Herbers, Klaus: Geschichte des Papsttums im Mittelalter, Darmstadt 2012

Heussi, Karl: Kompendium der Kirchengeschichte, Tübingen ¹⁸1991

Jedin, Hubert: Kleine Konziliengeschichte, Freiburg u. a. ⁸1978

Kaufmann, Thomas; Kottje, Raymund (Hgg.): Ökumenische Kirchengeschichte, Bd. 2: Vom Hochmittelalter bis zur frühen Neuzeit, Darmstadt 2008

Klueting, Edeltraud : Monasteria semper reformanda. Kloster- und Ordensreformen im Mittelalter, Münster 2005

Knox, Lezlie S.: Creating Clare of Assisi. Female Franciscan Identities in Later Medieval Italy, Leiden u. a. 2008

Kreidler-Kos, Martina: „Ich halte dich für eine Gehilfin Gottes selbst“. Die Frauenfreundschaften der heiligen Klara von Assisi“, in: Schmies, Bernd (Hg.): Klara von Assisi. Zwischen Bettelarmut und Beziehungsreichtum. Beiträge zur neueren deutschsprachigen Klara-Forschung, Münster 2011, S. 3 – 32

Kreidler-Kos, Martina : Klara von Assisi. Schattenfrau und Lichtgestalt, Tübingen 2000

Kreidler-Kos, Martina: „Klara von Assisi – Zwischen Bettelarmut und Beziehungsreichtum“, in: Zahner, Paul (Hg.): Lebendiger Spiegel des Lichtes: Klara von Assisi: Beiträge zum Grazer Symposium vom 12. – 13. November 2010, Norderstedt 2013, S. 1–18

Kreidler-Kos, Martina: Das Leben der Klara von Assisi. Sei gepriesen, weil du mich erschaffen hast, München 2003

Kreidler-Kos, Martina; Kuster, Niklaus: „Neue Chronologie zu Clara von Assisi“, in: Schmies, Bernd (Hg.): Klara von Assisi. Zwischen Bettelarmut und Beziehungsreichtum. Beiträge zur neueren deutschsprachigen Klara-Forschung, Münster 2011, S. 287 – 326

Kreidler-Kos, Martina M Röttger, Ancilla; Kuster, Niklaus: Klara von Assisi. Freundin der Stille – Schwester der Stadt, Kevelaer 2005

Kuster, Niklaus: „San Damiano und der päpstliche Damiansorden. Die spannungsvolle Gründungsgeschichte der Klarissen im Licht der neuesten Forschung“, in: Zahner, Paul (Hg.): Lebendiger Spiegel des Lichtes: Klara von Assisi: Beiträge zum Grazer Symposium vom 12. – 13. November 2010, Norderstedt 2013, S. 19–120

Kuster, Niklaus: Franz und Klara von Assisi. Eine Doppelbiografie, Kevelaer 2016

Kuster, Niklaus: Franz von Assisi. Meister der Spiritualität, Freiburg i. Br. 2002

Kuster, Niklaus: Franziskus. Rebell und Heiliger, Freiburg i. Br. 2009

Lainati, Chiara Augusta: Santa Chiara d'Assisi. Contemplare la bellezza di un Dio sposo, Padova 2008

Le Goff, Jacques: Franz von Assisi, Stuttgart 2006

Lenzenweger, Josef; Stockmeier, Peter; Bauer, Johannes B.; Amon, Karl; Zinnhobler, Rudolf (Hgg.): Geschichte der katholischen Kirche, Graz u. a. ³1995

Logan, F. Donald: Geschichte der Kirche im Mittelalter, Darmstadt 2005

Mair, Florian: Als arme Braut des Gekreuzigten. Editio emendata, Übersetzung, intertextuelle und theologische Studien zum Epos der „*Legenda versificata S. Clarae*“, Diss. Wien 2014

Maleczek, Werner: Das Privilegium Paupertatis Innocenz' III. und das Testament der Klara von Assisi. Überlegungen zur Frage ihrer Echtheit, Rom 1995

Maleczek, Werner: „Zwanzig Jahre danach: Ist die Authentizität von Klaras Testament eine erledigte Frage?“, in: Rieger, Rafael M.; Freyer, Johannes Baptist; Dienberg, Thomas (Hgg.): Wissenschaft und Weisheit. Franziskanische Studien zu Theologie, Philosophie und Geschichte, Bd. 80, Münster 2017

Maranesi, Pietro (Hg.): Chiara d'Assisi. Storia memoria e attualità, Assisi 2012

Markert, Claudia: „Zur Auslegung der Armut in den Briefen der hl. Klara an Agnes von Prag“, in: Melville, Gert; Kehnel, Annette (Hgg.): In proposito paupertatis. Studien zum Armutsverständnis bei den mittelalterlichen Bettelorden (*Vita regularis* 13), Münster 2001, 51–68

Melville, Gert (Hg.): Aspects of Charity. Concern for one's neighbor in medieval vita religiosa, Berlin 2011

Melville, Gert (Hg.): De ordine vitae. Zu Normvorstellungen, Organisationsformen und Schriftgebrauch im mittelalterlichen Ordenswesen, Münster 1996

Melville, Gert ; Müller, Anne (Hgg.) : Mittelalterliche Orden und Klöster im Vergleich. Methodische Ansätze und Perspektiven, Berlin 2007

Melville, Gert: „... *regulam et institutionem accipiat de religionibus* approbatis. Kritische Bemerkungen zur Begrifflichkeit im Kanon 13 des 4. Laterankonzils“, in: Melville, Gert; Helmrath, Johannes (Hgg.): The Fourth Lateran Council. Institutional Reform and Spiritual Renewal, Affalterbach 2017, S. 275 – 288

Melville, Gert: „*Duo novae conversationis ordines*. Zur Wahrnehmung der frühen Mendikanten vor dem Problem institutioneller Neuartigkeit im mittelalterlichen Religiosentum“, in: Melville, Gert; Oberste, Jörg (Hgg.): Die Bettelorden im Aufbau. Beiträge zu Institutionalisierungsprozessen im mittelalterlichen Religiosentum, Münster u. a. 1999, S. 1–26

Melville, Gert: „Regeln – *Consuetudines*-Texte – Statuten. Positionen für eine Typologie des normativen Schrifttums religiöser Gemeinschaften im Mittelalter, in: Andenna, Cristina; Melville, Gert (Hgg.): *Regulae – Consuetudines – Statuta*. Studi sulle fonti normative degli ordini religiosi nei secoli centrali del Medioevo, Münster 2005, S. 5–38

Melville, Gert: „What role did charity play in Francis of Assisi's attitude towards the poor?“, in: Melville, Gert (Hg.): Aspects of Charity. Concern for one's neighbor in medieval vita religiosa, Berlin 2011, S. 99–122

Melville, Gert: Die Welt der mittelalterlichen Klöster. Geschichte und Lebensformen, München 2012

Melville, Gert: Frommer Eifer und methodischer Betrieb. Beiträge zum mittelalterlichen Mönchtum, Köln u. a. 2014

Melville, Gert; Helmrath, Johannes: The Fourth Lateran Council. Institutional Reform and Spiritual Renewal, Affalterbach 2017

Melville, Gert; Kehnel, Annette (Hgg.): In proposito paupertatis. Studien zum Armutsverständnis bei den mittelalterlichen Bettelorden, Münster 2001

Melville, Gert; Müller, Anne (Hgg.): Female *vita religiosa* between Late Antiquity and the High Middle Ages. Structures, developments and spatial contexts, Zürich u. a. 2011

Melville, Gert; Oberste, Jörg (Hgg.): Die Bettelorden im Aufbau. Beiträge zu Institutionalisierungsprozessen im mittelalterlichen Religiosentum, Münster u. a. 1999

Melville, Gert; Schneidmüller, Bernd; Weinfurter, Stefan (Hgg.): Innovationen durch Deuten und Gestalten. Klöster im Mittelalter zwischen Jenseits und Welt, Regensburg 2014

Mertens, Benedikt: „Die Dynamik des geistlichen Weges: *Bewegung* und *Fortschritt* im Vokabular der Klaraschriften“, in: Schmies, Bernd (Hg.): Klara von Assisi. Zwischen Bettelarmut und Beziehungsreichtum. Beiträge zur neueren deutschsprachigen Klara-Forschung, Münster 2011, S. 33 – 42

Mooney, Catherine M.: Clare of Assisi and the Thirteenth-Century Church. Religious Women, Rules and Resistance, Philadelphia 2016

Mueller, Joan: A Companion to Clare. Life, Writings, and Spirituality, Leiden u. a. 2010

Mueller, Joan: The Privilege of Poverty. Clare of Assisi, Agnes of Prague, and the Struggle for a Franciscan Rule for Women, Pennsylvania 2006

Oberste, Jörg: Visitation und Ordensorganisation. Formen sozialer Normierung, Kontrolle und Kommunikation bei Cisterziensern, Prämonstratensern und Cluniazensern (12. – frühes 14. Jahrhundert), Münster 1996

Ohst, Martin: „Teil B: Die Kirche im 13. Jahrhundert“, in: Kaufmann, Thomas; Kottje, Raymund (Hgg.): Ökumenische Kirchengeschichte. Band 2: Vom Hochmittelalter bis zur frühen Neuzeit, S. 63 – 119

Pattenden, Miles: „The Canonisation of Clare of Assisi and Early Franciscan History“, in: Journal of Ecclesiastical History, Vol. 59, Nr. 2, April 2008, Cambridge 2008, S. 208–226

Pennington, Kenneth: „The Fourth Lateran Council. Its Legislation, and the Development of Legal Procedure“, in: Melville, Gert; Helmrath, Johannes (Hgg.): The Fourth Lateran Council. Institutional Reform and Spiritual Renewal, Affalterbach 2017, S. 41 – 56

Prügl, Thomas: „The Fourth Lateran Council – A Turning Point in Medieval Ecclesiology?“, in: Melville, Gert; Helmrath, Johannes: The Fourth Lateran Council. Institutional Reform and Spiritual Renewal, Affalterbach 2017, S. 79 – 98

Reblin, Klaus: Franziskus von Assisi. Der rebellische Bruder, Göttingen 2006

Röckelein, Hedwig: „Inklusion – Exklusion: weiblich – männlich“, in: Melville, Gert; Schneidmüller, Bernd; Weinfurter, Stefan (Hgg.): Innovationen durch Deuten und Gestalten. Klöster im Mittelalter zwischen Jenseits und Welt, Regensburg 2014, S. 127–144

Roest, Bert: Order and disorder. The Poor Clares between Foundation and Reform, Leiden u. a. 2013

Röttger, M. Ancilla; Groß, M. Petra: Klarissen. Geschichte und Gegenwart einer Ordensgemeinschaft, Werl 1994

Rotzetter, Anton: „Franziskus und Klara. Anmerkungen zu einem befremdenden Ritual des heiligen Franz (II Cel 207)“, in: Schmies, Bernd (Hg.): Klara von Assisi. Zwischen Bettelarmut und Beziehungsreichtum. Beiträge zur neueren deutschsprachigen Klara-Forschung, Münster 2011, S. 275 – 286

Rotzetter, Anton: Klara und Franziskus. Bilder einer Freundschaft, Freiburg 1993

Rotzetter, Anton: Klara von Assisi. Die erste franziskanische Frau, Freiburg i. Br. 1993

Rotzetter, Anton; Van Dijk, Willibrord-Christian; Matura Thaddée (Hgg.): Franz von Assisi. Ein Anfang und was davon bleibt, Zürich u. a. 1981

Sabatier, Paul: Études inédites sur S. Francois d'Assise, Assisi 2002

Schmies, Bernd (Hg.): Klara von Assisi. Zwischen Bettelarmut und Beziehungsreichtum. Beiträge zur neueren deutschsprachigen Klara-Forschung, Münster 2011

Schürer, Markus: „Armut als Sinn und Zweck. Beobachtungen zur Wertigkeit der Armut im Selbstverständnis der frühen Franziskaner und Dominikaner“, in: Melville, Gert; Kehnel, Annette (Hgg.): In proposito paupertatis. Studien zum Armutsverständnis bei den mittelalterlichen Bettelorden (Vita regularis 13), Münster 2001, 69–88

Schwaiger, Georg (Hg.): Mönchtum, Orden, Klöster. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. Ein Lexikon, München 1998

Sickert, Ramona: „*Extra obedientiam evagari...* Zur zeitgenössischen Deutung der Mobilität von Franziskanern und Dominikanern im 13. Jahrhundert“, in: Barret,

Sébastien; Melville, Gert (Hgg.): Oboedientia. Zu Formen und Grenzen von Macht und Unterordnung im mittelalterlichen Religiosentum, Münster 2005, S. 159–180

Sickert, Ramona: Wenn Klosterbrüder zu Jahrmarktsbrüdern werden. Studien zur Wahrnehmung der Franziskaner und Dominikaner im 13. Jahrhundert, Berlin 2006

Sieben, Hermann Josef: Die Konzilsidee des lateinischen Mittelalters (847–1378), Paderborn u. a. 1984

Stiegemann, Christoph; Schmies, Bernd; Heimann, Heinz-Dieter (Hgg.): Franziskus – Licht aus Assisi. Katalog zur Ausstellung im Erzbischöflichen Diözesanmuseum und im Franziskanerkloster Paderborn, Paderborn u. a. 2011

Strack, Bonifatius: „Leben und Leiden in der Kirche“, in: Hardick, Lothar; Häcker, Ethelburga (Hgg.): Klara von Assisi. Studententage der Franziskanischen Arbeitsgemeinschaft 1980 (Wandlung in Treue. Schriftenreihe zum heutigen Ordensleben, Bd. 23), Werl 1980, S. 107–120

Warnatsch-Gleich, Friederike: Herrschaft und Frömmigkeit. Zisterzienserinnen im Hochmittelalter, Berlin 2005

Wesjohann, Achim: „*Simplicitas* als franziskanisches Ideal und der Prozeß der Institutionalisierung des Minoritenordens“, in: Melville, Gert; Oberste, Jörg (Hgg.): Die Bettelorden im Aufbau. Beiträge zu Institutionalisierungsprozessen im mittelalterlichen Religiosentum, Münster u. a. 1999, S. 107–168

Wesjohann, Achim: „Überschüsse an Armut. Mythische Grundlegungen mendikantischer Armutsauffassungen“, in: Melville, Gert; Kehnel, Annette (Hgg.): In proposito paupertatis. Studien zum Armutsverständnis bei den mittelalterlichen Bettelorden (Vita regularis 13), Münster 2001, 169–202

Wohlmuth, Josef (Hg.): Dekrete der Ökumenischen Konzilien, Bd. 2: Konzilien des Mittelalters. Vom Ersten Laterankonzil (1123) bis zum Fünften Laterankonzil (1512–1517), Paderborn 2000

Zahner, Paul: Franz von Assisi begegnen, Augsburg 2004

Zahner, Paul (Hg.): Lebendiger Spiegel des Lichtes: Klara von Assisi: Beiträge zum Grazer Symposium vom 12. – 13. November 2010, Norderstedt 2013

IV. 3. Lexikonartikel

Altermatt, Alberich Martin: Art. „Zisterzienserinnen“, in: Lexikon für Theologie und Kirche [*im Folgenden*: LThK], S. 1470f.

Aymans, Winfried: Art. „Privileg“, in: LThK, S. 605f.

Baumeister, Theofried: Art. „Hagiographie“, in: LThK, 1143–1147

Berg, Dieter: Art. „Klara v. Assisi“, in: LThK, S. 111f.

Berg, Dieter: Art. „Klarissen“, in: LThK, S. 113f.

Berg, Dieter: Art. „Spiritualen“, in: LThK, S. 851f.

Frank, Karl Suso: Art. „Franziskaner“, in: LThK, S. 30–36

Frank, Karl Suso: Art. „Franziskanerinnen“, in: LThK, S. 37–41

García, Antonio García y: Art. „Lateranense IV.“, in: LThK, S. 668–670

Gresser, Georg: Art. „Lateranense II.“ und „Lateranense III.“, in: LThK, S. 667f.

Gründel, Johannes: Art. „Consilia Evangelica“, in: Theologische Realenzyklopädie [*im Folgenden*: TRE], S. 192–196

Henseler, Rudolf: Art. „Klausur“, in: LThK, S. 118–120

Kölzer, Theo: Art. „Gregor IX.“, in: LThK, S. 1019

Kölzer, Theo: Art. „Innozenz III.“, in: LThK, S. 516–518

Lang, Justin: Art. „Franziskus v. Assisi“, in: LThK, S. 44–47

Schlageter, Johannes: Art. „Franziskaner“, in: TRE, S. 389–397

Schulz, Winfried: Art. „Heiligsprechung“, in: LThK, S. 1328–1331

Segl, Peter: Art. „Armutsbewegung“, in: LThK, S. 1012–1014

Stürner, Wolfgang: Art. „Honorius III.“, in: LThK, S. 269

Untergassmair, Franz Georg; Scheuer, Manfred; Hintersberger, Benedikta; Korff, Wilhelm; Henseler, Rudolf: Art. „Evangelische Räte“, in: LThK, S. 1048–1050

Vones, Ludwig: Art. „Alexander IV.“, in: LThK, S. 368–370

Vones, Ludwig: Art. „Innozenz IV.“, in: LThK, S. 518f.

Vones, Ludwig: Art. „Urban IV.“, in: LThK, S. 456f.

V. Abstract

Bei der vorliegenden Arbeit handelt es sich einerseits um eine Auseinandersetzung mit der Biografie Klara von Assisi, der Gemeinschaftsbildung in San Damiano und dem Zusammenhang mit der Biografie und besonders dem Armutsideal des Franziskus von Assisi. Andererseits werden die Versuche von Päpsten und päpstlicher Kurie des 13. Jahrhunderts beleuchtet, mit der Armutsbewegung und mit neu gegründeten Klöstern bzw. klosterähnlichen Gemeinschaften umzugehen und sie zu regulieren. Besonders das Vierte Laterankonzil bietet den institutionellen Rahmen, in den die Bemühungen Klaras um Anerkennung ihrer Lebensordnung in dieser Arbeit gestellt werden.

Die Arbeit ist in drei Teile gegliedert, von unterschiedlichem Umfang. Im ersten Teil –

einem Theaterstück vergleichbar, handelt es sich um eine Art Prolog und erste Szene – steht die persönliche Begegnung von Klara und Franziskus von Assisi im Mittelpunkt. Ausgehend von der jeweiligen familiären Herkunft wird beleuchtet, wie es zur ersten Kontaktaufnahme kam, wie sich dies auf die sog. „Bekehrung“ Klaras auswirkte und welche Konsequenzen sie daraus zog. Am Ende dieses Kapitels wird die Thematik der „evangelischen Armut“ vor allem anhand von Aussagen aus Primärquellen im Hinblick darauf untersucht, welche Aspekte Franziskus in besonderer Weise hervorgehoben hat, worin das Faszinosum Klaras an den Idealen Franziskus’ bestand, und wie sie selbst versucht hat, es umzusetzen.

Im zweiten Teil beschreibe ich – um beim Vergleich mit dem Theater zu bleiben – gleichsam das „Bühnenbild“, d. i. die zeit- und ideengeschichtlichen Kontexte, in deren Rahmen sich Klara und ihre Gefährtinnen bewegten. Ein Schwerpunkt liegt auf der Untersuchung der Maßnahmen der Kurie, die weiblichen Armutsbewegungen des 13. Jahrhunderts in neue Ordnungen und bekannte Strukturen einzubetten. So wird der Rahmen aufgespannt, innerhalb dessen Klaras Bemühungen und Auseinandersetzungen mit Päpsten und Kurie zu verorten sind.

Der dritte Teil, Hauptteil dieser Arbeit, handelt von den verschiedenen Versuchen, Lebensformen und Regulative für die Gemeinschaft in San Damiano u. a. zu kreieren und zu etablieren. Es wird – vor allem anhand von Primärquellen – dargestellt, auf welche Widerstände sowohl die Versuche von Päpsten und Kurie, das Leben der Gemeinschaft in San Damiano in freiwilliger Armut zu verändern, stießen, als auch die Vorstöße Klaras und Agnes’ von Prag im Bemühen um eine kirchenrechtliche Anerkennung ihrer eigenen Entwürfe einer Ordensregel.