

Kinderlosigkeit als Ausgangspunkt neuer Konzepte von ‚Mutterschaft‘ am Beispiel des Hofes von Neapel in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts

Abstract The lack of descendants was a considerable problem for pre-modern rulers: dynastic continuity was not assured and could lead to dramatic consequences, especially for wives. However, the example of Naples shows that the phenomenon of childlessness at court was much more complex and differentiated than assumed and often depended on the specific historical context. Queen Sancia (1285–1345), wife of Robert of Naples, remained childless until the end of her life without suffering any form of exclusion at court. Her biological „shortcoming“ was the starting point for new concepts of motherhood. This was, on the one hand, a social-worldly motherhood, that is, a motherhood without biological-bodily ties. As was the duty of a *consors regni*, she cared like a biological mother for Robert’s son and heir and his granddaughters from his first marriage. On the other hand, her religious turn to the Franciscan spirituals enabled Sancia to develop a second form of religious-spiritual motherhood for which her childlessness was interpreted as the starting point. She presented herself as the mother of the *fratres minores*, pictured her entire dynasty in a genealogical bond to the order and contributed to the development of a ‘feminine Franciscanism’ faithful to its origins. Sancia’s case shows that the existence of children from the first marriage could relieve a queen from the pressure to procreate and allow her to develop alternative fruitful solutions for securing the future of the dynasty.

Keywords Sancia; Anjou Dynasty; Social-Worldly Motherhood; Religious-Spiritual Motherhood; Franciscan Order

Kontakt

Univ.-Prof. Dr. Cristina Andenna,
Karl-Franzens Universität Graz,
Professur für Geschichte des
Mittelalters, Institut für Geschichte,
Heinrichstraße 26/3, A-8010 Graz,
cristina.andenna@uni-graz.at

Wie groß das politische Interesse an einer kinderlosen Königin in der mittelalterlichen Öffentlichkeit war, zeigen die Bemerkungen des berühmten Autors Giovanni Boccaccio am Beispiel des Königreiches Neapel. In einem 1339 verfassten Brief an Francesco Bardi berichtet er mit Stolz von der großen Freude über die Geburt seines Sohnes. Zugleich bedauert er, dass Gott der Königin Sancia von Neapel eine solche Freude über Nachkommen vorenthalte.¹ Seine Worte waren nicht nur Ausdruck eines Mitgefühls mit einer Königin, der er persönlich sehr verbunden war, sondern lassen auch die unerfüllten gesellschaftlichen Erwartungen an ein Herrscherpaar erkennen.

Der Mangel an Nachkommen war auf jeder gesellschaftlichen Ebene mit großen Konsequenzen verbunden, die besonders für Frauen dramatische Folgen haben konnten.² Für vormoderne Herrschergeschlechter blieb Kinderlosigkeit eine drohende Gefahr. Das Gebären von Nachwuchs war für eine Königin nicht nur eine intime und insoweit private Angelegenheit zwischen ihr und ihrem Mann, sondern eine öffentliche Pflicht gegenüber dem gesamten Königreich. Schon im ostfränkischen Krönungsritual, das auch in anderen europäischen Reichen oft als Modell für spätere Krönungsordnungen fungierte, war der Ausdruck des Wunsches nach Mutterschaft mit Verweis auf biblische Vorbilder wie Sara und Rebecca oder Lia und Rachel ein wesentlicher Bestandteil der Zeremonie. Das Ritual verdeutlichte eine der wichtigsten Funktionen und Aufgaben der Königinnen, denn der Segen der Mutterschaft sollte das Wohl und die Ehre der Dynastie und mit dieser des gesamten Königreichs sichern.³ Eine kinderlose Königin hätte indes die dynastische Kontinuität aufs Spiel gesetzt und Anlass zur Trennung des Königspaares geben können. Letzteres war meist mit der Folge sozialer Diskriminierung oder sogar dem Verstoß der vormaligen Gemahlin verbunden.

Auch am Hof von Neapel lassen sich die Implikationen der Kinderlosigkeit von Herrscherfrauen beobachten: Im Falle Constanza Chiaramontes, der Gemahlin des Königs von Neapel, Ladislao von Durazzo, war die Kinderlosigkeit nicht der Auslöser ihrer Verstoßung, da diese letztlich auf einen Politikwechsel ihres Mannes zurückzuführen war. Da sie jedoch nicht die Position einer Mutter potentieller Thronerben innehatte, war es für ihren Mann bedeutend leichter, von Papst

1 Ich danke Matthias Standke, Astrid Schwerhoff, Julia Jochum und Maximilian Bacher für ihre Hilfe bei den sprachlichen Korrekturen des Textes; für kritische Bemerkungen und die sorgfältige redaktionelle Arbeit den beiden Herausgeberinnen, Regina Toepfer und Bettina Wahrig, sowie den beiden anonymen Gutachter:innen. Giovanni Boccaccio: *Opere volgari*, S. 95 f., hier S. 95. Für eine ausführliche Bibliographie über Boccaccios Brief siehe Gaglione 2009a, S. 263.

2 Dazu Toepfer 2020.

3 Die Ordines für die Weihe 1960, Ordo III, S. 6–9, hier S. 6–7: *in reginam eligimus, benedictionum tuarum dona multiplica [...] et una cum Sara atque Rebecca, Lia et Rachel beatis reverendisque feminis fructu uteri sui fecundari seu gratulari mereatur ad decorem totius regni statumque sanctae Dei ecclesiae regendum necnon protegendum.*

Bonifaz IX. die förmliche Bestätigung der Annullierung seiner Ehe zu erhalten.⁴ Hätte sie ihm Nachkommen geboren, wäre sie vermutlich vor einer Auflösung der Ehe geschützt gewesen. Die zweite Gemahlin von Ladislao, Maria von Lusignan, starb hingegen im Jahr 1404 frühzeitig unter dem Druck, einen Nachkommen zu gebären. In den ‚Diurnali del Duca di Monteleone‘ ist ihr Tod mit den Folgen eines Fruchtbarkeitsmedikaments verbunden, das sie genommen hatte, um ihrem Mann einen Erben zu schenken und die genealogische Kontinuität zu sichern.⁵

Im Folgenden werde ich zeigen, wie – im Gegensatz zu diesen prekären Ereignissen am Hofe von Ladislao von Durazzo – einige Generationen zuvor die Kinderlosigkeit der eingangs erwähnten Königin Sancia (1285–1345) aus verschiedenen Gründen nicht zu Ausgrenzung und Abwertung führte. Ihr kam die Rolle als *consors regni* zu, die mit Pflichten und politischen Funktionen am Hof verbunden war, darunter auch die Verantwortung für die Zukunft der Dynastie. Zudem ermöglichte ihr ihre religiöse Hinwendung zu den franziskanischen Spiritualen, ihre Kinderlosigkeit als Ausgangspunkt eines neuen metaphorischen Verständnisses von religiös-spiritueller Mutterschaft und Fruchtbarkeit darzustellen. Sie nutzte diese neuen Konzepte religiös-spiritueller Mutterschaft und Fruchtbarkeit, um für sich eine neue Rolle in der Zukunftssicherung der Dynastie und sogar deren Sakralisierung zu etablieren.⁶

1 Der historische Kontext

Robert von Anjou (1276–1343) hatte Sancia, die Tochter des Königs von Mallorca, Jakob II. von Aragón, 1304 in zweiter Ehe geheiratet. Im Jahr 1309, nach dem Tod Karls II. von Anjou, trat Robert die Nachfolge im Königreich Neapel an und wurde nicht nur zusammen mit seiner Gemahlin in Avignon gekrönt und gesalbt, sondern diese nahm im Unterschied zu anderen Königsgemahlinnen gemeinsam mit Robert auch an den Elementen des Rituals teil, mit denen die Krönungszeremonie abgeschlossen wurde, wie dem Empfang der Heiligen Kommunion und dem gemeinsamen Reiterzug.⁷

4 Diurnali, S. 43: *Lo ultimo de Magio si partio Rè Lansalao da Gaeta con quattro galere. el andò ad Roma ad Papa Bonifacio Napolitano adomandando de si partire da sua mogliere Et lo Papa le concesse sua petitione che mandò à Gaeta la episcopo priore de gaeta et fecele levare l'anello da mano delo cardinale de Fiorenza lo quale lo papa Bonifacio lo trattenea à gaeta.* Zu Constanza Chiaramonte siehe Fodale 1984.

5 Diurnali, S. 53: *et l'occasione de sua morte fo per le medicine che piglio che si volea imprenare.* Zu Maria di Lusignan siehe Gaglione 2009b, S. 331–333.

6 Zur Rolle der Gemahlin des Königs im Reich vgl. Fößel 2000. Für das Königreich Neapel siehe Andenna 2020.

7 Über ihre Mitbeteiligung am Krönungsritual siehe Boyer 1995.

Obwohl die Ehe kinderlos blieb, wurde Sancia von einer möglichen Auflösung der ehelichen Bindung oder anderen Diskriminierungen verschont. Wie schon im eingangs zitierten Brief Boccaccios angedeutet, war die Zeugung von Nachwuchs insbesondere für eine Königin nicht nur eine intime Angelegenheit, sondern eine öffentliche Pflicht gegenüber dem gesamten Königreich. An diese wichtige Verpflichtung erinnerte Sancia kein geringerer als Papst Johannes XXII. Er erläuterte ihr zugleich einige wichtige Aspekte der christlichen Ehe, deren primäre Ziele die Zeugung von Kindern und die Sicherung dynastischer Kontinuität seien. In zwei Briefen ermahnte der Papst die Königin, sich den Pflichten zu unterwerfen, die durch das christliche Ehebündnis entstanden wären, und Robert, wie von Gott gewollt, entgegenzukommen.⁸

Die Briefe enthalten keine Hinweise auf die Gründe der päpstlichen Intervention. Historiker:innen, die über Sancia geforscht haben, fanden unterschiedliche Erklärungen dafür. Einige sahen den Grund in den wiederholten Affären Roberts und einem daraus folgenden Wunsch Sancias, sich der ehelichen Bindung zu entziehen und sich in einem Kloster der *vita religiosa* zu verschreiben.⁹ Andere vermuteten eine Unfruchtbarkeit Sancias, während einige Historiker:innen die Hypothese aufstellten, dass die Königin der franziskanischen Lehre entsprechend den inneren Wunsch verspürt habe, eine keusche Ehe zu führen.¹⁰ Eine Vorbildfunktion dafür könnten der ebenfalls am Hof von Neapel lebende Graf von Ariano, Elzeario de Sabran (1285–1323), und seine Ehefrau Dauphine de Puimichel (1282–1306) geboten haben. Die beiden Mitglieder des Hochadels hatten auf Initiative Dauphines, die nur aus politischen Gründen in die Ehe eingewilligt hatte, ein Keuschheitsgelübde abgelegt. Ihre Entscheidung war maßgeblich von den in der Provence und am Hof von Neapel wirkenden Franziskanern beeinflusst und befördert worden.¹¹ Auch wenn das Ehepaar diese Entscheidung nicht öffentlich machte, wie aus den Kanonisationsakten hervorgeht,¹² waren die keusche Ehe und die daraus folgende Kinderlosigkeit Dauphines dem Hof in Neapel und Sancia sehr wahrscheinlich bekannt. Denn Dauphine gehörte zum engsten Kreis der Hofdamen, welche der Königin sehr nahestanden und sich oft um sie versammelten, um „über Gott zu reden“. Ihr Gemahl Elzeario gehörte wiederum zu den Vertrauten Roberts. Er war als Justitiar in den Abruzzen tätig und von Robert mit der Aufgabe betraut worden, seinen Sohn Karl, Herzog von Kalabrien, zu beraten. Diesen

8 Die Transkription des ersten Briefes, datiert auf den 5. September 1316, ist zu finden in Clear 2000, S. 296, doc. 12; dazu auch Caggese 1922–1930, S. 13. Der zweite Brief ist ediert in Spila 1901, S. 52–53. Siehe auch Gaglione 2004, S. 31 f., Anm. 27 f.

9 Gaglione 2004, S. 32; Musto 1985, S. 206.

10 Musto 1997, S. 435; Hoch 2000.

11 Vauchez 1987a und im selben Buch Vauchez 1987b.

12 Siehe dazu auch Toepfer 2020, S. 347–349.

Auftrag erhielt er im Jahr 1317, also im selben Jahr, in dem Papst Johannes XXII. Sancia an ihre Ehepflichten erinnerte.¹³

Aus der Sicht des Papstes waren eine solche Keuschheitsidee und die daraus folgenden Konsequenzen nicht mit der Rolle einer Königin vereinbar. In seinem zweiten Brief, datiert auf April 1317, hielt Johannes XXII. es auch für legitim, dass die Königin den Wunsch hatte, mit ‚dem unbefleckten Lamm‘ in einer spiritualen Ehe vereint zu werden. Er wiederholte aber in seinem Schreiben, dass es ihr trotzdem nicht möglich sei, die Tatsache zu ignorieren, dass sie der ehelichen Autorität Roberts unterworfen sei.¹⁴ Für verheiratete Frauen wäre es unmöglich, eine *vita religiosa* zu führen, ohne das eheliche Band zu brechen. Denn nach kanonischem Recht könne das Sakrament der Ehe nach dem Vollzug des Hochzeitsritus nicht mehr aufgelöst werden und ein Keuschheitsgelübde wäre auch nur mit dem Einverständnis des Ehemannes möglich. Im Falle Sancias ließ der Papst deutlich erkennen, dass Robert kein Interesse an einem solchen Verzicht hatte. Aus diesem Grund war Sancia in den Augen des Papstes dazu verpflichtet, als Gemahlin des Königs ihre Pflicht als Ehefrau und Königin zu erfüllen, die darin bestand, ihrem Mann die erhofften Kinder zu gebären und ihn im ehelichen Leben vor Sünde zu bewahren. Der Papst hoffte und wünschte der Königin, dass Gott ihr die Gnade und den Preis der Ehe, d. h. den ersehnten Nachwuchs, angesichts ihrer Jugend noch schenken möge.¹⁵

Auf Basis einer kunsthistorischen Studie hat Adrian HOCH die Hypothese aufgestellt, dass Königin Sancia doch ein Kind namens Robert zur Welt gebracht habe, welches aber nicht lange gelebt habe.¹⁶ Diese These wird auch durch einen an die französische Königin Johanna von Burgund adressierten Brief Johannes' XXII. erhärtet. In diesem Schreiben berichtet der Papst über Symptome, die auf eine mögliche Schwangerschaft Sancias hindeuteten.¹⁷ Die Kinderlosigkeit Sancias lag also nicht allein im Fokus des neapolitanischen Hofes und der Kurie, sondern wurde in einer weitaus größeren, machtpolitischen Öffentlichkeit wahrgenommen und verfolgt.

Ungeachtet dieser Indizien und Spekulationen blieb die Ehe zwischen Sancia und Robert von Neapel letztlich kinderlos oder zumindest ohne überlebende

13 Über die Beziehungen zwischen Sancia und Dauphine siehe Andenna 2019, S. 29f., 47–51.

14 Die Idee der Verfügung in der Ehe über den Körper des Partners wurde auch von Duns Scoto weiterentwickelt, vgl. Sanabria 1971.

15 Spila 1901, S. 52–53, Anm. 2.

16 Hoch 2014.

17 Siehe Léonard 1932–1936, S. 135, Anm. 2: *Ecce, ad ejus regis devotionis ac consolationis augmentum que Dei misericordia ineffabili potentia circa filiam nostram in Christo carissimam Sanciam, reginam Siciliae illustrem, operari miraculose dignata est hiis diebus cedula interclusa presentibus, tenorem littere per eandem reginam nobis directe noviter continens, seriusius indicabit;* dazu auch Gaglione 2009a, S. 264.

Kinder. Trotz dieser biologischen Kinderlosigkeit lassen sich im Leben der Königin von Neapel zwei Dimensionen von Mutterschaft erkennen: erstens die Übernahme einer sozial-weltlichen (Groß-)Mutterrolle am Hof auch ohne biologisch-leibliche Verbindungen und zweitens die religiös-spirituelle Stilisierung als Mutter im Verhältnis zum Franziskanerorden und zu dessen weiblichen Klöstern.¹⁸

2 Die sozial-weltliche Mutterschaft

Die erste Form von ‚Mutterschaft‘ war, wie in vielen anderen Königreichen wie der Krone von Aragón, mit der Übernahme königlicher Aufgaben und Funktionen als Gemahlin des Königs verbunden.¹⁹ Neben der eher abstrakten Mutterschaft, welche die Königin im Hinblick auf die Untertanen des Königreichs Neapel innehatte und die mit entsprechenden fürsorglichen Aufgaben und Pflichten einherging, befand sich Sancia auch in einer konkreten Mutterrolle, denn sie fungierte als Mutter für Karl von Kalabrien,²⁰ einem Sohn Roberts aus dessen erster Ehe mit Violante von Aragón (1273–1302).²¹ Für diesen Stiefsohn verantwortete Sancia die Erziehung; dabei wurde sie in den ersten Jahren auch von ihrer Schwiegermutter Maria von Ungarn (1257–1323), der Gemahlin Karls II., unterstützt.²² Maria hatte bereits nach dem Tod Violantes das kleine Kind unter ihre Obhut genommen. Als später auch Karl jung verstarb, übernahm Sancia die Mutterrolle für dessen Töchter, Maria und Johanna, die nicht nur den Vater, sondern auch die Mutter, Maria von Valois, in jüngeren Jahren verloren hatten.²³

Sowohl in den Briefen Roberts als auch in den Akten Karls und Johannas wird Sancias mütterliche Rolle thematisiert und mit Worten der Liebe und der Zuneigung beschrieben. In einigen seiner Dokumente bezeichnete Karl von Kalabrien Sancia als *mater nostra*. In einem Schriftstück aus dem Jahr 1316 bezeichnete er sie

18 Benedetto Spila und dann später Mario Gaglione bezeichnen die Ausübung von Sancias Mutterrolle am Hof als ‚maternità affettiva‘, also eine gefühlsmäßige Mutterschaft, im Unterschied zu einer ‚maternità spirituale‘, also einer spirituellen Mutterschaft, in Bezug auf die Franziskaner. Ich übernehme diese Formulierungen nicht, da auch aus der Quelle deutlich zu erkennen ist, dass die spirituelle Mutterschaft ebenso affektiv aufgeladen ist und somit die Übernahme der Mutterrolle in beiden Bereichen als Formen der ‚maternità affettiva‘ bezeichnet werden müsste; siehe Spila 1901, S. 52f.; Gaglione 2004, S. 28, 31f.

19 Zur Rolle und Funktion der Königin auf der iberischen Halbinsel siehe Averkorn 2014; Silleras-Fernández 2015.

20 Karl wurde 1298 geboren; zu Karl von Kalabrien siehe Coniglio 1961.

21 Zu Violante siehe Averkorn 2002, S. 237.

22 Clear 2004.

23 Karl von Kalabrien starb im Jahr 1328 und Maria von Valois, seine Frau, im Jahr 1332; vgl. Coniglio 1961.

in der *Intitulatio* als eine Bezugsperson an Mutterstelle (*loco matris*) und erklärte, dass er ihr dieselbe Reverenz erweise, die einer Mutter zustünde (*in reverentia matronali*). In der Urkunde, welche die finanzielle Situation Sancias für die Zukunft regelte und ihren ersehnten Eintritt ins Kloster nur für den Fall von Roberts vorzeitigem Tod erlaubte, legte Karl nicht nur die benannten Aspekte bezüglich dessen fest, was rechtlich geboten war (*quia ratio iura hoc exigit*), sondern stellte auch weitergehende Interessen Sancias vorsorglich unter Schutz (*cautela circumspectae provisionis*).²⁴ Sancia nannte Karl umgekehrt in den *Ordinationes*, die sie für das Corpus-Christi-Kloster in Neapel verfasst hatte, ehe Papst Johannes XXII. sie im Jahr 1321 bestätigte, ihren Sohn. Selbst in den täglichen Gebeten, welche die Nonnen des Klosters für die königliche Familie sprachen, wurde Karl als ihr Sohn aufgenommen.²⁵

An einer anderen Stelle lobte Sancias Gemahl Robert die mütterliche Liebe, mit der seine Frau sich um seine Kinder und Enkelinnen kümmerte, als seien sie – wie er betonte – von ihr geboren worden (*omnes descendentes a Nobis diligit affectione materna, ac si eos proprie genuisset*).²⁶ Sancias liebevolle mütterliche Rolle gegenüber Johanna I. und ihrem zukünftigen Mann Andreas von Ungarn war weit über den Hof von Neapel hinaus bekannt. In einem Schreiben des Jahres 1343 erinnerte Papst Clemens VI. Königin Johanna I. daran, dass Sancia *dulciter tamquam mater* das junge Ehepaar erzogen hätte.²⁷ Auch Sancia bekannte ihre mütterliche Liebe zu den beiden Enkelinnen Roberts in verschiedenen Kontexten. In einer im November des Jahres 1342 an Papst Johannes XXII. gerichteten Bittschrift etwa spricht Sancia von ihrer Liebe, die sie gegenüber Johanna von Anjou, der designierten Thronfolgerin des Königreichs Neapel, und ihrer Schwester Maria *quasi proprias filias* empfinde; sie erwähnt, beide mit großer Zärtlichkeit erzogen zu haben. Aus einer zweiten Bittschrift geht hervor, dass Sancia eine mütterliche Rolle auch gegenüber dem zukünftigen Ehemann Johannes, Andreas von Ungarn, wahrnahm. Sie bezeichnete diesen als *filio meo carissimo*, vermutlich, weil er schon als Kind an den Hof von Neapel gekommen war und sie auch die Verantwortung für seine Erziehung trug.²⁸

Es ist insofern nicht überraschend, dass auch Johanna I. selbst Sancias soziale Mutterrolle ihr gegenüber anerkannte und sie in einem Dokument vom 31. August

²⁴ Clear 2000, S. 299, doc. 15; siehe auch Spila 1901, S. 54f.

²⁵ Wadding, *Annales minorum*, Bd. 6, S. 631–647, insbesondere S. 641: *Deinde fiat oratio pro Domino Viro nostro illustri Hierusalem, et Siciliae Rege, pro nobis, pro Carolo Calabriae benedicto filio nostro, et subsequenter pro animabus omnium defunctorum.*

²⁶ Camera 1889, S. 39; Riccio 1876, S. 63.

²⁷ Léonard 1932–1936, S. 248–249, Anm. 7.

²⁸ *Le suppliche di Clemente VI.*, Bd. 1, S. 123–124, doc. 306–307. Die Antwort des Papstes ist zu finden in *Bullarium franciscanum*, Bd. 6, S. 165, doc. 165. Dazu auch Gaglione 2008, S. 937f.

1343 als ihre *mater, administratrix et gubernatrix* bezeichnete.²⁹ Die enge Zuneigung zwischen Johanna I. und Sancia und die Dankbarkeit der jungen Königin ihr gegenüber zeigte sich zudem auch in den ersten von der Thronfolgerin erlassenen Urkunden. In diesen offiziellen Schreiben erinnerte Johanna I. an das liebevolle mütterliche Wohlwollen (*affectionem internam [sic], placidamque benevolentiam*) von Königin Sancia, die sich um sie und um ihre Erziehung seit frühester Kindheit sorgfältig gekümmert habe. In diesem Zusammenhang bestätigte die junge Königin *debita gratitudine* Sancia einige Privilegien.³⁰

Wichtig ist, dass es sich hierbei nicht nur um eine Beziehung handelte, die sich im familiären, privaten Rahmen abspielte, sondern um eine Mutterschaft, die Sancia im Einklang mit ihrer Rolle als Gemahlin des Königs übernahm, wodurch ihr eine konkrete politische Verantwortung zukam. Die Begriffe *administratrix et gubernatrix* lassen erkennen, dass Sancia gewissenhaft zusammen mit ihrem Mann für die Verwaltung der Güter und der Finanzen der beiden Prinzessinnen zuständig war.³¹ Dies wird auch aus dem Testament ihres Mannes Robert ersichtlich, der ihr alle finanziellen Entscheidungen über die Güter der beiden Enkelinnen zusprach.³² Außerdem war darin eine führende Position in der Regentschaft für Sancia vorgesehen. Analog zu einer leiblichen königlichen Mutter sollte sie als erste zwischen den übrigen *gubernatores, dispensatores, rectores et administratores* wirken und die junge designierte Thronnachfolgerin begleiten.³³ Diese testamentarisch zugeschriebene Rolle wurde ihr einige Monate später im Oktober 1343 durch Papst Clemens VI. zugunsten des Kardinals Bajulus und des päpstlichen Legaten Aimery de Châtelus entzogen.³⁴

Einige Jahre nach ihrem Tod ließ Johanna I. als letzten Ausdruck ihrer engen Verbindung den Leichnam Sancias in ein eigens dafür errichtetes Grabmal überführen. Aus einem an Papst Clemens VI. gerichteten Brief aus dem Jahr 1352 geht

29 La legislazione angioina, S. 285, doc. 191.

30 Wadding *Annales minorum*, Bd. 7, doc. 57, S. 530–532: *Officium filialis reverentiae admonet, et caritatis affectus signanter inducit, ut inclitae dominae, dominae Sanciae Hierusalem et Siciliae reginae, reverendae dominae matris nostrae potestatis nostrae praesidium commoda studiose promoveat [...] affectionem maternam placidamque benevolentiam quam regina mater nostra erga nos gessit a tempore quo nos in lucem natura produxerat circa educationem nostram curam gerendo sollicitam et plures labores domestice subeundo [...].*

31 Diese Rolle teilte sie wahrscheinlich mit Robert, denn aus der Dokumentation ist auch ersichtlich, dass der König sich am 5. Februar 1335 um eine Rückzahlung der Kommune von Florenz im Namen der Enkelinnen kümmerte; Léonard 1932–1936, S. 143 f., Anm. 4.

32 Gaglione 2004, S. 39.

33 Lünig, *Codex Italiae Diplomaticus*, Bd. 2, Sp. 1102–1110, doc. 82, insbesondere Sp. 1106. Eine Zusammenfassung des Testaments ist auch in Camera 1841–1860, S. 498–501.

34 Gaglione 2008, S. 933 f., insbesondere Anm. 11; Gaglione 2004, S. 39 f.

hervor, dass Königin Johanna I. die Zeremonie *ex filiali debito* für Sancia, die als *carissima tamquam matris* bezeichnet wird, veranlasst hatte.³⁵

Auch in einer zeitgenössischen Darstellung in der sogenannten ‚Genealogia angioina‘ in der Bibel von Malines wird Sancia in einer ganzseitigen Miniatur von Cristoforo Orimina in der Rolle als Königin und (Stief-)Mutter gezeigt (Abb. 1). Die Abbildung 1 zeigt die Geschichte der Anjou-Dynastie und ihre Sukzessionslinie auf drei Ebenen, die jeweils mit den drei ersten Anjou-Königen korrespondieren. Die drei Registerbilder stellen die dynastische Kontinuität dar, weil jeder Souverän seinem Thronfolger im Bild voransteht. Im letzten Registerbild thront Sancia neben Robert, während der frühzeitig verstorbene Karl, Herzog von Kalabrien, der thronenden Sancia seine beiden Töchter Johanna und Maria anvertraut. Sancia ist mit einem Buch in der Hand dargestellt, Symbol ihrer Weisheit, die sie zusammen mit ihren moralischen und religiösen Tugenden in der Erziehung an Johanna weitergibt. Paola VITOLO hat vor kurzem für diese bekannte Darstellung hervorgehoben, dass Johannas Positionierung auf der linken Seite des Bildes nicht nur die junge neue Königin als Nachfahrin von Karl I., Karl II. und Robert darstelle, sondern dass auch ihre legitime Sukzessionsnachfolge in weiblicher Linie betont werde, die im Abbild der über ihr thronenden Sancia verkörpert ist.³⁶

Die bisher skizzierte Form einer sozial-weltlichen Mutterschaft betrifft vor allem die mütterliche Sorge gegenüber den in die Ehe mit eingebrachten Kindern oder gegenüber den elternlos verbliebenen Stiefenkeln. Am Hof Anjou war Sancia nicht die Erste, die diese Funktion übernahm. Auch ihre Schwiegermutter Maria von Ungarn, Frau Karls II., hatte sich nicht nur um ihre zahlreichen eigenen Kinder gekümmert, sondern fungierte auch als Mutter für ihre elternlosen Enkelkinder. Nach dem Tod von Violante hatte sich Maria um Karl von Kalabrien gekümmert, eine Rolle, die sie nach der Hochzeit Roberts mit Sancia teilte. Zudem übernahm Maria die komplette Verantwortung für die Erziehung der drei Kinder ihres Sohnes Karl Martell und dessen Frau, die beide früh verstorben waren. Dabei handelte es sich um die Töchter Clemenza und Beatrix sowie den Sohn Karl Robert. Für letzteren sicherte Maria dank ihres geschickten diplomatischen Engagements erfolgreich die Erbrechte auf die ungarische Krone.³⁷ Die Intimität der Mutter-Tochter-Beziehung zwischen Maria und ihren Enkelinnen bezeugt für Clemenza wiederum ein Brief Johannes' XXII. vom 20. Dezember 1318 an Königin Maria, in dem der Papst erwähnt, dass Clemenza sich nach dem Trost Marias sehne, die wie eine Mutter für sie sei. Denn Clemenza hatte in kurzer Zeit ihren Mann, König Ludwig X. von Frankreich, und ihren Sohn verloren und erwog in dieser Krise,

³⁵ Camera 1889, S. 160.

³⁶ Vitolo 2008, S. 4. Zu der angevinischen Bibel vgl. Bräm 2007.

³⁷ Clear 2004, insbesondere S. 51.



Abb. 1 | Bijbel van Anjou, 1301 - 1400 / um 1340. KU Leuven Libraries, Maurits Sabbe Library, GSM Cod. 1, fol. 4r.

ins Kloster einzutreten. Aus dem Brief wird ersichtlich, welche zentrale Bedeutung Maria im Leben Clemenzas einnahm, weil sie ihre fehlende leibliche Mutter ersetzt hatte und seit der frühen Kindheit zum existenziellen Referenzpunkt für sie geworden war.³⁸

Diese sozial-weltliche Mutterschaft ist aber keine Besonderheit des angevinischen Hofes, sondern ist zeitgleich auch in anderen Herrscherhäusern bezeugt. So widmeten sich etwa im Hause Aragon die Gemahlinnen selbstverständlich derartigen Aufgaben, die zu den Pflichten einer Königin zählten. Am 16. März 1322 schrieb Jakob II. seiner zweiten Gemahlin, Maria von Lusignan, die selbst kinderlos blieb, dass sie seine Tochter aus erster Ehe, Violante, mit *affectione materna, que vos convenit* empfangen möge. Dem Brief sind nicht nur die Pflichten und Funktionen der Königin zu entnehmen; vielmehr bekundet Jakob II., dass seine Gemahlin diese Rolle bereits andere Male *laudabiliter et bene* übernommen hatte.³⁹ Dass es sich bei diesen Pflichten tatsächlich nicht nur um eine reine Aufgabe gehandelt haben kann, beweisen weitere Schriftdokumente. In ihnen berichtet die Infantin Isabella mit durchaus affektiven Worten ihrem Vater Jakob II. über Maria von Lusignan, die eine *amatissima domina et mater nostra* sei.⁴⁰ Andere enge Beziehungen zu weiteren Töchtern und Söhnen des aragonesischen Königs sind sowohl für Maria von Lusignan als auch für die dritte Ehefrau Jakobs II., die ebenfalls kinderlos gebliebene Adlige Elisenda de Montcada, in der Corona de Aragón dokumentiert.⁴¹

38 Lettres secrètes et curiales du pape Jean XXII (1316–1334), Bd. 4, Sp. 681–682, doc. 779 (Reg. Vat. 109, fol. 235, c. 885): *Sicut autem ex ejus ore percepimus, ad consolationem sibi non modicam cederet si tua inibi presentia frui posset; secundum enim multitudinem dolorum in corde suo, tu ejus letifficjares animam, tu a precordiis suis reminiscentiam jacture preterite quasi prorsus avelleres, tu suis lucerna pedibus, tu exultatio, tu solatium sibi esses, nec ambigere possumus quin in conversatione mutua tuus recrearetur animus, refloret affectus, cum eam, erga quam nedum avie peregisti set matris officium, tibi non tam natura conciliet quam conditio nutriture commendet. Sic equidem possetis ambe invicem conciliari, vitam in gaudio unanimi consensu transigere, et ei cui servire regnare est, gratum impendere famulatum. Circa hec, filia, non plus insistimus, set, cum amanti significare sufficiat, ea tibi solummodo nuntiamus, ut inde facias quod expedire videris, tuis viribus et corporis commoditate pensatis.* Siehe auch Huffelmann 1911, S. 59.

39 Martínez Ferrando 1948b, S. 283 f., doc. 388: *igitur rogamus vos quatenus predictam infantjsam cum aliis prescriptis in sua comitiva manentibus benigne et affectione materna, que vos convenit, recipere et tractare velitis ut alias dum vobiscum fuit laudabiliter et bene fecistis.*

40 Martínez Ferrando 1948a, S. 244.

41 Martínez Ferrando 1948a, S. 244 f., 264 f. Zu Elisenda de Montcada vgl. McKiernan Gonzáles 2012, S. 316.

3 Die religiös-spirituelle Mutterschaft

Aus ihrer physischen Kinderlosigkeit ergab sich für Sancia neben der ‚maternità affettiva‘ eine weitere Dimension von Mutterschaft, die religiös-spirituelle Natur war. Diese mütterliche Rolle bestand darin, dass Sancia einerseits den Franziskanerorden unterstützte, der sich in den schwierigsten Zeiten des Armutsstreits befand, und sich andererseits wie „eine fleißige Biene, deren Geist sich keine Pause vergönnte“, um Gott und um die Vermehrung der *fratres minores*, insbesondere der Klarissinnen, kümmerte.⁴² Ihre enge Bindung an den Orden versuchte Sancia in einigen Briefen an die Brüder des Franziskanerordens selbst zu beschreiben. Sie wählte dafür familiäre Semantiken, die die wechselseitige Nähe markierten, die aber auch – anders als etwa Freundschaftssemantiken – eine gewisse Hierarchie innerhalb der Beziehungen kennzeichnen, also die besondere Verantwortung ausdrückten, die Sancia für die Brüder übernommen hatte und übernehmen wollte.⁴³

Insgesamt kennen wir bisher vier Briefe, welche die Königin an die im Generalkapitel versammelten Brüder in den Jahren 1316, 1329, 1331 und 1334 richtete. Insbesondere die letzten drei Briefe entstanden in einer für den Orden schwierigen Zeit, nämlich während der Auseinandersetzungen mit dem Papsttum um die Definition der Armutsfrage. Einige der Briefe sind in unterschiedlichen Überlieferungstraditionen bezeugt.⁴⁴ Die umfanglichste Version dieser Korrespondenz ist in der von Arnaud de Sarrant zwischen 1369 und 1374 verfassten ‚Chronica XXIV Generalium ordinis minorum‘ wiedergegeben, die die Geschichte des Ordens nach den Generalaten ordnet.⁴⁵ Für das Generalat von Geraldus Odonis kommt Arnaud in Zusammenhang mit der Erwähnung verschiedener hagiographischer Exkurse (Heiligenviten und *Passiones*) auch zur Rolle Sancias, die er als Beschützerin der

42 Wadding, *Annales minorum*, Bd. 7, S. 448f., doc. 59: *quod spiritualibus operibus ejus, per quae studes Altissimo velut apis argumentosa servire, non capiunt somnum oculi mentis tuae.*

43 Die Verwendung familialer Semantiken um Laien zu bezeichnen, scheint eine Besonderheit der franziskanischen Welt zu sein. Bei den Zisterziensern wurden hingegen Gründer und Stifter als *amicus* und *amicas* des Ordens bezeichnet. Zu Freundschaftssemantiken vgl. Münkler u. Standke 2015. Daneben auch Standke 2017, bes. S. 102–129.

44 Eine der ältesten Überlieferungen von Sancias Briefen der Jahre 1329 und 1331 ist in der ‚Chronica‘ von *frater* Elemosina zu finden, welcher 1335 und 1336 sein Werk verfasste. Eine Erwähnung von Sancias Korrespondenz ist auch in der universellen Chronik Johannes’ von Winterthur, welcher zwischen 1340 und 1348 sein Werk niederschrieb, und die Briefe der Königin in den wichtigsten Teilen zusammenfasste; siehe dazu Heullant-Donat 2005. Zu Sancias Briefen vgl. auch Musto 1985; Gaglione 2004, S. 953–970, Appendice S. 980–984; sowie Würth 2007.

45 *Chronica XXIV Generalium*, S. 508–514. Zu der ‚Chronica XXIV Generalium‘ und ihrem Autor siehe Dolso 2003, S. 221–233.

fratres minores und als *mater* der franziskanischen *religio* präsentiert.⁴⁶ Um seine Argumentation überzeugend zu führen, gliedert der Autor die Briefstätigkeit der Königin so in seine Chronik ein, dass ihre *affectio* gegenüber dem Orden und ihre Standfestigkeit für die Franziskusregel in besonderer Weise hervortritt.⁴⁷ Der Brief, den Sancia an die zum Generalkapitel in der Portiuncula versammelten Brüder im Jahr 1334 von ihrem Sommersitz bei Castellammare di Stabia gesendet hatte, fungierte für den Chronisten als Rahmen. Die anderen drei Briefe fügte der Verfasser so ein, dass einerseits Sancias mütterliche Beschützerrolle für den Orden vorbildhaft zur Wirkung kam und andererseits ihre herausragende Stellung im Orden begründet wurde. Arnould de Serrant war einer derjenigen, der die Heiligsprechung Sancias nach ihrem Tod fördern wollte.⁴⁸

Die von Arnaud de Serrant wiedergegebenen Briefe präsentieren Sancia in besonderem Maße als *mater*, während Robert nur einmal *pater ac filius specialis* des Ordens genannt wird.⁴⁹ In ihren Briefen griff Sancia bereits selbst auf Semantiken zurück, die sie und ihre Dynastie in eine direkte verwandtschaftliche Beziehung mit den *fratres minores* stellte. Schon in der *Intitulatio* des Briefes aus dem Jahr 1334 werden die adressierten Franziskaner von Sancia als *fratres* und *fili* angesprochen. Wie wichtig der Königin diese familiale Anbindung auf semantischer Ebene war, zeigt im Vergleich damit auch die Nennung des Franziskus als

46 Auch der Theologe Wilhelm von Ockham hatte in seinem zwischen 1332 und 1334 verfassten ‚Dialogus‘ den Laien und insbesondere auch *aliquas mulieres sapientia, sanctitate, potentia et virtutibus praecellentes, petentes ex zelo fidei* eine Kompetenz und gleichzeitig eine Verantwortung in Glaubensangelegenheiten zugetraut (*expedit recursum habere pro questione fidei laudabiliter terminanda*), wenn die Geistlichen eine solche Gewissenhaftigkeit verfehlten (Dialogus, I, liber 6, c. 94, f. 617). Die Disputation betraf Papst Johannes XXII. und das Problem des Armutsstreits. Es ist daher anzunehmen, dass er unter diesen Frauen auch Sancia im Blick hatte; dazu vgl. Speck 2009, S. 76–85.

47 Chronica XXIV Generalium, S. 508: *circa illud tempus domina Sancia, Siciliae et Ierusalem regina, misit quasdam litteras benevolentiae dulcedine ad Ordinem nostrum confertas fratribus apud Portiunculam tempore sacrae indulgentiae congregates, in quibus probat, se esse veram matrem istius Religionis, ex diversis litteris per eam ante missis. Quas, ut eius affectio ad Ordinem melius ostendatur, hic, prout ipsamet dictavit, huic compilatio non indigno inserere iudicavi. Ubi videat diligens lector, quantae stabilitatis erat ipsa domina pro regula, quando fratres pusillaminesimore fluctuabant.*

48 Der wichtigste Moment dieser Unternehmungen war die öffentliche und feierliche Überführung des Leichnams im Jahr 1352. Bei dieser Gelegenheit wurde Sancias Körper unversehrt gefunden, ein Beweis ihrer Auserwählung. Dieses Zeichen der Heiligkeit unterstrich Sancias *charitatis precepta* und *pietatis opera*, so formulierte es auch Johanna I. in einem Brief an Papst Clemens VI., in dem sie über das Geschehen berichtet; siehe Camera 1889, S. 160.

49 Der väterliche Rolle gegenüber der *fraternitas*, den Minderbrüdern, wird auch im ‚Tractatus de adventus fratres in Anglia‘ von Thomas von Eccleston dem Laien Richard Gubiun zugeschrieben, nachdem er sich dem Eintritt seines Sohnes in den Orden zunächst widersetzt und dann seine Haltung bereut hatte, um von da an den Orden zu beschützen und zu fördern; Thomas von Eccleston, Tractatus de adventus, S. 23–24. Dazu auch Andenna 2018a, S. 337.

Vater und Gründer des Ordens. Sancia konstruierte also bewusst ein komplexes genealogisches Familiengebilde, in dem auch sie selbst als kleines Pflänzchen wie viele ihrer Verwandten und gleichfalls auch die Familienmitglieder Roberts eine besondere filiale Beziehung zu Franziskus hatten. Dabei konnte Sancia auch ein weiteres personales Bindeglied zum Orden anführen. Zwischen den Verwandten Sancias und Roberts gab es eine gemeinsame Vorfahrin, die Heilige Elisabeth, welche schon früh als *vera devota filia beati Francisci*, aber auch *mater ordinis sui* galt.⁵⁰ Diese Bezeichnung, die gewissermaßen eine Mutterschaft gegenüber dem Orden propagierte, war für die thüringische Landgräfin nicht neu. Bereits in ihrer ältesten, im franziskanischen Umfeld verfassten Vita wurde Elisabeth als *fratrum minorum mater* bezeichnet.⁵¹ Sancias Verwendung der familialen Semantik kann insofern als programmatisch verstanden werden und stützt auch die weitere Argumentation der Königin.⁵²

Erstens sei eine Mutter ein einziges Fleisch mit dem Sohn. Auf die gleiche Weise fühle sich Sancia *una anima* mit jedem Bruder des Ordens. Diese besondere spirituelle Bindung mit den Brüdern fand Ausdruck in dem Brief, welchen Sancia im Jahr 1316 an den Generalminister Michele da Cesena adressierte. Der Brief enthielt die Bitte, jenes Privileg zu bestätigen, welches der im Generalkapitel versammelte Orden Sancia und ihrem Gatten in Anerkennung ihrer *affectum sincerissimum* zugestanden hatte. In allen Konventen des gesamten Ordens wurde täglich ein Gottesdienst für das Königspaar gefeiert, und zwar solange das Paar lebte; ebenso sollte nach dem Tod von König und Königin auf ewig eine Messe für die Verstorbenen gehalten werden.⁵³

50 Chronica XXIV Generalium, S. 508 f.

51 Die Textpassage befindet sich in einer der ältesten franziskanischen Versionen der Vita, dazu Werner 2007, S. 339–341, N. 225 und Werner 1994, S. 476. Der sogenannte ‚Libellus de dictis quatuor ancillarum‘, S. XXVI–XXVII, zitiert die Textpassage aus dem MS Valenciennes, Bibliotheque Municipale Ms. 508, fol. 72r: *Ille* (sc. Franziskus): *custodiebat eos, ut pater, ista nutrieat eos, ut mater. Lugeat ergo fratrum minorum unitas super matre sua et diversis lamentationibus quasi diversa modulis amissionem eius deploret, quia patre sublato (!) de medio non est amplius, qui consoletur eos et foveat, sicut mater.*

52 Chronica XXIV Generalium, S. 509: *Si consider exemplum de illis qui praecesserunt me de genere meo et de genere domini mei, et possum accipere illud verbum in Iohanne, quando Dominus noster Iesus Christus dixit discipulis suis: ‘Tam non dicam vos servos, sed filios’. Et illud verbum possum in persona mea dicere vobis et toti Ordini sicut mater et vera mater propter tria: primum quia mater est una cum caro cum filio, et ego sum una anima cum quolibet fratre Minore [...] Secundo mater diligit filios, et sic ego diligo filios meos fratres Minores [...] Tertio mater dat consilium filiis et iuvat eos; sic ego dedi consilium et adiutorium filiis meis fratribus Minoribus [...].*

53 Ebd., S. 509 f.

Zweitens führte Sancia die Liebe an, die eine Mutter für ihre eigenen Kinder empfindet. Auf die gleiche Weise liebe sie die *fratres minores*.⁵⁴ Als Beweis dieser mütterlichen Liebe fügte Arnaud de Serrant den Text eines zweiten an die Brüder adressierten Briefs ein, den Sancia anlässlich des Pariser Generalkapitels im Jahr 1329 nach der Absetzung des Generalministers Michele von Cesena geschrieben hatte. In einem der schwierigsten Momente des Ordens hatte sich die Königin bereit erklärt, alle ihre Güter und sogar ihr eigenes Leben für die Verteidigung der Franziskusregel zu opfern; sie bestärkte die Brüder ausdrücklich, an der gelebten Armut festzuhalten, die sie beim Eintritt in den Orden versprochen hatten.⁵⁵

Drittens sei eine *mater* diejenige, die ihren Kindern mit Rat und Hilfe zur Seite stehe. Auf die gleiche Weise habe Sancia ihre Söhne, die Franziskaner, in den verworrenen Zeiten beraten und ihnen auch beigestanden.⁵⁶ An dieser Stelle nannte Arnaud de Serrant einen dritten Brief, welchen Sancia an den Generalminister Geraldus Odonis und die im Generalkapitel von 1331 in Perpignan versammelten Brüder adressiert hatte. Wie Isabelle HEULLANT-DONAT und Ingrid WÜRTH überzeugend dargelegt haben, bezog Sancia darin Stellung gegenüber dem komplexen Armutsverständnis und der sehr angespannten Situation im Orden.⁵⁷ Ohne den abgesetzten Generalminister Michele von Cesena zu erwähnen und ohne auf die Armutsfrage zu verweisen, forderte die Königin die absolute Treue zur Franziskusregel, die, wie sie gehört hatte, von einigen Brüdern für unbefolgbar gehalten wurde. Sie stellte klar, dass solche Brüder nur nominell Franziskaner seien, aber in Wahrheit nicht zu den Kindern des Franziskus zu zählen seien (*non sunt filii Patris nisi solo nomine*). Sie ermahnte die Brüder, die Regel in Gehorsam zu befolgen, weil diese das Evangelium darstelle. Weiterhin enthielt der Brief einen Appell an den Generalminister, sich nicht von den Worten und dem Beispiel des Franziskus zu entfernen und ihm treu zu bleiben. Gott und die Heilige Maria würden die Franziskaner geleiten und schützen, wenn sie wahrhaft Kinder des Franziskus sein wollten (*veri filii Patris*). Um dieses Anliegen zu unterstützen, erklärte sich Sancia nochmals bereit, bis zum Martyrium und Tod die strenge Regeltreue zu verteidigen.⁵⁸

⁵⁴ Ebd., S. 509.

⁵⁵ Ebd., S. 511f.

⁵⁶ Ebd., S. 509.

⁵⁷ Heullant-Donat 2005, S. 84–92; Würth 2007, S. 530f.

⁵⁸ *Chronica XXIV Generalium*, S. 512f. Man kann in Sancias Argumentation an dieser Stelle deutliche Anklänge an die Werke Ubertinos von Casale und Angelos Clareno erkennen, die ebenfalls den Gegensatz zwischen *filiis carnis* und *filiis spiritus* thematisierten, um eben jenen *filiis spiritus* den Vorrang in der geistlichen Franziskanerfamilie zu geben; dazu siehe Accrocca 2007, S. 49–90 und Lodone 2012, S. 1–23.

Am Ende der chronikalisch überlieferten Briefkommunikation zitierte Arnaud von Serrant erneut einige Zeilen des Briefes aus dem Jahr 1334, so dass Sancia in der abgebildeten Kommunikation abschließend ihre spirituelle Mutterschaft gegenüber dem Orden beteuerte und mit deutlichen Worten bekräftigte. Dank der Hilfe Gottes sei sie, Sancia, eine *vera mater Ordinis beati Francisci*, und dies nicht nur wegen ihrer Worte und Schriften, sondern vielmehr wegen ihrer schon vollbrachten wie auch zukünftigen Werke.⁵⁹ Die Brüder definierte sie als *filii intimi*, die quasi aus ihrem Körper geboren seien; sie betonte, dass die spirituelle Bindung (*amor spiritualis*) zu ihnen tiefer sei als eine leibliche Liebe (*amor carnalis*).⁶⁰ Somit stellt Sancia ihre leibliche Kinderlosigkeit in einen direkten Vergleich mit ihrer spirituellen Mutterschaft und bewertet sie: Spirituelle Mutterschaft habe den Vorrang vor leiblicher Mutterschaft.

Für ihre im Brief ausgeführte Argumentation hatte Sancia sich vom neuen franziskanischen Familienmodell inspirieren lassen, in dem jede reziproke personale und affektive Nahbeziehung mit traditionellen familialen Semantiken umschrieben wurde. Franziskus hatte sich für seine Brüder sowohl als Vater als auch als Mutter benannt. In die ‚Regula non bullata‘ fügte er ein neues spirituelles Verwandtschaftsnetz auf semantischer Ebene ein,⁶¹ das er seiner Gemeinschaft zugrunde legte. Er hielt die Brüder dazu an, sich gegenseitig zu lieben und zu unterstützen „wie eine Mutter ihren Sohn liebt und nährt“.⁶² Die Parallelität und sogar Überlegenheit der spirituellen Mutterschaft zu den Brüdern gegenüber einer leiblichen Mutterschaft wird noch deutlicher in der entsprechenden Textpassage der ‚Regula bullata‘:

Und zuversichtlich soll einer dem anderen seine Not offenbaren; denn wenn schon eine Mutter ihren leiblichen Sohn nährt und liebt, um wie viel sorgfältiger muss einer seinen geistlichen Bruder lieben und nähren?⁶³

59 Chronica XXIV Generalium, S. 514: *Licet ego non sim digna ex me, tamen per gratiam Dei ego multipliciter possum dici vera mater Ordinis beati Francisci, non solum verbo sed scripto, sed operibus, quae fecit continue et intendo facere cum auditorio suo toto tempore vitae meae.*

60 Ebd.: *Et ego sicut mater possum dicere vobis et toti Ordini: Non dico vos servos, sed filios intimos, quasi essetis geniti ex proprio corpore, et tanto magis, quanto est maior amor spiritualis quam amor carnalis.*

61 Franziskus hatte hier eine Gemeinnsinnstiftung auf semantischer bzw. narrativer Ebene unternommen, dazu siehe Andenna 2018a. Zu expliziten „textuelle(n) Diskurspraktiken der Gemeinnsinnstiftung“ bei den Dominikanern vgl. Standke 2016, hier bes. S. 73–78.

62 Regula non bullata. In: Fontes francescani 1995, S. 183–212, hier cap. IX, 11, S. 194: *Et quilibet diligat et nutriat fratrem suum, sicut mater diligit et nutrit filium suum.* Für die Übersetzung siehe Nicht-bullierte Regel. In: Franziskus-Quellen 2009, S. 69–93, hier cap. 9f., S. 78; dazu auch Dalarun 2006, S. 54–93, insbes. 56–58.

63 Regula bullata. In: Fontes francescani 1995, S. 169–181, cap. VI, 9, S. 177: *Et secure manifestet unus alteri necessitatem suam, quia, si mater nutrit et diligit filium suum carnalem, quanto*

Die tiefe und intime Bindung zwischen Mutter und Sohn steht hier Modell und wird in noch gesteigerter Form auf die Liebe zwischen den Brüdern übertragen. Diese Idee findet sich auch in einer Passage der ‚Legenda trium sociorum‘, in der die reziproke Liebe zwischen den Brüdern sogar bis zur Aufopferung führen kann:

Mit inniger Liebe liebten sie einander, und der eine umhegte den anderen und pflegte ihn wie eine Mutter ihren einzigen und geliebten Sohn. Eine so starke Liebe brannte in ihnen, dass es ihnen leicht schien, ihren Leib dem Tod preiszugeben, nicht nur aus Liebe zu Christus, sondern auch für das Heil der Seele oder des Leibes ihrer Mitbrüder.⁶⁴

Diesem Beispiel der ‚Legenda trium sociorum‘ folgend wollte auch Sancia als spirituelle Mutter ihr Leben für die Treue zu Franziskus und seiner Regel bis zum Martyrium opfern. Das Familienmodell war also nicht nur auf die *fraternitas* der Brüder beschränkt, sondern ermöglichte jedem, der eine tiefgründige spirituelle Bindung zu den Brüdern aufgebaut hatte, eine Teilhabe am semantischen Netz der Familie. Sancia war diese Bindung aufgrund dreier Punkte möglich: Erstens weil sie, wie in ihren Briefen dargelegt, bereits dank Elisabeth von Thüringen und allen anderen Verwandten in einer genealogisch verbürgten Verwandtschaft zum Orden stand. Zweitens war durch ihre Aufnahme in die Gebetsgemeinschaft auch ihre Seele in die Gemeinschaft der Franziskaner überführt worden. Drittens sorgten, wie sie selbst am Schluss ihres Briefes des Jahres 1334 sehr deutlich betont, ihre Schriften, Worte und vielen Werke für eine enge Bindung an den Orden (*non solum verbo sed scripto, sed operibus, quae fecit continue et intendo facere cum auditorio suo toto tempore vitae meae*).⁶⁵

Neben dem spirituellen Bekenntnis zur Reinheit des franziskanischen Konzepts und zum Regelideal, das zu Spannungen mit Papst Johannes XXII. führte,⁶⁶ zählte Sancia zu ihren Werken auch die Gründung von Frauenklöstern, die den Franziskanern sehr nahe standen. In einigen ihrer Stiftungen wirkte Sancia über ihre Funktion als Gründerin weit hinaus, indem sie sich um die klösterlichen

diligentius debet quis diligere et nutrire fratrem, suum spiritualem? Für die Übersetzung siehe Bullierte Regel. In: Franziskus-Quellen 2009, S. 94–102, hier cap. VI, 8, S. 98. Siehe auch Dalarun 2006, S. 56–58.

⁶⁴ *Legenda trium sociorum*. In: *Fontes francescani* 1995, S. 1353–1445, hier cap. XI, 41, S. 1415: *Amore intimo se invicem diligebant et serviebat unus alteri ac nutrebat eum sicut mater filium unicum et dilectum. Tantum caritas ardebat in eis quod facile ipsis videbatur tradere corpora sua morti, non solum pro Christi amore, sed etiam pro salute animae vel corporis suorum confratrum*. Für die Übersetzung siehe Dreigefährtenlegende. In: Franziskus-Quellen 2009, S. 602–653, hier cap. 11, 41, S. 635; dazu auch Andenna 2018a, S. 334–338.

⁶⁵ *Chronica XXIV Generalium*, S. 514.

⁶⁶ Über die Rolle Sancias im Armutstreit vgl. Musto 1985; Heullant-Donat 2005.

Gemeinschaften und deren normative Regelungen sorgfältig, quasi wie eine Mutter, kümmerte.⁶⁷ Unterstützt von ihren franziskanischen Beratern nahm sie aktiv Einfluss auf die Regeln des Klarissenkonvents und trug damit zur Ausgestaltung und Verbreitung eines spezifisch ‚weiblich-franziskanischen‘ Lebens sowohl in Neapel als auch im restlichen Königreich bei.⁶⁸ Dieser normative Beitrag stellt eine Besonderheit dar, die nicht alle Stifterinnen auszeichnete.

Das wohl wichtigste ihrer Werke ist das monumentale Corpus-Christi-Kloster in Neapel, dessen Bau Sancia und ihr Gatte Robert 1312 mit Erlaubnis von Papst Clemens V. begonnen hatten, sowie die weiteren Klosterstiftungen für die Klarissen in Aix-en-Provence, Avignon, Marseille, Manosque, Arles und Sisteron, aber auch Perpignan und die letzte Gründung, das Kloster Santa Croce in Neapel, wohin sie sich 1343 nach dem Tod Roberts mit Erlaubnis von Papst Clemens VI. zurückziehen durfte. Dort nahm sie den Namen *soror Clara* an und wirkte bis an ihr Lebensende als Mutter ihrer Stiftungen, wie es schon Klara von Assisi in San Damiano getan hatte.⁶⁹ Sancia bemühte sich, für all diese Stiftungen besondere Regelungen durchzusetzen, wenn auch mit unterschiedlicher Vehemenz. Diese Regeln ähnelten den ursprünglichen normativen Regeln, die die Leben Klaras und der ersten *sorores* in San Damiano bestimmt hatten.⁷⁰

Die zentrale Rolle der religiös-spirituellen Mutterschaft Sancias zeigte sich auch explizit im Bildprogramm ihres heute nicht mehr erhaltenen Grabmonuments in Santa Croce. Die nur aus einer Zeichnung des 19. Jahrhunderts überlieferten Darstellungen zeigen nicht nur die zwei Dimensionen des Lebens der Herrscherin

67 Ähnliche mütterliche Bezeichnung seitens einer Frauengemeinschaft findet man einige Jahrzehnte zuvor für Isabelle von Lonchamp, Schwester des Königs von Frankreich Ludwig IX. Dem Beispiel von Klara folgend verfasste sie mit der Hilfe einer vom Papst einberufenen Kommission eine ‚Regula‘ für die *sorores minores* in Longchamp; siehe The Writing, bes. S. 66–67, Zeile 250–255; *passim*. Zu Isabella siehe Field 2006, S. 61–120; Andenna [im Druck].

68 Andenna 2019, S. 37–47; Andenna 2015; siehe dazu aber auch Gaglione 2014.

69 Andenna 2015, S. 171–175. Klara definierte sich selbst als *mater* ihrer Gemeinschaft in der ‚Benedictio‘ vgl. Benedictio, in: Fontes franciscani 1995, S. 2321–2324, hier S. 2323: *Ego Clara, ancilla Christi, plantula beatissimi patris nostri sancti Francisci, soror et mater vestra et aliarum sororum pauperum indigna [...]*. Gleichzeitig wurde sie mehrfach als *mater* von den *sorores* ihrer Gemeinschaft bezeichnet, siehe beispielweise Legenda Sanctae Clarae. In: Fontes franciscani 1995, cap. VIII, 3, S. 2420; Processo canonizzazione di Santa Chiara d’Assisi Fontes franciscani 1995, *passim*. Auch in Klaras Regel war die Äbtissin als *mater* benannt; Regula Sanctae Clarae. In: Fontes franciscani 1995, cap. IV, 8, S. 2296. Wie bei den Franziskanern wird auch in der Regel von Klara die Semantik der Mutterschaft für die gegenseitige Liebe der *sorores* angewendet. Jede *soror* war gleichzeitig auch *mater*, die sich um die anderen *sorores* mit mütterlicher Liebe und Sorge kümmerte; Regula Sanctae Clarae. In: Fontes franciscani 1995, cap. VIII, 16, S. 2302: *Et si mater diligit et nutrit filiam suam carnalem, quanto diligentius debet soror diligere et nutrire sororem suam spirituaalem.*

70 Über einen möglichen Kreis von Klöstern mit einem besonderen normativen Konzept siehe Andenna 2015, S. 139–141; Andenna 2018b, hier insbes. S. 167–174.

als Königin und Nonne, sondern auch ihre Rollen als Ordensschützerin, Patronin und Mutter. Auf einer der Öffentlichkeit zugänglichen Seite war Sancia als Königin, auf einem Thron sitzend und flankiert von einer Gruppe kniender Franziskaner und kniender Klarissen zu sehen. Auf der anderen Seite, die nur für die Nonnen im Kloster sichtbar war, sah man die Königin im Ordensgewand der Klarissen dargestellt. Sancias Krone lag zu ihren Füßen, was ihre Entscheidung symbolisierte, die Welt zu verlassen und sich der freiwilligen Armut in der Nachfolge Christi zuzuwenden. Ihre Darstellung als zentrale Figur in einer Abendmahlsszene im Kreise ihrer geistlichen Schwestern, die unmittelbar an das letzte Abendmahl Christi erinnert, eröffnet eine Vielzahl an Interpretationen; eine verweist klar auf eine Identifikation Sancias mit Klara von Assisi, die als Äbtissin und als solche als Mutter für ihre *sorores* fungierte.⁷¹

Ähnlich wie Sancia wurde auch die bereits weiter oben erwähnte Hofdame Dauphine de Puimichel, die in keuscher Ehe lebte, mit Semantiken der Mutterschaft gegenüber den Franziskanern bezeichnet. Angelo Clarenò, ein Vertreter der Franziskaner-Spiritualen, benannte sie etwa in einem an Philipp von Majorca adressierten Brief als *domina et mater*.⁷² Die Verwendung dieser mütterlichen Semantik steht in Verbindung mit der Unterstützung, welche die junge Hofdame den Spiritualen am Hof von Neapel geleistet hatte, und mit der Verteidigung des radikalen Armutsideals, das Dauphine ebenso auf ihren eigenen Lebensstil übertrug. Auch sie hatte sich nach dem Tod ihres Mannes gegen die Konventionen des Hofes durchgesetzt und die königliche Erlaubnis erhalten, sich von ihren Besitzungen und weltlichen Pflichten zu befreien. Zwischen 1329 und 1332 legte sie ein Armutsgelübde ab. Anders als Sancia durfte sie ab diesem Zeitpunkt ein von den radikalen Idealen der Spiritualen inspiriertes Bußleben in Armut, Gebet und Demut führen, welches auch durch ein bettelndes Umherziehen durch die Straßen Neapels gekennzeichnet war.⁷³ Nach dem Tod Angelo Clarenos und Philipps von Majorca kehrte Dauphine 1345 in die Provence zurück und übernahm in Apt bei Marseille die Rolle als Mutter und Beschützerin der Spiritualen, indem sie nun *mater* einer neuen *familia* von Büßern, keuschen Jungfrauen und Witwen wurde, die in extremer Armut mit ihr zusammenlebten und bettelten.⁷⁴

Auch diese Aspekte einer religiös-spirituellen Mutterschaft sind modellhaft für das Spätmittelalter und lassen sich nicht allein an Sancia und in Neapel vorführen. Am Hof Aragón übernahm die ebenfalls kinderlos gebliebene Königin Elisenda de Montcada nicht nur eine sozial-weltliche mütterliche Rolle gegenüber

71 Michalsky 2000, S. 324–344; dazu auch Haughey Loconte 2011; Gaglione 2004, S. 42f.; Andenna 2015, S. 176–180.

72 Auw 1979, S. 330.

73 Vauchez 1987a, S. 86–92; Andenna 2019, S. 47–50.

74 Amargier 1985; Andenna 2019, S. 50f.

den Kindern ihres Ehemannes, Jakobs II., sondern gründete 1326 mit der Zustimmung ihres Mannes das Klarissenkloster Santa Maria de Pedralbes. Nach seinem Tod hatte Elisenda, anders als Sancia, keine Profess abgelegt, aber ihr restliches Leben als Laienschwester in einem für sie errichteten Bau innerhalb der Klausur des Klosters verbracht. Für ihr Kloster verfasste auch Elisenda einige ‚Ordinationes‘, in denen die aragonensische Königin im Unterschied zu Sancia zwar keine normativen Maßgaben erließ, aber klar die finanziellen und wirtschaftlichen Dispositionen der weiblichen Gemeinschaft festlegte.⁷⁵ Der Modellcharakter von Sancias Substitution einer biologischen Kinderlosigkeit durch eine religiös-spirituelle Mutterschaft zeigte sich bei Elisenda zwar nicht wie bei Sancia in der Verwendung bestimmter familiärer Semantiken gegenüber dem Franziskanerorden. Indes belegen die folgenden Aspekte, wie stark sich die aragonensische Königin dennoch an ihrer neapolitanischen Vorgängerin orientierte: Elisenda versuchte nicht nur das Leben im Klarissenkloster Santa Maria de Pedralbes an das des Corpus-Christi-Klosters in Neapel anzupassen, sondern das Kloster nahm auch für die Aragonesen eine wichtige Rolle bei der Sakralisierung und Legitimierung der Dynastie ein. Vor allem das Grabprogramm Elisendas zeigt diese doppelte Dimension: Der Prunksarkophag war wie der Sancias im Chor der Klausur errichtet worden, so dass er sowohl für die Schwestern als auch für die Gläubigen im Kirchenraum sichtbar war. Für die öffentliche Gemeinde wird darauf Elisenda liegend als Königin präsentiert. Auf dem Teil des Sarkophags, der der Klausur zugewandt ist, wird die Königin mit dem Habit der Klarissinnen abgebildet.⁷⁶

4 Abschließende Beobachtungen

Die zu Beginn zitierten Beispiele Constanza Chiaramontes und Marias von Lusignan zeigen verglichen mit Sancia einen deutlich anderen Umgang mit der Kinderlosigkeit einer spätmittelalterlichen Königin. Das Ausbleiben von Nachwuchs war sehr gravierend für ein Herrscherpaar, weil die Kinderlosigkeit eine Gefährdung der dynastischen Kontinuität bedeutete, was bei Ladislao auch tatsächlich eintrat. Nach seinem frühzeitigen Tod ging die Krone auf seine Schwester Johanna II. über, die selbst auch kinderlos blieb, mit der Folge, dass das Königreich Neapel nach ihrem Ableben an eine andere Dynastie weitergegeben wurde. In einer solch prekären Situation, in der die Existenz einer Dynastie von Nachkommen abhing, war der Druck auf Frauen hinsichtlich ihrer Fertilität sehr hoch und konnte bis zur Verstoßung kinderloser Frauen reichen.

⁷⁵ Dazu siehe Castellano i Tresera 1996.

⁷⁶ Dazu McKiernan Gonzáles 2012.

Das Beispiel Sancias zeigt aber auch, dass die Reaktionsmöglichkeiten auf die Kinderlosigkeit einer Königin am Hof von Neapel durchaus komplexer waren. Die Tatsache, dass ihr Mann zum Zeitpunkt der Eheschließung schon ein Kind (Karl von Kalabrien) aus erster Ehe hatte, d. h. ein offiziell anerkannter Nachfolger vorhanden war, der sogar noch vor Roberts Tod bereits selbst Nachkommen gezeugt hatte, entspannte die Situation erheblich. Sancia stand somit nicht unter jenem extremen Druck, Kinder zu zeugen. Die Kinderlosigkeit Sancias und ihre insoweit fehlende biologische Mutterschaft wurden in sehr fruchtbare Formen sozialer und religiöser Mutterschaft umgewandelt, die ineinandergriffen und auf verschiedenen Ebenen eine familiäre Zukunftsvorsorge für eine Dynastie garantierten.

In Bezug auf die Herrschaft übernahm Sancia die mütterliche Sorge und die Erziehung gegenüber den in die Ehe eingebrachten Kindern sowie den elternlosen Enkelinnen. Die Übernahme einer solchen Rolle war unabhängig von der leiblichen Elternschaft und Teil der Aufgabenbereiche bzw. der Pflichten einer Gemahlin des Königs. In diesem Sinne orientierte sich diese sozial-weltliche Mutterschaft noch an genealogischen Konzepten der Elternschaft, weil Sancia dadurch die Verantwortung für die Zukunft der Dynastie und die bereits gezeugte königliche Nachkommenschaft übernahm.

Am Beispiel Sancias ist aber auch eine weitere Dimension der Mutterschaft deutlich geworden, die religiös-spirituellen Charakter hatte. Durch den Rekurs auf familiäre Semantiken lässt sich in der argumentativen Konstruktion Arnaud de Serrants die Zuschreibung einer mütterlichen Rolle für Sancia gegenüber den Franziskanern erkennen. Diese Funktion geht im Schutz und in der Bewahrung des wahren Franziskanertums sowie der Treue zur ursprünglichen Franziskusregel auf. Neben der besonderen spirituellen Fürsorge für den Orden zeigte sich eine weitere Dimension ihrer religiös-spirituellen mütterlichen Funktion: Sie trat wiederholt als großzügige Gründerin von mehreren Klarissenklöstern auf. Auch für diese Gründungen agierte sie als Mutter, welche die Schwestern in der ursprünglichen, von Klara von Assisi gewollten Lebensform versammelt wissen wollte. Die Unterstützung der Franziskaner und Klarissinnen diente aber nicht nur ihrem eigenen Seelenheil, wie es im Falle der kinderlosen Dauphine de Puimichel der Fall war. Alle von Sancia gestifteten Frauenklöster waren darüber hinaus Räume der dynastischen Sakralisierung. Die Klarissengemeinschaften sollten für das Königspaar und ihre jeweiligen Familien täglich beten. Die Kirchen galten als Ort der Grablegen und den Mitgliedern der königlichen Familien wurden spezielle Privilegien erteilt, die Zugang in die Klausur der Nonnen erlaubten. Die Klöster übten daher eine nachhaltige Wirkung zur Legitimation der Königsfamilie Anjou und zur Sicherung des von ihnen verwalteten Königreiches aus.⁷⁷ Die biologische

⁷⁷ Andenna (im Druck).

Unfruchtbarkeit der Königin hatte sich also auch für die gesamte Dynastie in eine andere Form von Fruchtbarkeit gewandelt, die einer spirituellen Zukunftssicherung der Anjou und ihrer Herrschaft diente.

Das Phänomen der Kinderlosigkeit am Hof scheint also deutlich komplexer gewesen zu sein als zuerst angenommen. Die Reaktionen sind deutlich differenzierter als vermutet und vom historischen Kontext wie der Existenz noch lebender Nachfolger abhängig. Die Nähe zu den Franziskanern half sowohl Sancia als auch anderen Königinnen und hochadligen Damen, dieses biologische ‚Manko‘ in unterschiedliche Konzepte von Mutterschaft umzuwandeln, die als eine ‚fruchtbare‘ Lösung zur Zukunftssicherung erschienen.

Literaturverzeichnis

Quellen

- Boccaccio, Giovanni:** *Opere volgari corrette sui testi a penna*. Hrsg. v. Ignazio Moutier (Epistola VI. Bd. 17). Firenze 1834.
- Bullarium franciscanum romanorum pontificum constitutiones, epistolas, ac diplomata continentibus Ordinibus minorum, Clarissarum et Poenitentium a seraphico patriarcha sancto Francisco institutis concessa ab illorum exordio ad nostra usque tempora*. Hrsg. v. Konrad Eubel. Rom 1904–1923.
- Chronica XXIV Generalium ordinis fratrum minorum (Analecta franciscana 3)*. Quaracchi 1907.
- Die Ordines für die Weihe und Krönung des Kaisers und der Kaiserin. Ordines coronationis imperialis*. Hrsg. v. Reinhard Elze (Monumenta Germaniae Historica, Fontes iuris in usum scholarum 9). Hannover 1960.
- Diurnali detti del Duca di Monteleone*. Hrsg. v. Nunzio Federico Faraglia. Napoli 1895.
- Fontes francescani*. Hrsg. v. Enrico Menestò und Stefano Brufani (Testi 2). Assisi 1995.
- Franziskus-Quellen. Die Schriften des Heiligen Franziskus, Lebensbeschreibungen, Chroniken und Zeugnisse über ihn und seinen Orden*. Hrsg. v. Dieter Berg u. Leonhard Lehmann (Zeugnisse des 13. und 14. Jahrhunderts zur Franziskanischen Bewegung 1). Kevelaer 2009.
- La legislazione angioina. Edizione critica*. Hrsg. v. Romualdo Trifone. Napoli 1921.
- Le suppliche di Clemente VI*. Hrsg. v. Tullia Gasparrini Leporace (Regesta Chartarum Italiae 32). 2 Bde. Rom 1948.
- Lettres secrètes et curiales du pape Jean XXII (1316–1334) relatives à la France*. Hrsg. v. Auguste Coulon u. Suzanne Clémentet. Paris 1900–1972.
- Libellus de dictis quatuor ancillarum s. Elisabeth confectus*. Hrsg. v. Albert Huyskens. Kempten 1911.
- Lünig, Johann C.:** *Codex Italiae Diplomaticus*. Frankfurt. 2 Bde. Leipzig 1726.
- The Writings of Agnes of Harcourt. The Life of Isabelle of France and the Letter on Louis IX and Longchamp*. Hrsg. v. Sean L. Field (Notre Dame Texts in Medieval Culture). Notre Dame Indiana 2003.
- Thomas von Eccleston:** *Tractatus de adventu fratrum minorum in Angliam*. Hrsg. v. Andrew Georg Little. Manchester 1951.

Wadding, Lucas: *Annales minorum seu trium Ordinum a S. Francisco institutorum*. 8 Bde. Lyon 1625–1654.

Forschungsliteratur

Accrocca, Felice: *Filiis carnis-fillis spiritus. Il Liber chronicarum sive tribolationum Ordinis Minorum*. In: Angelo Clareno Francescano (Hg.): *Atti del XXXIV convegno internazionale (Assisi, 5–7 ottobre 2006) (Atti dei Convegni della Società internazionale di studi francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani. NS 17)*. Spoleto 2007, S. 49–90.

Amargier, Paul: *Dauphine de Puimichel et son entourage au temps de sa vie aptésienne (1345–1360). Le peuple des saints. Croyances et dévotions en Provence et Comtat Venaissin des origines à la fin du Moyen Âge*. In: *Mémoires de l'Académie de Vaucluse* 7/6 (1985), S. 111–123.

Andenna, Cristina: „Francescanesimo di corte“ e santità francescana a corte. L'esempio angioino nel secolo XIV. In: Giancarlo Andenna, Laura Gaffuri u. Elisabetta Filippini (Hgg.): *„Monasticum regnum“*. Religione e politica nelle pratiche di legittimazione e di governo tra Medioevo ed Età moderna (*Vita regularis. Abhandlungen* 58). Münster 2015, S. 139–180.

Andenna, Cristina: *Familiäre Nähe und Distanz in der franziskanischen Welt des 13. Jahrhunderts*. In: *Saeculum* 68, 2 (2018a), S. 321–342.

Andenna, Cristina: *Il monastero femminile di Santa Chiara di Barletta. Spazio di interazione fra vita politica e religiosa in un contesto urbano dell'Italia meridionale del secolo XIV*. In: Elisa Derosa, Francesco Panarelli u. Victor Rivera-Magos (Hgg.): *Tra Oriente e Occidente.*

Istituzioni religiose a Barletta nel medioevo (secoli XI–XV). Convegno internazionale, Barletta, 25–26 novembre 2016 (*Aufidus* 3). Bari 2018b, S. 153–174.

Andenna, Cristina: *Women at the Angevin Court between Naples and Provence. Sancia of Majorca, Delphine of Puimichel, and the ‚Struggle‘ for a Female Franciscan Life*. In: Nikolas Jaspert u. Imke Just (Hgg.): *Queens, Princesses and Mendicants. Close Relations in a European Perspective (Vita regularis. Abhandlungen* 75). Wien 2019, S. 29–52.

Andenna, Cristina: *Consorti, collaboratrici e vicarie. Il ruolo delle regine nelle questioni amministrative e politiche del Regno*. In: Thierry Pécout (Hg.): *Les officiers et la chose publique dans les territoires angevins (XIII^e–XV^e siècle). Vers une culture politique? / Gli ufficiali e la cosa pubblica nei territori angioini (XIII–XV secolo). Verso una cultura politica? (Collection de l'École française de Rome* 518, 4). Rom 2020. <https://books.openedition.org/efr/7508?lang=de> (Zugriff: 26.09.2021).

Andenna, Cristina: „Franziskanische“ Frauenklöster als Orte dynastischer Selbstrepräsentation und „reginaler“ Handlungsspielräume. Eine Fallstudie am Beispiel der Kapetinger in Frankreich und der Anjou in Süditalien (ca. 1250–ca. 1350). In: Sigrid Hirbodian u. Eva Schlottheuber (Hgg.): *Zwischen Klausur und Welt. Autonomie und Interaktion spätmittelalterlicher geistlicher Frauengemeinschaften* (Reichenau, 10.–13.10.2017) [im Druck].

- Auw, Lydia von:** Angelo Clareno et les spirituels italiens. Rom 1979.
- Averkorn, Raphaela:** Adlige Frauen und Mendikanten im Spannungsverhältnis zwischen Macht und Religion. Studien zur Iberischen Halbinsel im Spätmittelalter. In: Carles A. Rabassa i Vaquer u. Ruth Stepper (Hgg.): Imperios sacros monarquías divinas. Heilige Herrscher, göttliche Monarchien. Primer Coloquio Internacioanal del Grupo Europeo de Investigación Histórica „Religión, Poder y Monarquía“ (Castello de la Plana – Vinaròs (España) 19, 20 y 21 de noviembre de 2001). Castelló de la Plana 2002, S. 219–268.
- Averkorn Rafaela:** Das Arbeitspaar als Regelfall. Hochadlige Frauen in den Außenbeziehungen iberischer ‚Frontier‘-Gesellschaften des Spätmittelalters. In: Corina Bastian u. a. (Hgg.): Das Geschlecht der Diplomatie. Geschlechterrollen in den Außenbeziehungen vom Spätmittelalter bis zum 20. Jahrhundert (Externa, Geschichte der Außenbeziehungen in neuen Perspektiven 5). Köln 2014, S. 15–32.
- Boyer, Jean-Paul:** Sacre et théocratie. Le cas des rois de Sicile Charles II (1289) et Robert (1309). In: Revue des sciences philosophiques et théologiques 79, 2 (1995), S. 193–248.
- Bräm, Andreas:** Neapolitanische Bilderbibeln des Trecento. Anjou-Buchmalerei von Robert dem Weisen bis zu Johanna I. 2 Bde. Wiesbaden 2007.
- Caggese, Romolo:** Roberto d’Angiò e i suoi tempi. 2 Bde. Bd. 2. Firenze 1922–1930.
- Camera, Matteo:** Annali delle due Sicilie. 2 Bde. Bd. 2. Napoli 1841–1860.
- Camera, Matteo:** Elucubrazioni storico-diplomatiche su Giovanna I regina di Napoli e Carlo III di Durazzo. Salerno 1889.
- Castellano i Tresera, Anna:** Origen i formació d’un monestir femení. Pedralbes al segle XIV (1327–1411). Barcelona 1996.
- Clear, Matthew John:** Piety and Patronage in the Mediterranean. Sancia of Majorca (1286–1345), Queen of Sicily, Provence and Jerusalem (PhD Dissertation University of Sussex). Sussex 2000.
- Clear, Matthew John:** Maria of Hungary as a Queen, Patron and Exemplar. In: Janis Elliott u. Cordelia Warr (Hgg.): The Church of Santa Maria Donna Regina. Art, Iconography, and Patronage in Fourteenth-Century Naples. London 2004, S. 45–60.
- Coniglio, Giuseppe:** Angiò, Carlo d’, detto l’Illustre. In: Dizionario biografico degli italiani 3 (1961), S. 263–265.
- Dalarun, Jacques:** Francis of Assisi and the Feminine. Saint Bonaventure NY 2006.
- Dolso, Teresa:** La Chronica XXIV Generalium. Il difficile percorso dell’unità nella storia francescana. Padova 2003.
- Field, Sean:** Isabelle of France. Capetian Sanctity and Franciscan Identity in the Thirteenth Century. Notre Dame Indiana 2006.
- Fodale, Salvatore:** Costanza Chiaramonte, regina di Napoli. In: Dizionario biografico degli italiani, Bd. 30 (1984). https://www.treccani.it/enciclopedia/costanza-chiaramonte-regina-di-napoli_%28Dizionario-Biografico%29/ (Zugriff: 01.05.2021).
- Föbel, Amalie:** Die Königin im mittelalterlichen Reich. Herrschaftsausübung, Herrschaftsrechte, Handlungsspielräume. Stuttgart 2000.
- Gaglione, Mario:** Sancia d’Aragona-Majorca. Da regina di Sicilia e Gerusalemme a monaca di Santa Croce. In: Archivio per la storia delle donne 1 (2004), S. 27–54.
- Gaglione, Mario:** Sancia d’Aragona-Maiorca tra impegno di governo e „attivismo“

- francescano. In: *Studi storici* 49 (2008), S. 931–984.
- Gaglione, Mario:** *Converrà ti que aptengas la flor. Profili di sovrani angioini, da Carlo I a Renato (1266–1442)*. Milano 2009a.
- Gaglione, Mario:** *Donne e potere a Napoli*. Soveria Mannelli 2009b.
- Gaglione, Mario:** *Dai primordi del francescanesimo femminile a Napoli. Dagli statuti per il monastero di Santa Chiara (1321) all'adozione della prima regola per Santa Croce di Palazzo*. In: *Frate Francesco* 79 (2013). S. 29–95.
- Gaglione, Mario:** *Dai primordi del francescanesimo femminile a Napoli fino agli Statuti per il monastero di S. Chiara*. In: Francesco Aceto, Stefano D'Ovidio u. Scirocco Elisabetta (Hgg.): *La Chiesa e il Convento di Santa Chiara*. *Committenza artistica, vita religiosa e progettualità politica nella Napoli di Roberto d'Angiò e Sancia di Maiorca* (Quaderni 6). Battipaglia 2014, S. 27–128.
- Haughey Loconte, Aislinn:** *Constructing Female Sanctity in Late Medieval Naples. The Funerary Monument of Queen Sancia of Majorca*. In: Elizabeth L'Éstrange u. Alison More (Hgg.): *Representing Medieval Genders and Sexualities in Europe. Construction, Transformation, and Subversion. 600–1530*. Farnham 2011, S. 107–126.
- Heullant-Donat, Isabelle:** *En amont de l'observance. Les lettres de Sanci, reine de Naples aux chapitres généraux et leur transmission dans l'historiographie du XIV^e siècles*. In: Frédéric Meyer u. Ludovic Viallet (Hgg.): *Identités franciscaines à l'âge des réformes*. Clermont-Ferrand 2005, S. 73–99.
- Hoch, Adrian S.:** *A Medieval Franciscan Image of a 'White Marriage' Reconsidered*. In: *Arte cristiana* 88 (2000), S. 429–438.
- Hoch, Adrian S.:** *Beyond Spiritual Maternity. An Addendum to the Iconography of Sancia of Maiorca*. In: Francesco Aceto, Stefano D'Ovidio u. Scirocco Elisabetta (Hgg.): *La Chiesa e il Convento di Santa Chiara*. *Committenza artistica, vita religiosa e progettualità politica nella Napoli di Roberto d'Angiò e Sancia di Maiorca* (Quaderni 6). Battipaglia 2014, S. 165–194.
- Huffelmann, Annie M.:** *Clemenza von Ungarn, Königin von Frankreich*. Berlin, Leipzig 1911.
- Léonard, Émile G.:** *Histoire de Jeanne I^{ère}. Reine de Naples, comtesse de Provence (1343–1382)*. Monaco, Paris 1932–1936.
- Lodone, Michele:** *L'eredità dei frati spirituali tra Quattrocento e Cinquecento. Una ricerca in corso su Gabriele Biondo*. *Oliviana* 4 (2012), S. 1–23. <https://journals.openedition.org/oliviana/487?lang=en> (Zugriff: 01.05.2021).
- Martínez Ferrando, Jesús Ernesto:** *James II. de Aragón, su vida familiar*. 2 Bde. Bd. 1. Barcelona 1948a.
- Martínez Ferrando, Jesús Ernesto:** *James II. de Aragón, su vida familiar*. 2 Bde. Bd. 2. Barcelona 1948b.
- McKiernan Gonzáles, Eileen:** *Reception, Gender, and Memory. Elisenda De Montcada and Her Dual Effigy Tomb at Santa Maria De Pedralbes*. In: Theresa Martin (Hg.): *Reassessing the Roles of Women as Makers of Medieval Art and Architecture (Visualising the Middle Ages 7)*. Bd. 1. Leiden 2012, S. 309–352.
- Michalsky, Tanja:** *Memoria und Repräsentation. Die Grabmäler des Königshauses Anjou in Italien (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 157)*. Göttingen 2000.
- Münkler, Marina u. Matthias Standke:** *Freundschaftszeichen. Einige systematische Überlegungen zu Gesten, Gaben*

- und Symbolen von Freundschaft.
In: Marina Münkler, Antje Sablotny u. Matthias Standke (Hgg.): *Freundschaftszeichen. Gesten, Gaben und Symbole von Freundschaft im Mittelalter* (Euphorion. Zeitschrift für Literaturgeschichte. Beihefte 86). Heidelberg 2015, S. 9–32.
- Musto, Ronald G.:** *Queen Sancia of Naples (1286–1345) and the Spiritual Franciscans*. In: Julius Kirshner u. Suzanne Fonay Wemple (Hgg.): *Women of the Medieval World. Essays in Honour of John H. Mundy*. Oxford 1985, S. 179–214.
- Musto, Ronald G.:** *Franciscan Joachimism at the Court of Naples, 1309–1345. A New Appraisal*. In: *Archivum franciscanum historicum* 90 (1997), S. 419–486.
- Riccio, Camillo Minieri:** *Studi fatti sopra 84 Registri Angioini dell’Archivio di stato di Napoli*. Napoli 1876.
- Sanabria MJ, José Rubén:** *San José en Duns Scoto y sus discípulos*. In: *Estudios Josepinos* 25 (1971), S. 318–335.
- Silleras-Fernández, Nuria:** *Creada a su imagen y semejanza. La coronación de la Reina de Aragón según las Ordenaciones de Pedro el Ceremonioso*. In: *Lusitania sacra* 31 (2015), S. 107–128.
- Speck, Tobias:** *Quod omnes tangit. Rezeption als ekklesiologisches Phänomen bei Mathäus Romanus und Wilhelm von Ockham* (Freiburger Dissertationsreihe 20). Freiburg i. Br. 2009.
- Spila, Benedetto (Hg.):** *Un monumento di Sancia in Napoli*. Napoli 1901.
- Standke, Matthias:** *Vom Stiften des Gemeinsinns und Gründen der Gemeinschaft. Textuelle Diskurspraktiken in den Ordensgründerlegenden des Dominikus*. In: Sabine von Heusinger, Elias Füllenbach, Klaus-Bernward Springer u. a. (Hgg.): *Die deutschen Dominikaner und Dominikanerinnen 1221–1515*. Berlin, Boston 2016, S. 71–95.
- Standke, Matthias:** *Freundschaft in Ordensgründerlegenden. Funktionen legendarischen Erzählens in lateinischen und volkssprachlichen Texten des Mittelalters* (Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte 91). Berlin, Boston 2017.
- Toepfer, Regina:** *Kinderlosigkeit. Ersehnte, verweigerte und bereute Elternschaft im Mittelalter*. Stuttgart 2020.
- Vauchez, André:** *Deux laïcs en quête de perfection. Elzéar de Sabran († 1323) et Delphine de Puimichel († 1360)*. In: André Vauchez (Hg.): *Les laïcs au Moyen Âge. Pratiques et expériences religieuses*. Paris 1987a, S. 83–92.
- Vauchez, André:** *Elzéar et Dauphine ou le mariage virginal*. In: André Vauchez (Hg.): *Les laïcs au Moyen Âge. Pratiques et expériences religieuses*. Paris 1987b, S. 211–224.
- Vitolo, Paola:** *Imprese artistiche e modelli di regalità al femminile nella Napoli della prima età angioina*. In: *Archivio storico per le province napoletane* 126 (2008), S. 1–55.
- Werner, Matthias:** *Mater Hassiae – Flos Ungariae – Gloria Teutoniae. Politik und Heiligenverehrung im Nachleben der hl. Elisabeth von Thüringen*. In: Jürgen Petersohn (Hg.): *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter* (Vorträge und Forschungen 42). Sigmaringen 1994, S. 450–540.
- Werner, Matthias:** *Die älteste franziskanische Vita der heiligen Elisabeth*. In: Dietrich Blume u. Matthias Werner (Hgg.): *Elisabeth von Thüringen. Eine europäische Heilige*. Katalog. Petersberg 2007, S. 339–341.

Würth, Ingrid: Altera Elisabeth. Königin Sancia von Neapel (1286–1345) und die Franziskaner. In: Enno Bünz, Stefan Tebruck u. Helmut G. Walther (Hgg.): Religiöse Bewegungen im Mittelalter.

Festschrift für Matthias Werner zum 65. Geburtstag (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Thüringen, Kleine Reihe 24). Köln 2007, S. 517–542.