

Volker Leppin
Alter Christus

Reenactment und Repräsentation im Leben des Franz von Assisi

Hartmut Rosa hat mit seiner grundlegenden Studie Resonanz als ein Thema der Orientierung in der Welt beziehungsweise als Theorie der „Weltbeziehung“ beschrieben und analysiert (Rosa 2016). Er gehört zu jenen Autor:innen, denen dabei die Bedeutung von Religion in der Gesellschaft in bemerkenswerter Weise bewusst ist – die Transzendenzbeziehung erscheint somit als Teil jener Weltbeziehungen, Gott aber kann soziologisch nicht unmittelbar als Teil dieser Weltbeziehungen erscheinen. Das bedeutet aber nicht, dass die Vorstellung der Resonanz nicht auch unmittelbar auf die Gottesbeziehung anwendbar wäre. Es gibt Formen der Dissozianzerfahrung mit Gott in der Welt, etwa die Erfahrung der Sünde oder des Bösen insgesamt, die klassischerweise in die Theodizeefrage gekleidet wird. Es gibt aber auch Erfahrungen der Resonanz, in welchen irdisches Geschehen und irdische Realität als durchscheinend für das Göttliche begriffen werden. Nicht als Kritik an Rosas Modell, sondern als eine Erweiterung, kann man daher Resonanz auch auf das Gottesverhältnis beziehen. Dies hat programmatisch in jüngerer Zeit vor allem Günther Thomas getan,¹ auf dessen Überlegungen ich mich daher im Folgenden beziehen werde.

„Resonanz“ dient mir dabei vor allem als ein hermeneutisches Modell, das helfen soll, historische Erkenntnisse zur mittelalterlichen (und frühneuzeitlichen) Religiosität theologisch auf gegenwärtige Vorstellungsformen zu beziehen und sie damit ihrer Fremdheit zwar nicht zu entkleiden, aber doch in vertrautere Wahrnehmungsformen zu übertragen.

Dies kann redlich nur geschehen, wenn zunächst der Alterität mittelalterlichen Denkens Rechnung getragen wird. Zu deren Bestimmung und Beschreibung lassen sich zwei Formen des Transzendenzbezugs in der Immanenz gebrauchen: Repräsentation einerseits, Reenactment andererseits (Leppin 2021). Unter Repräsentation wird dabei eine Form der Gegenwart Gottes in der Welt im Modus des objektgebundenen Gegebenseins verstanden. Eine Reliquie kann Repräsentation eines oder einer Heiligen sein und damit letztlich Repräsentation Christi, der in diesen besonderen Menschen Wirklichkeit angenommen hat. Ähnliches gilt für Ikonen oder, exemplarisch für jegliche Form der Repräsentation, für die eucharistische Hostie, in welcher Christus ganz und gar leibhaftig gegenwärtig ist. Hier von Repräsentation

1 Thomas 2019, 19. Ich folge Günther Thomas in der Entfaltung seines Modells, nicht jedoch in der damit verbundenen Polemik gegen Hartmut Rosa (ebd. Anm. 30).

tion zu sprechen, basiert auf mittelalterlichen Bestimmungen selbst. Thomas von Aquin nannte die Eucharistie ein „Sakrament, das direkt die Passion des Herrn repräsentiert“ („*sacramentum directe repraesentativum [...] dominicae passionis*“; Thomas, *Super sent* IV d. 8 q. 2 a. 1 ad 4 no. 179 (Thomas 1947, 336).

Dieses Dictum von Thomas deutet an, dass es neben dem eher statischen Moment der Repräsentation, wie es uns in Bildern oder Reliquien begegnet, auch ein dynamisches gibt. Hierbei handelt es sich nach der hier zugrunde liegenden Terminologie mit einem zunächst aus der Popularkultur stammenden Begriff (McCalman und Pickering 2010) um das Reenactment, in welchem das Heilige sich im Vollzug präsent macht. Hier wäre eben an die liturgische Feier der Eucharistie zu denken, die Christi Leiden nicht als ein neuerliches, von Golgotha unterschiedenes Ereignis, sondern als dessen Applikation in die Gegenwart inszeniert. Geistliches Schauspiel kann ebenfalls unter diesen Begriff fallen, oder auch das Leben eines Heiligen wie das des Franz von Assisi, dessen Stigmatisierung wohl ein herausragendes Beispiel des Glaubens an ein Reenactment Christi darstellt. Dessen Grundlagen sollen zunächst beleuchtet werden, ehe ein zweiter Gedankengang der Frage nachgeht, wieweit dieser Christusbezug Grundlagen in der Performanz des Lebens des Heiligen selbst hat. Schließlich sollen diese Beobachtungen auf ihren Beitrag zu einem Verständnis von Resonanz befragt werden.

1 Rückwärtige Identifikation: die Stigmatisierung

Die Franziskusfrömmigkeit der Moderne ist ausgesprochen vielfältig (Appelbaum 2015.). Zentraler Ausgangspunkt für sie bleibt aber jenes wunderhafte und vielfach nacherzählte Ereignis der Stigmatisierung. Prägend für die Formung der Erzählung war der Bericht des ersten Biographen Thomas von Celano, demzufolge Franziskus sich, begleitet nur von seinem Ordensbruder Leo, in die Einsamkeit von La Verna zurückgezogen und dort „zwei Jahre bevor er seine Seele dem Himmel zurückgab“ (Celano, *Vita prima* 94,1),² die Wundmale Christi erfahren habe. Der Vorgang ist der durch Celano repräsentierten Tradition zufolge im Grunde ein doppelter: Die Stigmatisierung folgte auf die oder gar aus der Vision der Gestalt eines Seraphen. Als ehrwürdiges Zeugnis gilt eine Notiz eben jenes Bruders Leo. Ihm hatte Franziskus ein Zettelchen mit einem Gebet geschenkt, das bis heute in Assisi als Autograph und kostbare Reliquie aufbewahrt wird, und Leo erläuterte diese Gabe und ihren Kontext:

2 Fontes Franciscani 1995, 369f: „duobus annis antequam animam redderet caelo“.

Der selige Franziskus hat zwei Jahre vor seinem Tod zu Ehren der seligen Jungfrau und Gottesmutter und des seligen Erzengels Michael ein vierzigstägiges Fasten in der Niederlassung in La Verna abgehalten vom Tag der Aufnahme der heiligen Jungfrau Maria (15. August) bis zum Fest des heiligen Michael im September (29. September). Und über ihn kam die Hand Gottes. Nach der Vision und der Ansprache durch einen Seraphen und der Einprägung der Wundmale Christi in seinen Körper äußerte er diese Lobsprüche, die auf der anderen Seite des Zettels geschrieben sind, und er schrieb mit seiner eigenen Hand und dankte Gott für die Wohltat, die ihm geschehen war.³

Leo gibt sich nicht als der unmittelbare heimliche Zeuge des Geschehens, als welchen ihn Literatur und Kunst vielfach dargestellt haben. Er notiert nur das Faktum, das auch unabhängig von ihm geschehen sein kann. So ist dies ein wichtiges, doch kein zwingendes Zeugnis für das Geschehen. Die Details hat ohnehin Celano geliefert. Ihm zufolge sah Franziskus einen Mann, der am Kreuz hing und das Corpus eines Seraphen ausmachte, der zwei Flügel über dem Haupt hatte, zwei ausbreitete und mit einem dritten Flügelpaar den Leib bedeckte (Celano, *Vita prima* 94,2 [Fontes Franciscani 1995, 370]; *Dreigefährtenlegende* 69,4 [ebd., 1441]). Man braucht keine übertriebene Skepsis aufzubringen, um zu fragen, ob das tatsächlich alles so stattgefunden hat. Selbst der Zusammenhang der beiden Ereignisse, der Vision und der Stigmatisierung, ist fraglich, auch wenn er für Verehrung und Forschung ein solches Gewicht gewonnen hat, dass der bedeutende Franziskusforscher Oktavian Schmucki in ihm einen Anhalt für eine psychosomatische Erklärung der Stigmatisierung fand, welche demnach medizinisch beschreibbar aus der Vision gefolgt wäre (Schmucki 2007, 490; Schmucki, *Stigmata* 1991, 207–209, 214–215). Das Wunder gewinnt so in der wissenschaftlichen Deutung medizinische Wirklichkeit.

Die literarische Grundlage hierfür aber bleibt fraglich. So ist es auffällig, dass die Seraphenvision in den frühen Erzählschichten der Franziskusviten vielfach isoliert, ohne Erwähnung der Stigmatisierung, erzählt wird (*Legenda Perusina* 118,13 [Fontes Franciscani 1995, 1684]; Eccleston, *Tractatus XIII* Zusatz [Thomas de Eccleston 1951, 75]). Wie frei diese Erzählung überliefert wurde, belegt Thomas von Eccleston, der eine eigene Geschichte der Ankunft der Franziskaner in England verfasste, hierfür aber auch auf die Ursprungserzählungen des Ordens zurückgriff. Bei ihm war die Seraphenvision kein rein optisches Geschehen, sondern sie wurde von einer Audition begleitet. Christus verhieß Franziskus, dass seine Gemeinschaft

3 Franz, *Opuscula* 1989, 136: „Beatus Franciscus duobus annis ante mortem suam fecit quadragessimam in loco Alvernae ad honorem beatae Virginis matris Dei et beati Michaelis archangeli a festo assumptionis sanctae Mariae virginis usque ad festum sancti michaelis septembris; et facta est super eum manus Domini; post visionem et allocutionem Seraphim et impressionem stigmatum Christi in corpore suo fecit has laudes ex alio latere chartulae scriptas et manu sua scripsit gratias agens Deo de beneficio sibi collato.“

der Minderbrüder, bis ans Ende der Welt bestehen werde, machte sie also gewissermaßen zum Vehikel der Erfüllung von Mt 28,20, einem Vers, der üblicherweise auf die gesamte Kirche gemünzt wurde. Aber Christus blieb nicht nur freundlich mit Franziskus, sondern sei „hart mit ihm umgegangen“ (Eccleston, *Tractatus XIII* Zusatz).⁴ Das klingt wenig nach der Ehrung, welche durch Christusgleichheit in den Wundmalen bedeutet würde. Von dieser ist entsprechend bei Eccleston keine Rede. Er bietet somit das stärkste Indiz dafür, dass beide Stoffe, Vision und Stigmatisierung unabhängig voneinander in das franziskanische Erzählgut eingegangen sind und zumindest erstere für unterschiedliche Deutungen offen war. Entsprechend hat die Forschung sich heute großenteils von der Vorstellung verabschiedet, dass Seraphenvision und Stigmatisierung zusammengehörten (Feld 2014, 258; Hellmann 1997, 32–33; Bösch 2009, 131). Damit sind aber auch beide Erzählungen historisch unterschiedlich zu betrachten. Gründe daran zu zweifeln, dass Franz die Vision erfahren hat, gibt es wenige. Mit der Stigmatisierung steht es anders.

Die Skepsis entspringt dabei nicht nur der Intuition moderner Kritik. So berichtete schon Celano in seinem Mirakelbuch – also einem Text, der ausdrücklich dem Preis der Wundertaten des Franziskus gewidmet war –, dass dem Kleriker Roger aus Potenza in Apulien im Gebet zu dem Heiligen Zweifel gekommen seien, ob die Stigmatisierung nicht vielleicht nur „fromme Täuschung“ („*pia [...] illusio*“) gewesen sei (Thomas von Celano, *Chorlegende* 6,5–7 [Fontes Franciscani 1995, 650]).⁵ Natürlich wurde Roger recht bald eines Besseren belehrt, indem Gott ihm eine Wunde zufügte, an deren Heilung er die Wundermacht des Franziskus verspüren konnte (Celano, *Chorlegende* 6,10–7,8 [Fontes Franciscani 1995, 650 f.]), doch macht sein Zweifel deutlich, dass die Erzählung von der körperlichen Erfahrung der Stigmata auch im Mittelalter mit Widerständen zu rechnen hatte.

Aus dem Erzählstil Celanos kann man erschließen, dass es zunächst ein Detail war, das besondere Irritation hervorrief. Die Verbindung mit der Seraphenvision brachte auch die Datierung in das Jahr 1224 mit sich. Dann aber musste Franziskus die Wundmale zwei Jahre an seinem Leibe getragen haben, ohne dass jemand davon wusste, denn sie wurden ja erst nach seinem Tode am 3. Oktober 1224 bekannt. Im offenkundigen Bemühen, dies zu erklären, erzählte Celano Geschichten vom Sehen und Verbergen. Rufin etwa habe einmal die Brust von Franz gekratzt und sei dabei versehentlich an die Seitenwunde geraten. Daraufhin habe Franz vor Schmerzen aufgeschrien (Celano, *Vita prima* 95, 6 [Fontes Franciscani 1995, 371]). Auch wenn Celano in seiner zweiten *Vita* noch weitere Zeugen hinzufügt (Celano, *Vita secunda* 135–138 [Fontes Franciscani 1995, 564–567]), oder vielleicht gerade

4 Thomas de Eccleston 1951, 75: „eum dure tractavit“.

5 Vgl. zu den skeptischen Stimmen schon im Mittelalter auch Bösch 2009, 125–128.

wegen dieser seltsamen Vermehrung entsteht der Eindruck, dass es sich hier nicht so sehr um historische Erinnerungen handelt, sondern eher um bemühte Erklärungsversuche nach der Art des neutestamentlichen Messiasgeheimnisses: Es soll plausibel gemacht werden, wie doch Offenkundiges im Verborgenen bleiben konnte. Man denke nur: Wie sollen bei einem Franziskaner Wunden an den Füßen unentdeckt bleiben? Wie überhaupt bei irgendjemandem Male an den Händen? Die Frage stellte sich auch Celano, und er berichtete daher von Strümpfen, die Franziskus sich über die Füße gezogen habe, und von einem wilden Gestikulieren, das von der Kennzeichnung der Hände abgelenkt habe (Celano, *Vita secunda* 136,3.6 [Fontes Franciscani 1995, 565]). All das spricht eher gegen als für die Tatsache einer zwei Jahre vor dem Tod erfolgten Stigmatisierung.

Gegen das Faktum einer Stigmatisierung als solches spricht es noch nicht. Um hierauf zu blicken, muss man sich dem Rundbrief zuwenden, in welchem der Ordensgeneral Elias von Cortona (bzw. von Assisi) den Brüdern das Ableben des Gründers und Vorbildes mitteilte:

Ich verkünde euch eine große Freude und eine wundersame Neuheit! Von der Welt wurde ein solches Zeichen noch nicht gehört, außer am Sohn Gottes, welcher ist Christus der Herr. Nicht lange vor seinem Tod erschien der Bruder und Vater gekreuzigt und trug fünf Wunden, die wahrhaft die Wundmale Christi sind, an seinem Körper. Denn seine Hände und Füße hatten so etwas wie Stiche von Nägeln, von beiden Seiten durchbohrt, die noch die Narben aufwiesen und die Schwärze der Nägel zeigten. Seine Seite aber wirkte wie von einer Lanze durchbohrt und oft dampfte Blut heraus.

Als sein Geist noch im Körper lebte, war in ihm keine Ansehnlichkeit, sondern unansehnlich war sein Antlitz und kein Glied blieb in ihm ohne übergroßes Leiden. Weil seine Sehnen zusammengezogen waren, waren seine Glieder so steif, wie sie bei einem toten Menschen zu sein pflegen. Aber nach seinem Tod war der Anblick wunderschön. Er schimmerte in wunderbarem Glanz und erfreute die, die es sahen. Und die Glieder, die vorher steif waren, sind überaus weich geworden. Sie wandten sich seiner Lage nach hierhin und dorthin wie bei einem zarten Knaben. (Elias von Cortona, *Rundbrief über den Tod des Franziskus*, 15–19)⁶

6 Fontes Franciscani 1995, 254: „annuntio vobis gaudium magnum et miraculi novitatem. A saeculo non est auditum tale signum, praeterquam in Filio Dei, qui est Christus Dominus. Non diu ante mortem frater et pater noster apparuit crucifixus, quinque plagas, quae vere sunt stigmata Christi, portans in corpore suo. Nam manus eius et pedes quasi puncturas clavorum habuerunt, ex utraque parte confixas, reservantes cicatrices et clavorum negredinem ostendentes. Latus vero eius lanceatum apparuit et saepe sanguinem evaporavit.

Dum adhuc vivebat spiritus eius in corpore, non erat in eo aspectus, sed despectus vultus eius et nullum membrum in eo remansit absque nimia passione. Ex contractione nervorum membra eius rigida erant, sicut solent esse hominis mortui, sed post mortem eius, pulcherrimus aspectus est, miro candore rutilans, laetificans videntes. Et membra quae prius rigida erant, facta sunt mollia nimis, sese vertentia huc atque illuc secundum positionem suam tamquam pueri delicati.“

Dieser Text ist, wenn er auch nur in einer sehr späten Überlieferung erhalten ist,⁷ der älteste Beleg für die Stigmatisierung, und man wird fragen müssen, ob darin tatsächlich eine so drastische Körperveränderung gemeint ist, wie Celano sie seinen Leser:innen nahebringt, wenn er davon spricht, die Personen, die den Leichnam von Franz von Assisi betrachteten, hätten die Nägel selbst gesehen, und zwar „aus seinem Fleisch gebildet, wobei die Schwärze der Nägel beibehalten blieb“ (Celano, *Vita prima* 113, 1).⁸ Celano trieb die Drastik sogar so weit, dass er berichtete, man habe auf der einen Seite der Hände und Füße die Nagelköpfe gesehen, während auf der anderen die Spitzen herausgetrieben wurden (Celano, *Vita prima* 95, 1 [Fontes Franciscani 1995, 370 f.]; vgl. *Dreigefährtenlegende* 70, 2 [ebd., 1442]).

Elias' Text ist zarter und andeutungsreicher. Schon Richard Trexler hat herausgearbeitet, dass der Ordensgeneral eine andere Aussageabsicht hatte als der erste Biograph (Trexler 2002, 485–487). Elias erwähnt zwar Stigmata in Vergangenheitsform, beschreibt den Leichnam selbst aber, ohne jegliche Erwähnung der Wundmale, in Gegenwartsform. Besonders auffällig ist der Gegensatz zwischen der Kennzeichnung des Leibes durch Leiden – *passio* bei Elias – zu Lebzeiten und der Schönheit und Entspanntheit des Leichnams (Elias von Cortona, *Rundbrief über den Tod des Franziskus*, 20–22 [Fontes Franciscani 1995, 254]). Die Stigmata gehören nun aber offenkundig zur Passion – hier im Lateinischen derselbe Begriff *passio* wie oben –, sodass die Annahme zumindest nicht abwegig ist, dass sie unter die Kennzeichen fallen, welche mit dem Tod vom Körper verschwanden. Sie waren dann also etwas Vergängliches, Flüchtiges, nach Elias' Bericht „nicht lange vor seinem Tod“ Wahrnehmbares von kurzer Dauer.⁹ Diese Annahme wird durch den Bericht Rogers von Wendover aus der Zeit um 1230 bestätigt, nach welchem die Wundmale nicht zwei Jahre, sondern nur zwei Wochen vor dem Tode des Franz zu sehen waren und nach seinem Tode verschwunden gewesen seien (Roger von Wendover, *Liber qui dicitur Flores Historiarum* [Wendover 1886–1889, 332–333]). Roger mag kein Zeuge des Geschehens gewesen sein – aber vielleicht ein Deuter von Elias' Schreiben, der damit die eben vorgetragene Deutung eines ephemeren Geschehens zeitgenössisch teilte und von der physischen Ausmalung bei Celano abwich, welche fortan die Vorstellung von der Stigmatisierung prägte.

Diese kurzzeitige Erscheinung an Franz' Körper dürfte auch gar keine körperliche gewesen sein, vielmehr spricht gerade der Gedanke, dass die Stigmata dem

⁷ Aufgrund der komplexen Überlieferungslage wird die Echtheit des Briefes gelegentlich in Frage gestellt; vgl. Hellmann 1997, 27. Insbesondere wegen der Erwähnung von *litterae consolatoriae* bei Jordan von Giano, *Chronik* 50 (Chronica 2011, 54) halte ich das Schreiben für zuverlässig.

⁸ Fontes Franciscani 1995, 391: „ex eius carne compositos, ferri retenta negredine“; vgl. Celano, *Chorlegende* 5,4 (ebd., 649): „ex eius carne virtute divina mirifice fabricatos“.

⁹ Vgl. meine ausführlichere Argumentation in Leppin 2018, 287–291.

Körper nach dem Tode nicht anhafteten, dagegen, dass sie im ersten Bericht schon physisch zu verstehen sind. Elias will ein solches Verständnis jedenfalls durch seine Sprache nicht nahelegen. Wiederholt benutzt er Begriffe, die lediglich davon sprechen, dass Franz als Gekreuzigter „erschien“. Das lateinische Wort *apparuit*, das der Ordensgeneral hier gebraucht, begegnet im Neuen Testament für die wunderhafte Erscheinung des Auferstandenen (Lk 24,34) – und in eben demselben Zusammenhang wird von seiner gleichfalls flüchtigen Erscheinung in Emmaus berichtet, die in seinem Verschwinden im Moment der Erkenntnis gipfelt: „Da wurden ihre Augen geöffnet, und sie erkannten ihn. Und er verschwand vor ihnen“ (Lk 24,31). Christus kommt auf eine eigene Weise in die Welt, die aber mit den üblichen Vorstellungen physischer Präsenz nicht zureichend zu erfassen ist.

Dies ist auch das Modell für Franziskus und die christusgleichen Wundmale. Die durch die biblische Allusion angedeutete leise Distanz gegenüber rein leiblichen Vorstellungen wird dadurch unterstrichen, dass Elias in seinem Sendschreiben davon spricht, dass Phänomene „quasi“, „wie“ Stiche zu sehen gewesen seien, also nicht tatsächliche Stiche wie sie wenig später sehr direkt bei Celano erscheinen.¹⁰ Diese vorsichtige Redeweise spricht eher dafür, dass Elias hier von einer gottgewirkten Vision berichtet, die ihm widerfuhr, als von einer physischen Transformation am Körper des Franziskus. Eine solche Deutung darf freilich mentalitätsgeschichtlich nicht als Reduktion der Historizität des Geschehens verstanden werden, als habe es sich „nur“ um eine Vision gehandelt, deren Wahrheitsgehalt geringer sei als der eines medizinisch beschreibbaren Prozesses. Für mittelalterliches Verständnis ist eine als göttlich beglaubigt verstandene Vision nicht weniger real und schon gar nicht weniger bedeutsam, als es ein physischer Vorgang gewesen wäre. Als visionäres Geschehen bildet das Sichtbarwerden der Wundmale am Körper des Franziskus einen Teil der Realität, ja, sogar einen ausgezeichneten Teil, denn Urheber des Geschehens ist ja, nichts anderes will Elias offenkundig sagen, unmittelbar Gott. Durch diese Vision wird Christus in Franziskus real präsent.

Gleich wie man den Vorgang der Stigmatisierung beschreibt und historisch einordnet, wird freilich die theologische Deutung klar sein: Mit der Stigmatisierung ist die Vorstellung von Franziskus als einem *alter Christus* begründet, und der wundergewirkte Vorgang der physischen Wunden oder der Vision begründet dieses Konzept in Gott selbst. Das ganze Geschehen ist in höchstem Maße christologisch gedacht und empfunden, und auch dies unterstreicht Elias schon allein

¹⁰ S. ähnlich den angeblich auf Leo zurückgehenden Bericht bei Salimbene, *Cronica* zum Jahr 1247 (Salimbene, *Cronica*, 296 [282,3–5]), der Leib habe beim Waschen wie der Leichnam eines Gekreuzigten ausgesehen.

durch die Anspielung auf die weihnachtliche Botschaft der Engel an die Hirten auf dem Felde in Lk 2,10. Elias nimmt sie in der Rede von der „großen Freude“ auf, die er zu verkünden hat und die bei ihm wie an der entsprechenden Stelle in der Vulgata *gaudium magnum* heißt. Die weihnachtliche Botschaft also verbindet sich hier mit der Symbolik des Karfreitags. Es sind die Zeichen des Leidens, die in Franziskus eine neue inkarnatorische Realität Gestalt werden lassen. Entsprechend haben die Autoren der Drei-Gefährten-Legende¹¹ Franz dafür gepriesen, dass er, „in jenen, der durch übergroße Liebe gekreuzigt werden wollte, durch mitleidende Süße gewandelt wurde“ (*Dreigefährtenlegende* 69,2)¹².

2 Der exemplarische Büsser

Die Rolle des *Poverello* als neuer Christus wurde in der Rezeptionsgeschichte zum Ausgangspunkt der weiteren Spiritualität im Franziskanerorden, aber wie die zahlreichen Darstellungen der Stigmatisierung zeigen, auch weit darüber hinaus. So wie der ungläubige Thomas die Wundmale des Auferstandenen berühren musste, um seine Wirklichkeit zu glauben, ist Franz auf Gemälden an den Stigmata identifizierbar und stößt zu weiterer Identifikation an. Der Ordensgeneral Bonaventura knüpfte im Prolog seines wichtigsten mystischen Werkes, des *Itinerarium mentis in Deum*, ausdrücklich an jene Geschehnisse der Stigmatisierung an. Drei- unddreißig Jahre nach dem Tod des Franziskus – wodurch symbolisch auf das Alter Jesu angespielt wird – habe er sich auf den Berg La Verna begeben und dort der Seraphenvision gedacht:

„Im Bedenken dieses Geschehens ist mir sofort erschienen, dass jene Vision uns die Erhebung unseres Vaters in der Beschauung und den Weg, auf welchem er dorthin gelangte, darbiete“ (Bonaventura, *Itinerarium Prolog*).¹³

Die Christusidentifikation des Franziskus wurde so zum Impuls für die Belebung einer mystisch inspirierten Frömmigkeit, obwohl sie möglicherweise mehr das Produkt nachholender Interpretation als Teil des Lebens des Franziskus selbst war. Dessen Spiritualität war durchaus nicht so ausgeprägt auf das Leiden Christi

11 Zur komplexen Diskussion der Autorschaft und damit der Datierung s. Lehmann 2014, 602–609.

12 Fontes Franciscani 1995, 1441: „in illum qui caritate nimia crucifigi voluit, transformaretur in dulcedine compassiva“

13 Bonaventura 2018, 46: „In cuius consideratione statim visum est mihi, quod visio illa prae-tenderet ipsius patris suspensionem in contemplando et viam, per quam pervenitur ad eam.“

konzentriert, wie man vermuten sollte, wenn die Stigmatisierung den Gipfelpunkt und die Bestätigung seines Lebens darstellte. Der oben bereits erwähnte Franziskuskenner Oktavian Schmucki hat in einer gründlichen Untersuchung der Christusfrömmigkeit des Ordensgründers mit einer gewissen Enttäuschung resümiert: „Nicht einmal in seinem *Officium Passionis* steht der Leidensgedanke Jesu ausschließlich und beherrschend im Vordergrund“ (Schmucki 2007, 484).

Die Stigmatisierung deutete von außen – für die frühen Zeug:innen: von Gott her –, und sie deutete wohl auch nachträglich. Die spirituellen Impulse, die sich bei Franz selbst abzeichnen, entsprangen eher der Nachfolge der Apostel als der Identifikation mit Christus. Den Ausgangspunkt seiner Wirksamkeit schildert Franz selbst auch nicht als Nachfolge oder gar Nachahmung Christi, sondern er spricht von Buße, und er beschreibt in seinem Testament auch, wie diese sich konkret äußerte:

„Der Herr verlieh mir, Bruder Franziskus, so mit dem Tun der Buße zu beginnen: Als ich in Sünden war; schien es mir allzu bitter, Leprose zu sehen: und der Herr selbst führte mich mitten unter sie und ich übte Barmherzigkeit an ihnen. Und als ich mich von ihnen zurückzog, wandelte sich das, was mir bitter schien, in Süße der Seele und des Leibes; und später verharrete ich ein wenig und verließ die Welt“ (Franz, *Testament*, 1–3)¹⁴.

Nicht nur im Blick auf die später so hervorgehobene Christusförmigkeit ist dieser spirituelle Ansatz erstaunlich, sondern auch in Hinsicht auf die in der franziskanischen Bewegung so im Vordergrund stehende Betonung der Armut. Nicht unmittelbar die ökonomische Marginalisierung der Besitzlosigkeit stand am Anfang, sondern die gesellschaftliche Exklusion, die die Leprakranken erfuhren, welche nur außerhalb der Städte wohnen durften und von der Bevölkerung gemieden wurden, und die natürlich auch Armut und das Angewiesensein auf Spenden der reichen Bürger mit sich brachte. Aus diesem Impuls erwuchs dann jene Frömmigkeit der Armut, die den reichen Kaufmannssohn aus Assisi besonders bewegte und prägte. Sie blieb aber stets eine Frömmigkeit, in welcher sich der künftige Heilige der Distanz zu Christus bewusst war. Die ehrfürchtige Unterordnung und Nachordnung gegenüber Christus drückt sich vielleicht am deutlichsten darin aus, dass die frühen Quellen Franz im Verhältnis zur Gruppe seiner ersten Anhänger mehr als *Primus inter pares* schildern denn als Anführer in Stellvertretung Christi. Die Dreiegefährtenlegende rechnet, wie auch Celano (Celano, *Vita prima* 31,1 [Fontes

14 Fontes Franciscani 1995, 227: „Dominus ita dedit mihi fratri Francisco incipere faciendi poenitentiam: quia cum essem in peccatis nimis mihi videbatur amarum videre leprosos. Et ipse Dominus conduxit me inter illos et feci misericordiam cum illis. Et recedente me ab ipsis, id quod videbatur mihi amarum, conversum fuit mihi in dulcedinem animi et corporis; et postea parum steti et exivi de saeculo“.

Franciscani 1995, 304]), damit, dass Franz, als er sich 1209 mit seinen Gefährten nach Rom aufmachte, um Anerkennung bei Innozenz III. zu erlangen, nicht wie einst Jesus der Anführer von zwölf Jüngern war, sondern selbst Teil eines Zwölferkreises (*Dreigefährtenlegende* 46,1 f. [Fontes Franciscani 1995, 1419]). Unabhängig von der Historizität dieser Nachricht im Einzelnen, macht sie deutlich, dass es noch in der frühen Franziskushagiographie das Bewusstsein gab, dass der Heilige selbst die Entsprechung zu Christus gar nicht in dem Maße gesucht hat, wie die Erzählung von der Stigmatisierung sie ihm später zusprach. Er beanspruchte nicht, als Stellvertreter Christi „den Zwölfen“ gegenüberzustehen, sondern sein Status war wie der ihre der eines Apostels.

Das entspricht auch dem breiteren historischen Horizont der *vita apostolica*-Bewegung, in welche Franziskus einzuordnen ist. Nachdem jener Ruf in die Buße noch einen etwas diffusen Impuls der Zuwendung zu den Ausgegrenzten ausgelöst hatte, gewann Franz' Leben konkretere spirituelle Gestalt, als er in der Portiuncula oder in San Damiano¹⁵ am 24. Februar 1208 oder 1209¹⁶ die Verse Mt 10,9 f. aus der Aussendungsrede hörte und sich vom Priester erklären ließ (Celano, *Vita prima* 22,1 [Fontes Franciscani 1995, 296]; *Dreigefährtenlegende* 25,3 [ebd., 1398]). Verzicht und sozial sichtbare Ausgrenzung waren hiernach ein Gebot Christi für die, die ihm folgen wollten, und Franz nahm dies für sich an. Sein Ziel war es fortan, „Leben und Spuren der Apostel zu folgen“ (Celano, *Vita prima* 88,3),¹⁷ wohlgemerkt: der Apostel. Das war zwar mittelbar auch Christusunachfolge, und Jakob von Vitry († 1240) konnte es in der berühmten Formel „*nudi nudum sequentes*“, „nackt dem Nackten folgend“ (Jakob von Vitry, *Historia occidentalis* 2 [Analekten 1961,10]), zusammenfassen, aber allein schon der Plural zeigt, dass es hier nicht um exzeptionelle Christusidentifikation ging, sondern um die Einreihung in die Schar derer, die leben wollten, wie Christus es den Aposteln geheißsen hatte.

3 Reenactment als Resonanz

Die vorgetragenen Beobachtungen zeigen, dass die Einzeichnung des Lebens von Franz von Assisi in das Deutungsgerüst von Repräsentation und Reenactment nur sehr komplex erfolgen kann. Es ist nicht unmittelbar das Leben des Franziskus – soweit wir dieses überhaupt rekonstruieren können –, das Christus vergegenwärtigt, sondern die nachholenden Deutungen schaffen diese Vergegenwärtigung an-

¹⁵ So, abweichend vom Bericht Celanos, die *Dreigefährtenlegende* 25,1–3 (Fontes Franciscani 1995, 1398).

¹⁶ Zur Datierung Fonzo 1982, 72–76.

¹⁷ Fontes Franciscani 1995, 364: „Apostolorum vitam et vestigia sequens“.

hand der Folie seines Lebens. Das war in anderen Fällen offenkundig anders, in denen wir ein sehr direktes – und dann übrigens auch sehr physisches – Reenactment des Leidens Christi nachvollziehen können: 1222, also gewiss vor jeglichem Termin für eine Stigmatisierung des Franziskus, wurde in Oxford ein Mann unter dem Vorwurf, sich selbst die fünf Kreuzigungswunden beigelegt zu haben, bestraft (Matthaeus Parisiensis 1876, 71). Einen ähnlichen Fall gab es in ungefähr dieser Zeit auch in Huy in Frankreich (Vitry 1914, 31–32; vgl. zu beiden Daxelmüller 2001, 117; Feld 2014, 265–267; Köpf 2012, 60). Beide haben offensichtlich aktiv versucht, in ihrem Leben und Erleiden Christus präsent zu machen, klassisch das, was als Reenactment gelten kann. Daraus aber zu folgern, auch Franz habe sich die Wundmale selbst zugelegt, und die späteren Erzählungen verschleierte dies, indem sie auf eine göttliche Einwirkung verwiesen,¹⁸ ist eine zu simple Lösung – nicht zuletzt weil sie eine physische Gestalt der Stigmatisierung voraussetzt, die möglicherweise so gar nicht anzunehmen ist.

Stimmt die Deutung, dass es sich um eine Vision handelt, muss man Franz keine *pia fraus* unterstellen und kann doch zugleich mittelalterliche Mentalität so rekonstruieren und respektieren, dass moderne Wirklichkeitsvorstellungen jedenfalls nicht Anstoß nehmen müssen. Der den Erzählungen von der Stigmatisierung zunächst zugrunde liegende Prozess ist spiritueller, als solche Deutungen vermuten lassen.

Man kann sogar noch einen Schritt weiter gehen. Trotz der oben herausgearbeiteten Betonung, dass die Stigmata nur spät und von anderen gesehen und thematisiert, von Franz aber nicht einmal angedeutet wurden, ist die Erzählung von der Stigmatisierung auch nicht grundlos im Leben des Heiligen aus Umbrien. Apostolizität und Christusidentifikation sind zwar zu unterscheiden, fallen aber nicht völlig auseinander. Dies hat Carolyn Muessig in einer beeindruckenden Studie zu Gal 6,17: „Denn ich trage die Leidenszeichen Jesu (Vulgata: *stigmata Iesu*) an meinem Leib“ gezeigt. Die Apostolizität des Paulus ist eine Gestalt der Stigmatisierung und dies nun gewiss nicht physisch, sondern im Sinne dessen, dass er mit Christus und in Christus litt. Apostolizität, wie Paulus sie benennt, führt also in Christusfrömmigkeit, und die visionäre Erfahrung von der Stigmatisierung des Franziskus wie auch die nachfolgenden legendarischen Ausschmückungen drücken eine prozessuale apostolische Christusförmigkeit aus, in welcher das Geschehen am sterbenden Franziskus die theologische Bestätigung dafür erbringt, dass in diesem späten Apostel tatsächlich Christus gegenwärtig geworden ist.

Damit wird Franz durch ein Reenactment apostolischen Lebens zu einer herausgehobenen Repräsentation Christi hier auf Erden. Den mittelalterlichen

18 Daxelmüller 2001, 117; Feld 2014, 265–267; Köpf 2012, 60.

Sinnhorizont kann man wohl am besten mit der Annahme eines weit über Gelehrtenkreise hinaus sedimentierten neuplatonischen Denkens verstehen, das bekanntlich der Bildertheologie der Spätantike zugute kam. Das Abbild ist vom Abgebildeten zwar unterschieden, aber nicht getrennt. Vielmehr ist das Urbild in diesem Abbild immer auch ontisch präsent, sodass der Ikone nach den Beschlüssen von Nizäa 787 zwar nicht volle Anbetung (ἀληθινὴ λατρεία) zukommt, wohl aber Ehrerbietung (τιμητικὴ προσκύνησις)¹⁹. Diese richtet sich nicht unmittelbar auf das Bild, sondern auf das ihm gegenwärtig werdende Urbild selbst. Man muss mittelalterlicher Spiritualität keinen ausgefeilten Platonismus unterstellen, um nachvollziehen zu können, dass genau diese Vorstellung es ermöglichte, Ikonen in Ehrfurcht zu halten und auch im Westen Bildern Kraft zuzusprechen, die sich aus dem Prozess handwerklicher oder auch künstlerischer Produktion nicht herleiten ließ.

Eben dies ist auch bei einem Heiligen der Fall, in welchem Jesus Christus präsent wird, und zwar, wie wir nach dem Beschriebenen wohl sagen müssen: sukzessive präsent wird, in einer Entwicklung der Aneignung von Apostolizität hin zur Verwirklichung voller Christusgegenwart. Franz ist durch die Stigmata nicht Christus selbst. Christus aber wird in ihm in einer Anteil gebenden Weise präsent. Diese neuplatonische Ontologie ist zwar vielleicht, wie etwa der Umgang mit Symbolen zeigt, in der Moderne nicht völlig verschwunden, sie ist aber in ihrer metaphysischen Entfaltung kam mehr nachvollziehbar.

Um eine solche Nachvollziehbarkeit zu erreichen, wird man andere Denkformen heranziehen müssen, und wenigstens spielerisch und experimentell könnte dies tatsächlich die Denkform der Resonanz sein, freilich mehr als dezidiert theologische Konzeption, wie Günther Thomas sie entfaltet hat, denn als soziologische Theorie, die Hartmut Rosa umfassend und für ein Verständnis von Gesellschaft außerordentlich hilfreich begründet hat. Günther Thomas hat sein Modell von Resonanz im Horizont dezidiert evangelischer Theologie als einen Weg vorgeschlagen, durch welchen biblische Berichte wieder neu auf den lebendigen Gott bezogen werden können (Thomas 2019, 19). Thomas sieht in Rosas Modell die Gefahr einer inflationären Verwendung und reformuliert das Konzept in systemtheoretischem Zusammenhang, in welchem Resonanzen dazu dienen, das System einerseits (im Sinne von Verursachungsbeziehungen) als nach außen abgeschlossen zu verstehen, es andererseits aber auch (im Sinne von Entsprechungsbeziehungen) geöffnet sein zu lassen (Thomas 2019, 21). Definitorisch gilt:

„Resonanzbeziehungen sind nicht unidirektional und kausal-determinierend. Sie ereignen sich zwischen zwei relativ eigenständigen Entitäten. Diese wirken nicht direkt aufeinander

19 Kompendium 2005, Nr. 601.

ein, sondern können sich nur – bildhaft gesprochen – in ihrer Eigenschwingungsfähigkeit, d. h. in ihrer jeweiligen Selbstorganisation anregen.“ (Thomas 2019, 19)

Thomas grenzt diese Resonanzbeziehungen sowohl von Kausalverhältnissen als auch von „Spiegelungen“ – wie dem Echo – ab und betont ihre Reziprozität, die aber nicht unbedingt eine symmetrische sein muss, sowie den „Aspekt des Nicht-Determinierenden“ (Thomas 2019, 20).

Thomas' Beschreibung ist auf die im evangelischen Verständnis leider üblicherweise weniger präsenten mittelalterlichen Vorstellungen von Repräsentation und Reenactment durchaus ansprechbar. Folgt man dem betonten Verzicht auf die Vorstellung von Kausalität in der Resonanz, so würden die Formen intentionalen Reenactments, die hier für die Stigmatisierung genannt wurden, unter die Vorstellung von Resonanz nicht passen. Sie sind Akte bewusster spiritueller Gestaltung und als kognitive Akte in Wahrnehmung und Nachahmung auf das göttliche Vorbild bezogen.

Gerade aber für die Besonderheit der Christusbeziehung von Franz von Assisi erlaubt Thomas' Modell ein neues Verständnis. Es entlastet davon, die Kausalität eines physischen Vorgangs oder auch einer Vision affirmativ behaupten, ein Wunder also gleichsam naturwissenschaftlich beschreiben zu müssen. Gänzlich gelöst werden Christus und Alter Christus hierdurch freilich nicht, wenn man den Vorgang der Resonanz mit Thomas so beschreibt, dass zwei Vorgänge „sich [...] in ihrer Eigenschwingungsfähigkeit, d. h. in ihrer jeweiligen Selbstorganisation anregen.“ (Thomas 2019, 19) Diese Formulierung impliziert eine Wirkung in beide Richtungen, die freilich durchaus asymmetrisch sein kann (Thomas 2019, 20). Auf Franz angewandt wird man sagen können, dass diese Wechselseitigkeit vor allem in einem gegenseitigen Erkenntnisprozess besteht, durch welchen Franz als Christus wahrgenommen wird, Christus aber durch Franz.

Das Modell, das Thomas so einführt, ist offenkundig ein Verstehensmodell, kein Erklärungsmodell. Wie es zur Stigmatisierung von Franz von Assisi gekommen ist, wissen wir hierdurch nicht. Die oben vorgetragenen historischen Überlegungen geben hierzu Anhalt. Vor dem Hintergrund eines apostolischen Lebens haben die Menschen im Umfeld des Poverellos in seinem Sterbensprozess visionär eine Gegenwart Christi wahrgenommen, die sich in den Wundmalen ausgedrückt hat, und sie haben diese Vision auf Gottes Wirken zurückgeführt. Hermeneutisch weisen die jetzt vorgetragenen Überlegungen jedoch einen Weg, das Leben des Franziskus in Resonanz mit dem Leben Christi zu verstehen und so, jenseits der Debatte um den Realitätsgehalt von Visionen, Franz als einen authentischen Repräsentanten Christi wahrzunehmen und aufzunehmen. Sein Wirken und Leben so zu beschreiben, führt dann zu einer erstaunlichen Kohärenz zwischen evangelischem und katholischem Heiligenverständnis. Das lutherische Augsburger Be-

kenntnis entfaltete im 21. Artikel eine Lehre von den Heiligen, welche das Gedenken der Heiligen als Teil des evangelischen Glaubens lehrt, „so wir sehen, wie ihnen gnad widerfaren, auch wie ihnen durch glauben geholffen ist“ (CA 21; Dingel 2014, 128:5–6). Die Erzählung von den Stigmata ist historisch gesehen die Erzählung von einem apostolischen Reenactment, welches Franz für seine Zeitgenossen zu einer Repräsentation Christi machte. Theologisch ist sie in ökumenischer Perspektive eine Erzählung von der Resonanz der Gnade Gottes in einem bemerkenswerten irdischen Leben.

Bibliographie

Quellen

- Analekten zur Geschichte des Franciscus von Assisi*, hg.v. Heinrich Boehmer, durchgesehen von Friedrich Wiegand, mit einem Nachwort von Carl Andresen. Tübingen: Mohr, ³1961.
- Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche: Vollständige Neuedition*, hg.v. Irene Dingel. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014.
- Bonaventura, *Ausgewählte Werke*. 2. Bd., aus dem Lateinischen übersetzt von Julian Knap. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2018.
- Fontes Franciscani*. Hg. von Enrico Menestò und Stefano Brufani. Assisi: Ed. Porziuncola, 1995.
- Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, hg.v. Heinrich Denzinger und Peter Hünermann. Freiburg i. Br. u. a.: Herder, ⁴⁰2005.
- Die Opuscula des Hl. Franziskus von Assisi: Neue textkritische Edition*, hg.v. Kajetan Eßer. Bearb. v. Engelbert Grau. Grottaferrata: Ed. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, ²1989.
- „Die Chronica des Bruders Jordan von Giano: Einführung und kritische Edition nach den bisher bekannten Handschriften“, hg.v. Johannes Schlageter. *Archivum Franciscanum Historicum* 104 (2011): 3–63.
- Matthaei Parisiensis monachi *Sancti Albani Chronica Majora*, hg.v. Henry Richard Luard. Bd. 3. London: Trübner, 1876.
- Rogeri de Wendover *Liber qui dicitur Flores historiarum ab anno Domini MCLIV. annoque Henrici Anglorum regis secundi primo*, hg.v. Henry G. Hewlett. 3 Bde. London: Eyre and Spottiswoode, 1886–1889.
- Salimbene de Adam. *Cronica. I: a. 1168–1249*, hg.v. Guiseppe Scalia, Turnhout: Brepols, 1998.
- S. Thomae Aquinatis *Scriptum super Sententiis Magistri Petri Lombardi*. Bd. 4, hg.v. Maria Fabian Moos. Paris: P. Lethielleux, 1947.
- Fratris Thomae vulgo dicti de Eccleston Tractatus de Adventu Fratrum Minorum in Angliam*, hg.v. A. G. Little. Manchester: University Press, 1951.
- Die Exempla aus den Sermones feriales et communes des Jakob von Vitry*, hg.v. Joseph Greven. Heidelberg: Winter, 1914.

Literatur

- Appelbaum, Patricia. 2015. *St. Francis of America: How a Thirteenth-Century Friar Became America's Most Popular Saint*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Bösch, Paul. 2009. „Redaktionsgeschichtliche Beobachtungen zum Bericht über die Wundmale in der ‚Vita Beati Francisci‘ des Thoms von Celano.“ *Laurentianum* 50: 111–50.
- Bösch, Paul. 2009. „Zwischen Orthodoxie und Häresie. Eine Deutung der Stigmata von Franz von Assisi.“ *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 17: 121–147.
- Daxelmüller, Christoph. 2001. „Süße Nägel der Passion“: Die Geschichte der Selbstkreuzigung von Franz von Assisi bis heute. Düsseldorf: Patmos.
- Feld, Helmut. ³2014. *Franziskus von Assisi: Der Namenspatron des Papstes*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Fonzo, Lorenzo di. 1982. „Per la cronologia di S. Francesco. Gli Anni 1182–1212.“ *Miscellanea Franciscana* 82: 1–115.
- Hellmann, J. A. Wayne. 1997. „The Seraph in Thomas of Celano's *Vita prima*.“, In *That Others May Know and Love*. FS Zachary Hayes, hg.v. Michael F. Cusato, 23–41. St. Bonaventure/ NY: The Franciscan Institute.
- Köpf, Ulrich. 2012. „Die Stigmata des Franziskus von Assisi.“ In *Zwischen Himmel und Erde. Körperliche Zeichen der Heiligkeit*, hg.v. Waltraud Pulz, 35–60. Stuttgart: Franz Steiner.
- Lehmann, Leonhard. ²2014. „Einleitung zur Dreigefährtenlegende.“ In *Franziskus-Quellen: Die Schriften des heiligen Franziskus, Lebensbeschreibungen, Chroniken und Zeugnisse über ihn und seinen Orden*, hg.v. Dieter Berg und Leonhard Lehmann, 602–609. Kevelaer: Butzon & Bercker, Edition T Coelde.
- Leppin, Volker. 2018. *Franziskus von Assisi*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Leppin, Volker. 2021. *Repräsentation und Reenactment: Spätmittelalterliche Frömmigkeit verstehen*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- McCalman, Ian und Paul A. Pickering, Hg. 2010. *Historical Reenactment. From Realism to the Affective Turn*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Rosa, Hartmut. ³2016. *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin: Suhrkamp.
- Schmucki, Oktavian. 2007. *Beiträge zur Franziskusforschung*, hg.v. Ulrich Köpf und Leonhard Lehmann. Kevelaer: Butzon & Bercker.
- Schmucki, Oktavian. 1991. *The Stigmata of St. Francis of Assisi: A Critical Investigation in the Light of Thirteenth-Century Sources*. St. Bonaventure: Franciscan Institute.
- Thomas, Günther. 2019. *Gottes Lebendigkeit. Beiträge zur Systematischen Theologie*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Trexler, Richard C. 2002. „The Stigmatized Body of Francis of Assisi. Conceived, Processed, Disappeared.“ In *Frömmigkeit im Mittelalter: Politisch-soziale Kontexte, visuelle Praxis, körperliche Ausdrucksformen*, hg.v. Klaus Schreiner, 463–497. München: Fink.

