

Primatus; Evans, aaO. 48–55; A. Demoustier, *Episcopat et union a Rome selon Saint Cyprien*: Rech. Sci. Rel. 52 (1964) 337–369; J. Quasten, *Patrology* (Westminster, MD 1953) 375–378; H. Koch, *Cyprian und der römische Primat*: T. U. 35, Heft 1 (Leipzig 1910).

⁷ Zum Gebrauch des trinitarischen Vergleichs bei Cyprian (den er von Tertullian gelernt hatte) und zur Erläuterung der Einheit und Vielfältigkeit der Kirche siehe Evans, aaO. 52–55.

⁸ AaO. 61.

⁹ Irenäus, *Adv. Haer.*, III, 3,1–2, und Tertullian, *De praescriptione*, 36, zur Beziehung von Karthago zu Rom und anderen Städten zu nahegelegenen größeren Bischofssitzen. Bevenot, *Primatus*, 35, und Bishop, 415, macht eine Bemerkung über Cyprians Unfähigkeit, die besondere Macht, die Rom in der Praxis auf ihn ausübte, zu erklären.

¹⁰ Evans, aaO. 61–61; G.S.M. Walker, *The Churchmanship of St. Cyprian*. *Ecumenical Studies in History* 9 (Richmond, VA 1969) 18.

¹¹ Cyprian erkennt die Praxis der Wiederaufnahme von jenen als Büßer an, die zu einer Irrlehre oder zu einer abgespaltenen Gruppe übergegangen waren und dann zur Kirche zurückkehrten, aber er tadelt Stephan wegen der Verwechslung einer solchen Situation mit Fällen von denjenigen, die außerhalb der Kirche getauft wurden: 71,2. Während des Streits scheint einige Verwirrung darüber geherrscht zu haben, ob das Auflegen der Hände um der Buße willen geschieht oder zur Vervollkommnung der Taufe durch die Bestätigung oder Verleihung des Heiligen Geistes. Siehe z. B. 69,10; 74,5.

¹² Firmilian zitiert Stephan, der dafür kämpft, daß «er den Thron des Petrus durch die Nachfolge innehat» (75,17). Bei diesem Text handelt es sich um den frühesten Beleg, den wir von der Äußerung eines römischen Bischofs besitzen, der sich ausdrücklich auf die Petrusnachfolge für seine Autorität beruft. Siehe Sage, aaO. 314.

¹³ 70,1 bezieht sich auf Entscheidungen, die von einem Konzil unter Agrippinus von Karthago (um 218–222) gefällt wurden. Siehe C.J. Hefele, *A History of Christian Councils to A.D. 325*, 2. revidierte Auflage übersetzt von W. Clark, (Edinburgh 1883) 86–87.

¹⁴ Evans, aaO. 61; Sage, aaO. 314, 326.

¹⁵ Zur Tauffrage wurden in Karthago drei Konzilien abgehalten: in den Frühjahren 255 und 256 und im September 256.

¹⁶ Vgl. 69,17; 73,26 und Cyprians Kommentar zur Eröffnung des Konzils im September 256: «Jeder von uns sollte vorbringen, was wir denken, niemanden verurteilen noch irgendjemandem das Recht auf die Gemeinschaft verwehren, falls er anders als wir denken sollte» (*Sententiae Episcoporum*).

¹⁷ AaO. 61.

¹⁸ *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht* (Tübingen 1953), 321.

¹⁹ AaO. 32.

²⁰ AaO. 312, 334.

²¹ Bishop, 415.

Aus dem Englischen übersetzt von Susanne Walker

FRANCINE CARDMAN

Associate Professor für Historische Theologie an der Weston School of Theology in Cambridge, Massachusetts. Promovierte an der Yale University in historischer Theologie und Patristik mit einer Doktordissertation über Tertullian. Ihre Übersetzung von Augustins *De sermone Domini in monte* wurde veröffentlicht in der Reihe *The Preaching of Augustine* (Hg. J. Pelikan). Schwerpunkte ihrer Forschungs- und Lehrtätigkeit: Spiritualität, Patristik, Ökumenik und feministische Theologie. Derzeit Präsidentin der North American Academy of Ecumenists. Anschrift: Weston School of Theology, 3 Philipps Place Cambridge, Mass. 02138, USA.

Paolo Ricca

Sekte oder Orden? (Waldenser – Franziskaner)

I. Gemeinsamer Ursprung, gemeinsame Anliegen

Sekte oder Orden? Nach den von der «Großkirche» im Mittelalter angelegten Maßstäben und auch wohl entsprechend ihrem Willen wurden die Waldenser zu einer Sekte und die Franziskaner zu einem Orden. Nach ihrer ursprünglichen

Inspiration und nach der ersten Phase ihrer Entwicklung waren aber sowohl die waldensische *societas* als auch die franziskanische *fraternitas* weder Orden noch Sekte. Es stimmt aber, daß sie sehr schnell als solche mißdeutet wurden. Schon 1226 grenzte die *Chronik von Ursperg* polemisch die Franziskaner und Dominikaner auf der einen Seite und die Waldenser und Humiliaten auf der anderen scharf voneinander ab und bezeichnete die ersteren als «Orden» und letztere als «Sekten». Es lohnt sich, hier einige Sätze dieser Chronik trotz ihrer Ungenauigkeit zu zitieren: «Um 1212 herum, als die Welt sich schon dem Untergang zuneigte, entstanden im Schoß der Kirche, deren Jugend sich wie die des Adlers erneuert, zwei Orden (duae religiones), die vom Heiligen Stuhl bestätigt wurden, nämlich die

Minderbrüder und die Prediger. Sie wurden zweifelsohne approbiert, weil es damals zwei Sekten (duae sectae) gab, die sich schon zuvor in Italien verbreitet hatten und auch noch heute bestehen. Sie nennen sich Humiliaten die einen und die anderen die Armen von Lyon.»¹

Unmittelbar nachher verweist die Chronik auf den wahren Unterschied zwischen Franziskanern und Waldensern: Der Papst hätte die ersten nicht unabhängig von den letzteren, sondern an deren Stelle approbiert.

Es wird hier deutlich, daß die Chronik die Situation, die sich im zweiten und im dritten Jahrzehnt des dreizehnten Jahrhunderts herauskristallisiert und zementiert hatte, in die Zeit der Entstehung beider Bewegungen zurückdatiert: Erst nach einiger Zeit waren die Beziehungen zu Rom völlig festgelegt, und dies bedeutete für die Franziskaner ihre Integration in die Kirche als eine neue Variante der alten Mönchsorden und für die Waldenser ihren Ausschluß aus der Kirche, ihre «Anathematisierung» für immer als eine Sekte von Ketzern.

Je besser man aber die Umstände, in denen die Bewegungen der Waldenser und der Franziskaner entstanden, kennt, und je genauer man die Eigenart dieser Ursprünge studiert, um so mehr entdeckt man die grundsätzliche Ähnlichkeit beider Bewegungen. Nicht nur kamen Valdes und Franziskus aus derselben sozialen Schicht, antworteten sie auf fast identische Weise auf dieselbe soziale Berufung und entwickelten dasselbe Programm christlichen Lebens, sondern sie verkörpern auch in der Kirche zusammen mit denen, die ihnen folgten, einen Typ des «Widerstandes», der nicht so sehr auf einem Recht besteht, als vielmehr Betonung und Ausdruck einer höheren Ebene des Gehorsams ist.

War das für Franziskus Widerstand und Preisgabe und für Valdes Widerstand ohne Kapitulation? Möglich. Wichtiger aber ist die Feststellung, daß das Verhalten der ersten Waldenser und der ersten Franziskaner sich jenseits bzw. diesseits der Alternative Sekte oder Orden situiert. Beide Bewegungen entwarfen in ihren Ursprüngen ein sehr ähnliches Programm der *vita apostolica*, das auf der Grundlage der *reinsten Orthodoxie* der Lehre entwickelt wurde – das gilt zu Beginn auch für die Waldenser. Dadurch konnte dieses Programm in der Christenheit der damaligen Zeit so viele Christen anziehen und zu einem *christlichen Aggregationspol* werden. Wenn dieses Programm des christlichen Lebens

nicht mit dem der offiziellen Kirche identisch ist, steht es diesem wenigstens sehr nah. Wenn man hier nicht von einer Alternative sprechen will, kann man in den beiden Fällen von einer konstruktiven Opposition sprechen.

Sicher hat sich besonders mit Innozenz III. die Situation sehr verändert; mag sein, daß diese Veränderung ihre Erklärung in der Entwicklung der Bewegung der Waldenser hat, mag sein, daß der Papst ahnte, daß ein voll in das Gefüge der Kirche integrierter Franziskanerorden ein von der Vorsehung geschenktes Gegengift gegen die Sekte der Waldenser (und andere Sekten) wäre, ein ideales Instrument für eine neue Art des Kampfes gegen die Häresie: Neben der einfachen und puren Unterdrückung konnte man jetzt die Ketzer auf ihrem eigenen Gebiet bekämpfen, indem man sie darin nacheiferte, was man in ihren Vorstellungen für positiv hielt, und zur gleichen Zeit sie dort bekämpfte, wo ihre Erneuerung Kritik bedeutete. Diese neue Methode der Bekämpfung der Häresie, die zusammen mit der alten Unterdrückung angewandt wurde, bestand also in der Nachahmung des Häretikers in seinem Beispiel eines von der Urkirche inspirierten christlichen Lebens und in der Verurteilung des fehlenden Gehorsams gegenüber einer Hierarchie, gegenüber der nur eine Haltung absoluter Folgsamkeit und Loyalität angebracht sei.

Jedenfalls kämpften die Waldenser und die Franziskaner anfangs mit denselben Waffen für dieselbe Sache. Auch wenn die fachlichen Grenzen des italienischen modernistischen Historikers Ernesto Buonaiuti schließlich zu offensichtlich sind, ist es angebracht, hier an seine Meinung zu erinnern, Petrus Valdes aus Lyon, Franziskus aus Assisi und Joachim von Fiore gehörten als eine «Triade von großen vom Evangelium ausgehenden Reformatoren» zusammen. Er sah in ihnen die Baumeister dessen, was er nicht zögerte «*die erste Reformation*» zu nennen (die zweite war dann die von Luther, Zwingli und Calvin im sechzehnten Jahrhundert).

Nach Buonaiuti kann man Valdes, Franziskus und Joachim von Fiore «unmöglich voneinander trennen», denn zusammen sind sie «die erste Ankündigung eines sich im Mittelalter erneuernden christlichen Gewissens, das sich die spezifischen Werte des Evangeliums, der Botschaft Christi unmittelbar wieder zu eigen machen will»². Mit unterschiedlichen Akzenten und auch mit unterschiedlichem Erfolg wollten Petrus Valdes, Franziskus und der Abt Joachim die

Kirche durch das Evangelium und den Heiligen Geist neu beleben. Sie wollten keine partiellen Veränderungen, keine beschränkten Reformen bestimmter Bereiche. Sie forderten auch keine besonderen Rechte für sich, es sei denn das Recht, dem Evangelium zu folgen. Sie arbeiteten für eine Neugeburt der Christenheit aus dem Wort und dem Geist. So wollten sie *keinen neuen Typ des Mönchsordens oder eine kleine Kirche in der Kirche oder eine alternative Kirche* gründen. Was sie an erster Stelle bewegte, war nicht die Kirche, sondern das Evangelium in der Kirche.

II. *Nudi nudum Christum sequentes:* Das Programm der Waldenser

Man weiß heute noch nicht mit voller Sicherheit, ob die Waldenser, deren Bewegung zwischen 1173 und 1175 begann, schon vom Konzil von Verona 1184 oder erst später verurteilt wurden. Zwar wurden sie relativ schnell, aber nicht sofort anathematisiert (mit dem kirchlichen Bann belegt). Diese Tatsache ist ein Indiz dafür, wie orthodox die Waldenser ursprünglich waren.

Auch die Gründe, weshalb die Waldenser dann doch exkommuniziert wurden, sind nicht ganz eindeutig bekannt. Es scheint aber sicher zu sein, daß die Forderung der Waldenser, frei predigen zu dürfen (*libere praedicare*), obwohl sie nur einfache Laien waren, einer der wesentlichen Gründe war. Die erste *societas* der Waldenser war ihrem Wesen und ihrer Erscheinung nach eine Gemeinschaft von Laienpredigern. Bekannt ist hier die Beschreibung der Waldenser durch den Kurienkanoniker Walter Map, als er einigen von ihnen anlässlich des Dritten Lateranischen Konzils begegnet war:

«Sie haben keine feste Wohnung, gehen zu zweien, barfüßig, nur mit Wolle bekleidet, besitzen alles gemeinsam wie die Apostel und folgen nackt dem nackten Christus. Jetzt fangen sie sehr bescheiden und demütig an, weil sie noch keinen Fuß fassen konnten. Wenn wir sie aber lassen, werden wir von ihnen verjagt werden.»³

Das ist die Beschreibung einer Gruppe von Wanderpredigern, die im Stil und im Inhalt ihrer Verkündigung Stil und Inhalt des urchristlichen Apostolats nachahmen und wiederholen wollten.

Wenn man also charakterisieren will, welche Art der Opposition die ersten Waldenser der offiziellen Kirche ihrer Zeit gegenüber leisteten, dann muß man vor allem von einer Opposition

von Laien reden, die an erster Stelle auch bewußt Laien bleiben und die an zweiter Stelle erreichen wollten, daß sie frei predigen durften. Das ist kein isoliertes Phänomen, ist aber deshalb nicht weniger bedeutsam: Die Waldenser fühlten sich von Gott selbst berufen, eine wesentliche Aufgabe in der christlichen Kirche, wie es die Predigt ist, für sich zu beanspruchen und auf sich zu nehmen, ohne sich deshalb in die Gruppe der Kleriker und Mönche aufnehmen zu lassen. Ohne Kleriker oder Mönch zu sein, wollten sie am Amt in der Kirche teilhaben.

Wahrscheinlich hat Valdes auch sofort den Frauen das Recht zu predigen zuerkannt. Hier liegen dann wohl dieselben Motive zugrunde, denn nur unter der Voraussetzung, daß in der Kirche nur eine einzige Gruppe, der Klerus, das Monopol der Predigt hat, kann auch die Frau von dieser Predigt ausgeschlossen werden. Aber von dem Augenblick an, an dem der Laie als solcher aufhört, nur zuhörendes Objekt der Predigt zu sein, um auch ihr verkündigendes Subjekt zu werden, kann man nicht mehr die Frau von der Verkündigung fernhalten. Wenn der Laie das Recht zu predigen hat, dann hat es *ipso facto* auch die Frau. Es wundert dann auch nicht, daß bis zum Ende des dreizehnten Jahrhunderts die Frauenpredigt «ein Massenphänomen, nicht eine Ausnahme, sondern die Regel»⁴ war. Nach einigen Zeugnissen wurde der Frau im dreizehnten Jahrhundert in einigen waldensischen Gruppen sogar das Recht zugestanden, der *Eucharistiefeier* vorzustehen.

Die Waldenser wollten also predigen, ohne ihren Status als Laien aufzugeben. Mit ihnen hörten die *Laien* unerwarteterweise auf, nur die untergeordnete, lernende Kirche zu sein, um selber als missionierende Subjekte auch *lehrende Kirche* zu werden. Aller Wahrscheinlichkeit nach war es gerade dieser Punkt, der zum Bruch mit der kirchlichen Autorität führte und führen mußte. Die ersten Waldenser, an deren Orthodoxie auf der Ebene der Lehre nichts auszusetzen war, zeigten sich erheblich weniger orthodox, als es sich um den konkreten Platz handelte, den sie als Subjekte der Kirche im Gefüge der Kirche ihrer Zeit einnehmen sollten. Mit der ersten waldensischen Gemeinschaft, die sich als eine Laiengemeinschaft von Brüdern untereinander um Christus als das Haupt herum konstituierte und in der es nach dem Willen von Valdes, dem die lombardischen Waldenser nicht folgten, auch keinen «Vorgesetzten» (*praepositus*) geben soll-

te, erschien ein neues kirchliches Subjekt auf der geschichtlichen Bühne der westlichen Christenheit. Dieses Subjekt ist eine Laienschaft, die zur Eigeninitiative bereit ist und die nicht rein zufällig von Angehörigen der damals aufstrebenden Klasse des kaufmännischen Bürgertums angeführt wird. Dieser Klasse verdankt die Bewegung den Willen zur Initiative und die Entschiedenheit, Neues zu schaffen. Durch die Bekehrung zu einer radikalen Entscheidung für die Armut des Evangeliums gelingt es der Bewegung allerdings auch, sich von dem in der neuen aufstrebenden Klasse sich breitmachenden kapitalistischen Geist des Habens und des Profits freizuhalten.

Diese neue Laienschaft ist sich also sehr ihrer Berufung bewußt. Sie nimmt ihre missionarische Aufgabe entschieden und lebendig wahr und ist bereit, alles aufzugeben, um *die Nachfolge Christi* auf buchstäblichste Weise zu verwirklichen. Sie hält diese *sequela Christi* für die unabdingbare Voraussetzung der Verkündigung des Evangeliums, die sie ja – da diese Verkündigung sowohl durch das Beispiel als im Wort verstanden werden soll – in der Volkssprache durchführt (so daß eine Art biblische Alphabetisierung stattfindet). Sie betont dazu besonders die Empfehlungen Jesu an seine Jünger in der Bergpredigt, denn diese weisen den einzigen Weg, auf dem die christliche Gemeinde glaubhaft zu einer Gemeinde werden kann, «deren Gerechtigkeit weit größer als die der Schriftgelehrten und Pharisäer ist» (vgl. Mt 5,20).

Offensichtlich aber fürchteten sich die offiziellen Führer der Kirche trotz der ursprünglichen Orthodoxie der Waldenser vor dem, was diese verwirklichen wollten. Die Waldenser wurden daher schon früh aus der Gemeinschaft der «Großkirche» ausgestoßen. Wovon genau hatte man Angst? Vor einem Autoritätsverlust des Klerus und der hierarchischen Kirche? Davor, daß das Ordensleben seine Plausibilität verlor? Nichts scheint aber darauf hinzuweisen, daß die ersten Waldenser das alles anzweifeln wollten. Durch ihr Auftreten büßt der Klerus seine Autorität nicht ein, sondern diese Autorität wird *redimensioniert*, in ein neues Licht gerückt – eine Tendenz, die allerdings durch das donatistische Verständnis des kirchlichen Amtes bei den lombardischen Waldensern und später in der gesamten Bewegung in all ihren Folgen weiter entwickelt und weiter akzentuiert wird. Valdes und seine Anhänger übernahmen gegenüber den offiziellen religiösen Führern der Kirche die Haltung

der Apostel: «Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen» (Apg 5,29). Sie zeigten so, daß sie als Laien ein sehr hohes Bewußtsein der eigenen Berufung besaßen.

Obwohl die Waldenser ursprünglich gar keine Polemik gegen die kirchliche Institution beabsichtigten, war in den Augen der Hierarchie ihre *societas* eine Bedrohung, die – wahrscheinlich, ohne daß die Waldenser dies bewußt gewollt hätten – das ganze Aussehen einer Kirche, die vorher nur in den Händen des Klerus war, verändert hätte. Der «einfache Laie», der seine christliche Freiheit entdeckte, hätte sich neue und weite Handlungsräume für seinen prophetischen Dienst in der Kirche erobert. Die kirchliche Autorität wäre zwar nach wie vor anerkannt worden, sie wäre aber nicht mehr die letzte Instanz in der Kirche geblieben, und *der Gehorsam Gott gegenüber hätte sich nicht mehr notwendigerweise mit dem Gehorsam gegenüber der Hierarchie gedeckt*.

Das Bewußtsein, das die Waldenser von ihrer missionarischen Verpflichtung hatten, war also stärker als ihre Furcht vor disziplinarischen Sanktionen seitens der Hierarchie. Unabhängig von dem, was die Waldenser bewußt vorhatten, besaß ihre Bewegung «objektiv eine (die herrschenden Kirchenstrukturen) sprengende Kraft»⁵. Die damalige Kirche hat es vorgezogen, diese Kraft zu isolieren und aus dem Raum der Orthodoxie zu entfernen, vielleicht deswegen, weil jene Laienbruderschaft von Wanderpredigern mit der Bibel in der Hand eine bestimmte Autonomie der eigenen Berufung gegenüber der Hierarchie für sich beanspruchte und so diese Hierarchie verpflichtet hätte, ihr Selbstverständnis und das Verständnis ihrer Rolle in der Kirche zu ändern.

Es wäre schwer gewesen, die *societas* der Waldenser, wenn sie ihre ursprüngliche Autonomie bewahrt hätte und bei ihr die Bibel weiterhin in der Mitte der missionarischen Arbeit gestanden hätte, in die Kirche des Mittelalters zu integrieren, ohne daß diese sich merkbar geändert hätte. Tatsächlich stieß das Recht auf Opposition, das die Waldenser für sich beanspruchten, auf die Verteidigung eines anderen Rechtes, das die Hierarchie als ihr Monopol handhabte: das Recht, durch die Exkommunikation darüber zu entscheiden, wer aus der «Großkirche» ausgeschlossen sein sollte.

Der Dialog zwischen den Waldensern und dieser «Großkirche» hat also nicht lange gedauert.

ert. Der Graben hat sich sehr schnell immer mehr vertieft, bis es zum offenen Gegensatz und zum Bruch kam. Dennoch bezeichnet sich in der Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts der waldensische Bischof und Märtyrer Frederick Reiser vor dem Tribunal der Inquisition noch als «Frederick, durch die Gnade Gottes Bischof der Gläubigen, die in der römischen Kirche die donatio Constantini (die angebl. Schenkung weltlicher Autorität an den Papst durch Konstantin) mißachten»⁶. Die Waldenser beanspruchten also noch im fünfzehnten Jahrhundert, eine Bewegung *innerhalb* der Kirche zu sein, aber diese selbst sah es schon längst nicht mehr so. Der Raum, den man einer legitimen Opposition in der Kirche hatte einräumen wollen, erwies sich im Fall der Waldenser als sehr klein, zu klein.

III. *Vivere secundum formam sancti evangelii:* *Der Lebensentwurf der Franziskaner*

Auch Franziskus gehörte zu denjenigen, die «nackt dem nackten Christus folgen» wollen. Nichts zeigt das so sinnbildlich wie die berühmte und dramatische Szene vor dem Bischof, seinen Verwandten und einer großen Menge aus Assisi, in der er all seine Kleider auszieht und sie zusammen mit dem Geld, das er noch hat, seinem Vater zurückgibt. Das ist sein endgültiger Bruch mit seiner Welt und seiner Vergangenheit, ein bildhaftes «Ablegen des alten Menschen» (vgl. Kol 3,9), ein entscheidender Schritt auf eine neue *forma vitae* hin, die sichtbar und konkret die Bekehrung, die stattgefunden hatte, zum Ausdruck brachte. Im Testament von 1226 lesen wir: «Als der Herr mir Mitbrüder gegeben hatte, zeigte mir keiner von ihnen, was ich tun sollte, sondern der Höchste selbst offenbarte mir, daß ich nach der *Form des Heiligen Evangeliums* leben mußte.»

Dieser Text ist wichtig. Erstens und vor allem stellte sich die Frage nach einer konkreten Lebensform erst, als Franziskus um sich einen ersten Kern von Brüdern versammelt sah. Eine Gemeinschaft braucht eher als ein einzelnes Individuum eine ausdrückliche Lebensform, und dabei geht die Gemeinschaft der Regel voran, nicht umgekehrt. In Wirklichkeit suchte Franziskus etwas mehr als nur eine Regel: Er suchte eine «Lebensform», das heißt eigentlich: eine konkrete Weise, zu sein: Welche Seinsweise – und daher auch welcher (Lebens-)Inhalt – kann oder muß

Seinsweise und Inhalt einer christlichen Gemeinschaft sein? Es ist sehr bedeutungsvoll, daß Franziskus die Antwort von oben empfing. Er betont, daß die von ihm vorgeschlagene Lebensform einzig und allein auf eine göttliche Offenbarung ohne jede Vermittlung irgendeiner kirchlichen Instanz zurückgeht.

Franziskus wußte somit auf klare Weise, daß er mit etwas Neuem anfing, was es zuvor in der christlichen Tradition nie gegeben hatte und wofür es unter den verschiedenen Formen kirchlicher Gruppenbildung seiner Zeit auch kein Beispiel gab. Es entstand ja eine neue Gemeinschaft, die weder eine Gemeinschaft von Klerikern oder von Mönchen noch eine reine Laiengemeinschaft war. In diese Gemeinschaft nahm Franziskus sowohl Laien, wie er selbst einer war, als auch Kleriker auf und *vereinte alle durch das einzige, gemeinsame und wichtige Band der Brüderlichkeit*.

Schließlich bestand das Programm seiner Gemeinschaft in einem «Leben nach der Form des Evangeliums». Mit den Worten der *Regula non bullata* von 1221 heißt das: «Dies ist das Leben nach dem Evangelium Jesu Christi, um dessen Erlaubnis und Bestätigung Bruder Franziskus den Herrn Papst gebeten hat.» Die franziskanische Gemeinschaft gab sich also das Evangelium als Regel.

Diese Entscheidung, die zur gleichen Zeit sehr einfach und dennoch sehr radikal, absolut orthodox und dennoch auf geheime Weise zutiefst revolutionär war, beinhaltete keinerlei Polemik gegen eine andere *forma vitae*, die im Testament erwähnt ist: die der Priester, die «nach der Form der Heiligen Römischen Kirche leben». Fast trotzig und unbelehrbar wiederholte Franziskus sein unverwüstliches Vertrauen ihnen gegenüber «auf Grund ihrer Weihe» und grenzte sich also gegen heterodoxe und vielleicht auch gegen volkstümliche donatistische Tendenzen seiner Zeit ab. Franziskus entschied sich somit bewußt und vorbehaltlos für einen Lebensstil, der völlig innerhalb der Möglichkeiten der römischen Kirche blieb. Gegenüber dieser Kirche, ihren Bedingungen und ihren Amtsträgern, vom Papst bis zum letzten Priester, wollte Franziskus absolut loyal sein.

Dennoch entschied er sich innerhalb der römischen Kirche für eine andere Lebensform, als es die der Hierarchie dieser Kirche ist: Er wollte das Evangelium, und das heißt: das Leben Jesu Christi leben. Es ist offensichtlich, daß diese Lebens-

form nicht die der Hierarchie war: Wenn es dieselbe gewesen wäre, hätte Franziskus nicht eine göttliche Offenbarung gebraucht, um seine Lebensform zu finden, sondern er hätte die bestehende Lebensform einfach übernehmen können. Auf der anderen Seite ist aber auch deutlich, daß Franziskus nirgendwo seine Lebensform und die der (hierarchischen) Kirche einander gegenüberstellt, etwa um sie im Vergleich zu werten. Denn er betont gleich stark die Notwendigkeit, «katholisch zu leben und zu reden» (*Regula non bullata* 19), und die Verpflichtung, «einfach und ohne Kommentar» die Regel, d. h. das Evangelium, zu leben (*Testament*).

Das Programm von Franziskus war, so könnten wir sagen, *katholisch und evangelisch*. Auf der Ebene der Treue gegenüber der Kirche wollte er voll katholisch sein, so wie er auf der Ebene der Treue gegenüber «dem Leben nach dem Evangelium Jesu Christi»⁷ auch voll dem Evangelium entsprechen wollte. Es ist daher wenigstens einseitig und irreführend, Franziskus als die «personifizierte Kirchlichkeit»⁸ darzustellen. Es würde viel eher der Wirklichkeit entsprechen, ihn als die personifizierte «Evangelizität», als *das personifizierte Leben nach dem Evangelium*, vorzustellen.

Gerade indem Franziskus und seine Gemeinschaft ein solches «personifiziertes Leben nach dem Evangelium» waren, sind sie auch noch heute ein *Modell christlicher Authentizität und lebendige Erinnerung und Aufruf für die Kirche und besonders auch für ihre Leiter*. Es ist dann auch nicht verwunderlich, daß die Legende von Perugia Franziskus einen Satz wie den folgenden in den Mund legt: «... ich will vor allem die Prälaten mit Hilfe der Niedrigkeit und des Respekts bekehren.»⁹

Unter solchen Voraussetzungen war es unvermeidlich, daß die doppelte Loyalität von Franziskus sowohl gegenüber der Kirche als gegenüber dem Evangelium in seinem Orden und in der gesamten Kirche zu heftigen Spannungen führen mußte, durch die es unabhängig vom subjektiven Willen der Beteiligten oft zu objektiven Gegensätzen und Konflikten kam.

Die radikale Entscheidung für die Armut und auch für die eigene Existenz als Bettlerorden, die, wenn das Betteln auch nur im Falle der Not durchgeführt wurde, doch die höchste Bestätigung jenes Willens zur Armut war, sind eine Art des «mystischen Streiks» (Buonaiuti) nicht nur

gegenüber der damaligen feudalen Kirche und mehr noch allgemein gegenüber den damaligen wirtschaftlichen Verhältnissen, sondern auch gegenüber der kapitalistischen Akkumulation, die nach der zisterziensischen Reform in den Klöstern, die faktisch als freiwillige Kooperativen funktionierten, stattfand.

Ähnlich ist das sechzehnte Kapitel der *Regula non bullata* über die Brüder, «die unter die Sarazenen und andere Ungläubige gehen» zwar ein Dokument, das bestätigt, wie sehr die erste franziskanische Gemeinschaft sich zur Missionierung berufen fühlte, zur gleichen Zeit aber ist dieses Kapitel in seiner konkreten Vorstellung der Evangelisierung objektiv eine wahre Antithese gegenüber der traurigen Wirklichkeit der Kreuzzüge, die in der damaligen Zeit den Kern der päpstlichen Politik gegen den Islam ausmachten. Es ist kein Zufall, wenn in der *Regula bullata* von 1223 dieses Kapitel nur verstümmelt wieder aufgenommen und von all dem befreit wurde, was vorher eine Alternative zur Politik der Kreuzzüge gewesen war.

Weiter wich die ursprüngliche Eigenart der franziskanischen Gemeinschaft als eine besondere Form der brüderlichen Gemeinschaft¹⁰, die auf der Nachfolge des «minderen», des dienenden, des niedrigen und erniedrigten Christus beruhte, sehr von den klerikalen Modellen und von dem juristischen Geist der damaligen Zeit ab. Hier drohte das evangelische Prinzip der Umkehr der Hierarchie im Sinne von Mt 20,25–27 (vgl. Kap. 4–6 der *Regula non bullata*) Wirklichkeit zu werden. Langsam, aber unerbittlich wurde diese im damaligen religiösen Panorama so abnormale Gemeinschaft in die traditionellen Muster mönchischen und klerikalen Lebens hineingezwungen und so sonstigen Lebensformen in der Kirche gleichgeschaltet. Das ursprüngliche Leben nach der radikalen *forma evangelii* wird zu einem moderaten Leben nach der *forma ecclesiae*.

Was soll man dazu sagen? Ein Unbekannter schrieb in einer Lebensbeschreibung von Gregor IX. um 1240, daß dieser, als er noch Kardinal Hugolino und als solcher «Protector», Schutzherr des Ordens war, «dieser Bewegung, die noch ungeformt war, Form gab»¹¹. In Wirklichkeit aber war die Bewegung gar nicht so «ungeformt»: Sie hatte die *forma sancti evangelii*. Es ist der Kirche aber gelungen, die Bewegung zu integrieren, ohne selber in die Bewegung integriert zu werden. In einigen neuralgischen Fra-

gen hat sie die ursprüngliche franziskanische *forma vitae* nach den eigenen Vorstellungen korrigiert und nach dem eigenen Bild und Gleichnis umgestaltet, statt sich selbst nach dem Bild und dem Gleichnis der franziskanischen *forma vitae* zu erneuern.

Indem die Kirche sie zu einem Orden machte, hat sie sich die Bewegung einverleibt und angepaßt, aber sie hat sie auch in einem Maße, das sich nur schlecht abschätzen läßt, neutralisiert. Sie hat der Bewegung ihren kirchlichen Segen gege-

ben und ihre institutionelle Kontinuität abgesichert, sie hat aber dadurch auch sich selbst und die eigene Kontinuität abgesichert.

Im Lichte der Geschichte der waldensischen und der franziskanischen Bewegung verändert sich schließlich die Frage, von der wir ausgingen, «Sekte oder Orden», in jene andere Frage: Inwiefern vermag die Kirche ein Raum zu sein, in dem das Evangelium als «das Leben Jesu in der Gestalt der Gemeinschaft»¹² in seiner Totalität und frei gelebt werden darf?

¹ Text bei: Giovanni Gonnet, *Le cheminement des vau-dois vers le schisme et l'hérésie (1174–1291): Cahiers de la civilisation médiévale*, Université de Poitiers (octobre-décembre 1976) 315 f.

² Ernesto Buonaiuti, *Pietre miliari nella storia del cristianesimo* (Modena 1935) 176 und 177.

³ Giovanni Gonnet (Hg.), *Enchiridium fontium Valdensium* (Torre Pellice 1958) 123.

⁴ Gottfried Koch, *La donna nel Catarismo e nel Valdismo medievale: Ovidio Capitani* (Hg.), *Medievo ereticale* (Bologna 1977) 274.

⁵ Giovanni Miccoli, *Storia d'Italia II/1* (Turin 1974) 653.

⁶ Amedeo Molnár, *Storia dei Valdesi I* (Turin 1974) 306 Anm. 10.

⁷ Vgl. Kurt-Victor Selge, *Rechtsgestalt und Idee der frühen Gemeinschaft des Franz von Assisi: Erneuerung der Kirche*. Festschrift für H. Bornkamm (Göttingen 1966) 28 f. Vgl. über die Ursprünge des Franziskanismus das schöne Buch von Stanislaw de Campagnola, *Le origini francescane come problema storiografico* (Perugia 1979).

⁸ Der Ausdruck, der ursprünglich vom Kapuziner H. Felder stammt, wurde vom Franziskanerpater Kajetan Esser übernommen: Kajetan Esser, *Die religiösen Bewegungen des Hochmittelalters und Franz von Assisi: Festgabe Joseph Lortz II* (Baden-Baden 1958) 311.

⁹ *Leggenda perugina* Nr. 115: *Fonti francescane* (Assisi 1978) 1283.

¹⁰ Jacques Le Goff, *Le vocabulaire des catégories sociales chez saint François d'Assise et ses biographes du XIII^e siècle: Ordres et classes* (Paris 1973) bes. 101–107.

¹¹ Zitiert von Giovanni Miccoli, *Storia* (s. Anm. 5) 741. Man lese über Franziskus und Kardinal Hugolino als Vertreter und Personifizierungen «zweier unterschiedlicher Welten» und über den Ausgang ihrer Begegnung den ausgezeichneten Aufsatz von Kurt-Victor Selge, *Franz von Assisi und Hugolino von Ostia: San Francesco nella ricerca storica degli ultimi ottanta anni* (Todi 1971) 159–222.

¹² So definiert Ubertino da Casale im Jahr 1305 das Franziskanertum: *Fonti francescane* (s. Anm. 9) 1689.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

PAOLO RICCA

1936 in Torre Pellice bei Turin geboren. Studium der Theologie in Rom und Basel. Dort Promotion zum Dr. theol. 1962 Konsekration zum Pastor der Waldenserkirche. Bis 1976 im Seelsorgedienst. Seit 1976 Professor für Kirchengeschichte und Praktische Theologie an der Waldensischen Theologischen Fakultät in Rom. Veröffentlichungen u. a.: *Die Eschatologie des vierten Evangeliums* (Zürich 1966); *Il cattolicesimo del Concilio* (Turin 1966); *La «morte di Dio»: Una nuova teologia?* (Turin 1967); *Il cristiano davanti alla morte* (Turin 1978); *Pietro e il papato nel dibattito ecumenico odierno* (zus. mit Bruno Corsani) (Turin 1978). Anschrift: Facoltà Valdese di Teologia, Via Pietro Cossa, 42, I-00193 Roma, Italien.