

# Wirtschaft und deren Verweigerung: Klara von Assisi und das *privilegium paupertatis*

Maria Pia Alberzoni (Mailand)

## I. VITA RELIGIOSA UND WIRTSCHAFT

Jeder Versuch einer monastischen Reform äußert sich auch in klaren Entscheidungen ökonomischer Natur. Es handelt sich um ein Muster, das mitunter unterbewertet wurde, aber dennoch von großer Bedeutung ist. Man braucht sich nur darüber klar zu werden, dass gerade das wirtschaftliche Umfeld auf gesellschaftlicher Ebene den Wunsch nach Veränderung oder besser nach Reform deutlich macht<sup>1)</sup>.

Ich möchte hier an zwei wohlbekanntere Beispiele erinnern. Die zisterziensische Reform nahm ihren Anfang, als sich einige Mönche darauf besannen, die Regel Benedikts wörtlich zu befolgen, und deshalb im Jahre 1098 die Abtei Cîteaux ins Leben riefen. Sie wollten ihren Lebensunterhalt nicht mehr mit Einkünften aus grundherrlichem Besitz bestreiten, sondern mit eigener Handarbeit. Deshalb wählten sie für ihre Klöster verlassene Orte, die danach verlangten, erst urbar gemacht zu werden, was die Zisterzienser dann auch tatsächlich taten<sup>2)</sup>.

1) Hier sei nur verwiesen auf die beeindruckenden Überlegungen von Grado Giovanni MERLO, Discorso inaugurale, in: La conversione alla povertà nell'Italia dei secoli XII–XIV (Atti dei Convegni dell'Accademia Tudertina e del Centro di studi sulla spiritualità medievale 27. N. F. 4), Spoleto 1991, S. 3–32, bes. S. 7: »In verità, la storia religiosa dei secoli XII–XIV sarebbe nel suo complesso inesplicabile senza il riferimento alle ›novità‹ che gli anteriori assestamenti ecclesiologici ed ecclesiastici generano o favoriscono, come lo sarebbe senza il riferimento a evoluzioni e cambiamenti socio-economici e politico-istituzionali«; wie auch von Franco DAL PINO, Scelte di povertà all'origine dei nuovi ordini religiosi dei secoli XII–XIV, in: ebd., S. 53–125 und, insbesondere zur weiblichen *vita religiosa*: Edith PÁSZTOR, Esperienze di povertà al femminile, in: ebd., S. 369–389 und Marco BARTOLI, La povertà e il movimento francescano femminile, in: Dalla »sequela Christi« di Francesco d'Assisi all'apologia della povertà (Atti dei Convegni della Società internazionale di studi francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani 18), Spoleto 1992, S. 225–248.

2) Anna Maria RAPETTI, Alcune considerazioni intorno ai monaci bianchi e alle campagne nell'Europa dei secoli XII–XIII, in: Dove va la storiografia monastica in Europa? Temi e metodi di ricerca per lo studio della vita monastica e regolare in età medievale alle soglie del terzo millennio. Atti del Convegno internazionale, Brescia-Rodengo, 23–25 marzo 2000, hg. von Giancarlo ANDENNA, Mailand 2001, S. 323–351; Rinaldo COMBA, I cistercensi, l'allevamento, la soccida. Uno sguardo all'Italia dei secoli XII–XIV, in: La pastorizia mediterranea. Storia e diritto, secoli XI–XX, hg. von Antonello MATTONE/Pinuccia Franca SIMBULA (Collana del Dipartimento di Storia dell'Università di Sassari N. F. 41), Rom 2011, S. 321–336.

Auch am Anfang der Bekehrung des heiligen Franziskus von Assisi stand eine extreme Entscheidung für die Armut, konkret: ein Verzicht auf all seine Habe. Die *fraternitas*, die sich bald darauf um ihn sammelte, war nicht nur gekennzeichnet durch eine Ablehnung der Grundherrschaft, wie sie die Zisterzienser und das Reformmönchtum verwirklicht hatten, sondern auch der Geldwirtschaft, die damals gerade in der Welt der Kaufleute und Stadtbewohner aufkam, ein Umfeld, aus dem zahlreiche Brüder hervorgingen<sup>3)</sup>.

Das sind nur zwei der zahlreichen Beispiele, die man hier bringen könnte und die übereinstimmend verdeutlichen, wie die Vorstellung der monastischen Reform nicht von den ökonomischen Entscheidungen einer Einzelperson oder einer Gemeinschaft zu trennen ist. Die Spiritualität drückt sich in der Wirtschaft aus und Letztere stellt ein signifikantes Merkmal dar, um die Entscheidungen, die zu einer *vita religiosa* gehören, zu definieren und zu verstehen<sup>4)</sup>.

3) Immer noch grundlegend: Cinzio VIOLANTE, *Monasteri e canoniche nello sviluppo dell'economia monetaria (secoli XI–XIII)*, in: *Istituzioni monastiche e istituzioni canonicali in Occidente (1123–1215)*. Atti della settima Settimana internazionale di studio, Mendola, 28 agosto–3 settembre 1977 (Miscellanea del Centro di Studi Medioevali 9), Mailand 1980, S. 369–416; André VAUCHEZ, *François d'Assise. Entre histoire et mémoire*, Paris 2009, bes. S. 168–187; Alfonso MARINI, *Francesco d'Assisi, il mercante del regno* (Frece 197), Rom 2015, bes. S. 76–93 und Maria Pia ALBERZONI, *Santa povertà e beata semplicità. Francesco d'Assisi e la Chiesa romana* (Ordines. Studi su istituzioni e società nel medioevo europeo 1), Mailand, bes. S. 12–16.

4) Einen allgemeinen Überblick mit reichen bibliographischen Angaben bietet Annette KEHNEL, *Heilige Ökonomie. Ansätze zu einer systematisch vergleichenden Erforschung der Wirtschaftsorganisation mittelalterlicher Klöster und Orden*, in: *Mittelalterliche Orden und Klöster im Vergleich. Methodische Ansätze und Perspektiven*, hg. von Gert MELVILLE/Anne MÜLLER (*Vita regularis. Ordnungen und Deutungen religiösen Lebens im Mittelalter. Abhandlungen* 34), Münster 2007, S. 269–320. Die Zusammenhänge zwischen der Lebensentscheidung von Religiosen und dem Wirtschaftsleben sind hauptsächlich in Hinblick auf klösterliche Ökonomie erforscht worden, die sich leichter aus den Quellen zu Besitz und Grundherrschaft rekonstruieren lässt. Hierzu sei nur verwiesen auf die Arbeiten von Rinaldo COMBA, *I cistercensi fra città e campagne nei secoli XII e XIII. Una sintesi mutevole di orientamenti economici e culturali nell'Italia nord-occidentale*, in: *Studi storici. Rivista trimestrale dell'Istituto Gramsci* 26 (1985), S. 237–262; von Luisa CHIAPPA MAURI, *L'economia cistercense tra normativa e prassi: alcune riflessioni*, in: *Gli spazi economici della Chiesa nell'Occidente mediterraneo (secoli XII–metà XIV)*. Sedicesimo Convegno internazionale di studi, Pistoia, 16–19 maggio 1997, Pistoia 1999, S. 63–88 und schließlich auf Laura BERTONI, *Il patrimonio monastico prima e dopo la riforma cistercense (secc. XI–XII)*, in: *Un monastero di confine: l'abbazia cistercense di Cerreto nel medioevo*, hg. von Guido CARIBONI/Nicolangelo D'ACUNTO (*Incontri di studio* 18), Spoleto 2020, S. 81–105. Neuerdings sind auch erste Forschungen über die schlechter fassbare Wirtschaft der Bettelorden erschienen. Ich verweise hier nur auf: *Erwerbspolitik und Wirtschaftsweise mittelalterlicher Orden und Klöster*, hg. von Kaspar ELM (*Berliner Historische Studien* 17. Ordensstudien 7), Berlin 1992; *L'economia dei conventi dei frati Minori e Predicatori fino alla metà del Trecento* (*Atti dei Convegni della Società internazionale di studi francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani* 31), Spoleto 2004 und den Sammelband: *Économie et religion. L'expérience des ordres mendiants (XIII<sup>e</sup>–XV<sup>e</sup> siècles)*, hg. von Nicole BÉRIOU/Jacques CHIFFOLEAU (*Collection d'histoire et de archéologie médiévale* 21), Lyon 2009.

Bis weit ins 20. Jahrhundert hinein hat die Forschung oft die verschiedenen Phasen der ökonomischen Entwicklung kirchlicher Institutionen in den Blick genommen, indem sie die Gefahren hervorhob, die der *vita religiosa* durch exzessive Ansammlung von Reichtum bei den Gemeinschaften drohen, sah man doch im Reichtum den Grund für Verfall und Abkehr vom ursprünglichen Ideal<sup>5)</sup>. Tatsächlich sind die wirtschaftlichen Blütezeiten eines Klosters oftmals in Verbindung mit seinem spirituellen Aufblühen zu sehen: Die Tatsache, dass das Leben der Mönche und Nonnen von liturgischen Feiern und intensivem Gebet gekennzeichnet war, begünstigte Schenkungen *pro anima* (*Seelgerätschenkungen*), die nun dazu beitrugen, die Wirtschaftskraft des Klosters zu stärken<sup>6)</sup>. Die Überzeugung, dass der Reichtum kurzerhand in Verbindung zu bringen sei mit dem Verfall der Ideale einer *vita religiosa*, sollte daher neu überdacht oder zumindest nicht pauschal geäußert werden. Vielmehr kann man sagen, dass Gemeinschaften krisenhafte Phasen – auch in spiritueller Hinsicht – durchlebten, wenn ihnen die nötigen Subsistenzmittel fehlten, wie es etwa in Grandmont der Fall war, wo der Mangel an den zur Verfügung stehenden Mitteln die Spannungen zwischen der laikalen und der klerikalen Komponente des Ordens verschärfte, Spannungen, die nur durch die Intervention des Apostolischen Stuhls beigelegt werden konnten<sup>7)</sup>.

5) Hierzu die Studie von Cristina SERENO, La »crisi del cenobitismo«. Un problema storiografico, in: *Bullettino dell'Istituto storico italiano per il medio evo* 104 (2002), S. 31–83.

6) Glauco Maria CANTARELLA, Mendola 1977. Appunti e impressioni, in: *Rivista di storia della Chiesa in Italia* 31 (1977), S. 496–503, bes. S. 498–499; Grado Giovanni MERLO, Tra vecchio e nuovo monachesimo, in: *Dal Piemonte all'Europa. Esperienze monastiche nella società medievale*, Turin 1988, S. 175–198, jetzt in: *Forme di religiosità nell'Italia occidentale dei secoli XII e XIII*, hg. von Grado Giovanni MERLO, Cuneo-Vercelli 1997, S. 9–34.

7) Jean BECQUET, La première crise de l'Ordre de Grandmont, in: *Bulletin de la Société archéologique et historique du Limousin* 87 (1958), S. 283–324, jetzt in: *Études grandmontaines*, hg. von Jean BECQUET (*Mémoires et documents sur le Bas-Limousin publiés par le Musée du pays d'Ussel* 22), Paris 1998, S. 119–160; nützlich auch Jean BECQUET, Grandmont, in: *DHGE* 21 (1986), Sp. 41–60: »Il fallut encore que le pape réglât la question des biens acquis [...] en contravention avec les défenses de la règle et mis sous séquestre au cours des troubles; pour éviter un désastre temporel, on décida que les futurs profès ne s'obligeraient plus à la règle sur les point des possessions hor d'enclous, des revenus fixes, des bestiaux et des procès« (Sp. 44); Gert MELVILLE, Von der Regula regularum zur Stephansregel. Der normative Sonderweg der Grandmontenser bei der Auffächerung der *vita religiosa* im 12. Jahrhundert, in: *Vom Kloster zum Klosterverband. Das Werkzeug der Schriftlichkeit*, hg. von Hagen KELLER/Franz NEISKE (*Münstersche Mittelalter-Schriften* 74), München 1997, S. 342–363; DERS., In solitudine ac paupertate. Stephans von Muret Evangelium vor Franz von Assisi, in: *In proposito paupertatis. Studien zum Armutsverständnis bei den mittelalterlichen Bettelorden*, hg. von Gert MELVILLE/Annette KEHNEL (*Vita regularis. Ordnungen und Deutungen religiösen Lebens im Mittelalter. Abhandlungen* 13), Münster 2001, S. 7–30; Cristina ANDENNA, Dall'esempio alla santità. Stefano di Thiers e Stefano di Obazine: modelli di vita o fondatori di ordini?, in: *Das Eigene und das Ganze. Zum Individuellen im mittelalterlichen Religiosentum*, hg. von Gert MELVILLE/Markus SCHÜRER (*Vita regularis. Ordnungen und Deutungen religiösen Lebens im Mittelalter. Abhandlungen* 16), Münster 2002, S. 177–224.

Ökonomische Entscheidungen beeinflussten auch die Stellung eines Klosters innerhalb der Institution: Zum Beispiel stellten die Zisterzienser für die Aufnahme einer neuen Gemeinschaft in den Orden die Bedingung, dass diese wirtschaftlich ganz und gar autark sein musste, damit sie die Finanzen anderer Klöster nicht belastete<sup>8)</sup>. Und gerade auch bei Frauenklöstern wurde die ökonomische Ausstattung als Grundlage für Zulassungsbeschränkungen genommen, wie auch bei den Domkapiteln: Der »Numerus clausus« in beiden Fällen hatte sich als notwendig herausgestellt, um die Subsistenzmittel für die Mitglieder auf der Grundlage der verfügbaren wirtschaftlichen Ressourcen zu sichern<sup>9)</sup>. Es bestand also ein klarer Kausalnexus zwischen wirtschaftlicher Prosperität und religiöser Blüte, da ja eine Gemeinschaft nur dann viele Mitglieder zählen konnte, wenn sie über hinreichende Einkünfte verfügte.

So brachte gerade auch die Klausur, vor allem in ihrer erneuerten Form, wie sie von Gregor IX. und dann von Bonifaz VIII. gedacht und auf alle Formen monastischen Lebens von Frauen ausgedehnt wurde, festgesetzte ökonomische Entscheidungen mit sich, die darauf zielten, die volle Autarkie der Gemeinschaft zu sichern, die hauptsächlich aus grundherrlichen Einkünften zu schöpfen hatte, da sie streng von der Welt getrennt lebte<sup>10)</sup>.

Halten wir schließlich fest, dass auch die Entscheidung für die Handarbeit, mag es sich nun um landwirtschaftliche oder handwerkliche Tätigkeiten handeln, eine Entscheidung also, wonach man den Lebensunterhalt aus Geldeinkünften und nicht mehr nur aus grundherrlichen Einnahmen bezog, ganz grundlegend die Spiritualität einiger Gruppen innerhalb wie auch außerhalb der Kirche kennzeichnete. Zwischen dem Ende des 12. und dem Anfang des 13. Jahrhunderts war es tatsächlich kennzeichnend für die neuen religiösen Bewegungen, dass sie das Evangelium wörtlich befolgten und entsprechend auch den Lebensstil der Apostel und der Urkirche nachahmen wollten – insbesondere in einem

8) Guido CARIBONI, *Monasteri cistercensi maschili a Pavia tra XII e XIII secolo*, in: *Rivista di storia della Chiesa in Italia* 50 (1996), S. 350–398.

9) Allgemein hierzu: Jean LECLERCQ, *Clausura*, in: *Dizionario degli Istituti di perfezione* 2 (1975), Sp. 1166–1174; immer noch grundlegend auch Herbert GRUNDMANN, *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, ND Darmstadt 1961, S. 284–318; dazu der nützliche Überblick von Edith PÁSZTOR, *I papi del Duecento e Trecento di fronte alla vita religiosa femminile*, in: *Il movimento religioso femminile in Umbria nei secoli XIII–XIV*, hg. von Roberto RUSCONI, Florenz 1984, S. 29–65.

10) Elizabeth M. MAKOWSKI, *Canon Law and Cloistered Women. Periculoso and its Commentators, 1298–1545* (Studies in Medieval and Early Modern Law 5), Washington, D.C. 1997; DIES., *L'enfermement des moniales au Moyen Âge. Débats autour de l'application de la décrétale Periculoso*, in: *Enfermements. Le cloître et la prison: VI<sup>e</sup>–XVIII<sup>e</sup> siècle. Actes du Colloque international organisé par le Centre d'études et de recherche en histoire culturelle*, hg. von Isabelle HEULLANT-DONAT/Julie CLAUSTRE/Élisabeth LUSSET (Publications de la Sorbonne. Série homme et société 38), Paris 2011, S. 107–118.

Punkt: der Handarbeit<sup>11</sup>). In vielen Fällen ging die Entscheidung für die Armut einher mit dem Wunsch, seinen Lebensunterhalt mit eigener Hände Arbeit zu verdienen – das kann man sehen an den Häusern der Humiliaten in der Lombardei, an den Beginen in Flandern und im Rheinland, an den *Pinzochere* in Mittelitalien, an den Gemeinschaften, die in den Hospizen im Dienst der Armen und der Pilger standen, und an den lombardischen Waldensern. Das hieß aber auch, in Kontakt mit der Gesellschaft zu bleiben – und das vertrug sich ganz und gar nicht mit einer Entscheidung für eine vollständige Trennung von der Welt.

## II. ARMUT UND NACHFOLGE CHRISTI IM SINNE DES EVANGELIUMS

Auch im Falle von Klara von Assisi äußerte sich die Entscheidung, nach dem Evangelium zu leben, im spannungsreichen Festhalten am Armutsideal, das in der Überlieferung mit dem sogenannten *privilegium paupertatis* in Verbindung gebracht wird, einem Dokument, das der Gemeinschaft von San Damiano von Gregor IX. am 17. September 1228 zugestanden worden war und dessen Original auch heute noch im Archiv des Klosters Santa Chiara in Assisi aufbewahrt ist<sup>12</sup>).

Um die Beweggründe zu verstehen, die Klara antrieben, dieses Privileg zu verlangen, sollte man mit einem kurzen Rundblick auf die vielen Spielarten dessen, was man gewöhnlich als weibliches Franziskanertum ansieht, beginnen – das war eine recht variantenreiche Realität.

11) Hierzu nur ein Verweis auf Klaus SCHREINER, »Brot der Mühsal« – Körperliche Arbeit im Mönchtum des hohen und späten Mittelalters. Theologisch motivierte Einstellungen, regelgebundene Normen, geschichtliche Praxis, in: Arbeit im Mittelalter. Vorstellungen und Wirklichkeiten, hg. von Verena POSTEL, Berlin 2006, S. 133–170, jetzt auch in Klaus SCHREINER, Gemeinsam leben. Spiritualität, Lebens- und Verfassungsformen klösterlicher Gemeinschaften in Kirche und Gesellschaft des Mittelalters, hg. von Mirko BREITENSTEIN/Gert MELVILLE (Vita regularis. Ordnungen und Deutungen religiösen Lebens im Mittelalter. Abhandlungen 53), Berlin 2013, S. 1–62 und auf die Beiträge von Maria Pia ALBERZONI, Ora et labora. La concezione del lavoro nella tradizione monastica fino agli inizi del XIII secolo, in: La grazia del lavoro, hg. von Alvaro CACCIOTTI/Maria MELLI (Biblioteca di Frate Francesco 9), Mailand 2010, S. 17–34 und von Luigi PELLEGRINI, Fratres qui stant apud alios ad serviendum vel laborandum. Luoghi e modalità di lavoro nella prima fraternità minoritica, in: ebd., S. 37–57.

12) Zu diesem Dokument Werner MALECZEK, Das »Privilegium paupertatis« Innocenz' III. und das Testament der Klara von Assisi. Überlegungen zur Frage ihrer Echtheit (Bibliotheca seraphico-capuccina 47), Rom 1995, bes. S. 7–48; darüber hinaus neuerdings DERS., Zwanzig Jahre danach: Ist die Authentizität von Klaras Testament eine erledigte Frage?, in: Wissenschaft und Weisheit. Franziskanische Studien zu Theologie, Philosophie und Geschichte 80 (2017), S. 7–68; davon eine gekürzte italienische Fassung in: Franciscana 20 (2018), S. 51–133. An dieser Stelle möchte ich Sr. Chiara Agnese Acquadro, der Äbtissin des *Protomonastero* in Assisi ganz herzlich danken, die im Oktober 2016 mir und den Kollegen Werner Maleccek und Attilio Bartoli Langelì den Zugang zum Archiv erlaubt und die Benutzung der päpstlichen Dokumente, die darin aufbewahrt sind, ermöglicht hat.

In einem zweiten Schritt wollen wir dann untersuchen, wie verschieden die Auffassungen einer Entscheidung für die Armut waren, und zwar von Seiten der kirchlichen Autorität wie auch von Seiten des heiligen Franziskus und der heiligen Klara, ein Gesichtspunkt, der wichtig ist, um die institutionelle Entwicklung weiblichen Franziskanertums zu verstehen – wie auch die Haltung Klaras gegenüber Entscheidungen ökonomischer Natur.

In einem letzten Punkt wollen wir herausarbeiten, welche Bedeutung das *privilegium paupertatis* für Klara und San Damiano hatte.

## II.1. Die verschiedenen Spielarten des weiblichen Franziskanertums

Es ist den Studien von Roberto Rusconi und mir zu verdanken, dass die Komplexität des sogenannten weiblichen Franziskanertums ans Licht gebracht werden konnte. Wir haben von Fall zu Fall unterschieden und herausgearbeitet, wie die Anfänge der verschiedenen Klöster ausgesehen haben und welche Verbindungen es zwischen ihnen und dem Orden der Minderbrüder gab. Die Monographie von Catherine Mooney, ›Clare of Assisi and the Thirteenth-Century Church. Religious Women, Rules, and Resistance‹, die vor kurzem erschienen ist, greift die bereits geklärten Punkte, die ich hier vorstelle, noch einmal auf und fasst sie zusammen; ich beschränke mich darauf, sie hier lediglich zu referieren<sup>13</sup>.

Im Ober- und Mittelitalien des 12. Jahrhunderts waren zahlreiche Büssergemeinschaften entstanden, die zumeist in der Hilfe für Wanderer, Arme und Pilger tätig waren. Sie hielten sich in den Hospizen auf, die entlang der Verbindungsstraßen außerhalb der urbanen Zentren lagen. Es handelte sich um Gemeinschaften von Brüdern und Schwestern, semireligiöse Laien, die den Wunsch hatten, dem armen Christus in der Gestalt seiner bedürftigen Brüder und Schwestern zu dienen, ein Motiv, das in der stark christolo-

13) Roberto RUSCONI, L'espansione del francescanesimo femminile nel secolo XIII, in: Il Movimento religioso femminile e francescanesimo nel secolo XIII (Atti dei Convegni della Società internazionale di studi francescani 7), Assisi 1980, S. 263–313; Mario SENSI, Incarcerate e reclusi in Umbria nei secoli XIII e XIV. Un bizzocaggio centro-italiano, in: Il movimento (wie Anm. 9), S. 87–121; Maria Pia ALBERZONI, Chiara e il papato (Aleph 3), Mailand 1995; DIES., Chiara e San Damiano tra Ordine minoritico e curia papale, in: Clara claris praeclara. L'esperienza cristiana e la memoria di Chiara d'Assisi in occasione del 750 anniversario della morte. Atti del convegno internazionale, Assisi, 20–22 novembre 2003, Assisi 2004 (= Convivium Assisiense 6/1 [2004]), S. 27–70 (englische Übersetzung in: Greyfriars Review 20/1 [2006], S. 1–45); DIES., De Saint-Damien à l'Ordre de sainte Claire. Introduction, in: Claire d'Assise. Écrits, Vies, documents, direction et traduction de Jacques DALARUN/Armelle LE HUËROU (Sources franciscaines), Paris 2013, S. 779–829; Catherine M. MOONEY, Clare of Assisi and the Thirteenth-Century Church. Religious Women, Rules, and Resistance, Pennsylvania 2016.

gisch ausgerichteten Spiritualität, die sich in dieser Zeit durchgesetzt hatte, durchaus gängig war<sup>14</sup>).

Eine dieser Gemeinschaftsformen war die der *fratres minores* und der *sorores minores*, denen Jakob von Vitry in der Gegend von Perugia begegnet war und die er in einem Brief vom Oktober 1216 beschrieben hatte<sup>15</sup>. Nach der Zeugenaussage von Jakob wohnten die *sorores* in Hospizen, die in der Nähe der Städte, aber außerhalb von ihnen lagen; sie verdienten sich ihren Lebensunterhalt mit ihrer Hände Arbeit. Auch die Brüder wohnten außerhalb der Städte, aber tagsüber zogen sie hinein, um zu arbeiten und das Evangelium zu verkünden. Es ist eine gut begründete Annahme, dass die Gemeinschaft, die sich an Klara band, in diesen Hospizen lebte und durch die Verkündigung der Minderbrüder bekannt und von anderen Gemeinschaften Umbriens und der Toskana nachgeahmt wurde. Ein besser bezeugter Fall betrifft die Gemeinschaft von Monticelli in der Nähe von Florenz, die in den Jahren 1218 bis 1219 erklärte, sie wolle dem Lebensstil folgen, der in San Damiano gepflegt würde<sup>16</sup>).

Die Konstitution 13 des Vierten Laterankonzils hatte festgesetzt, dass alle Häuser von Religiösen eine Regel und die Konstitutionen einer der monastischen Gemeinschaften, die bereits approbiert seien, annehmen müssten<sup>17</sup>; es handelte sich dabei um eine Be-

14) Mario SENSI, *Storia di bizzocche tra Umbria e Marche (Storia e letteratura. Raccolta di studi e testi 192)*, Rom 1995; Maria Pia ALBERZONI, *L'Ordine dei Predicatori e la vita religiosa femminile fino al generalato di Giordano di Sassonia*, in: *L'Ordine dei Predicatori. I Domenicani: storia, figure e istituzioni (1216–2016)*, Bari/Rom 2016, S. 304–324; DIES., *Das Leben von Pönitenten vor und nach der Verklösterlichung: hospitia werden zu monasteria*, in: *Wissenschaft und Weisheit. Franziskanische Studien zu Theologie, Philosophie und Geschichte 80 (2017)*, S. 87–104.

15) *Lettres de Jacques de Vitry (1160/1170–1240) évêque de Saint-Jean-d'Acree. Edition critique par Burcharde Constantijn HUYGENS*, Leiden 1960, S. 75 f.: *Ipsi autem secundum formam primitivae ecclesie vivunt, de quibus scriptum est: multitudinis credentium erat cor unum et anima una. De die intrant civitates et villas, ut aliquos lucrifaciant operam dantes actione; nocte vero revertuntur ad heremum vel loca solitaria vacantes contemplationi. Mulieres vero iuxta civitates in diversis hospitii simul commorantur; nihil accipiunt, sed de labore manuum <suarum> vivunt, valde autem dolent et turbantur, quia a clericis et laicis plus quam vellent honorantur*. Siehe André VAUCHEZ, *Jacques de Vitry, témoin des origines franciscaines*, in: *Frate Francesco e i Minori nello specchio dell'Europa (Atti dei Convegni della Società internazionale di studi francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani 42)*, Spoleto 2015, S. 5–26.

16) *Bullarium franciscanum*, hg. von Giovanni Giacinto SBARAGLIA [ab jetzt zit. als BF], Rom 1759, I, S. 4; Cristina ANDEENNA, *Dalla Religio pauperum dominarum de Valle Spoliti all'Ordo Sancti Damiani*, in: *Die Bettelorden im Aufbau. Beiträge zu Institutionalisierungsprozessen im mittelalterlichen Religiosentum*, hg. von Gert MELVILLE/Jörg OBERSTE (*Vita regularis. Ordnungen und Deutungen religiösen Lebens im Mittelalter. Abhandlungen 11*), Münster 1999, S. 429–492; Maria Pia ALBERZONI, *Chiara e San Damiano (wie Anm. 13)*, S. 36–39 und Lezlie S. KNOX, *Creating Clare of Assisi. Female Franciscan Identities in Later Medieval Italy (The Medieval Franciscans 5)*, Leiden/Boston 2008, bes. S. 21–31.

17) *Constitutiones Concilii quarti Lateranensis una cum Commentariis glossatorum*, ed. von Antonio GARCÍA Y GARCÍA (*Monumenta iuris canonici. Series A. Corpus Glossatorum 2*), Vatikanstadt 1981, S. 62: *Ne nimia religionum diuersitas grauem in ecclesia Dei confusionem inducat, firmiter prohibemus ne quis de cetero nouam religionem inueniat, set quicumque uoluerit ad religionem conuertit, unam de approbatis as-*

grifflichkeit, die eher ungenau war, wie Gert Melville erst vor kurzem hervorgehoben hat: Sie offenbarte eine bemerkenswerte Zweideutigkeit und führte deshalb auch zu gegensätzlichen Deutungen<sup>18)</sup>. Tatsächlich wurde sie bald darauf auf jene Regeln bezogen, denen das Mönchtum im ersten Jahrtausend der christlichen Ära gefolgt war, denen von Augustinus, Benedikt und Basilius. Seit damals widmete sich der Apostolische Stuhl der Reform der weiblichen *vita religiosa*. Der Hauptakteur dieser Reform war Kardinal Hugo von Ostia, der zwischen 1217 und 1221 mehrmals päpstlicher Legat in Ober- und Mittelitalien gewesen war, um Finanzmittel und Bewaffnete zu sammeln, die den damals noch in Ägypten befindlichen Kreuzfahrerheeren zu Hilfe geschickt werden sollten<sup>19)</sup>.

Im Sommer 1218 erlangte er von Honorius III. die Erlaubnis, im Namen des Apostolischen Stuhls Schenkungen von Ländereien zu sammeln, auf denen neue Frauenklöster entstehen sollten, die sich für die Armut entschieden hatten. Die neuen Gemeinschaften sollten, damit sie arm bleiben konnten – das heißt ohne Besitz mit Ausnahme des Bodens, auf dem ihre Häuser standen –, von der bischöflichen Autorität exemt sein und direkt der Jurisdiktion des Bischofs von Rom unterstehen, der so die Vollmacht zum Eingreifen hatte, ihnen also gemäß den Bestimmungen des Vierten Laterankonzils eine kanonische Regel geben konnte<sup>20)</sup>.

Seit dem Juli 1219 begann der Kardinal von Ostia verschiedene Gemeinschaften von *religiosae mulieres* zu »regulieren«, und zwar die von Monticelli (Florenz), Lucca, Siena,

*sumat. Similiter qui uoluerit religiosam domum de nouo fundare, regulam et institutionem accipiat de religionibus approbatis.* Siehe dazu Michele MACCARRONE, Le costituzioni del IV concilio lateranense sui religiosi, in: DERS., Nuovi studi su Innocenzo III, a cura di Roberto LAMBERTINI (Nuovi studi storici 25), Rom 1995, S. 1–45, bes. 36–45.

18) Gert MELVILLE, ... *regulam et institutionem accipiat de religionibus approbatis*. Kritische Bemerkungen zur Begrifflichkeit im Kanon 13 des 4. Laterankonzils, in: The Fourth Lateran Council. Institutional Reform and Spiritual Renewal. Proceedings of the Conference Marking the Eight Hundredth Anniversary of the Council Organized by the Pontificio Comitato di Scienze Storiche, Rome, 15–17 October 2015, hg. von Gert MELVILLE/Johannes HELMRATH, Affalterbach 2017, S. 275–288.

19) Maria Pia ALBERZONI, Le legazioni di Ugo d'Ostia (1217–1221) e l'organizzazione della crociata, in: Legati, delegati e l'impresa d'Oltremare (secoli XII–XIII) – Papal Legates, Delegates, and the Crusades (12th–13th Century). Atti del Convegno internazionale di studi, Milano, 9–11 marzo 2011, hg. von Maria Pia ALBERZONI/Pascal MONTAUBIN (Ecclesia Militans. Histoire des hommes et des institutions de l'Église au Moyen-Âge 3), Turnhout 2014, S. 283–326; DIES., Il concilio dopo il concilio. Gli interventi normativi nella *vita religiosa* fino al pontificato di Gregorio IX, in: The Fourth Lateran Council (wie Anm. 18), S. 289–318, bes. 306–312.

20) BF (wie Anm. 16), I, S. 2: *praesentium tibi auctoritate mandamus, quatenus huiusmodi fundos in jus, et proprietatem Ecclesiae Romanae nomine ipsius recipias, et ecclesias construendas in ipsius soli Apostolicae Sedi subesse decernas.* Vgl. dazu auch die interessanten Bemerkungen zur Interpretation der lokalen und päpstlichen Überlieferung in Attilio BARTOLI LANGELI/Daniele SINI, Ottocento anni fa. Cinque documenti per la fondazione del Monastero di Monteluce (Quaderni del Bosco sacro 1), Perugia 2018.



Perugia, Foligno und wahrscheinlich auch die von San Damiano und Spello<sup>21)</sup>. Die »Regulierung« bestand darin, sie unter den päpstlichen Schutz zu stellen, ihnen mit dem Schreiben *Prudentibus virginibus* eine kanonische Ordnung zu geben und ihnen die Verpflichtung aufzuerlegen, neben der Regel Benedikts jene *forma vitae* zu befolgen, die vom Kardinal selbst für sie verfasst worden war<sup>22)</sup>. Zwischen den Jahren 1219 und 1222 bestätigte Honorius III. die Gründung der Klöster und approbierte ihre kanonische (Lebens)Form. Innerhalb des Jahres 1221, dem Jahr, in dem die Legatentätigkeit Hugos von Ostia endete, waren es mindestens neun Gemeinschaften, die von ihm ihre *forma vitae* erhielten, nämlich: San Damiano von Assisi, Santa Maria von Spello, Foligno, Perugia, Arezzo, Siena, Florenz, Lucca und Tortona<sup>23)</sup>. Nach der Wahl Hugos von Ostia zum Papst (19. März 1227) wuchs die Zahl der »päpstlichen« Klöster – das heißt die Klöster, die von Kardinal Hugo gegründet wurden und direkt der Jurisdiktion des Apostolischen Stuhls unterworfen waren – an: Im Jahre 1228 waren es mindestens 24 auf der italienischen Halbinsel, während mindestens zwei sich auf der iberischen Halbinsel befanden: Pamplona und Zaragoza<sup>24)</sup>.

Bald darauf zeigte sich ein Problem: die Notwendigkeit, für die *cura*, die seelsorgliche Betreuung dieser Nonnen, zu sorgen. Zunächst suchte Hugo von Ostia eine monastische Reform mit Hilfe des Zisterzienserordens in Gang zu setzen – zum einen, weil der Kardinal die weißen Mönche sehr schätzte, zum anderen, weil er in *frater Ambrosius*, der in der Überlieferung als Zisterzienser bezeichnet wurde, einen Helfer für diese Aufgabe gefunden hatte. Dieser übernahm zunächst die seelsorgerliche Betreuung der Klöster, die der römischen Kirche unterstanden. Dann, wenige Monate nach dem Tod des heiligen

21) Diplom Hugos von Ostia für Monticelli (27. Juli 1219) und darauffolgende päpstliche Bestätigung (9. Dezember 1219), in: BF (wie Anm. 16), I, S. 3–5; die Dokumentation für Lucca, Siena und Perugia, in: BF (wie Anm. 16), I, S. 10–11 (Diplom des Kardinals 30. Juli 1219 und Bestätigung des Papstes 19. September 1222 für das Kloster in Lucca), S. 11–13 (entsprechend 29. Juli 1219 und 19. September 1222 für das Kloster in Siena), S. 13–15 für Monteluca di Perugia: Zu diesem letztgenannten Kloster BARTOLI LANGELI/SINI, *Ottocento anni* (wie Anm. 20); zur Dokumentation für Foligno: Mario SENSI, *Le Clarisse a Foligno nel sec. XIII*, in: *Collectanea Franciscana* 47 (1977), S. 349–363, bes. S. 353 und S. 359 f.: Es handelt sich um ein Regest mit den Datierungen für das Diplom des Kardinals (29. Juli 1219) und die Bestätigung durch Honorius III. (19. September 1223).

22) Eine erste Edition der *forma vitae* des Kardinals Hugo von Ostia wurde vorgelegt von Giovanni BOCCALI, *La »Cum omnis vera religio« del cardinale Ugolino. Forma vite primitiva per San Damiano ed altri monasteri* (Bruxelles, Bibliothèque Royale, Ms. IV.63), in: *Frate Francesco* 74 (2008), S. 435–477.

23) ALBERZONI, Chiara e San Damiano (wie Anm. 13), S. 39–46; KNOX, *Creating Clare* (wie Anm. 16), S. 21–34.

24) Livarius OLIGER, *De origine Regularum Ordinis s. Clarae*, in: *Archivum Franciscanum Historicum* 5 (1912), S. 444–446; RUSCONI, *L'espansione* (wie Anm. 13), S. 291–310; Anna BENVENUTI, *La fortuna del movimento damianita in Italia (sec. XIII). Propositi per un censimento da fare*, in: Chiara di Assisi (Atti dei Convegni della Società internazionale di studi francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani 20), Spoleto 1993, S. 59–106; Maria Pia ALBERZONI, *Chiara di Assisi e il francescanesimo femminile*, in: *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana* (Biblioteca Einaudi 1), Turin 1997, S. 230–235.

Franziskus, im Dezember 1227, vertraute Gregor IX., der noch eine enge Verbindung zu den Minderbrüdern unterhielt, dem Generalminister Giovanni Parenti unter Verpflichtung zum Gehorsam die Seelsorge der armen Reklusinnen an<sup>25</sup>).

An diesem Punkt war es notwendig geworden, die päpstlichen Klöster zu »franziskanisieren«. Deshalb setzte der Papst, als er von den Minderbrüdern verlangte, sie sollten sich in der Seelsorge seiner Klöster betätigen, den Hebel bei der Tatsache an, dass sich unter diesen Klöstern auch die Gemeinschaft Klaras befand, wo die Anwesenheit der Brüder längst Gewohnheit geworden war.

Bis zum Tod des heiligen Franziskus aber war der Anschluss Klaras mit ihrer Gemeinschaft an die Gruppe der päpstlichen Klöster noch nicht gelungen. Die Letztgenannten wurden »arme Klöster« genannt oder »Orden der armen Inklusinnen«, und zwar unter Hinzufügung der geographischen Angabe ihrer Herkunft aus dem Tal von Spoleto. Klara und ihre Schwester sahen sich vielmehr weiterhin als Teil der Minderbrüder-*fraternitas*, die sich an Franziskus hielt<sup>26</sup>). Das lässt sich erschließen, wenn man bedenkt, dass Gregor IX., der im Juli 1228 den Aufenthalt der Kurie in Assisi anlässlich der Kanonisation des heiligen Franziskus nutzen konnte, sich persönlich nach San Damiano begab, um bei Klara diesen Anschluss an sein Projekt zu erreichen. Klara konnte sich dem päpstlichen Verlangen nicht mehr entziehen, vollzog den Anschluss und erlangte im Gegenzug das *privilegium paupertatis*, ein Dokument, das ihr in jedem Fall Sonderkonditionen im Innern des päpstlichen Ordens zusicherte und vom Kardinal von Ostia geschaffen worden war<sup>27</sup>).

25) BF (wie Anm. 16), I, S. 36: *Quoties cordis* (14. Dezember 1227; in BF mit dem irrtümlichen Datum 14. November): *Credentes igitur, quod infelix ille hostis noster felicitati Pauperum monialium reclusarum inuideat [...] Propter quod attendentes religionem fratrum Minorum gratam Deo inter alias et acceptam tibi et successoribus tuis curam committimus monialium praedictarum in virtute obedientiae districte praecipiendo mandantes, quatenus de illis tamquam de ovibus custodiae vestrae commissis curam et sollicitudinem habeatis*. Vgl. ALBERZONI, Chiara e il papato (wie Anm. 13), S. 51–57.

26) Maria Pia ALBERZONI, Papato e nuovi Ordini religiosi femminili, in: *Il papato duecentesco e gli Ordini mendicanti* (Atti dei Convegni della società internazionale di studi francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani 25), Spoleto 1998, S. 207–261, bes. S. 239–244.

27) MALECZEK, »Privilegium paupertatis« (wie Anm. 12), S. 31–39; ALBERZONI, Chiara e San Damiano (wie Anm. 13), S. 50–55; JOAN MUELLER, *The Privilege of Poverty. Clare of Assisi, Agnes of Prague, and the Struggle for a Franciscan Rule for Women*, Pennsylvania State University 2006, S. 33–43; MOONEY, *Clare of Assisi* (wie Anm. 13), S. 67–81; Gerard Pieter FREEMAN, *Il cingolo di santa Chiara. Nuovi contributi documentari sugli inizi del movimento clariano* (Tau 17), Mailand 2014 hält hingegen daran fest, dass das Klosterwesen, das vom Papsttum organisiert wurde, seit seinen Anfängen vom Lebensstil, wie er von Klara und den Schwestern in San Damiano praktiziert wurde, inspiriert gewesen sei. Ohne auf die Details der deutlich artikulierten Forschungsposition von Freeman einzugehen, halte ich es für bezeichnend, dass in der *forma vitae* jeglicher, noch so unbestimmter Hinweis auf die Gemeinschaft von Klara und das lebendige Beispiel von Franziskus fehlt; zu diesen Fragen verweise ich nur auf Niklaus KUSTER, *San Damiano als Modell für die Hugolinregel?* Zu Gerard Pieter Freemans Sicht des Zusammenspiels zwischen

Nach dem Eintritt von San Damiano in die Gruppe der päpstlichen Klöster begann Gregor IX. seit der Mitte der dreißiger Jahre, diese Gruppe *Ordo Sancti Damiani* zu nennen, obwohl diese neue Nonnenordnung wenig mit jener Religiosengemeinschaft zu tun hatte, die immerhin diesen Namen trug, und ebenso wenig auch mit den verschiedenen Ausdrucksformen des Franziskanertums weiblicher Prägung.

Klara fand sich mit dieser Lage nicht einfach ab und setzte sich, vor allem während des Generalats des Bruders Elias von Assisi (1233 bis 1239) und mit seiner Hilfe, dafür ein, auch jenseits der Alpen die Lebensform, wie sie in San Damiano gelebt wurde, zu verbreiten – sie hat mit immer größerem Nachdruck betont, dass sie auf Franziskus selbst zurückgehe<sup>28)</sup>. Für die Umsetzung dieses Projekts war, abgesehen von der Unterstützung des Bruders Elias, das Einvernehmen mit Agnes, der Schwester des Böhmenkönigs, entscheidend, die die Gründerin und bis 1238 auch die Äbtissin des Klosters St. Franziskus in Prag war<sup>29)</sup>.

So viel möge genügen, um die komplexe Realität des Ordens von San Damiano zu verdeutlichen, der in der Vergangenheit für einen direkten Spross der Gemeinschaft von San Damiano gehalten wurde<sup>30)</sup>. Die Ineinsetzung von Orden und Kloster ist vielmehr eine Erfindung von Gregor IX., weil er vermutlich dem päpstlichen Klosterwesen den lebenswichtigen Bezug zu einer Heiligen geben, oder wohl auch, weil er ihm die Seelsorge der Minderbrüder garantieren wollte.

## II.2. Berufung auf das Evangelium und die Armut

Die beiden Gruppen von Nonnen, die ich hier vorgestellt habe, unterschieden sich im Besonderen in ihrem jeweils unterschiedlichen Armutsverständnis.

Für Klara und die Gemeinschaften, die danach strebten, die Erfahrung des heiligen Franziskus nachzuleben, bedeutete ein regelgemäßes Leben: dem armen Christus folgen,

Klara von Assisi und Kardinal Hugo von Ostia, in: *Wissenschaft und Weisheit. Franziskanische Studien zu Theologie, Philosophie und Geschichte* 77 (2014), S. 53–72.

28) Datierung des Generalats von Bruder Elias nach dem Vorschlag von Felice ACCROCCA, *Frate Elia ministro generale*, in: *Elia di Cortona tra realtà e mito (Atti degli Incontri di studio della Società internazionale di studi francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani 2)*, Spoleto 2014, S. 61–90, bes. S. 64–66; ALBERZONI, Chiara e San Damiano (wie Anm. 13), S. 55–57; DIES., *Introduction* (wie Anm. 13), S. 823–825; MOONEY, *Clare of Assisi* (wie Anm. 13), S. 88–116.

29) ALBERZONI, *Introduction* (wie Anm. 13), S. 809–823.

30) Felice ACCROCCA, *Chiara d'Assisi. Nuovi contributi*, in: *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* 63 (2009), S. 520–527; Niklaus KUSTER, *San Damiano und der päpstliche Damiansorden. Die spannungsvolle Gründungsgeschichte der Klarissinnen im Licht der neuesten Forschung*, in: *Collectanea Franciscana* 82 (2012), S. 253–340; Pietro MARANESI, *Le sorelle povere di San Damiano e l'ordine claustrale di San Damiano. Una tensione documentaria tra due progetti identitari*, in: *Wissenschaft und Weisheit. Franziskanische Studien zu Theologie, Philosophie und Geschichte* 80 (2017), S. 202–254.

indem man seinen Lebensstil nachahmt. Um dies tun zu können, war es grundlegend, ein lebendiges Beispiel vor Augen zu haben, das die Nachfolge Christi vergegenwärtigte: Klara folgte Franziskus und dann dem Bruder Elias im Geist der Nachahmung oder Identifikation. Diese Art Nachahmung hatte übrigens auch das benediktinische Mönchtum gekennzeichnet, wo neben der Befolgung des geschriebenen Gesetzes, der Regel, auch der Gehorsam gegenüber dem lebendigen Gesetz, dem Abt, vorgesehen war<sup>31)</sup>.

Jüngst hat ein Beitrag von Michael Blastic das unterschiedliche Armutverständnis bei Klara und bei Gregor IX. genau unter die Lupe genommen und so eine grundsätzliche Klärung herbeigeführt<sup>32)</sup>. Gehen wir nun seinen Beobachtungen nach.

Vor allem soll deutlich werden, dass ebenso wie Franziskus und seine Brüder auch Klara und die Schwestern von San Damiano vorhatten, ihren Lebensunterhalt mit ihrer Hände Arbeit oder in einer Notlage mit Almosensammeln zu erwerben; sie teilten außerdem, zumindest bis 1220, die Armut und die Nöte, das heißt die Lebensbedingungen der *minores*, der Menschen auf dem letzten Platz und der von der Gesellschaft Ausgeschlossenen, indem sie mit ihnen in den Hospizen lebten und ihnen dienten<sup>33)</sup>. Für sie war Armut etwas, was sie konkret lebten, und sie sahen darin eine Bedingung, Christus ganz real zu folgen und sich mit seinem Leben zu identifizieren.

Für die päpstlichen Klöster indes bestand die *vita religiosa* in der Befolgung einer Norm nach juristischem Verständnis. Tatsächlich setzte der Kardinal fest, dass in ihnen neben der Benediktregel die *forma vitae* befolgt wurde, die im Jahre 1219 von ihm verfasst worden war. In diesem Text lag die Betonung weniger auf der Armut als vielmehr auf der beständigen Klausur, die alle Nonnen nach ihrem Klostereintritt einzuhalten hatten<sup>34)</sup>. Es handelte sich also um einen vollständigen Rückzug aus der Welt. Es ist hier nicht möglich, die *forma vitae*, wie sie von Hugo von Ostia verfasst wurde, zu untersuchen. Nach ihrem Incipit heißt sie *Cum omnis vera religio*.

Es soll hier lediglich gesagt werden, dass der Prolog dieses Textes ein Manifest im echten und eigentlichen Sinn darstellt: Er zeigt, wie der Kardinal und mit ihm auch ein Großteil der päpstlichen Kurie sich ein regelgemäßes Leben von Frauen vorstellten<sup>35)</sup>. Ich

31) Zur Konzeption der eigenen Regel von Klara und Franziskus von Assisi vgl. ALBERZONI, Santa povertà (wie Anm. 3), S. 25–54; La Regola di san Benedetto e le Regole dei Padri, hg. von Salvatore PRICOCO (Scrittori greci e latini), Mailand 1995, S. 134 (Regula Benedicti, I,1): *Monachorum quattuor esse genera manifestum est. Primum coenobitorum, hoc est monasteriale, militans sub regula vel abbate.*

32) Michael W. BLASTIC, Poverty and Christology at San Damiano, in: Frate Francesco 82 (2016), S. 267–298.

33) ALBERZONI, Pönitenten (wie Anm. 14), S. 94–98.

34) BLASTIC, Poverty (wie Anm. 32), S. 273 f. betont die starke asketische Ausrichtung der *forma vitae* des Kardinals Hugo: Tatsächlich findet sich darin nur ein einziges Zitat, das die Armut als Lebensentscheidung herausstellt, und zwar genau am Anfang der *forma*. Ich verweise hier auf deren Edition durch FREEMAN, Il cingolo (wie Anm. 27), S. 75–97.

35) Maria Pia ALBERZONI, Le Congregazioni monastiche: le Damianite, in: Dove va la storiografia monastica in Europa? Temi e metodi di ricerca per lo studio della vita monastica e regolare in età medievale

möchte nur eines ergänzen: Damit für die Nonnen die völlige Trennung von der Welt gewährleistet war, erwiesen sich Zusatzbauten als erforderlich; überdies beschränkte sich die Armut, die am Anfang der neuen Klöster sehr wohl gegeben war, seit *Litterae tuae* Honorius' III. vom August 1218 auf die Entscheidung, nur die Gebäude, wo die Nonnen wohnen sollten, sowie die Kirche (oder das Oratorium) zu besitzen<sup>36</sup>). Die Sehnsucht nach der Armut wurde in ein asketisch-spirituelles Ideal übersetzt.

Um diese Unterschiede in der Armutskonzeption zu verdeutlichen, schlägt Blastic die Gegenüberstellung einer Passage aus dem Text von *Cum omnis vera religio* und einer aus der sogenannten *ultima voluntas* des Franziskus, vor, die Klara im VI. Kapitel ihrer Regel wörtlich wiedergibt; ihre Regel wurde für das Kloster San Damiano im September 1252 von Kardinal Rainald von Ostia approbiert, dann am 9. August 1253 von Papst Innozenz IV. Ich gebe die beiden Passagen nun nebeneinander wieder.

|   |  |
|---|--|
| <p>aus: <i>Cum omnis vera religio: Forma vitae</i> des Kardinals Hugo von Ostia, vermutlich im Jahre 1221 an die Schwestern der Klöster von San Damiano di Assisi, Santa Maria di Spello, Foligno, Perugia, Arezzo, Siena, Firenze, Lucca e Tortona gerichtet (ed. FREEMAN, <i>Il cingolo</i> [wie Anm. 27], S. 77).</p>  | <p>aus: Innozenz IV, <i>Solet annuere</i> (1253 August 9), an Klara und die Schwestern von San Damiano gerichtet; darin ist die <i>forma vitae</i> von Klara, die bereits am 16. September 1252 von Kardinal Rinaldo von Ostia approbiert worden war, in ihrem vollständigen Text wiedergegeben (<i>Francisci Assisensis Scripta</i> [wie Anm. 39], S. 382).</p> |
| <p><i>Quapropter, dilecte in Domino filie, quia divina vobis gratia inspirante, per arduam viam et artam que ad vitam ducit, incedere, et vitam pauperem ducere pro eternis lucrands divitiis elegistis, religionis ipsius observantiam atque formam vobis duximus breviter describendam ut sciat unaqueque vestrum quid agere, quidve etiam debeat devitare [...].</i></p> | <p><i>Ego frater Franciscus parvulus volo sequi vitam et paupertatem altissimi Domini nostri Ihesu Christi et eius sanctissime matris et perseverare in ea usque in finem. Et rogo vos dominas meas et consilium do vobis, ut in ista sanctissima vita et paupertate semper vivatis.</i></p>   |

Dies ist das einzige Mal in *Cum omnis vera religio*, dass die Armut erwähnt wird. Wie Blastic bemerkt, ist die Armut hier nicht in dem Sinne gemeint, den wir als vom Evangelium geprägt und als Nachahmung Christi definieren können, sondern sie ist einfach funktional gesehen: als Bedingung, um die ewige Seligkeit zu erlangen<sup>37</sup>). In der *forma*

alle soglie del terzo millennio. Atti del Convegno internazionale, Brescia-Rodengo, 23–25 marzo 2000, hg. von Giancarlo ANDENNA, Mailand 2001, S. 379–401.

36) BF (wie Anm. 16), I, S. 1: [die Nonnen] *desiderant fugere pompas et divitias hujus mundi et fabricari sibi aliqua domicilia, in quibus vivant nihil possidentes sub caelo exceptis domiciliis ipsis et construendis oratoriis in eisdem.*

37) BLASTIC, *Poverty* (wie Anm. 32), S. 273: »Also, for Hugo, poverty was understood to be the condition for earning eternal riches, reducing poverty to a functional value connected to a virtuous life. This is a significantly different understanding of the role of poverty than that held by Clare and Francis«.

*vitae* Klaras indes bedeutet die Armut die vollständige Nachahmung und Identifikation mit dem Leben Christi und dem seiner Mutter Maria: Sie ist nicht Ausgangsbedingung für die Erlangung eines größeren Reichtums, sondern bereits die Umsetzung der *sanctissima vita* im Hier und Jetzt.

Im typischen Sprachgebrauch der Askese und Mystik monastischer Prägung, die Kardinal Hugo so vertraut und wichtig war, ist die Armut Vorbedingung für die geistliche Vermählung der Seele mit Christus. Für Klara jedoch ist die gelebte Armut schon an sich das Erleben der Vereinigung mit Christus: Für sie heißt, den Fußspuren Christi aus nächster Nähe folgen, sich eng an die Armut halten<sup>38)</sup>.

Die genaue Untersuchung von Michael Blastig erlaubt es nun, die beiden Interpretationen mit zwei verschiedenen Definitionen von Armut zu verbinden. Wenn Hugo an *paupertas* das Adjektiv *altissima* anschließt (es handelt sich dabei um ein Zitat aus dem achten Kapitel des zweiten Korintherbriefs), so sprechen Franziskus und Klara gewöhnlich von *sancta* oder *sanctissima paupertas*, wie in der Passage der *ultima voluntas* von Franziskus, die Klara mit diesem Titel in ihrer *forma vitae* bezeichnet, das heißt, im Text von Innozenz IV. mit dem Brief *Solet annuere* bestätigt (siehe oben).

Man könnte hier einwenden, dass auch Franziskus zumindest einmal den Ausdruck *altissima paupertas* gebraucht, und zwar im Kapitel VI der Regel der Minderbrüder, die von Honorius III. am 29. November 1223 approbiert wurde<sup>39)</sup>. In diesem Kapitel aber wird zunächst das arme Leben der Brüder beschrieben bis hin zum Almosensammeln – als eine Entscheidung für die Armut Christi, ein Thema, das bei Franziskus immer wieder vorkommt. Dann aber, mit einem jähen Schwenk der Denkrichtung, wird die *altissima paupertas* eingeführt und als Voraussetzung angesehen, um die Herrlichkeit des Paradieses im Land der Lebenden zu erlangen: Ganz offensichtlich muss man wohl diese Interpretation der *paupertas* auf Kardinal Hugo zurückführen, der, wie er selbst zugab, in den komplexen Werdegang der Redaktion und Approbation der Regel eingegriffen hatte<sup>40)</sup>.

38) BLASTIG, Poverty (wie Anm. 32), S. 273–280 und S. 287.

39) Francisci Assisiensis Scripta, ed. von Carolus PAOLAZZI OFM (Spicilegium Bonaventurianum 36), Grottaferrata (Rom) 2009, S. 328–330: *Fratres nihil sibi approprient nec domum nec locum nec aliquam rem. Et tanquam peregrini et advene in hoc seculo, in paupertate et humilitate Domino famulantes, vadant pro belemosina confidenter, nec oportet eos verecundari, quia Dominus pro nobis se fecit pauperem in hoc mundo. Hec est illa celsitudo altissime paupertatis, que vos, carissimos fratres meos, heredes et reges regni celorum instituit, pauperes rebus fecit, virtutibus sublimavit. Hec sit portio vestra, que perducit in terram viventium.* BLASTIG, Poverty (wie Anm. 32), S. 274–276: »This reflects Hugo's understanding of the nature of religious life as articulated in his *Cum omnis vera religio*: the emphasis is placed on asceticism and the practice of virtue as foundation for the life«.

40) Herbert GRUNDMANN, Die Bulle »Quo elongati« Papst Gregors IX., in: Archivum Franciscanum Historicum 54 (1961), S. 1–23, hier S. 20–21: *Et cum ex longa familiaritate, quam idem Confessor nobiscum habuit, plenius noverimus intentionem ipsius et in condendo predictam Regulam et obtinendo confirmationem ipsius per sedem apostolicam sibi astiterimus.* Werner MALECZEK, Gregor IX. als Kanonist und als Gesetzgeber religiöser Orden, in: Gregorio IX e gli Ordini mendicanti (Atti dei Convegni della Società

Die Beispiele für solch unterschiedliche Konzeptionen und daher auch Definitionen von Armut lassen sich vermehren. Ich erinnere hier nur daran, dass auch im achten Kapitel der *Vita beati Francisci*, der ersten offiziellen Heiligenbiographie von Franziskus, die Gregor IX. im Jahre 1228 bei Thomas von Celano in Auftrag gegeben hatte und die vor dem Februar 1229 abgeschlossen wurde, als die grundlegende Tugend von Klara und ihren Schwestern in San Damiano die *altissima paupertas* genannt wird<sup>41</sup>. Es ist klar, dass in einer solchen Passage, die auch wieder als eine spätere Hinzufügung erkannt worden ist, der Hagiograph die Terminologie und die Bilder gebraucht, die ihm der Papst als Auftraggeber nahegelegt hatte.

Die Definition der *sancta* oder *sanctissima paupertas*, wie sie dem Sprachgebrauch von Franziskus und Klara selbst eigen war, sucht hingegen nicht einen Vollkommenheitsgrad auszudrücken, sondern sie ist heilig, weil das Leben Christi heilig ist. Die Armut ist also keine Tugend, die anzustreben ist (*altissima*), sondern eine gelebte Erfahrung in der Nachfolge Christi.

### II.3. Das *privilegium paupertatis*

Mit dem *privilegium paupertatis* – wie gemeinhin das Schreiben *Sicut manifestum est* bezeichnet wird – machte Gregor IX. der heiligen Klara und der Gemeinschaft von San Damiano das Zugeständnis, ihr Leben führen zu können, ohne irgendeine Schenkung annehmen zu müssen. Das Dokument verdient eine genaue Untersuchung – zum einen, weil der Papst hier seine Konzeption der Armut formulierte, zum anderen, weil er den Standpunkt von Klara zu korrigieren suchte, indem er ihn in Richtung der von ihm vorgeschlagenen Interpretation »umbiegen«<sup>42</sup> ließ.

Bis zur Mitte der neunziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts war die Meinung verbreitet und aus frommen Beweggründen auch schwer auszumerzen, dass Klara von Innozenz III. ein *privilegium paupertatis* erbeten und erhalten habe, das dasselbe *Incipit (Sicut manifestum est)* gehabt habe<sup>43</sup>. Die gründlichen Untersuchungen von Werner Ma-

internazionale di studi francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani 38), Spoleto 2011, S. 123–193, bes. 140–147.

41) Thomas de Celano, Vita prima, I, Kap. VIII, in: Fontes franciscani, hg. von Enrico MENESTÒ/Stefano BRUFANI (Medioevo francescano. Testi 2), Santa Maria degli Angeli (Assisi) 1995, S. 294 f.: *Quarto sic omnes altissimae paupertatis sunt titulo insignitae, ut extremae necessitati victus et vestitus vix vel numquam satisfacere acquiescant*. Raimondo MICHETTI, Francesco d'Assisi e il paradosso della *minoritas*. La *Vita beati Francisci* di Tommaso da Celano (Nuovi Studi Storici 66), Rom 2004; zu dieser Passage vgl. bes. Marco GUIDA, La pericope clariano-damianita di *Vita beati Francisci VIII*, 18–20. Un'aggiunta all'opera di Tommaso da Celano?, in: *Collectanea Franciscana* 77 (2007), S. 5–26.

42) BLASTIC, Poverty (wie Anm. 32), S. 277–281.

43) Vgl. MALECZEK, Zwanzig Jahre danach (wie Anm. 12), S. 10–22: Die Analyse durch die Diplomatik hätte sicherlich breitere Zustimmung gefunden, wenn das *privilegium paupertatis* nicht von zwei Quellen

leczek haben Ungereimtheiten aufgedeckt, die ihm an der Form des mutmaßlichen innozentianischen Privilegs auffielen, und deshalb zu der Überzeugung geführt, dass ein derartiges Dokument »erfunden« wurde, um das in der *Legenda latina* der heiligen Klara erwähnte gleichsam zu rechtfertigen. Darin wird nämlich erzählt, wie Klara dieses besondere Privileg von Innozenz III. erbeten habe, mit welchem Enthusiasmus der Papst diese Bitte entgegengenommen und das Privileg dann mit eigener Hand geschrieben habe<sup>44</sup>). Der Aussteller des angeblichen Innozenz-Privilegs – nach den neuerlichen Forschungen von Maleczek zu identifizieren mit Bruder Leo oder einem Bruder, der zur Gruppe der treuen Anhänger von Klara und Franziskus gehörte – muss die Gepflogenheiten der päpstlichen Kanzlei nicht gekannt haben und beschränkte sich darauf, das echte *privilegium*, freilich mit bezeichnenden formalen Fehlern, zu wiederholen – jenes also, das von Gregor IX. im Jahre 1228 an Klara gesandt worden war, ein Schriftstück, das sie sorgfältig verwahrte und das sich noch heute im Archiv des Klosters San Damiano in Assisi befindet, im Unterschied zu dem feierlichen Privileg, das derselbe Papst für San Damiano am 22. November 1229 ausstellte, an dessen Aufbewahrung Klara ganz offensichtlich nicht interessiert war<sup>45</sup>).

Nach einer Arenga von feinsinniger theologischer Machart, die voll Bewunderung die Entscheidung für die Armut bei Klara und den Schwestern hervorhebt, unterstreicht der Papst im *privilegium paupertatis* den theologischen Wert einer solchen Entscheidung und ruft die Schwestern dazu auf, den Bräutigam Christus zu umarmen, damit »ihr die Schwachheit eures Leibes überwindet, den ihr in geordneter Liebe dem Gesetz des Geistes unterworfen habt« (*quae legi mentis ordinata charitate stravistis*)<sup>46</sup>). Auf diese Weise –

erwähnt worden wäre: von der *Legenda* der heiligen Klara, mit der Thomas von Celano nach deren Kanonisation im Jahre 1255 beauftragt wurde und die er um das Jahr 1260 abgeschlossen hat, und das Testament Klaras selbst.

44) *Legenda latina Sanctae Clarae virginis Assisiensis*, ed. von Giovanni BOCCALI (Pubblicazioni della Biblioteca francescana Chiesa Nuova – Assisi 11), Santa Maria degli Angeli 2001, Kap. IX, S. 124: *Volens denique religionem suam intitulari titulo paupertatis, a bone memoriae Innocentio tertio paupertatis privilegium postulavit. Qui vir magnificus tanto virginis fervori congratulans, singulare dicit esse propositum, quod numquam tale privilegium a sede apostolica fuerit postulatum. Et ut insolitae petitioni favor insolitus arriдерet, pontifex ipse cum hilaritate magna petiti privilegii primam notulam sua manu conscripsit.*

45) MALECZEK, Zwanzig Jahre danach (wie Anm. 12), S. 31–55; das Privileg vom 22. November 1229 wurde ausgewertet von: Giovanni BOCCALI, Alcuni nuovi documenti su Santa Chiara di Assisi e le Clarisse, in: *Frate Francesco* 77 (2011), S. 279–300, bes. S. 288–297; hierzu jetzt Werner MALECZEK/Paul ZAHNER, Papst- und Kardinalsurkunden des 13. Jahrhunderts aus dem Archiv der Klarissen von Judenburg (Steiermark/Österreich). Ein wiederentdecktes Privileg Gregors IX. von 1229 für Klara von Assisi und die Schwesterngemeinschaft von San Damiano, in: *Wissenschaft und Weisheit. Franziskanische Studien zu Theologie, Philosophie und Geschichte* 75 (2012), S. 219–236, bes. S. 227–228.

46) BF (wie Anm. 16), I, S. 771; Ignacio OMAECHEVARRÍA, *Escritos de santa Clara y documentos contemporaneos*, Madrid 2004, S. 236 f.; BLASTIC, Poverty (wie Anm. 32), S. 279: »Gregory concludes with an allusion to the spirituality of ordered charity, which for the virgin spouse of Christ implied having one's life and value in order, i. e., living towards the eschatological fulfillment of espousal with Christ. This re-



so notiert passenderweise Michael Blastic – beabsichtigt Gregor IX., die *sequela Christi*, wie sie von Franziskus und Klara mit ihrer Entscheidung für die Armut aufgefasst und gelebt worden ist, in Beziehung zu setzen mit der Spiritualität der Vermählung mit Christus; so aber reduziert er die Erfahrung gelebter Armut auf das traditionelle Bild von der geistlichen Vermählung: »In Gregory’s understanding, poverty becomes an ascetic means as preparation for future espousal [...]; poverty thus becomes merely a preparation for espousal, and not the reality of espousal itself«<sup>47)</sup>.

Nach dem Zitat der Passagen aus dem Evangelium, in denen Christus die Sorge des himmlischen Vaters für seine Geschöpfe, auch die kleinsten, erwähnt, kommt das *privilegium paupertatis* auf die Bitte Klaras zu sprechen: *Sicut igitur supplicastis, altissimae paupertatis propositum vestrum favore apostolico roboramus, auctoritate vobis presentium indulgentes ut recipere possessiones a nullo compelli possitis*. Die Verwendung des Terminus *altissimae paupertatis propositum* von Seiten Gregors IX., womit er die Entscheidung Klaras und der Schwestern für die Armut bezeichnet, bestätigt den Willen des Papstes, sie im Lichte seiner eigenen Konzeption neu zu definieren, indem er den Akzent weg von der gelebten Armut hin zum Thema der mystischen Vermählung verschob, wie es die monastische Überlieferung vorgab und wie es von Gregor selbst in seiner *forma vitae* wieder aufgegriffen wurde<sup>48)</sup>.

Dass die spätere Hagiographie zu Franziskus und Klara diesen Ausdruck auf die beiden zurückführte, entspricht also nicht der Wahrheit. Es zeigt vielmehr, wie erfolgreich die päpstliche Perspektive war. Tatsächlich gelang es dem Papst glaubhaft zu machen, dass die Nonnen, deren Regularisierung auf seine Initiative (noch als Kardinal Hugo) zurückging, und die Schwestern von San Damiano dasselbe seien. Und zwar gelang ihm das nicht nur bei den Zeitgenossen, sondern weiter bis in unsere Tage.

Ich bringe noch ein Beispiel aus einem Brief, den Jordan von Sachsen († 1236) wahrscheinlich bald nach dem 29. Juni 1223, dem Datum, an dem das Gemeinschaftsleben im Konvent von Bologna begann, an Diana von Andalò geschrieben hat. Diana hatte mit Unterstützung des Dominikus von Caleruega und dann auch Jordans als Nachfolger von Dominikus im Amt des Generalmagisters der Predigerbrüder eine Gemeinschaft von Büsserinnen ins Leben gerufen, die bald darauf durch das Eingreifen der Predigerbrüder zum Kloster Sant’Agnese in Bologna wurde<sup>49)</sup>. In diesem Brief formuliert er eine auf-

ference of Gregory to ›ordered charity‹ echoes the Song of Songs 2,4, which reads: [...] Ordinavit in me caritatem«.

47) BLASTIC, Poverty (wie Anm. 32), S. 279 f.

48) Ebd., S. 280 f.: »Gregory’s use of ›most holy poverty‹ demonstrates again that he operates out of a different understanding than Clare’s ›most holy poverty‹. Gregory’s understanding of poverty is reductive, and is expressed as the refusal of possession, without any reference to the social context of lived poverty and penance for Clare« (S. 281).

49) Angelita RONCELLI, Domenico, Diana, Giordano. La nascita del monastero di S. Agnese in Bologna, in: Il velo, la penna e la parola. Le Domenicane: storia, istituzioni e scrittura, Atti del Convegno interna-

richtige Lobrede auf Diana, die er als seine besondere Tochter betrachtet, da sie ihm vom gemeinsamen Vater Dominikus anvertraut worden sei. Dabei betont er mit Nachdruck die Entscheidung für die Armut, die sie getroffen habe: Diana habe auf die Reichtümer dieser Welt aus Liebe zum Bräutigam Christus verzichtet und die Armut gewählt. Indem sie dies getan habe, so fügt Jordan hinzu, habe Diana aber nicht die Armut, sondern den Reichtum gewählt, *Christi enim paupertas voluntaria est. Haec est paupertas spiritus, quam quia habes, regnum caelorum non dico erit set est tuum, sponso tuo haec dicente: Beati pauperes spiritus, quoniam ipsorum est regnum caelorum*<sup>50</sup>. Tatsächlich, so fährt Jordan fort, betrachtet derjenige, der sich für die Armut Christi entscheidet, die Reichtümer der Welt als ein Nichts, da ja die Armut der größte Reichtum sei. Auch in diesem Falle handelt es sich um eine Deutung der Armut im asketischen Sinne, deren Wert nur größer ist im Hinblick auf die ewige Belohnung<sup>51</sup>.

Ein weiteres Beispiel: Der schon zitierte Brief Jakobs von Vitry wie auch das Kapitel über die Minderbrüder in seiner *Historia occidentalis* machen deutlich, wie er grundsätzlich mit der Armutskonzeption, die Gregor IX. vorgelegt hat, konform geht<sup>52</sup>. Jakob von Vitry, der, wie zahlreiche hohe Geistliche an der Kurie in diesen Jahren auch, durch die Schule des Petrus Cantor in Paris geprägt ist, rühmt den neuen Lebensstil der Minderbrüder, bleibt aber letztlich bei der konventionellen Auffassung von Armut stehen<sup>53</sup>.

zionale di studio nell'ottavo centenario della fondazione del monastero di Prouille, 1216/1207–2007, hg. von Gianni FESTA/Gabriella ZARRI (Biblioteca di Memorie domenicane 1), Florenz 2009, S. 71–91; Maria Pia ALBERZONI, Giordano di Sassonia e il monastero di S. Agnese di Bologna, in: Institution und Charisma. Festschrift für Gert Melville zum 65. Geburtstag, hg. von Franz Josef FELTEN/Annette KEHNEL/Stefan WEINFURTER, Wien 2009, S. 513–527; in englischer Übersetzung: DIES., Jordan of Saxony and the Monastery of St. Agnese in Bologna, in: Franciscan Studies 68 (2010), S. 1–19; dazu auch: DIES., *Intra in gaudium Domini, Domini tui videlicet, Praedicatorum Ordinis*. Diana d'Andalò e Chiara d'Assisi: da sorores a moniales, in: Franciscana 12 (2010), S. 1–42.

50) Beati Iordani de Saxonia Epistulae, ed. von Angelus WALZ (Monumenta Ordinis fratrum Praedicatorum 23), Rom 1951, Nr. XVII, S. 20 f.: *Christi enim paupertas voluntaria est. Haec est paupertas spiritus, quam quia habes, regnum caelorum non dico erit set est tuum, sponso tuo haec dicente: Beati pauperes spiritus, quoniam ipsorum est regnum caelorum. Qui ergo habet paupertatem Christi, omnes divitias mundi non reputat. Numquid ergo haec non est maior thesaurus, propter quem et respectu cuius omnes alii thesauri nihil appetantur et paupertas reputantur? Non es egena, quia abundans in gloria et divitiis domus eius, quae habes regnum caelorum. Non es paupercola, sed regina, cum regnum habeas.*

51) Ebd., S. 21: *Commendavi tibi parumper paupertatem, caritatem, humilitatem, ut per haec tria ad veras divitias, delicias et honores pervenias ipso adiuvante, qui est adiutor fortis, Dominus noster Iesus Christus.*

52) John Frederik HINNEBUSCH, The Historia Occidentalis of Jacques de Vitry. A Critical Edition (Spicilegium Friburgense 17), Freiburg im Üechtland 1972, Kap. XXXII: *De ordine et predicatione fratrum minorum*, S. 158–163.

53) Hierzu Maria Pia ALBERZONI, Santa povertà (wie Anm. 3), S. 36–48; darüber hinaus neuerdings: Nicole BÉRIOU, Au commencement il y eut Paris. De l'enseignement de Pierre le Chantre aux canons du Concil de Latran IV, in: Il Lateranense IV. Le ragioni di un concilio (Atti dei Convegni del Centro italiano di studi sul basso medioevo. Accademia Tudertina e del Centro di studi sulla spiritualità medievale 50), Spoleto 2017, S. 21–44.

In seiner Sicht stellen die Armut und die Demut, wie sie die Minderbrüder leben, einfach das Leben der Urkirche wieder dar. Sie verzichteten außerdem auf alles, was sie besitzen, und auch auf sich selbst, nehmen ihr Kreuz auf sich und folgen nackt dem nackten Christus, ganz nach der typischen Grundmelodie monastischer Spiritualität<sup>54)</sup>.

Die Kirchenmänner, die in den Pariser Schulen am Ende des 12. Jahrhunderts geprägt wurden, verstanden, auch wenn sie die Armut als spirituelles Ziel rühmten, nicht, dass sie in dieser Form in einem Umfeld regelgemäßen Lebens praktikierbar war. Sie sahen sie vielmehr als eine Tugend an, die ebenso wie die Handarbeit und die Gütergemeinschaft auf das Modell der Urkirche zurückverwies. Franziskus und Klara hingegen dachten nicht daran, das Modell der Kirche in apostolischer Zeit zu vergegenwärtigen und sich wieder vor Augen zu führen, sondern suchten vielmehr die Nachahmung des Lebens Christi. Für sie ging es nicht darum, ein Modell geistlichen Lebens außerhalb der Gesellschaft zu vergegenwärtigen, sondern darum, in diesem Leben eine vollständige Identifikation mit dem vorzunehmen, was Christus und seine Mutter Maria an Armut erfahren hatten<sup>55)</sup>.

### III. DIE WIRTSCHAFT VON SAN DAMIANO

In einem Beitrag, der in der Zeitschrift ›Collectanea franciscana‹ von 1977 erschienen ist, edierte Mario Sensi ein Dokument vom 27. August 1217, das den Erwerb eines Grundstücks von ungefähr 2000 Quadratmetern Größe an einem Ort außerhalb von Foligno bezeugt<sup>56)</sup>. Die Käufer waren drei Frauen mit Namen Marsebilja, Klara und Cristiana, die hier auch im Namen ihrer Mitschwester tätig wurden. Sie gaben dem Verkäufer Angelluccio von Foligno vier Pfund Lucchesen – und dieser fügte den verkauften Ländereien

54) HINNEBUSCH, *Historia* (wie Anm. 52), S. 158–159; Werner MALECZEK, »Nackt dem nackten Christus folgen«. Die freiwillig Armen in der religiösen Bewegung der mittelalterlichen Gesellschaft, in: *Gelobte Armut. Armutskonzepte der franziskanischen Ordensfamilie vom Mittelalter bis in die Gegenwart*, hg. von Heinz-Dieter HEIMANN/Angelica HILSEBEIN/Bernd SCHMIES/Christoph STIEGEMANN, Paderborn/München/Wien/Zürich 2012, S. 17–34.

55) Hierzu sei verwiesen auf die *Salutatio Virtutum*, in: *Francisci Assisiensis Scripta* (wie Anm. 39), S. 46: *Ave, regina sapientia, Dominus te salvet / cum tua sorore, sancta, pura simplicitate / Domina sancta paupertas, / Dominus te salvet / cum tua sorore, sancta humilitate*; oder auch auf die zweite Fassung der *Epistola ad fideles*, ebenfalls von Franziskus, in: ebd., S. 186: *Istud Verbum Patris [...] Qui, cum dives esset (2 Cor 8, 9) super omnia, voluit ipse in mundo cum beatissima Virgine matre sua eligere paupertatem*; oder auch auf die *Regula non bullata*, in: ebd., S. 256: *Et non verecundentur [fratres] et magis recordentur quia Dominus noster Jesus Christus Filius Dei vivi, nec verecundatus est; et fuit pauper et hospes et vixit helemosinis ipse et beata Virgo et discipuli eius*. Vgl. Michael W. BLASTIC, *Christology in the Writings of Francis and Clare*, in: *Frate Francesco* 75 (2009), bes. S. 331–337.

56) SENSI, *Le Clarisse* (wie Anm. 21), S. 352 f. und S. 358.

»für seine Seele und für den Nachlass seiner Sünden« eine Schenkung von weiteren 500 Quadratmetern Land hinzu<sup>57)</sup>.

Die Tatsache, dass Angeluccio sich nicht darauf beschränkt hat, Land zu verkaufen, sondern auch eine Schenkung *pro anima* hinzugefügt hat, lässt auf eine religiöse Absicht in diesem Geschäft schließen. Mit einem solchen Akt war de facto die Gründung eines neuen Religiösenhauses in die Wege geleitet, das in den päpstlichen Quellen als *monasterium* bezeichnet wird, in den notariellen freilich nur *ecclesia* heißt, also vermutlich ein Hospiz mit einer Kapelle ist<sup>58)</sup>.

Am 30. März 1220 machte ein anderer Mann aus Foligno, Egidio von Montesanto, der *ecclesia de Salvete* (des Heiles) das Zugeständnis, Holz aus seinem Wald zu nutzen, der in der Nähe des Religiösenhauses lag<sup>59)</sup>. Zu diesem Zeitpunkt stand Marsebilia an der Spitze der kleinen Gemeinschaft von *sorores*, die in diesem Hospiz tätig waren. An sie hatte der Kardinal Hugo schon im Juli 1219 die Urkunde mit dem Incipit *Prudentibus virginibus* gerichtet, mit dem er eine Art Wiederbegründung des Religiösenhauses anstrebte. Er machte daraus ein Kloster, das direkt der römischen Kirche unterstand und das Patrozinium *S. Maria de Caritate* trug, ein weiteres Zeichen, dass er eine Reform der weiblichen *vita religiosa* nach dem bereits gefestigten zisterziensischen Modell einleiten wollte – denn bei den Zisterziensern wurden alle Gründungen mit dem Patrozinium der Jungfrau Maria versehen<sup>60)</sup>.

Wenn man nun die Umwandlungen, die Kardinal Hugo beabsichtigt hatte, beiseite lässt, scheint der Erwerb von Land im Jahre 1217 und die darauffolgende Überlassung des Holzes aus dem benachbarten Wald die Tatsache zu erhärten, dass diese *ecclesia* eben doch nur ein Hospiz war, das außerhalb der Stadt in nächster Nähe lag, wo die Wanderer, die Pilger, die Pflegebedürftigen und die Armen aufgenommen wurden, das heißt all diejenigen, die aus dem gesellschaftlichen Leben ausgeschlossen waren. Ich bin den Hinweisen, die aus den Forschungen von Luigi Pellegrini hervorgegangen sind, gefolgt und habe vielfach darauf hingewiesen, dass San Damiano ebenso wie Rivortorto und auch Porziuncola nichts anderes als kleine Kirchen und Kapellen waren, die entlang der Ver-

57) Ebd., S. 358: *et insuper ego dominus Angelutius vobis predictis do et dono et concedo pro anima mea et pro remissione omnium peccatorum meorum unum starium in eodem loco [...]*.

58) Ich habe auf die Notwendigkeit hingewiesen, aufmerksam auf die Terminologie zu achten, die in den Quellen gewählt wird: Maria Pia ALBERZONI, *L'Ordine* (wie Anm. 14), S. 310–312 und DIES., *Pönitenten* (wie Anm. 14), S. 94–98 und 102 f.

59) SENSI, *Le Clarisse* (wie Anm. 21), S. 353, mit Anm. 19.

60) Ebd., S. 353 f. und 359 f.: hier das Regest mit der Datierung der Urkunde des Kardinals (29. Juli 1219) und der Bestätigung durch Honorius III. (19. September 1223). Dass das Patrozinium Mariens als Zeichen zisterziensischen Einflusses in der Ausrichtung der Reform, die von Kardinal Hugo von Ostia betrieben wurde, anzusehen ist, betont GRATIEN DE PARIS, *Histoire de la fondation et de l'évolution de l'Ordre des Frères Mineurs au XIIIe siècle*, bibliographie mise à jour par MARIANO D'ALATRI/SERVUS GIEBEN (Bibliotheca Seraphica capuccina 29), Paris 1928, ND Rom 1982, S. 596–605.

bindungsstraßen nicht weit von den bewohnten Zentren entfernt lagen und karitativen Zwecken dienten<sup>61</sup>).

Franziskus hat in der ersten Regel (der *Regula non bullata*), die im Jahre 1221 verfasst wurde<sup>62</sup>), den Brüdern durchaus die Möglichkeit, Geld zu nehmen, zugestanden, und zwar, um damit den Bedürfnissen der Kranken zu Hilfe zu kommen. Diese Anordnung findet sich, wenn auch mit weiteren Restriktionen versehen, auch noch in der Regel, die im Jahre 1223 von Honorius III. approbiert wurde<sup>63</sup>). Wenn man das bedenkt, ist es eine Erklärung dafür, dass Klara, die treue Anhängerin von Franziskus, sich nicht geweigert hat, Geld zu gebrauchen, um ein Grundstück in Foligno zu erwerben und darauf ein Hospiz zu bauen; und so wird auch erklärlich, warum der Verkäufer weiteres Land als Schenkung *pro anima* hinzugefügt hat.

Die drei Frauen, die das Land bei Foligno erworben haben, waren neben Marsebilis, der Vorsteherin des Hauses von Foligno, tatsächlich Klara von Assisi und Christiana, wahrscheinlich identisch mit der Schwester Christiana des Herrn Bernhard von Assisi, auch sie eine Schwester in San Damiano – nach ihrer eigenen Erklärung war sie im Mai 1220 dort eingetreten, möglicherweise nach ihrem Aufenthalt in Foligno<sup>64</sup>).

Halten wir schließlich fest, dass die vier Pfund Lucchesen, die die drei Schwestern an Angeluccio bezahlten, keine unbedeutende Summe waren: Es kann sich um Schenkungen gehandelt haben, wie die, die derselbe Angeluccio getätigt hatte, aber es ist genauso wahrscheinlich, dass das Geld aus der Mitgift der drei Frauen kam. Klara und die Mitschwester verstanden, eben weil sie aus wohlhabenden städtischen Haushalten stammten, mit Geld umzugehen, gerade im Dienst an den Armen und an denen auf dem letzten

61) Luigi PELLEGRINI, I luoghi di frate Francesco. Memoria agiografica e realtà storica (Tau 13), Mailand 2010, bes. S. 18–37.

62) Zur Datierung und Einführung der *Regula non bullata* sei verwiesen auf die Einführung zum Text und auf die Bibliographie in: Francisci Assisiensis Scripta (wie Anm. 39), S. 234–241; ebd., Kap. VIII, 3, S. 254 hält fest: *Unde nullus fratrum, ubicumque sit et quocumque vadit, aliquo modo tollat nec recipiat nec recipi faciat pecuniam aut denarios, neque occasione vestimentorum nec librorum nec pro pretio alicuius laboris, immo nulla occasione, nisi propter manifestam necessitatem infirmorum fratrum.*

63) Ebd., Kap. IV, S. 328: *Precipio firmiter fratribus universis, ut nullo modo denarios vel pecuniam recipiant per se vel per interpositam personam. Tamen pro necessitatibus infirmorum et aliis fratribus induendis, per amicos spirituales ministri tantum et custodes sollicitam curam gerant secundum loca et tempora et frigiditas regiones, sicut necessitati viderint expedire; eo semper salvo ut, sicut dictum est, denarios vel pecuniam non recipiant.*

64) Santa Chiara di Assisi. I primi documenti ufficiali: Lettera di annunzio della sua morte. Processo e bolla di canonizzazione, ed. von Giovanni BOCCALI (Pubblicazioni della Biblioteca francescana Chiesa Nuova – Assisi 10), Santa Maria degli Angeli (Assisi) 2002 [ab jetzt zitiert als: Processo], S.191–196 (Zeugin XIII): *Et disse che trenta quactro anni serieno nel mese de maggio, che epsa testimonia intrò nel monasterio, et stecte socto la disciplina et governo de epsa madonna sancta Chiara.* Da die Zeugenvernehmung im November 1253 stattfand, kommt man mit 34 Jahren nach dem Mai 1254 auf das Jahr 1220.

Platz der Gesellschaft<sup>65</sup>). Doch erklärte die leibliche Schwester von Klara, Schwester Beatrix, in ihrer Zeugenaussage beim Kanonisationsprozess, Klara habe ihre ganze Mitgift den Armen gegeben und, wohl irrtümlicherweise, auch einen Teil der Mitgift von Beatrix<sup>66</sup>). Den Zeugenaussagen der Schwestern beim Kanonisationsprozess lässt sich entnehmen, wie sehr sich Klara der Armen und Bedürftigen annahm, sogar schon, bevor sie das Vaterhaus verließ, ein Motiv, das die Legende der heiligen Klara, die von Alexander IV. in Auftrag gegeben wurde, wieder aufgreift und besonders betont<sup>67</sup>).

Auch San Damiano entstand wahrscheinlich als Hospiz zur Aufnahme und Pflege der Bedürftigen. Dort war deshalb der Umgang mit Geld, wenn auch beschränkt auf karitative Zwecke, nicht vollständig ausgeschlossen. Die Schwestern wie auch die Brüder verdienten sich dann ihren Lebensunterhalt mit ihrer Hände Arbeit – im Innern wie auch außerhalb der Gemeinschaft (dort die sogenannten *servitiales*) und wenn sie für ihre Arbeit kein Geld, sondern nur das Notwendige für den Unterhalt der Gemeinschaft annehmen durften, war immerhin für die Armen und die Kranken eine Ausnahme vorgesehen, damit man sie heilen konnte<sup>68</sup>).

Der Kanonisationsprozess der heiligen Klara liefert brauchbare Elemente für die Behauptung, dass vor dem Eingreifen des Kardinals Hugo, das heißt bis etwa 1220, die Kontakte mit der sie umgebenden Welt häufig und intensiv waren: Klara war bekannt für

65) Processo (wie Anm. 64), I, 13, S. 85: die erste Zeugin, Schwester Pacifica di Guelfuccio, erklärte *che essa voluntieri visitava li poverij*; Processo (wie Anm. 64), XVII, 4–5, S. 211: *però che lei [Klara] li cibi li quali doveva mangiare epsa, li mandava alli poveri: et epsa testimonia testificava che più volte li portò*; eine entsprechende Erklärung findet sich auch in der Aussage von Giovanni de Vettuta (Processo [wie Anm. 64], XX, 8, S. 222): *ben che la corte de casa sua fusse de le magiure de la città, et in casa sua se facessero grandi spese, nondimeno lei li cibi che li erano dati ad mangiare come in casa grande, li reservava et reponeva, et poi li mandava ali poveri*; und vor allem erinnert sich die XVII. Zeugin, Bona di Guelfuccio, noch einmal ganz genau an eine Episode (Processo [wie Anm. 64], XVII, 20–21, S. 213): *Ancho epsa madonna Chiara, mentre era nel seculo, dectea ad epsa testimonia a devotione certa quantità de denarij. Et comandolli che li portasse ad quelli che lavoravano in Sancta Maria dela Portiuncula, ad ciò che comparassero de la carne*. Hierzu zumindest Luigi PELLEGRINI, Da dimora precaria a santuario. La complessa vicenda dell'insediamento minoritico alla Porziuncola, in: San Francesco e la Porziuncola. Dalla »chiesa piccola e povera« alla Basilica di Santa Maria degli Angeli. Atti del convegno di studi, Assisi, 2–3 marzo 2007, hg. von Pietro MESSA, Assisi 2008, S. 63–105 und Marco BARTOLI, La Porziuncola di Chiara, in: ebd., S. 169–184.

66) Processo (wie Anm. 64), XII, 6, S. 186: Hier sagt die leibliche Schwester Klaras aus: *Sora Beatrice de messere Favaronone de Assesi [...] Però che vendette [Klara] tucta la sua heredità et parte della heredità de epsa testimonia, et dectela alli poveri*. Wenn man aber ein Hospiz gründete, wie das in Foligno der Fall war, bedeutete das, dass man seinen ganzen Besitz den Armen gab, wenn es schon niemanden gab, der Almosen an die Armen hätte austeilen können.

67) Zu Klaras Armenfürsorge vgl. oben Anm. 65; Legenda Latina (wie Anm. 44), S. 94: *extendebat libenter ad pauperes manum suam, et de abundantia domus suae supplebat inopias plurimorum. Et ut suum sacrificium gratius esset Deo, proprio corpusculo delicata subtraherebat cibaria, clamque per internuntios mittentes, reficiebat viscera pupillorum*.

68) Vgl. Lettres (wie Anm. 15); darüber hinaus Kap. VIII der *Regula non bullata* und Kap. IV der *Regula bullata*, wie oben zitiert, bes. Anm. 62 und 63.

ihre therapeutischen Fähigkeiten – und viele Menschen wandten sich an sie, um Heilung zu erlangen, vor allem für verunglückte oder kranke Kinder<sup>69</sup>). Es lohnt sich, hier an den Fall des geisteskranken Bruders Stephanus zu erinnern, der Klara von Franziskus anvertraut wurde und von ihr mit einem Kreuzzeichen und mit einer Art *incubatio*, die an dem Ort stattfand, wo Klara zu beten pflegte, geheilt wurde<sup>70</sup>) – und an andere Kinder, die aus verschiedenen Orten kamen, die meist durch ein Kreuzzeichen oder einige Formeln, die Klara mit leiser Stimme sprach, geheilt wurden. Während des Prozesses wurden die Schwestern zu diesen Heilungen befragt, um Gewissheit darüber zu erlangen, ob sie von Dauer gewesen seien, aber die Schwestern antworteten, dass sie nichts mehr von den Geheilten erfahren hätten, da sie klausuriert seien<sup>71</sup>). Diese Anziehungskraft auf die Bevölkerung der Umgebung musste drastisch zurückgehen, als die Klausur, wie sie in der *forma vitae* des Kardinals Hugo vorgesehen war, eingeführt wurde und infolge dieser Anordnung Gitter und Türen eingebaut wurden, um die Klausur zu gewährleisten: Nach einer derartigen Veränderung konnte die Heilungsgabe von Klara ausschließlich gegenüber den Mitschwestern, im Binnenraum des Klosters also, wirksam werden<sup>72</sup>).

69) Bemerkenswert ist der Fall von Kindern, die eigens nach San Damiano gebracht wurden, um geheilt zu werden: aus Spoleto (Processo [wie Anm. 64], II, 62, S. 104), aus Perugia (Processo [wie Anm. 64], IV, S. 132), oder auch von kleinen Kindern aus der nächsten Umgebung von Assisi (Processo [wie Anm. 64], III, 39, S. 115).

70) Processo (wie Anm. 64), II, 47–52, S. 101 f.: *Disse ancho la dicta testimonia ch'essendo infirmato de insania uno certo frate de l'ordine delli frati minori, lo quale si chiamava frate Stephano, sancto Francesco lo mandò al monastero de Sancto Damiano, ad ciò che sancta Chiara facesse sopra de lui lo segno de la croce: lo quale havendo facto, el frate dormì uno pocho nel locho dove la sancta madre soleva orare; et da poi risvegliato, mangiò uno pocho et partisse liberato. Adomandata se lei cognosceva prima quello frate [...] respose de tucte queste cose, che lei non le sapeva, perché epsa stava renchiusa; et quello frate Stephano poi che fu liberato se ne andò per la via sua.* Dass Religiosinnen, insbesondere diejenigen, die ein Bûßerleben im weitesten Sinne führten, für ihre Heilungskräfte berühmt waren, ist auch bezeugt für Marie d'Oignies: ihr vertraute Konrad von Urach († 30. September 1227) während seines Abbatats im Zisterzienserkloster Villers (1208–1209) einen jungen Mönch an, der an seiner Berufung zweifelte; durch sie wurde er von seiner Versuchung befreit, vgl. hierzu Falko NEININGER, Konrad von Urach († 1227). Zähringer, Zisterzienser, Kardinallegat (Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte N. F. 17), Paderborn/München/Wien/Zürich 1994, S. 124.

71) Vgl. auch Processo (wie Anm. 64), IV, 43, S. 132 und Processo (wie Anm. 64), VI, 29–31, S. 144 f.: *Et vidde alcuni altri li quali furono portati al monastero ala predicta sancta matre ad essere curati; et epsa fece lo segno dela croce sopra de loro, et fuorono liberati. Nientedimeno non li sapeva nominare, né non li vidde da poi, né prima non li haveva più veduti, però che epsa testimonia stecte sempre renchiusa nel monastero.*

72) Zur plötzlichen »Metamorphose« der kleinen Kirche von San Damiano in den zwanziger Jahren vgl. neben den Forschungen von Marina TOSTI-CROCE, La chiesa di Santa Chiara ad Assisi. Architettura, in: Santa Chiara in Assisi. Architettura e decorazione, hg. von Alessandro TOMEL, Cinisello Balsamo (Mailand) 2002, S. 21–41; Marino BIGARONI, S. Maria in San Damiano d'Assisi. Per una datazione dell'affresco nel catino absidale, Santa Maria degli Angeli (Assisi) 1997; eingängige Vorschläge wurden auch formuliert von Chiara FRUGONI, Una solitudine abitata. Chiara d'Assisi, Rom 2006. Nicht sehr hilfreich für das hier behandelte Problem, da auf das Areal der Kirche beschränkt, sind die Ergebnisse der Ausgrabung: Indagini

## IV. DIE WENDE

Wie in der Tätigkeit von Klara und ihren Schwestern nach 1220 zeichnete sich auch in der Wirtschaft, die in San Damiano betrieben wurde, eine Wende ab: In diesem Jahr hielt sich der Kardinal Hugo von Ostia einige Zeit dort auf<sup>73</sup>).

Zumindest bis 1220, oder sehr viel wahrscheinlicher bis 1228, ahmten die *sorores minores* von San Damiano weiterhin den Lebensstil der ersten minoritischen *fraternitas* nach, eben jenen Lebensstil, wie er erstmals in der *Regula non bullata* von 1221 verschriftlicht worden war. Ein Brief des Kardinals Hugo an Klara und die Schwestern, der dank der *Chronica XXIV generalium*, einer wertvollen Quelle für die Geschichte von Klara und San Damiano, bis heute überliefert ist, lässt einen Blick auf seine Haltung und Ausrichtung wie auch auf die der Kurie gegenüber dem regelgemäßen Leben von Frauen zu<sup>74</sup>). Auch wenn der Kardinal den Eifer und die Gebete Klaras und der Schwestern lobte, tat er das, ohne auch nur mit einem Wort auf die von ihnen befolgte Norm oder gar auf eine Tätigkeit oder einen Dienst, den sie verrichteten, einzugehen. Für ihn bestand die Aufgabe der Nonnen im beständigen Gebet, das die Tätigkeit der Kirche, insbesondere der Prälaten und, in diesem Fall, der Seinigen, zu unterstützen hatte<sup>75</sup>). Also hatten die Nonnen nicht dafür Sorge zu tragen, wirklich arm zu sein, eine Entscheidung, die sie verpflichtet hätte, mit der Welt draußen Beziehungen zu unterhalten. Sie hatten vielmehr vollständig von der Welt abgesondert zu sein und wie Maria zu den Füßen Christi zu verweilen, um seine Stimme zu hören und für die Sünder Fürbitte zu leisten. Ihnen war also der bessere Teil anvertraut, eben der, der von Maria von Betanien, als sie Jesus zu

archeologische nella chiesa di S. Damiano in Assisi, hg. von Letizia ERMINI PANI/Maria Grazia FICHERA/Maria Letizia MANCINELLI (Medioevo francescano. Arte 1), Santa Maria degli Angeli (Assisi) 2005.

73) Der Brief ist überliefert in der *Chronica XXIV generalium*, in: *Analecta Franciscana* III, Quaracchi (Florenz) 1897, S. 183; weitere Edition in Luke WADDING, *Annales Minorum* I, Lugduni 1625, S. 262. In diesem Brief fehlt ein Datum; ich schließe mich hier dem Vorschlag von Kajetan ESSER, *Die Briefe Gregors IX. an die hl. Klara von Assisi*, in: *Franziskanische Studien* 35 (1953), S. 274–295, hier S. 278–281 an, der ihn um Ostern 1220 einordnet.

74) Maria Teresa DOLSO, *La Chronica XXIV Generalium. Il difficile percorso dell'unità nella storia francescana*, Padua 2003, bes. 307 f. hat wieder auf diese Quelle und ihre Bedeutung für die Studien über Klara hingewiesen. Felice ACCROCCA, *Chiara e l'Ordine francescano*, in: *Clara claris praeclara* (wie Anm. 13), S. 339–379, bes. 373–376.

75) ESSER, *Briefe* (wie Anm. 73), S. 277: *Et licet me usque modo sciverim et reputaverim peccatorem, intellecta meritorum praerogativa tuorum et rigore religionis inspecto, modo pro certo didici, quod tot peccatorum sum sarcina praegravatus et in tantum universae terrae Dominatorem offendi, quod non sum dignus electorum eius consortio aggregari et ab occupationibus terrenis avelli, nisi lacrymae et orationes tuae mihi veniam impetrent pro peccatis. Committo igitur tibi animam meam et spiritum recommendo, ut, sicut Iesus in cruce Patri suo spiritum commendavit, et in die iudicii mihi respondeas, si de salute mea non fueris sollicita et attenta; quia pro certo credo, quod apud summum iudicem impetrabis quidquid instantia tantae devotionis et copia lacrymarum exoptat.*



Füßen saß, gewählt worden war – eine Szene, die so oft in den päpstlichen Dokumenten auftaucht<sup>76</sup>).

Seit dem Frühjahr 1220, wahrscheinlich im Zusammenhang mit dem Besuch und Aufenthalt des Kardinals Hugo, begann eine strukturelle Umformung von San Damiano: aus einem Hospiz wurde ein Kloster<sup>77</sup>. So veränderten sich auch die Kontakte mit der Welt, die das Haus umgab. Für Klara blieb die Verbindung mit Franziskus und den Minderbrüdern, die in San Damiano gewohnt hatten und dort weiterhin wohnten, insbesondere mit Bruder Elias, dem Generalminister des Minoritenordens in den Jahren zwischen 1233 und 1239, wichtig, ja grundlegend<sup>78</sup>. Es war immer schwieriger, die reglementierenden Vorstöße des Papsttums, die im monastischen Sinn wirken sollten, mit der Neigung Klaras und der Schwestern zu vereinbaren, wenigstens einige Züge der Ursprungsentscheidung zu bewahren, die mit einem intensiven Austausch mit der Welt von draußen einherging, wie er nunmehr vor allem den sogenannten *servitiales* anvertraut wurde<sup>79</sup>. Wenn die Brüder, die in San Damiano ihre Bleibe hatten, damit beschäftigt waren, für die Nonnen zu sorgen, und zwar über die geistliche Betreuung hinaus das Lebensnotwendige mit Almosensammeln zu beschaffen, was waren dann die Aufgaben, die von den *servitiales* außerhalb des Klosters zu erfüllen waren<sup>80</sup>? Waren sie möglicherweise mit der Hilfe für die Armen und Bedürftigen befasst?

Nach der Wahl des Kardinals Hugo von Ostia auf den Papstthron war Klara zwar bereit, sich mit ihrer Gemeinschaft den päpstlichen Klöstern zuzugesellen; sie wollte aber

76) Maria Pia ALBERZONI, *Servus vestrum et ancillarum Christi omnium. Gregorio IX e la vita religiosa femminile*, in: *Franciscan Studies* 64 (2006), S. 145–178, bes. S. 148–156.

77) ALBERZONI, *Pönitenten* (wie Anm. 14), S. 99–103.

78) Maria Pia ALBERZONI, *Frate Elia tra Chiara d'Assisi. Gregorio IX e Federico II*, in: *Elia di Cortona* (wie Anm. 28), S. 91–121, bes. S. 99–121.

79) Einige Episoden, an die sich Zeugen in ihren Aussagen beim Kanonisationsprozess erinnern, lassen übereinstimmend die große Wertschätzung erkennen, die Klara für die Schwestern hatte, die außerhalb des Klosters wirkten. Wenn diese von ihrer Mission zurückkehrten, wusch sie ihnen die Füße und küsste sie. (Processo [wie Anm. 64], II, 12–13, S. 97: *unde una volta lavando li piedi ad una servitiale se inclinò volendoli basciare li piedi; et quella servitiale, tirando lo piede ad sé, incautamente percosse la bocca de epsa beata madre col piede*. Vgl. auch Processo [wie Anm. 64], X, 16–18, S. 171). Besondere Aufmerksamkeit verdienen auch die Empfehlungen, die Klara den *servitiales* gab, die außerhalb des Klosters wirkten, vgl. Schwester Angeluccia di Spoleto (Processo [wie Anm. 64], XIV, 37–38, S. 201); sie erinnert sich, dass *quando epsa sanctissima madre mandava la sore servitrice de fora del monastero, le admoniva che, quando vedessero li albori belli, fioriti et fronduti, laudassero Idio. Et similmente, vedessero li homini et le altre creature, sempre de tucte et in tucte cose laudassero Idio*. Hier finden sich Formulierungen bei Klara, die im Einklang mit Franziskus und seinem Sonnengesang stehen.

80) Zur Rolle der Brüder in San Damiano genügt der Hinweis auf Marco BARTOLI, *Gregorio IX, Chiara d'Assisi e le prime dispute all'interno del movimento francescano*, in: *Atti della Accademia nazionale dei Lincei. Rendiconti. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche* 35 (1980), S. 97–108.

nicht auf die lebendige Beziehung zu den Minderbrüdern verzichten, die durch die Entscheidung für die gelebte Armut gekennzeichnet war<sup>81)</sup>.

Gregor IX. erweckte mit dem Zugeständnis des *privilegium paupertatis* den Anschein, als sei er dem Wunsch Klaras entgegengekommen. Doch obwohl er in diesem Dokument seine Wertschätzung gegenüber ihrer Entscheidung für die Armut ausdrückte, bekräftigte er doch seine Deutung des armen Lebens in einem spirituell-asketischen Sinne.

Auch wenn Klara mit der päpstlichen Deutung ihrer Lebensentscheidung nicht einverstanden war, betrachtete sie das *privilegium paupertatis* als päpstliche Anerkennung einer Sonderstellung für die Gemeinschaft von San Damiano – im Gegensatz zu dem Orden, der lediglich diesen Namen trug. So erklärt sich die Sorgfalt, mit der Klara dieses Dokument aufbewahrte und sich auf diese Weise dafür einsetzte, dass auch andere Klöster die Möglichkeit bekamen, ein solches zu erhalten.

## V. SCHLUSSFOLGERUNGEN

Nicht die Entscheidung Klaras für die Armut, sondern das *privilegium paupertatis* Gregors IX. bedeutete die Verweigerung wirtschaftlicher Betätigung für San Damiano. Denn dieser verschob das Ideal der Armut auf eine asketisch-fromme Ebene und machte daraus eine schwer erreichbare Tugend, die *altissima paupertas*.

Während die *sanctissima* (oder *sancta*) *paupertas*, wie sie von Franziskus und Klara verwirklicht wurde, sich notwendigerweise den wirtschaftlichen Entscheidungen und Spannungen in der kommunalen Welt Italiens und Umbriens zu stellen hatte, verweigerte die Richtung, die vom Papst vorangetrieben wurde, eine Richtung also, die in der *altissima paupertas* die Vorbedingung sah, sich der himmlischen Reichtümer zu erfreuen, de facto radikal die Möglichkeit, wirklich die Armut zu leben<sup>82)</sup>.

81) ALBERZONI, Saint-Damien (wie Anm. 13), S. 793–814; Processo (wie Anm. 64), III, 37 f., S. 114 f.: *Et mai non podde essere inducta né dal papa né dal vescovo Hostiensi che recevesse possessione alcuna. Et lo Privilegio de la povertà, lo quale li era stato concesso, lo honorava con molta reverentia, et guardavalo bene et con diligentia, temendo de non lo perdere*; Processo (wie Anm. 64), III, 106, S. 124: *Et nella fine de la vita sua, chiamate tucte le sore suoi, lo' recomandò attentissimamente lo Privilegio de la povertà*. Sogar in der Aussage der leiblichen Schwester Klaras, Beatrix, wird die Liebe zum *privilegium paupertatis*, wohlge- merkt: nicht die zur Armut, als der ins Auge springende Beweis für die Heiligkeit Klaras angesehen (Processo [wie Anm. 64], XII, 17–20, S. 188): *Adomandata in que era la sanctità de epsa madonna Chiara, respuse che era nella virginità, nella humilità [...] nel fervore de lo amore de Dio, nel desiderio del martirio, et maximamente nello amore del Privilegio de la povertà*.

82) So versteht man auch ganz die harsche Reaktion Klaras während ihrer Begegnung mit Gregor IX. und dem Kardinal Rinaldo di Jenne, wie sie in der *Legenda Latina* (wie Anm. 44), Kap. IX, 12–15, S. 124–126 berichtet wird: *Felicis recordationis dominus papa Gregorius, vir sicut sede dignissimus, ita et meritis venerandus, paterno affectu sanctam istam artius diligebat. Cui cum suaderet ut propter eventus temporum et pericula saeculorum aliquas possessiones assentiret habere quas et ipse libenter offerebat, fortissimo animo*

Auf diese Weise hatte die *altissima paupertas*, wie sie von den Kirchenmännern vertreten wurde, keine wirkliche wirtschaftliche Bedeutung und hatte nicht einmal die Absicht, mit der echten Wirtschaft draußen in Verbindung zu treten – einer Realität, mit der die Religiösenhäuser durchaus umzugehen hatten. Es handelte sich vielmehr um eine innerliche Angelegenheit, um eine Entscheidung im Innersten des Menschen, die nur eine Idealvorstellung von Armut vertrat mit dem Ziel, ewigen Lohn dafür zu erhalten.

Franziskus, Klara und viele Religiösen, die aus wohlhabenden Familien kamen, hatten sich hingegen entschieden, in Armut zu leben, sie ganz unmittelbar ebenso wie die Armen ihrer Zeit zu erfahren, um so deutlich zu machen, dass das Geld als solches den Durst nach der Fülle des Lebens, der im Herzen des Menschen ist, nicht zu stillen vermag.

Die wechselhafte Geschichte, die das weibliche Religiosentum, auch jenes, das vom Franziskanertum inspiriert war, im Laufe des 13. Jahrhunderts durchlebte, zeigt, dass die Richtung, die den Sieg davontrug, die des Papsttums war. Das geschah zum einen deshalb, weil sie von zahlreichen Theologen und Kanonisten unterstützt wurde, die in den Schulen von Paris und Bologna geformt worden waren, zum anderen deshalb, weil diese Richtung und Auffassung besser zum Modell der traditionellen weiblichen *vita religiosa* passt<sup>83)</sup>.

Insbesondere die strenge Klausur und Absonderung von der Welt, die Hugo von Ostia beziehungsweise Gregor IX. seinen Klöstern vorgezeichnet und auferlegt hatte und die dann auf alle Nonnen ausgedehnt wurde, sah, irreversibel und unauslöschlich, ihre Trennung vom gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Leben vor: Die Tätigkeiten auf diesem Gebiet wurden dann an geistliche Freunde oder Prokuratoren delegiert. Sie waren es, die fortan die Beziehungen der Schwestern zur äußeren Welt vermittelten<sup>84)</sup>.

Die Trennung von der Welt ließ sich so also auch als Verweigerung wirtschaftlicher Betätigung verstehen.

SUMMARY: ECONOMY AND ITS DENIAL: CLARE OF ASSISI AND  
THE *PRIVILEGIUM PAUPERTATIS*

Every attempt at monastic reform is also expressed in clear choices of an economic nature, as the experience of St. Francis of Assisi shows: the renunciation of land-based economies, as well as monetary economies, reveals a desire to be inspired by the model of the Gospel and the early Church. Clare's decision to live according to the Gospel is usually associated with the *privilegium paupertatis*, a document granted to her and to the com-

*restitit, et nullatenus acquievit. Ad quam respondente pontifice: si votum formidas, nos a voto absolvimus. Sancte pater, ait, nequaquam a Christi sequela in perpetuum absolvi desidero.*

83) Ein Überblick über die Schwierigkeiten, die Frauen erlebten, wenn sie aus nächster Nähe dem Beispiel der Minderbrüder zu folgen suchten, findet sich bei Maria Pia ALBERZONI, *Sorores minores e autorità ecclesiastica fino al pontificato di Urbano IV*, in: Chiara e la diffusione delle Clarisse nel secolo XIII, hg. von Giancarlo ANDENNA/Benedetto VETERE, Galatina 1998, S. 165–194.

84) ACCROCCA, Chiara (wie Anm. 74), S. 350–354.

munity of St. Damiano by Gregory IX. The reasons why such a document was requested are primarily to be found in the history of so-called Female Franciscanism. There were at least two components to it: on the one hand, there were the *sorores minores*, among whom the community of Clare was located; on the other hand, there were the monasteries founded from 1218 by Cardinal Hugo of Ostia, which were to orient their life according to the *forma vitae* written by him and the Rule of Benedict. Since 1220 the Cardinal had tried to win Clare and her community over to the new papal monastic system.

After the death of Francis and the election of Cardinal Hugo as Pope Gregory IX, Clare accepted the attitude of the Pope, but in return obtained a document which allowed her not to be assimilated in all points to the »papal« monastic system. The two forms of Female Franciscanism also differed in their conception of poverty: for Francis and Clare it was understood as *sanctissima paupertas*. Gregory IX and the theologians of his time, on the other hand, saw in poverty a virtue to strive for, a form of asceticism (*altissima paupertas*).

With the *privilegium paupertatis*, Gregory IX tried to bend the conception of Clare into an ascetic interpretation of poverty, while Clare considered this document fundamental in order to differ from the positions held by the Pope. The *privilegium paupertatis* allowed her not to have to accept a feudal gift, but it did not forbid her from handling money, especially for the poor. While the cloistered papal nuns were excluded from economic life, in 1217 Clare and her sisters had enough money to purchase a plot of land in Foligno on which a hospice for the poor and sick was built.