

Warum musste sich Franz von Assisi nach seiner Bekehrung von seinem Stock trennen? – Blog des Kulturwissenschaftlichen Instituts Essen (KWI-Blog)

Erschienen in: Wahrheitsdinge | Things of Truth

Der freiwillige oder unfreiwillige Verzicht auf einen Gegenstand markiert in Romanen oft das Ende einer alten Lebensphase und den Beginn einer neuen: Thomas Mann beschreibt in seiner Romantetralogie *Josef und seine Brüder*, die auf das Alte Testament rekurriert, wie die zehn ältesten Brüder das schöne Gewand zerreißen, das Josef als den Liebling seines Vaters ausweist, ehe sie ihn nackt in den Brunnen schmeißen;¹ in Elias Canettis Roman *Die Blendung* beginnt der Abstieg des Sinologen Peter Kien von einem bedeutenden Privatgelehrten zu einem für verrückt erklärten Obdachlosen mit dem Verlust seiner Privatbibliothek;² und Cosimo Piovosco di Rondò, der Protagonist aus Italo Calvinos Erzählung *Der Baron auf den Bäumen*, lehnt das Abendessen ab, das ihm von seiner adeligen Familie geboten wird, und bleibt auf einem Baum hocken, um zu demonstrieren, dass er von nun an fern der Zivilisation ohne Titel leben will.³

Die Trennung von einem Gegenstand fungiert jedoch nicht nur in der modernen, sondern auch schon in der mittelalterlichen Literatur als eine Chiffre für den Bruch mit einer als überkommen empfundenen Lebensform und die Annahme einer neuen. Der franziskanische Hagiograph Thomas von Celano (um 1190–nach 1260) nutzte den gleichen narrativen Mechanismus in seiner ersten, 1228/29 entstandenen Vita über Franz von Assisi (1181/82–1226): Er behauptet, dass sich Franz unmittelbar nach seiner Bekehrung von seinem Stock getrennt habe und fortan, in der Nachfolge der Apostel stehend, predigend durch die Länder gezogen sei.⁴

Der Entschluss, den Aposteln nachzufolgen, markiert in dem Werk einen zentralen Punkt in Franzens Leben. Der Assisiat habe, so die Geschichte, als junger Mann viele Sünden begangen: Er sei ständig betrunken gewesen, zu nächtlicher Stunde mit seinen Freunden lärmend durch Assisi gezogen und habe ein Faible für kostspielige Gewänder gehabt.⁵ Erst eine Reihe von Katastrophen habe Franz bewogen, sich Gott zuzuwenden: Er sei auf einem Feldzug nach Apulien gefangen genommen und einkertert worden und nach seiner Freilassung aus der Haft schwer erkrankt.⁶ Wie sein gottgefälliges Leben konkret aussehen sollte, habe Franz allerdings lange Zeit nicht gewusst, und so habe er zunächst einsam gelegene, marode Kirchen renoviert.⁷ Erst als ihm ein Pfarrer die Geschichte von der Aussendung der Apostel vorgelesen habe, habe er die zündende Idee gehabt und

beschlossen, ebenfalls apostolisch leben zu wollen: Er habe sich ein neues, ärmlicheres Gewand angezogen, sich von seinen Schuhen sowie seinem Stock getrennt und begonnen, besitzlos durch die Welt zu ziehen, um das Evangelium zu verkünden.⁸ Das alte Gewand und die Schuhe symbolisieren ein Ausmaß an Besitz, das mit dem, so die Implikation, Apostolat franziskanischer Prägung – das von Thomas als die moralisch superiore, da einzig vollkommene religiöse Lebensform dargestellt wird – nicht vereinbar ist.⁹

So weit, so gut. Einige Fragen bleiben jedoch: Warum besteht ein Nexus zwischen der Trennung von dem Stock und dem Beginn des Apostolats? Es mutet doch kontraintuitiv an, dass der Heilige, unmittelbar vor dem Beginn seiner Wanderschaft, seinen Stock wegwirft. Welche Bedeutung hat diese Handlung? Wie wird ein Gegenstand wie ein Stock mit einer sozialen und/oder kulturellen Bedeutung aufgeladen? Und wie können Mittelalterhistoriker:innen rekonstruieren, welchen sozialen und/oder kulturellen Sinn dieses Objekt in der realhistorischen Welt jenseits des textimmanenten Imaginariums des Hagiographen Thomas von Celano hatte?

Wie kann man die Bedeutung einer hagiographischen Chiffre ermitteln?

Der Soziologe Andreas Reckwitz hat sich in seinem 2016 publizierten Artikel „Praktiken und Diskurse. Zur Logik von Praxis-/Diskursformationen“ zwar nicht mit Franzens Stock befasst, allerdings ein methodisches Werkzeug entworfen, mit dem sich diese Frage sinnvoll untersuchen lässt.¹⁰ Der Titel des Aufsatzes mag irritieren: Praxeologie und Diskursanalyse sind doch, so der intuitive Einwurf, nicht miteinander vereinbar. Reckwitz ist sich dieser potenziellen Kritik bewusst und greift die Argumente, die gegen seinen Vorstoß ins Feld geführt werden könnten, gleich auf: Praxeologisch arbeitende Forscher:innen könnten, so Reckwitz, insistieren, dass das Wissen über die Bedeutung bestimmter Gegenstände in der sozialen und kulturellen Sphäre ein implizites sei, ein nicht versprachlichtes *tacit knowledge*.¹¹ Diskurse, so die Schlussfolgerung, böten keinen unmittelbaren Zugang zu diesem Wissen, da es erst versprachlicht, also auf eine mittelbare Ebene gehoben werden müsse, um diskursiv erfassbar zu sein.¹² Das zweite Argument dieser Strömung, das „Materialitätsargument“¹³, beruft sich laut Reckwitz auf die These, dass soziale Praktiken immer eine materielle Grundlage hätten, die von Körpern und Gegenständen – „Artefakten“, sagen die Soziolog:innen – gebildet werde; Diskurse seien lediglich auf der sekundären, da nicht unmittelbar materiell verwurzelten, Ebene angesiedelt.¹⁴ Diskursanalytiker:innen könnten wiederum einwenden, dass Körper und Artefakte *per se* keine soziale und kulturelle Bedeutung hätten; die soziale und kulturelle Bedeutung eines Gegenstandes werde erst durch einen Diskurs festgelegt.¹⁵ Reckwitz bezeichnet Diskurse folglich treffenderweise als „Signifikationsregime“.¹⁶

Und wie kann man diesen Dualismus auflösen? Andreas Reckwitz votiert für das Modell der Diskurs-/ und Praxisformationen

Die so entstandene bipolare Theorienwelt stellt für Kulturwissenschaftler:innen eine große Herausforderung dar: Ist es sinnvoller, den eigenen Forschungsgegenstand praxeologisch oder diskurstheoretisch zu untersuchen? Diese Frage ist für sich genommen schon nicht leicht zu beantworten, und Historiker:innen, die sich mit den religiösen Bewegungen des

Mittelalters befassen, sehen sich, wenn sie den theoretisch-methodischen Rahmen ihrer Arbeit konzipieren, mit einer weiteren Herausforderung konfrontiert: Um eine bestimmte, mit einer sozialen oder kulturellen Bedeutung aufgeladene Situation – wie das bedeutungsvolle Wegwerfen eines Stockes – praxeologisch untersuchen zu können, muss, wie Reckwitz betont, empirische Feldforschung betrieben werden: Die Personen, die in die mit sozialem oder kulturellem Sinn aufgeladene Situation involviert sind, müssen beobachtet werden, und ihr Handeln muss gemäß wissenschaftlichen Standards dokumentiert werden.¹⁷ Diese Voraussetzung – den unmittelbaren, durch das Sehen und Hören hergestellten Zugriff auf lebendige Akteur:innen – können Historiker:innen nicht erfüllen, wenn sie nicht zu einem zeitgeschichtlichen Thema forschen oder auf Bild- und Videoaufnahmen zugreifen können; der Zugang zu den sozialen Praktiken eines mittelalterlichen Heiligen ist also lediglich ein mittelbarer.¹⁸ Bietet die Diskursanalyse einen Ausweg?

Reckwitz verneint. Um die realhistorische Welt, sozusagen die Welt hinter den Texten bzw. die ihr zugrunde liegenden „Signifikationsregime“ rekonstruieren zu können, muss eruiert werden, ob die Quellen die realiter gültigen sozialen und kulturellen Kodierungen treffsicher eingefangen haben (oder ein nicht-repräsentatives Normen- und Wertesystem tradieren).¹⁹ Ferner müsse, so Reckwitz, der Frage nachgegangen werden, welche nicht diskursiv aufgegriffenen Praktiken die Wissensordnungen mitbeeinflussten, auf deren Grundlage historische Akteur:innen über diskursiv aufgeladene Praktiken reflektierten.²⁰ Auf Grundlage welches Wissensbestands urteilte eine Gesellschaft, in der eine heutzutage banal anmutende Handlung wie das Weglegen eines Stockes als eine diskursivierte Praxisform mit einem sozialem oder kulturellem Sinn codiert war?

Sowohl die Praxeologie als auch die Diskursanalyse bieten, so Reckwitz' Fazit, Historiker:innen für sich genommen keinen vollständigen Zugriff auf ihre Quellen. Das Beispiel des Stockes illustriert dieses Dilemma: Franzens Apostolizität manifestiert sich in dem textimmanenten Imaginarium der Vita in bestimmten Gegenständen, und zwar auf einer textuell generierten, nicht physisch existenten materiellen Ebene. Das Wissen über die konkrete soziale und/oder kulturelle Bedeutung des Stockes wird nicht (explizit) versprachlicht. Um die Bedeutung dieses Gegenstandes in einer nicht mehr mit den eigenen Sinnen nachvollziehbaren, sondern nur durch die Textlektüre greifbaren Szene eruiieren zu können, ist es folglich notwendig, sich mit den zeitgenössischen Diskursen, die dem Stock einen sozialen und/oder kulturellen Sinn zuschrieben, zu befassen. Die Einsicht, dass der Stock nicht *per naturam* das Erkennungszeichen eines nicht-apostolisch lebenden Menschen ist, sondern ihm diese Bedeutung erst in einem textimmanenten Imaginarium von einem unter Legitimationszwang stehenden Hagiographen zugeschrieben wird, führt allerdings auch vor Augen, dass es unablässig ist, nach der (Un-)Gültigkeit dieser Wertung außerhalb der hagiographischen Welt des Celanesen zu fragen.

Reckwitz schlägt, eingedenk dieser Probleme, vor, die Praxeologie und Diskursanalyse auf der methodischen Ebene miteinander zu verknüpfen: Praxeologisch arbeitende Historiker:innen müssten sich mit den diskursiven Kodierungen vertraut machen, die die Textquellen prägen; und diskursanalytisch arbeitende Historiker:innen müssten sich mit den nicht-diskursiven Praktiken vertraut machen.²¹ Doch welche Analysekategorie soll einem solchen Unterfangen nun zugrunde gelegt werden? Werden die Ordenshistoriker:innen,

horribile dictu, auf immer und ewig den textimmanenten Imaginaria der mittelalterlichen Hagiographen verhaftet bleiben, diesen mittelbaren, von religiösen und (kirchen-)politischen Motivationen beeinflussten und hochintentionalen Darstellungen?²²

Reckwitz bietet eine Lösung an: Er schlägt vor, die Wissensordnung als zentrale Analysekategorie zu forcieren.²³ Diskurse seien, so die an diesen Vorschlag anknüpfende Definition, „Praktiken der Repräsentation“, also „Praktiken, in denen Objekte, Subjekte, Zusammenhänge auf eine bestimmte, regulierte Weise dargestellt werden und in dieser Darstellung als spezifische sinnhafte Entitäten erst produziert werden“.²⁴ Die Schlüsselfrage zur Dechiffrierung des Stockes lautet also: Welches soziale und/oder kulturelle Wissen kursierte zu Beginn des 12. Jahrhunderts in der realhistorischen Welt über diesen Gegenstand?

Der Verzicht auf den Stock als ein Versuch, die franziskanische Lebensform zu legitimieren

Der Historiker Kai Hering hat gezeigt, dass die mittelalterliche Gesellschaft „wusste“, dass man einen Wanderprediger-Eremiten²⁵ an seinem Stock erkennt – und mit diesen Gestalten wollte man als rechtschaffener Franziskaner nichts zu tun haben, denn die Wanderprediger-Eremiten lebten phasenweise fern der Gesellschaft in der Einöde, wo niemand kontrollieren konnte, ob sie tatsächlich nur ungestört beteten oder heimlich unlautere Dinge trieben, und in den Städten lediglich so taten, als seien sie fromme Menschen, in Wirklichkeit aber die Frauen der Bürger verführten.²⁶ Die Behauptung des Thomas von Celano, dass sich Franz von seinem Stock getrennt habe, als er Apostelnachfolger geworden sei, ist also alles andere als banal, sondern, aus der Perspektive der Legitimation betrachtet, hoch relevant: Der fehlende Stock grenzt Franzens Lebensform von der (phänomenologisch nicht unähnlichen) des Wanderprediger-Eremiten ab.²⁷

Was für ein Aufwand für die Entschlüsselung einer einzigen literarischen Chiffre. Immerhin: Anders als Josef, Peter Kien und Cosimo Piovasco di Rondò, die für immer auf ihr buntes Gewand, ihre von der Umwelt abgeschottete Privatgelehrtenexistenz oder das Abendessen mit der Familie verzichten mussten, konnte sich Franz auch nach dem Antritt des Apostolats zuweilen in die Einsamkeit davonstehlen, ohne seiner Frömmigkeit verlustig zu gehen. Aber das ist eine andere Geschichte ohne Stock, und aus diesem Grund hier nicht von Interesse.

References

1. Vgl. Thomas Mann, *Josef und seine Brüder. Der junge Josef*, 2. Aufl. (Fischer, 2025), 541.
2. Vgl. Elias Canetti, *Die Blendung*, 4. Aufl. (Fischer, 2019), 202ff.
3. Vgl. Italo Calvino, *Der Baron auf den Bäumen*, 6. Aufl. (Fischer, 2023), 35f.
4. Vgl. 1 Cel 22f. Folgende Edition wurde benutzt: Thomas von Celano, „Vita prima sancti Francisci“, in *Fontes Franciscani*, hg. v. Enrico Menestò et al. (Ed. Porziuncola, 1995), 275–424.
5. Vgl. 1 Cel 1–2.
6. Vgl. 1 Cel 3–21.

7. Vgl. 1 Cel 22.
8. Vgl. 1 Cel 22.
9. Diese Interpretation wird vorgeschlagen von Paul Bösch, „Schichten des frühen Franziskus-Bildes. Eine Analyse der drei ältesten Lebensbeschreibungen“, *Wissenschaft und Weisheit. Franziskanische Studien zu Theologie, Philosophie und Geschichte* 77 (2014), 6–52, hier 12, 14; Pietro Messa, *Tra vita eremitica e predicazione. Il percorso di Francesco d’Assisi e della sua fraternità* (Ed. Porziuncola, 2009), hier 143–145 und Luigi Pellegrini, „L’esperienza eremitica di Francesco e dei primi francescani“, in *Francesco d’Assisi e francescanesimo dal 1216 al 1226. Atti del IV convegno internazionale. Assisi, 15–17 ottobre 1976*, hg. v. Società internazionale di studi francescani (1977), 286–313, hier 303f.
10. Andreas Reckwitz, „Praktiken und Diskurse. Zur Logik von Praxis-/Diskursformationen“, in *Kreativität und soziale Praxis. Studien zur Sozial- und Gesellschaftstheorie*, hg. v. dems. (transcript, 2016), 49–66, <https://doi.org/10.1515/9783839433454-002>. Der Aufsatz wurde schon einmal 2008 publiziert. Hier wurde die aktuellere Version genutzt.
11. Vgl. ebd., 52.
12. Vgl. ebd.
13. Vgl. ebd.
14. Vgl. ebd., 52f.
15. Vgl. ebd., 53.
16. Ebd., 53.
17. Ebd., 55–58.
18. Ebd.
19. Ebd., 58–60.
20. Ebd.
21. Vgl. ebd., 60.
22. Die These, dass Thomas von Celano die Vita verfasste, um dem Papst in seinen Auseinandersetzungen mit Friedrich II. die Gunst der Gläubigen zu sichern, wurde u. a. vorgebracht von Jacques Dalarun, *La malavventura di Francesco d’Assisi. Per un uso storico delle leggende francescane* (Biblioteca Francescana, 1996). Mit den Versuchen der Kurie, die Franziskaner so früh wie möglich von den als häretisch verurteilten Bewegungen abzugrenzen, befasst sich u. a. Grado G. Merlo, *Tra eremo e città. Studi su Francesco d’Assisi e sul francescanesimo medievale* (Ed. Porziuncola, 1991).
23. Reckwitz, „Praktiken und Diskurse“, 61.
24. Ebd., 62. Das Modell der Praxis-/Diskursformationen kann hier lediglich stark zusammengefasst vorgestellt werden, eine ausführliche Erörterung bietet ebd., 61–66.
25. Diese Lebensform wurde u. a. untersucht von Frank Rexroth, „Fromme Aussteiger. Eremitentum und der Streit um die rechte Ordnung in der Welt während des „langen“ 12. Jahrhunderts“, *Archiv für Kulturgeschichte* 103 (2021), 307–334, hier 327, <https://doi.org/10.7788/arku.2021.103.2.307>.

26. Mit der Bedeutung des Stockes und der Schmähe der Wanderprediger-Eremiten befasst sich Kai Hering, „Heinrich von Lausanne. Ein Wanderprediger des 12. Jahrhunderts im Spannungsfeld von Reform, Häresie und Schisma (1)“, *Cistercienser Chronik* 122.3 (2015), 427–456, hier 437 und Ders., „Heinrich von Lausanne. Ein Wanderprediger des 12. Jahrhunderts im Spannungsfeld von Reform, Häresie und Schisma (2)“, *Cistercienser Chronik* 123.1 (2016), 93–119, hier 96f.
27. Diese These habe ich schon mal vorgestellt in: Marie Kemper, „Die feinen Unterschiede zwischen einem Einsiedler und einem Apostel. Über den Zweck der Eremitendarstellung in der ersten Franziskusvita des Thomas von Celano“, *Frühmittelalterliche Studien* 59.1 (2025), 189–218, hier 209f., <https://doi.org/10.1515/fmst-2025-0007>. Mit den phänomenologischen Gemeinsamkeiten der franziskanischen Lebensform mit anderen Ausprägungen der *vita religiosa* befassen sich u. a. Benedikt Hugo Mertens, „*In eremi vastitate resedit*. Der Wiederhall der eremitischen Bewegung des Hochmittelalters bei Franziskus von Assisi“, *Franziskanische Studien* 74 (1992), 287–374 und Merlo, *Tra eremo e città*.

SUGGESTED CITATION: Kemper, Marie: Ein verstockter Wahrheitsanspruch in der ersten Franziskusvita des Thomas von Celano, oder: Warum musste sich Franz von Assisi nach seiner Bekehrung von seinem Stock trennen?, in: KWI-BLOG, <https://blog.kulturwissenschaften.de/ein-verstockter-wahrheitsanspruch-in-der-ersten-franziskusvita-des-thomas-von-celano-oder-warum-musste-sich-franz-von-assisi-nach-seiner-bekehrung-von-seinem-stock-trennen/>, 06.05.2026

DOI: <https://doi.org/10.37189/kwi-blog/20260506-0830>