

## Thomas von Aquin und der Predigerorden

Als Papst Johannes XXII. am 18. Juli 1323 Thomas von Aquin heiligsprach, nicht zuletzt um sich seiner bereits weithin anerkannten Autorität in den Auseinandersetzungen mit dem Armutsideal der Minoriten und dessen ekklesiologischen Implikationen zu versichern, war der Predigerorden in der Frage nach der Verbindlichkeit der Doktrin seines großen Lehrers tief gespalten<sup>1</sup>. Es genügt, an die Namen so bedeutender Autoren wie Jakob von Metz und Durandus a S. Porciano zu erinnern. Johannes Quidort von Paris, einer der Wegbereiter des Konziliarismus, stand mit seiner Primatskonzeption nicht nur in schroffer Opposition zu Thomas, sondern auch zur Tradition des Ordens, der seit den Anfängen im Papsttum eine sichere Garantie für seine Existenz und Wirksamkeit gesehen hatte<sup>2</sup>. Daß einflußreiche Repräsentanten der deutschen Dominikaner in den Spuren Alberts des Großen eigene Wege gingen und sich mehr oder minder deutlich von Thomas distanzieren, braucht hier nur angedeutet zu werden<sup>3</sup>. Außenseiter und Dissidenten hat es in dieser Hinsicht auch später gegeben. Gleichwohl darf man das Urteil wagen, daß wesentliche Elemente der Konzeption des Ordens, wie sie Thomas entwickelt hatte, nie wirklich kontrovers waren, weil sie den zentralen Ideen des hl. Dominikus und der Gründergeneration zu entsprechen schienen<sup>4</sup>.

Zu diesen unbestrittenen Fundamenten, die der Aquinate systematisch reflektiert und argumentativ gegenüber anderen Programmen verteidigt hat, sind die *sequela Christi* in Predigt und Seelsorge mit dem Studium als deren Voraussetzung zu zählen, ferner die These, die Gelübde seien nur Mittel zur Erlangung der evangelischen Vollkommenheit, nicht aber diese selbst, sowie – daraus resultierend – ein spezielles Verständnis konven-

1 Vgl. A. WALZ, Papst Johannes XXII. und Thomas von Aquin. Zur Geschichte der Heiligsprechung des Aquinaten, in: St. Thomas Aquinas 1274–1974. Commemorative Studies I, Toronto 1974, 29–47. Wie sehr die Kanonisation durch die Kontroversen um die Armut motiviert war, zeigen Texte aus der Predigt des Papstes. In: Fontes Vitae S. Thomae Aquinatis, ed. M.-H. LAURENT, fasc. V (Processus canonizationis S. Thomae, Fossae-Novae. Historia et Bulla canonizationis), Saint-Maximin 1937, 513f.

2 Für unsere Zwecke genügt der Überblick bei W. A. HINNEBUSCH, The History of the Dominican Order. Intellectual and Cultural Life to 1500, vol. II, New York 1973, 149–190.

3 Vgl. K. RUH, Geschichte der abendländischen Mystik, Bd. 3: Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik, München 1996.

4 Über Dominikus und seine Intentionen s. M.-H. VICAIRE, Histoire de saint Dominique, bes. Bd. 2, Paris 1982, 133–164, 199–232. – G. BEDOUELLE, Dominikus. Von der Kraft des Wortes, Graz 1984, bes. 109–172. – Vgl. neuerdings die auf der gesamten hagiographischen Überlieferung basierende Studie von S. TUGWELL, Notes on the Life of St Dominic, in: AFP 65, 1995, 5–169; 66, 1996, 5–200. – Daß der Konsens, von dem wir gesprochen haben, in dieser Hinsicht tatsächlich existiert, bezeugt ein im Orden so umstrittener Theologe wie Durandus a S. Porciano, der sich in den Armutskontroversen auf zentrale Prinzipien des Aquinaten beruft. Vgl. U. HORST, Evangelische Armut und päpstliches Lehramt. Minoritentheologen im Konflikt mit Papst Johannes XXII. (1316–34) (Münchener Kirchenhistorische Studien 8), Stuttgart 1996, 130f.

tualen Lebens mit seinen materiellen Voraussetzungen. Zu dem letztgenannten Punkt gehört eine originelle Deutung der Armut, die im 14. und 15. Jahrhundert einen besonderen Rang einnehmen sollte und den Orden vor Zerreißproben und Spaltungen bewahrte. Das aus solchen Elementen zusammengesetzte Ideal einer Predigergemeinschaft hat seine klassische Kurzformel im *contemplari et contemplata aliis tradere* gefunden, deren Prägnanz und Griffigkeit das Verhältnis zwischen Meditation, Studium und Predigt trefflich zum Ausdruck brachte<sup>5</sup>. Sagt man zuviel, wenn man behauptet, Thomas sei der Theologe gewesen, der Gestalt und Auftrag der Predigerkommunität, wie sie Dominikus und seine Gefährten mitsamt der Wirkungsgeschichte zweier Generationen, verkörpert durch die Konstitutionen und die Generalkapitel, geprägt hatten, zu einer Synthese gefügt hat, die die Zeiten überdauern konnte? Offenbar war sie christologisch und, wie sich zeigen wird, ekklesiologisch überzeugend konzipiert, rational begründbar und praktikabel<sup>6</sup>.

Wie sieht nun dieser Entwurf aus? Was gab ihm Dynamik und Anwendbarkeit in den wechselvollen Situationen, mit denen man sich bald konfrontiert sah? Eine erste, scheinbar äußerliche Beobachtung, die allerdings bereits in das Zentrum des Denkens und Argumentierens des Aquinaten weist, sei vorausgeschickt. Nirgendwo in den systematischen Werken, von denen sich vergleichsweise viele mit Problemen des Ordensstandes befassen, nennt er den Namen des Ordensvaters, selbst Anspielungen fehlen, ein Umstand, der gelegentlich auch Kenner überrascht<sup>7</sup>. Daß der Gründer unerwähnt bleibt, ist bei einem Theologen, der ein Leben lang und in allen entscheidenden Etappen seiner akademischen Laufbahn Eigenart und Ziel seiner Gemeinschaft reflektiert hat, in der Tat erstaunlich, aber möglicherweise erklärbar. Der Grund ist gewiß nicht mangelnde Devotion gegenüber Dominikus und dessen Intentionen, es ist vielmehr der Wunsch gewesen, eine Konzeption vorzulegen, die sich, nachdem sie einmal durch eine historische Person realisiert worden war, vom Stifter lösen konnte, um so zu einer Leitidee zu werden, die sich auch anderswo und durch andere verwirklichen ließ. Dem korrespondiert ein weiterer Befund. Thomas spricht direkt und mit eindeutiger Terminologie über seinen Orden nur an wenigen Stellen sekundärer Bedeutung, so daß die von ihm entwickelten Prinzipien auch auf Gemeinschaften anwendbar sind, die sich sein

5 S Th II-II 188, 6.

6 Vgl. etwa A. DUVAL, L'étude dans la législation religieuse de saint Dominique, in: *Mélanges offerts à M.-D. Chenu* (Bibliothèque Thomiste 37), Paris 1967, 221–247. – Thomas hatte (mit Albert d. Gr. und anderen) 1259 an einer Kommission des Generalkapitels von Valenciennes teilgenommen, die ein Studienprogramm für den Orden ausgearbeitet hat. Den Text in: *Chartularium Universitatis Parisiensis*, ed. H. DENIFLE – A. CHATELAIN, t. I, Paris 1889, 385f., u. MOPH, t. III, Rom 1898, 99f.

7 Die einzige Ausnahme, auf die ich erst unlängst gestoßen bin, macht ein Abschnitt aus der Predigt *Homo quidam erat dives qui habebat villicum*, ed. J.-B. RAULX, *Divi Thomae Aquinatis doctoris angelici Sermones et opuscula concionatoria*, t. II, Luxemburg 1881, 354–364. *Item suscitavit gloriosos ministros, scilicet beatum Dominicum et Franciscum, qui administrarunt salutem hominum, et ad hoc fuit ipsorum spirituale studium, ut homines inducerent ad salutem* (S. 364). – In einem noch unedierten Sermo *Inveni David servum meum, oleo sancto unxi eum* am Fest des hl. Nikolaus spricht Thomas von den Stigmata des hl. Franz: *Considerare debetis quod in futuro secundum merita gratiarum resultabunt in corporibus sanctorum indicia premiorum, et in presenti indicia affectus demonstrant, sicut patet quod in beato Francisco fuerunt indicia passionis Christi quia vehementer afficiebatur circa passionem Christi*. Zitiert nach: L.-J. BATAILLON, *Les stigmates de saint François vus par Thomas d'Aquin et quelques autres prédicateurs dominicains*, in: *Archivum Franciscanum Historicum* 90, 1997, 341–347, hier: 342. Daß gleichwohl Thomas aus diesem für ihn feststehenden Faktum keine weiteren Folgerungen gezogen hat, spricht für sich selbst.

Programm zu eigen machen wollen, wobei er allerdings überzeugt gewesen sein wird, daß der von ihnen einzunehmende Ort in Kirche und Gesellschaft schon eine »Idealbesetzung« gefunden hat.

Diese einleitenden Bemerkungen sagen indessen noch nicht alles. Die äußerste Zurückhaltung, die sich Thomas in bezug auf Stifter und Orden auferlegt, erklärt sich auch durch die seit 1269 – es ist der Beginn des zweiten Pariser Aufenthalts – wachsende Distanzierung von Theorie und Praxis der Minoriten, wie sie namentlich Bonaventura in seiner *Apologia* formuliert hat<sup>8</sup>. In ihr spielen der hl. Franz, seine Armut, die Stigmatisierung, die Kanonisierung und schließlich die Approbation des Ordens durch den hl. Stuhl die zentrale Rolle<sup>9</sup>. Die genannten Elemente gehen eine Symbiose irrevokablen Charakters mit sehr hohem dogmatischen Gewicht ein. Thomas bezieht in allen Punkten eine Gegenposition, obschon er sie nie als solche ausdrücklich benennt. Ohne hier Einzelheiten zu erörtern, sei dies festgehalten: Die typisch minoritische Armutsauffassung als Verzicht auf jedwedes Eigentumsrecht sowie die Übertragung des Besitzes auf den Apostolischen Stuhl wird von ihm als Lösung oder Ausweg abgelehnt. Das geschieht zwar stillschweigend, aber deshalb nicht weniger scharf. Anlässlich der Würdigung der historisch gewordenen Armutsformen erwähnt er auffälligerweise die der Minoriten nicht, da er überzeugt ist, deren Gegenteil sei vom Herrn selbst praktiziert und gelehrt worden<sup>10</sup>. Kanonisation des Stifters und Ordensapprobation als quasiinfallible Akte, die eine Gemeinschaft zu einer irrevokablen Größe machen sollten, werden von ihm ignoriert und so als für die theoretische Begründung eines Ordens ungeeignet zurückgewiesen.

## I.

Auf dem soeben skizzierten Hintergrund ist nun die Analyse der einzelnen Etappen und Reflexionen sowie der daraus resultierenden Schriften vorzunehmen. Begonnen sei mit den chronologisch letzten Äußerungen zu unserem Thema, um diese dann bis in die Anfänge zurückzuverfolgen. Sie fügen sich im Rahmen der Christologie zu einer einzigartigen Synthese, die kaum in ihrer Bedeutung für die Wesensbestimmung des Predigerordens gewürdigt worden ist. Thomas hat in der *Tertia Pars* der *Summa Theologiae*, geschrieben wohl im Frühjahr 1273 in Neapel, d.h. kurz vor dem Ende seiner wissenschaftlichen Aktivitäten und jenseits der universitären Kontroversen, über den Gegenstand gehandelt. Zwischen der systematischen Christologie und der Sakramentenlehre findet sich ein höchst origineller Traktat »Über die Geheimnisse des Lebens Christi« mit der *Quaestio De modo conversationis Christi*<sup>11</sup>. Sie bietet die tiefste und zugleich

8 Dazu s. U. HORST, *Evangelische Armut und Kirche. Thomas von Aquin und die Armutskontroversen des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts* (QFGD NF 1), Berlin 1992, 144–167.

9 Vgl. U. HORST, *Evangelische Armut* (wie Anm. 8), 135–144, 168–194. – Zur Stigmatisierung s. CH. FRUGONI, *Francesco e l'invenzione delle stimmate. Una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto*, Milano 1993. Zur Kanonisierung s. die anregende Studie von R. PACIOCCO, »SUBLIMIA NEGOTIA«. *Le canonizzazioni dei santi nella curia papale e il nuovo Ordine dei frati Minori*, Padova 1996, die aber auf unser Problem nicht direkt eingeht. Zu Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten bei der Kanonisierung des hl. Dominikus und der hagiographischen Nachgeschichte s. neuerdings L. CANETTI, *L'invenzione della memoria. Il culto e l'immagine di Domenico nella storia dei primi frati Predicatori* (Biblioteca di »Medioevo Latino« 19), Spoleto 1996.

10 Wir werden darüber später zu sprechen haben.

11 Vgl. L. SCHEFFCZYK, *Die Stellung des Thomas von Aquin in der Entwicklung der Lehre von*

einfachste Grundlegung des Ordenslebens, die der Aquinate unternommen hat. Hier soll sich zeigen, worin die *sequela Christi* besteht und wie man sie zu aktualisieren hat. Die Idee eines Predigerordens, der diesen Entwurf realisieren soll, wird bezeichnenderweise, wiewohl allenthalben präsent, nicht direkt vorgestellt, doch sind die Anspielungen hinreichend deutlich.

Die Überlegungen nehmen ihren Ausgang von einem Prinzip, aus dem sich die wichtigsten Konklusionen herleiten lassen. Das Leben Christi, sein öffentliches Auftreten, Predigt und Lehre, haben den dreifachen Intentionen der Inkarnation zu entsprechen: dem Offenbarmachen des Weges zur Wahrheit, der Befreiung von der Sünde und dem Eröffnen des Zugangs zu Gott<sup>12</sup>. Die Menschwerdung hat demnach bestimmte Konsequenzen für das Wirken des Inkarnierten und für jene, die sich unter seiner Führung auf den Weg der Wahrheit begeben. Das will sagen: Christus durfte kein verborgenes Erdenleben führen, sondern mußte öffentlich und vor aller Augen predigen. Wer von Sünden befreien soll, hat unter Sündern zu leben und Wanderprediger zu sein. Er hätte zwar an einem Ort bleiben und dort die Menschen an sich ziehen können, »tat es aber nicht, um uns ein Beispiel zu geben, damit wir umhergehen und den suchen, der sonst dem Untergang geweiht wäre«<sup>13</sup>. Das Zitat aus Chrysostomus ist mit Bedacht gewählt und läßt die Argumentationsabsicht bereits deutlich erkennen.

Die drei Ziele der Inkarnation machen es ferner angemessen, daß Christus vertrauten Umgang (*familiariter*) mit dem Volk, den Sündern und Zöllnern hatte, um sie durch seine menschliche Lebensweise an sich zu binden, Vertrauen zu wecken und Gelegenheit zur Buße zu geben. Daß dies gewichtige Konsequenzen praktischer Art hat, werden wir hören. Angedeutet wurde schon, daß solche christologische Aussagen auch auf die zielen, die sich der Nachfolge des Herrn in besonderer Weise verpflichtet wissen, ja Thomas läßt keinen Zweifel daran, daß sie an künftige Prediger adressiert sind. Mehr noch! Er sagt, daß ein tätiges Leben, in dem jemand durch Predigt und Lehre die Fülle der Kontemplation an andere weitergibt, wie Christus das getan hat, vollkommener ist als jenes, das sich Aktivitäten allein widmet<sup>14</sup>. Der Gedanke korrespondiert bemerkenswerterweise genau mit der idealen Zielsetzung, die er andernorts seinem Orden zuschreibt<sup>15</sup>. Daß die Synthese aus Aktion und Kontemplation hier auf das Beispiel Christi

den *Mysteria vitae Christi*, in: *Renovatio et Reformatio* (Festschrift für Ludwig Hödl), hg. v. M. GERWING u. G. RUPPERT, Münster 1985, 44–70. – I. BIFFI, *I Misteri di Cristo* in Tommaso d'Aquino. *La Costruzione della Teologia I*, Milano 1994.

12 S Th III 40, 1 [...] *conversatio Christi talis debuit esse ut conveniret fini incarnationis, secundum quam venit in mundum. Venit autem in mundum, primo quidem ad manifestandum veritatem [...] Secundo, venit ad hoc ut homines a peccato liberaret [...] Tertio, venit ut per ipsum habeamus accessum ad Deum* (Rom 5,2) [...] *Et ideo familiariter cum hominibus conversando, conveniens fuit ut hominibus fiduciam daret ad se accedendi.*

13 S Th III 40, 1.

14 S Th III 40, 1 ad 2 [...] *sed vita activa secundum quam aliquis praedicando et docendo contemplata aliis tradit, est perfectior quam vita quae solum contemplatur, quia talis vita praesupponit abundantiam contemplationis. Et ideo Christus talem vitam elegit.* Vgl. U. HORST, *Exemplar Ordinis Fratrum Praedicatorum*, according to Saint Thomas Aquinas, in: *Christ among the Medieval Dominicans. Representations of Christ in the Texts and Images of the Order of Preachers*, University of Notre Dame, Sept. 6–9, 1995, erscheint 1998. – J.-P. TORRELL, *La pratique pastorale d'un théologien du XIII<sup>e</sup> siècle: Thomas d'Aquin prédicateur*, in: *Revue Thomiste* 82, 1982, 213–245. – DERS., *Le semeur est sorti pour semer. L'image du Christ prêcheur chez frère Thomas d'Aquin*, in: *La Vie Spirituelle* 147, 1993, 657–670.

15 S Th II–II 188, 6. *Sic ergo dicendum est quod opus vitae activae est duplex. Unum quidem quod ex plenitudine contemplationis derivatur, sicut doctrina et praedicatio [...] Et hoc praefertur*

zurückgeführt wird, spricht für sich selbst. Die Konklusion liegt auf der Hand: Ein Orden, der ein solches Programm verkörpert, befindet sich in der *sequela Christi*, wie sie der Herr selbst realisiert hat. Und weiter: Aus dem Prinzip, daß das konkrete Handeln des Herrn unserer Unterweisung (*instructio*) diene, lassen sich bestimmte Folgerungen ableiten<sup>16</sup>. Die Prediger sollen sich – nach dem Beispiel ihres Meisters – zeitweilig aus der Öffentlichkeit zurückziehen, um auszuruhen, um zu beten und um dem Beifall der Menge zu entfliehen, damit ihre Verkündigung nicht zum Schauspiel degeneriere. Solche Weisungen, die implizit auf den Predigerkonvent zielen, schließen mit der einem Chrysostomus zitat entlehnten Mahnung, dies gelte in höchstem Maß dann, wenn man *de necessariis* zu disputieren habe, wie es, so muß man wohl die Bemerkung verstehen, der Magister tut<sup>17</sup>. Das heißt: Prediger wie Professoren haben Christus gleichermaßen zum Vorbild.

Auch die Antwort auf die Frage »Mußte Christus ein strenges Leben führen«? hat den Zweck, uns im rechten Verhalten zu unterweisen. Ein gänzlich zurückgezogenes Leben wäre der Inkarnation unangemessen, insofern diese einschließt, daß sich Christus den Menschen gleichförmig machen mußte<sup>18</sup>. Thomas leitet daraus bemerkenswerte Konsequenzen für den Alltag des Herrn – und für die, die ihm nachfolgen – ab. In bezug auf Essen und Trinken verhielt er sich so, wie das bei gewöhnlichen Menschen üblich ist. Die These ist folgenschwerer, als es auf den ersten Blick scheinen mag, da sie einen asketischen Rigorismus relativiert, indem sie ihn vergeistigt. Christus gab uns nämlich nur in solchen Handlungen ein Beispiel, die in sich heilsnotwendig sind. Oder mit einem von Thomas öfter zitierten Augustinuswort, das einen paulinischen Gedanken aufnimmt (Röm 14,17): Das Reich Gottes ist nicht in Essen und Trinken, sondern im Gleichmut (*in aequanimitate*), mit dem jemand Mangel ebenso erträgt wie Überfluß. Auf diesen Gleichmut kommt es entscheidend an, denn wer ihn hat, den macht das Haben nicht übermütig, und bittere Armut drückt ihn nicht zu Boden<sup>19</sup>. Daß Christus ge-

*simplici contemplationi. Sicut enim maius est illuminare quam lucere solum, ita maius est contemplata aliis tradere quam solum contemplari.* Dazu s. den Kommentar von B. M. DIETSCHKE, Stände und Standespflichten II–II 183–189 (Die Deutsche Thomas-Ausgabe 24), Heidelberg-Graz 1952, 451–457.

16 S Th III 40, 1 ad 3. *Dicendum quod actio Christi fuit nostra instructio.* Dazu s. R. SCHENK, *Omnis Christi actio nostra est instructio. The Deeds and Sayings of Jesus as Revelation in the View of St. Thomas*, in: *La doctrine de la révélation divine de Saint Thomas d'Aquin* (Studi tomiistici 37), Città del Vaticano 1990, 104–131.

17 S Th III 40, 1 ad 3. Chrysostomus, In Matth., hom. XV, c. 51, MPG 57, 223: *Per hoc quod non in civitate et foro, sed in monte et solitudine sedit, erudit nos nihil ad ostentationem facere, et a tumultibus abscedere, et maxime cum de necessariis disputare oporteat.*

18 S Th III 40, 2: [...] *congruum erat incarnationis fini ut Christus non ageret solitariam vitam, sed cum hominibus conversaretur. Qui autem cum aliquibus conversatur, convenientissimum est ut se eis in conversatione conformet [...].* – J.G.J. VAN DEN EIJNDEN, *Poverty on the Way to God. Thomas Aquinas on Evangelical Poverty*, Leuven 1994, 186f., geht seltsamerweise auf die q. 40 nur summarisch ein und verkennt so deren Bedeutung für die sequela Christi. Vgl. auch G. MURARO, *Povertà e Perfezione. La funzione liberatrice della povertà religiosa secondo S. Tommaso*, in: *Sapienza. Rivista di filosofia e di teologia dei Domenicani d'Italia* 34, 1981, 257–309.

19 S Th III 40, 2 ad 1. *Dicendum quod Dominus in sua conversatione exemplum perfectionis dedit in omnibus quae per se pertinent ad salutem. Ipsa autem abstinentia cibi et potus non per se pertinet ad salutem [...]* (vgl. Röm 14, 17). *Et Augustinus dicit in libro »De quaestionibus evangeliorum« (l. II, q. 11, MPL 35, 1338) [...] Quia scilicet sancti Apostoli intellexerunt regnum Dei non esse in esca et potu, sed in aequanimitate tolerandi, quos nec copia sublevat nec deprimit egestas.* Vgl. *De perfectione spiritualis vitae*, c. 21, Ed. Leon., t. 41, Rom 1970, B 94, lin. 111–116.

fastet und sich zuweilen in die Wüste zurückgezogen hat, befindet sich mit dem Gesagten nicht in Widerspruch. Im Gegenteil! Fasten und Wüste sowie Teilhabe am Leben gewöhnlicher Menschen stehen in einer zirkulären Bewegung, wie sie das Prinzip des *contemplari et contemplata aliis tradere* zum Ausdruck bringen wollte<sup>20</sup>. Der ideale Prediger hat deshalb zuerst der Kontemplation zu obliegen, um dann in das öffentliche Wirken »hinabzusteigen«, mit anderen zusammenzuleben, um sich danach wieder in die Einsamkeit zurückzuziehen. Christi *conversatio* weist also auf künftige Predigerkommunitäten. Wie er sich zwischen »Wüste« und »Öffentlichkeit« bewegte, sollen es auch sie halten.

Und nun eine letzte, einschlußweise bereits beantwortete Frage, in der Thomas – nunmehr terminologisch direkt – zur Armutsauffassung der Minoriten Stellung bezieht: »Mußte Christus ein armes Leben führen«? Oder wie sich das Problem präzise formulieren läßt: Hat er die höchste Armutsstufe, die *maxima paupertas*, den Verzicht auf sämtliche Formen des Besitzes, geübt? Spricht das Neue Testament nicht eindeutig für sie? Wie lassen sich die eine Modifizierung scheinbar ausschließenden Forderungen des Evangeliums mit der Ansicht in Einklang bringen, Christus habe ein »gewöhnliches Leben« im vertrauten Umgang mit den Menschen gelebt?

Die These des Aquinaten ist ebenso einfach wie folgeschwer: Der *communis vitae modus*, den Christus – den Intentionen der Inkarnation gemäß – gepflegt hat, schließt die *maxima paupertas* im vorher beschriebenen Sinn aus. Die spezielle Begründung liefert ein interessantes Argument. Betrachtet man es näher, will es nicht nur eine Episode aus dem Erdenwandel des Herrn illustrieren, sondern auch eine Parallele zur Praxis der Predigerbrüder in Konvent und Universität sein, die so ihre christologische Rechtfertigung erfährt. Ein gewöhnliches, bescheidenes Leben läßt sich führen, wenn Unterhalt und Kleidung (*victus et tegumentum*) aus eigenem Besitz bestritten werden<sup>21</sup>. So ist es bei den meisten Menschen. Daneben gibt es allerdings noch eine weitere Möglichkeit, wenn man von anderen – genannt werden Frauen und Wohlhabende – das Notwendige erhält. (Offenbar mit Bedacht heißt es »erhält« und nicht »erbettelt«). Angespielt wird auf die Frauen, die Jesus nachfolgten (Mt 27,55; Lk 8,3) und ihm mit dem dienten, was sie besaßen. Die Applikation auf unser Problem scheint sich von selbst zu ergeben, doch zieht es Thomas auch diesmal vor, sie mit einer Hieronymus entlehnten Nuance zu verdeutlichen. Das Zitat ist – wie meist in unserem Kontext – geschickt gewählt, nicht zuletzt aus einem taktischen Grund, weil es den springenden Punkt mit der Autorität eines Kirchenvaters deckt und gegen zu erwartende Einsprüche sichert. Ein untrügliches Zeichen, daß Thomas mit Protesten gerechnet hat.

Warum dienten Frauen dem Herrn mit ihrem Vermögen? Dazu schreibt Hieronymus: »Dies war bei den Juden Brauch, und es erregte keinen Argwohn, wenn Frauen nach alter Sitte des Volkes aus ihrem Vermögen ihren Lehrern Lebensunterhalt und Kleidung boten. Den Heiden konnte das Anstoß erregen, und dazu sagt Paulus, er habe dies abgelehnt«<sup>22</sup>. Das heißt: Es handelte sich bei den Gaben der Frauen nicht um ein Almosen, wie man es einem Bettler zu geben pflegte, sondern um ein Honorar, das auf

20 S Th III 40, 2 ad 3. *Nec tamen incongruum fuit ut Christus post ieiunium et desertum ad communem vitam rediret. Hoc enim convenit vitae secundum quam aliquis contemplata aliis tradit, quam Christus dicitur assumpsisse, ut primo contemplationi vacet, et postea ad publicum actionis descendat aliis convivendo.*

21 S Th III 40, 3 ad 2. *Dicendum quod communi vita uti quantum ad victum et vestitum potest aliquis non solum divitias possidendo, sed etiam a mulieribus et divitibus necessaria accipiendo.*

22 S Th III 40, 3 ad 2. Hieronymus, *Commentariorum in Matheum libri IV* (S. Hieronymi Presbyteri Opera, P. I, 7), ed. D. HURST – M. ADRIAEN (CCSL LXXVII), Turnholti 1969, I. IV, 277.

einer traditionellen Pflicht seitens der Schüler beruhte. Der Lehrer konnte folglich mit ihm rechnen, so daß ein gewisses Recht entstand, von dem auch Christus Gebrauch machte. Kein Zweifel: Das Wort des Hieronymus kam Thomas sehr gelegen, denn es ließ sich mühelos auf eine Prediger- und Professorenkommunität anwenden, die wie der Herr über keine festen Einkünfte (*possessiones et redditus*) verfügte, aber ebenso wie der Meister von Predigt und Lehre leben darf<sup>23</sup>.

## II.

Wie ist Thomas zu seiner souveränen, abgeklärten und kühnen Sicht der Dinge, wie sie diese letzten Äußerungen zu unserem Thema belegen, gelangt? Eine Teilantwort gibt ein Opusculum, das uns Einblick in die schweren Auseinandersetzungen um Wesen und Funktion der neuen Orden gewährt und wahrscheinlich auch ein persönliches Bekenntnis mit biographischen Implikationen enthält. Gemeint ist die Streitschrift *Contra doctrinam retrahentium a religione* (*Contra retrahentes*), geschrieben 1271, die der *Secunda Secundae* chronologisch nur wenig vorausgeht. Sie richtet sich an Pariser Mendikantengegner, die die Aufnahme Jugendlicher in einen Orden erst nach reiflicher Prüfung und nach Konsultation mit anderen gestatten wollten<sup>24</sup>. Das provozierte eine heftige Reaktion des Aquinaten, der sich – wir nehmen eine unserer Thesen vorweg – seines eigenen in jugendlicher Begeisterung gefaßten Entschlusses, Predigerbruder zu werden, erinnert haben muß. Zwei Fragen interessieren uns vor allem. Was meint die *sequela Christi*, die das Kriterium für den Sonderweg jener Orden darstellt? Und: Wie hängt die »Nacktheit Christi«, die völlige Entäußerung irdischer Habe, mit ihr zusammen? Wie ist sie konkret zu interpretieren? Daß hier das Beispiel des reichen Jünglings (Mt 19, 21) im Hintergrund steht, versteht sich von selbst. Aber wo liegt der springende Punkt in der Antwort des Meisters? Im »verkaufe« oder im »folge mir nach«? Thomas wird keinen Zweifel lassen, daß es das Ziel der Vollkommenheit ist, mit ganzem Herzen dem Herrn nachzugehen. Und diese *sequela* äußert sich, wie er ungefähr zeitgleich im Kommentar zum Matthäusevangelium schreibt, im Eifer für die Predigt, die Lehre und die Seelsorge<sup>25</sup>. Sie schließt die Preisgabe des Irdischen ein. Der Verzicht bleibt das Kennzeichen des wahren Jüngerseins – allerdings in einem gleich näher zu bestimmenden Sinn. Höchste Vollkommenheit erlangen »einige Menschen«, wenn sie sich ihrer Besitzungen (*possessiones*) entledigen und »einiges« zum Unterhalt der Armen behalten. Und genau dies trifft – freilich unter einem anderen Blickwinkel – ebenfalls auf Christus zu, der »einiges« aus den ihm von den Gläubigen gespendeten Gaben seinen Jüngern

23 In der *Catena aurea* wird ausdrücklich – mit Hieronymus – auf die Professoren Bezug genommen: *Ministrabant autem Domino de substantia sua, ut meteret illarum carnalia, cuius illae metebant spiritualia: non quia indigebat cibus Dominus creaturarum, sed ut typum ostenderet magistrorum, quia victu atque vestitu ex discipulis deberent esse contenti*. Ed. A. GUARIENTI, *Catena aurea in quatuor evangelia*, t. I, Turin 1953, 415 (zu Mt 27, 55).

24 Zum Hintergrund s. H.-F. DONDAINE in der Einleitung zu *Contra retrahentes*, Ed. Leon., t. 41, Rom 1970, §§ 1–3, C 5–8. – Ferner J.-P. TORRELL, *Magister Thomas. Leben und Werk des Thomas von Aquin*, Freiburg 1995, 102–114. (Wegen der zuweilen ungenauen Übersetzung ist das französische Original vorzuziehen: *Initiation à Saint Thomas*, Fribourg-Paris 1993). – Zu unserem Problem s. U. HORST, *Mendikant und Theologe. Thomas von Aquin in den Armutsbewegungen seiner Zeit* (zu *Contra retrahentes* c. 15), in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 47, 1996, 13–31.

25 S. Anm. 51.

reservierte<sup>26</sup>. Der aus verständlichen Gründen verklausulierte Satz – es war allgemein fromme Meinung, daß Christus kein Geld hatte – will sagen: Christus hatte eine »Armenkasse«, aber die in ihr befindlichen Mittel waren nicht in erster Linie für sozial Arme gedacht, sondern vorzugsweise für die eigenen Jünger, die ohne Habe waren. Hinter der verschlungenen Argumentation verbirgt sich die damals die Mendikanten bewegende Frage nach Wesen und Funktion der *loculi*, des Beutels, dem schon der Umstand einen negativen Akzent zu verleihen schien, daß ihn Judas in seiner Obhut hatte (Joh 12,6; 13,29). Oder einfacher: Daß in der Börse für Christus und die Apostel bestimmtes Bargeld war, wagte Thomas damals noch nicht offen auszusprechen.

Christi Entblößung manifestiert sich am sichtbarsten in der »Nacktheit des Kreuzes«. Ihr folgen nun jene nach, die in freiwilliger Armut leben, namentlich jedoch solche, die sich der Einkünfte aus ihren Besitzungen (*possessiones*) begeben. Um der Aussage auch sprachlich Nachdruck zu verleihen, zitiert Thomas ein berühmtes Hieronymuswort, das einst den Wanderpredigern als Motto gedient hatte: *nudam crucem nudus sequi*<sup>27</sup>. Wer sind nun die, die ohne *possessiones et redditus* »in besonderer Weise« (*praecipue*) dem Herrn nachgehen? Offenbar differenziert Thomas zwischen zwei Gruppen von Religiösen: Zwischen solchen, die *possessiones et redditus* zu ihrem Unterhalt haben, und anderen, die selbst diese (legitimen) Titel preisgeben. Das heißt: Gemeint sind zuerst Mönche herkömmlicher Monasterien, die von Landbesitz und festen Erträgen leben, und dann Mendikanten, die eine strengere Form der »Nacktheit des Kreuzes« praktizieren, da sie über keine ökonomischen Ressourcen üblicher Art verfügen. Sie bestreiten ihre wirtschaftliche Existenz aus der täglichen seelsorglichen und wissenschaftlichen Arbeit und nicht aus Latifundien und Kapitalien. Das Lebensnotwendige haben sie – wie der Jüngerkreis um den Herrn mit den *loculi* – gemeinsam. Oder auch: Der Konvent ist Inhaber der »Kasse«, die das Evangelium selbst legitimiert.

Aus solchen Erwägungen, die begrifflicherweise eine direkte Sprache zu vermeiden trachten, ergibt sich zwanglos das historische und sachliche Profil des Predigerordens. Die Konzeption wird – für den Aquinaten typisch – nicht als eine exklusiv dominikanische Existenz- und Arbeitsweise präsentiert, sie hat vielmehr prinzipiellen Charakter und läßt sich auf Orden mit ähnlichen Zielen anwenden. Gleichwohl war sich Thomas bewußt, ein sehr spezifisches Programm vorgelegt zu haben, mit dem sich damals kein Orden identifizieren konnte<sup>28</sup>. Die Monasterien nicht, weil sie auf *possessiones et redditus* angewiesen waren; noch viel weniger die Minoriten, weil sie überzeugt waren, die *imitatio Christi* sei mit gemeinsamen Besitz, wie er hier angenommen wird, gänzlich unvereinbar.

An dieser Stelle sei es gestattet, die theologische Diskussion zu verlassen, um einen die Biographie des Aquinaten erhellenden Exkurs anzufügen. Die Vehemenz, mit der er die Attacken derer zurückweist, die sich gegen einen spontanen Ordenseintritt junger

26 *Contra retrahentes*, c. 15, ed. cit. C 69, lin. 73–79. *Haec est igitur summa paupertatis perfectio, ut ad exemplum Christi aliqui homines possessionibus careant, et si aliqua reservent ad pauperum usum, praesertim quorum eis cura incumbit; sicut Dominus praecipue suos discipulos propter ipsum pauperes effectos, de his quae sibi dabantur reservans, sustentabat.*

27 *Contra retrahentes*, c. 15, C 69, lin. 94–104. Hieronymus, *Epistola* 58, n. 2, MPL 22,580. Dazu s. J. CHÂTILLON, *Nudum Christum nudus sequere. Note sur les origines et la signification du thème de la nudité spirituelle dans les écrits de Saint Bonaventure*, in: *San Bonaventura 1274–1947*, Bd. IV, Grottaferrata 1974, 719–772.

28 In der Armutsfrage stimmten wohl nur die Augustinereremiten weithin mit Thomas überein. Vgl. F.A. MATHES, *The Poverty Movement and the Augustinian Hermits*, in: *Analecta Augustiniana* 31, 1968, 5–154; 32, 1969, 5–116.

Männer mit dem Argument wenden, ein solcher Schritt sei angesichts mangelnder Reife ohne Konsultation mit »vielen« verwerflich, macht hellhörig. Thomas reagiert schroff und in einem wichtigen Punkt, wie uns scheinen möchte, rücksichtslos. Es genügt, schreibt er, daß der hl. Geist jemand bewegt oder daß ihn ein Schriftwort unwiderstehlich anredet<sup>29</sup>. Eines Rates bedarf er dann nicht mehr, da ihm niemand einen besseren geben könnte, als ihn Gott schon gegeben hat. Diesem Ruf muß man unverzüglich folgen. Wer zaudert, weil er Familie und Freunde nicht betrüben möchte, bezeugt »fleischliche Gesinnung«. Um dem Gedanken Nachdruck zu verleihen, zitiert Thomas wiederum ein Wort des hl. Hieronymus, das den sofortigen Bruch mit der eigenen Abkunft und Vergangenheit zum Merkmal des wahren Jüngers Christi macht: »[...] selbst wenn die Mutter mit gelöstem Haar und zerrissenem Kleid dir die Brüste zeigt, die dich genährt haben, selbst wenn der Vater sich an der Türschwelle niederwirft, so stürme über den zu Boden getretenen Vater (*per calcatum patrem*) nach vorn und eile trockenen Auges unter das Banner des Kreuzes, denn es ist ein Beweis der Frömmigkeit, in dieser Sache hart zu sein«<sup>30</sup>. Interessanterweise bringt Thomas wenig später in der *Secunda Secundae* dasselbe Zitat, erweitert es aber jetzt um die Bemerkung, auch die Mutter müsse zu Boden getreten werden (*per calcatam matrem*). Man geht wohl nicht in der Annahme fehl, daß beide Versionen – namentlich jedoch der Zusatz – die Reminiszenz eines Konflikts sind, der sich zwischen Sohn und Mutter um 1244 abgespielt hat, als Thomas um Aufnahme in den Predigerorden nachsuchte. Daß die Mutter die dunkle Gestalt in der Familie war und den Sohn gewaltsam von seinem Vorhaben abbringen wollte, kann die dürftige literarische Kunst Wilhelms von Tocco in seiner *Ystoria* nicht wirklich verschleiern<sup>31</sup>. Über die Motive des jungen Mannes, sich gerade einer Mendikantengemeinschaft anzuschließen, da doch in Monte Cassino höhere Würden winkten, erfahren wir freilich nichts Genaueres, doch mag *Contra retrahentes* einen Schlüssel zu deren Verständnis liefern. Sehr wahrscheinlich war es die neue Frömmigkeit, das *nudum Christum nudus sequi*, die den Benediktinerprofessen Thomas anzog und nicht so sehr die Wissenschaft. Das Ideal, dem armen und predigenden Herrn nachzufolgen, hat ihn begeistert und dem Predigerorden zugeführt. Eine Bestätigung mag man in dem Umstand erblicken, daß in *Contra retrahentes* vergleichsweise kritische Worte über den Besitz der Mönasterien fallen, denen deshalb der *cumulus perfectionis* versagt bleibt.

### III.

Daß die *Quaestio* 40 der *Tertia Pars* die tiefste Fundierung des Predigerideals mit ihrer engen Verbindung von Christologie und öffentlichem Wirken des Herrn bieten konnte, verdankt sich unmittelbar den überaus sorgfältigen Reflexionen, die Thomas kurz vor

29 *Contra retrahentes*, c. 9, ed. cit. C 54– C 56, lin. 103–207. Vgl. U. HORST, Mendikant und Theologe (wie Anm. 24), 24–27.

30 *Contra retrahentes*, c. 9, ed. cit. C 57, lin. 279–298. Hieronymus, Ep. ad Heliodorum (Ep. 14), nr. 2, MPL 22, 348.

31 Der erweiterte Text: S Th II–II 101, 4. – Wilhelm Tocco berichtet über den Widerstand der Mutter und der Familie in seiner *Hystoria beati Thomae de Aquino*, ed. A. FERRUA, S. Thomae Aquinatis vitae fontes praecipuae, Alba 1968, cc. 8–12, 37–43. – Vgl. auch *Ystoria sancti Thome de Aquino de Guillaume de Tocco* (1323). Edition critique. introduction et notes par CL. LE BRUN-GOUANVIC (Studies and texts. Pontifical Institute of Medieval Studies 127), Toronto 1996, cc. VIII–XII, 105–115.

der Abreise aus Paris nach Neapel in der *Secunda Secundae* niedergelegt hat<sup>32</sup>. Sie wiederum sind das Resultat universitärer Kontroversen, wie wir sie soeben an einem Beispiel kennengelernt haben. Eine detaillierte Erörterung des Religiösenstandes braucht hier nicht vorgenommen zu werden, da für unsere Zwecke die Prinzipien der Rätetheologie genügen, zumal sie es waren, die die intensivste Nachgeschichte haben sollten.

Ein vollkommenes christliches Leben gelingt allein in der Liebe, doch begeben dem, der sich auf den Weg zu ihr begibt, zahllose Hindernisse, die sie zwar nicht unmöglich machen, wohl aber sehr erschweren. Thomas umschreibt diese Hemmnisse oft mit dem Stichwort *sollicitudo*, die das ängstliche Sichsorgen um Zeitliches meint. Das Geschaffene ist als solches gut, doch kann es den Menschen so fesseln, daß er das Eigentliche aus dem Auge verliert. Den drei evangelischen Räten fällt es nun zu, den Blick auf das Wesentliche zu erleichtern und den Weg zu ihm von Ablenkungen frei zu halten<sup>33</sup>. Die Räte sind folglich nicht die *perfectio* selbst, sondern lediglich Instrumente, Mittel, um ungehinderter und ohne Umschweife zu ihr zu gelangen. Daß die Gelübde nur Werkzeuge sind, ist ein Kerngedanke des Aquinaten, auf den er in allen Phasen seines Denkens größten Nachdruck legt. Das macht ihr Wesen, ihre Funktion und zugleich ihre Relativität aus, denn ein Instrument ist niemals etwas in sich Ruhendes, sondern ein Mittel, das sich dem jeweiligen Zweck anzupassen hat, um möglichst gut die intendierte Wirkung zu erreichen. Ihm eignet deshalb etwas Variables, vom Ziel Abhängiges und auf dieses Bezogenes<sup>34</sup>. Daß solche Überlegungen in eine konkrete Problematik weisen, gibt Thomas im selben Kontext zu verstehen. Das Wort an den reichen Jüngling »geh und verkaufe alles, was du hast« (Mt 19,21) meint den Weg zur Vollkommenheit, die Mittel, während der Nachsatz »und folge mir nach« anzeigt, worin diese besteht<sup>35</sup>. Die Räte wären also mißverstanden, sähe man in ihnen etwas Statisches, eine Art Selbstzweck, sie möchten vielmehr die Existenz des Religiösen in Bewegung halten und ihn veranlassen, die jeweils besten Realisierungsformen in den sich wandelnden Verhältnissen zu suchen. Mit gutem Grund haben wenig später andere theologische Schulen gerade in dieser These das Proprium der Rätetheologie des Aquinaten gesehen<sup>36</sup>.

Seit seiner Jugendschrift *Contra impugnantes* hat Thomas stets das Recht aller Religiösen – auch das der Mönche – verteidigt, öffentlich und im Auftrag der Hierarchie predigen zu dürfen, wofern die Statuten dies nicht ausdrücklich untersagen. In unserem Kontext begründet er es nur kurz, ein Zeichen, daß er das ehemals so heftig diskutierte Problem inzwischen für weithin gelöst ansieht<sup>37</sup>. Ausführlicher geht er auf die Verpflichtung zur Handarbeit ein. Sie ist nur dann geboten, wenn sie das einzige Mittel ist, um das Lebensnotwendige zu beschaffen, oder wenn eine Regel sie vorschreibt. Den mit

32 Zur Datierung s. J.-P. TORRELL, Magister Thomas (wie Anm. 24), 164f.

33 S Th II-II 184, 1 u. 3 [...] *consilia autem ordinantur ad removendum impedimenta actus caritatis, quae tamen caritati non contrariantur, sicut est matrimonium, occupatio negotiorum saecularium et alia huiusmodi.*

34 S Th II-II 184, 3. Mit Abbas Moyses, auf den sich Thomas gern beruft, sind etwa Fasten, Meditieren, Besitzverzicht *non perfectio, sed perfectionis instrumenta, quia non in ipsis consistit disciplinae illius finis, sed per illa pervenitur ad finem.* Vgl. Jean Cassien, *Conférences I-VIII*, ed. E. PICHERY (Sources chrétiennes 42), Paris 1952, I. VII, 84f.

35 S Th II-II 184, 3 ad 1. *Et ideo ex ipso modo loquendi apparet quod consilia sunt quaedam instrumenta perveniendi ad perfectionem.* Vgl. Hieronymus, *Commentariorum in Matheum libri IV*, I. III, ed. cit. 172 (zu Mt 19,27).

36 Das geschah im sog. Korrektorienstreit. Dazu s. U. HORST, *Evangelische Armut und Kirche* (wie Anm. 8), 177–189.

37 S Th II-II 187, 1.

ihr in einer langen asketischen Tradition verbundenen Zweck, die Begierde zu unterdrücken, erfüllen auch Schriftmeditation, Gotteslob und Vorlesungen *in scholis*<sup>38</sup>. Solche Argumente nehmen bereits teilweise die Antwort auf die Frage vorweg, ob Religiösen erlaubterweise von Almosen leben dürfen. Im Verlauf der Erörterungen erhält der Begriff des Almosens bezeichnenderweise einen neuen Sinn, insofern die »milde Gabe« der Gläubigen auch als »Pflicht« gedeutet werden kann, versteht man sie als Entgelt für Leistungen, die Religiösen zum Wohl der Gesellschaft erbracht haben. Prediger, Diener des Altars und Professoren, die zum Nutzen der Kirche der Seelsorge oder dem Studium der Theologie obliegen, gewinnen dadurch einen Anspruch auf Unterhalt. Das heißt: Aus den Almosen von einst ist inzwischen ein *debitum* geworden, das Recht auf ein Honorar für der Allgemeinheit erwiesene Dienste<sup>39</sup>. Daß hinter solchen Erwägungen eine veränderte ökonomische Situation mit neuen Möglichkeiten der Geldwirtschaft steht, braucht nicht gesagt zu werden. Dieser Sicht der Dinge entspricht schließlich die Wertung des Bettels. Insofern sich mit dem Betteln äußerste Erniedrigung eines Menschen verbindet, der nicht nur arm, sondern so bedürftig ist, daß er den Unterhalt von anderen empfangen muß, bleibt es lobenswert, daß »einige« aus Demut betteln. Es ist für sie wie für andere eine besonders wirksame Medizin gegen den Stolz, so daß das *mendicare* als asketische Übung durchaus seine Berechtigung behält. Falls andere Mittel fehlen, ist es die einzige Weise, die Existenz zu sichern. Umgekehrt heißt das allerdings: Ein Orden, der von den Erträgen der Seelsorge und der Theologie leben kann, hat im Grunde aufgehört, ein »Bettelorden« im üblichen Sinn des Wortes zu sein<sup>40</sup>. Daß es Thomas nicht verwendet, spricht für sich selbst.

Mit diesen Erörterungen beschließt Thomas die Quästionen der *Secunda Secundae*, die für alle Orden Gültigkeit haben. Wir haben es also nicht zuerst mit einer Apologie der Predigergemeinschaft zu tun, sondern mit dem Versuch, Prinzipien zu entwickeln, die auf unterschiedliche Formen der speziellen Christusnachfolge anwendbar sind. Im Kontext der zeitgenössischen Kontroversen heißt dies, daß, wo immer es die jeweiligen Statuten erlauben, Religiösen grundsätzlich das Recht auf Predigt und akademischen Unterricht haben und aus deren Erträgen leben dürfen. Dem Verlangen mancher Kreise, sie unter Hinweis auf die traditionelle Pflicht zur Handarbeit und zur bloß privaten *lectio* und *meditatio* von der kirchlichen und universitären Öffentlichkeit fernzuhalten, wird entschieden mit dem Argument widersprochen, daß das *opus manuale* als asketisches Mittel durch seelsorgliche und geistige Tätigkeiten ersetzbar ist.

Wie begründet Thomas die Eigenart eines Ordens, der sich Predigt, Beicht hören und Studium widmen soll? Zunächst fällt auf, daß – anders als in *Contra impugnantes* – detaillierte Hinweise auf die schwierige Situation der damaligen Seelsorge mit ihren offensichtlichen Mängeln und Nöten fehlen, woraus man schließen darf, daß es in der *Summa* eher um eine grundsätzliche Reflexion geht, die das allen Wechselfällen und Zeiten Gemeinsame in den Blick nehmen möchte. Es legt sich deshalb nahe, mit einer allseits akzeptierten Tatsache zu beginnen. Wenn – woran niemand zweifelt – Orden karitative

38 S Th II-II 187, 3. *Et ideo qui non habet aliunde unde vivere possit, tenetur manibus operari, cuiuscumque sit conditionis.* Ferner: [...] *nisi forte ad hoc per statuta sui ordinis obligentur.* Vgl. auch ad 3.

39 S Th II-II 187, 4. *Primo quidem si praedicent auctoritate praelatorum [...] Secundo, si sint ministri altaris [...] Tertio, si instant studio Sacrae Scripturae ad communem utilitatem totius Ecclesiae.*

40 S Th II-II 187, 5. *Ex necessitate quidem, sicut cum aliquis non potest aliunde habere unde vivat, nisi mendicet.* Und ad 3: [...] *praedicantibus ex debito debetur victus ab his quibus praedicant. Si tamen non quasi debitum, sed gratis dandum mendicando petere velint, ad maiorem humilitatem pertinet.*

Aufgaben wahrnehmen, dann muß man in einem viel höheren Maße bereit sein, denen ein Existenzrecht zuzuerkennen, die sich um das Seelenheil der Menschen kümmern, ihnen geistliche Almosen spenden und sie vor Irrtümern und Häresien schützen<sup>41</sup>. Daß ein Orden zum Zweck des Studiums gegründet werden kann, bedarf wegen der Neuheit einer solchen Institution einer Argumentation in mehreren Schritten, da sie ein harmonisches Verhältnis von Aktion und Kontemplation zur Voraussetzung hat. Gerade ihr ist unter einem doppelten Aspekt das Studium verpflichtend aufgetragen<sup>42</sup>. Zunächst spielt die Theologie eine Rolle in der Kontemplation, insofern sie direkt mithilft, den Intellekt zu erleuchten, da das Betrachten göttlicher Dinge ohne methodisches Bemühen und ohne dogmatische Vorgaben keinen rechten Gegenstand hätte<sup>43</sup>. Daß Kontemplation und Schriftstudium eng zusammengehören, belegen alttestamentliche Zitate, die von der »Weisheit der Alten« (Sir 39,1) und dem »Gesetz des Herrn« (Ps 1,2) sprechen. Solches Suchen und Durchdringen der Offenbarungswahrheit hilft, die einer un-systematischen Kontemplation innewohnende Gefahr des Irrtums zu eliminieren, wie sie aufzutreten pflegt, wenn sich ihr theologisch Ungebildete widmen. Jeder der Betrachtung obliegende Religiöse hat demnach – unabhängig von etwaigen pastoralen Tätigkeiten – zu studieren. Für einen Orden schließlich, der Verkündigung zum Ziel hat, ist die Theologie unerläßliche Voraussetzung<sup>44</sup>. Die für ihn typische Aktion in Lehre und Predigt, die sich aus der Fülle der Kontemplation ableitet, ist darum der einfachen Beschauung vorzuziehen, da sie vielen Anteil an ihr gewährt<sup>45</sup>. Die hier von Thomas gebrauchte Formel *contemplata aliis tradere* ist die bündigste Beschreibung eines Predigerordens. Eine Gemeinschaft, die dieses Ideal praktiziert, hat den Vorrang (*excellencia*) vor allen anderen, weil Predigt und Lehre, ruhen sie auf einer Kontemplation der vorhin beschriebenen Art, Priorität genießen. Daß es eigentlich in Person und Beispiel Christi gründet, haben wir bereits gehört.

Merkwürdigerweise ist Thomas an keiner Stelle auf die Verfassung eines solchen Ordens eingegangen, obschon Predigt und Lehre Sendung und Autorisierung durch Obere voraussetzen, und das Studium der beschriebenen Art nur in einem Konvent möglich ist. Der Befund ist um so verwunderlicher, als die Dominikaner dem rechtlichen Rahmen größte Aufmerksamkeit geschenkt und in ihren *Constitutiones antiquae* von 1228 konventuellem Leben, Studium und Verkündigung einen institutionellen

41 S Th II-II 188, 4 und ad 2 und 5.

42 S Th II-II 188, 5. *Competit ergo studium litterarum religiosis tripliciter. Primo quidem quantum ad id quod est proprium contemplativae vitae. Ad quam studium litterarum dupliciter adiuvat. Uno modo directe coadiuvando ad contemplandum illuminando scilicet intellectum [...] Alio modo, studium litterarum iuvat ad contemplativam vitam indirecte removendo contemplationis pericula, scilicet errores, qui in contemplatione divinorum frequenter accidunt his qui Scripturas ignorant [...] Secundo, necessarium est studium litterarum religiosis institutis ad praedicandum et alia huiusmodi exercendum [...] Tertio, studium litterarum religioni congruit quantum ad id quod est omni religioni commune. Valet enim ad vitandam carnis lasciviam.*

43 S Th II-II 188, 5. *Vita contemplativa [...] principaliter ordinatur ad considerationem divinorum [...] in qua dirigitur homo per studium ad considerandum divina.*

44 Ebd. *Necessarium est studium litterarum religiosis institutis ad praedicandum et alia huiusmodi exercendum.* – Zu den mit dieser Konzeption verbundenen Schwierigkeiten, die sich später ergeben sollten, s. I. W. FRANK, Die Spannungen zwischen Ordensleben und wissenschaftlicher Arbeit im frühen Dominikanerorden, in: Archiv für Kulturgeschichte 49, 1967, 164–207.

45 S Th II-II 188, 6. *Et hoc praefertur simplici contemplationi. Sicut enim maius est illuminare quam lucere solum, ita maius est contemplata aliis tradere quam solum contemplari.* Vgl. I. BIFFI, Teologia, storia e contemplazione in Tommaso d'Aquino. La Costruzione della Teologia III, Milano 1995, 13–80.

Rahmen gegeben haben, der stets die Bewunderung der Historiker erregt hat<sup>46</sup>. Schließlich wissen wir, daß der Aquinate selbst an General- und Provinzialkapiteln aktiv teilgenommen hat, wie etwa das Studienprogramm von 1259 bezeugt, das seine Handschrift trägt. Das Schweigen erklärt sich vielleicht dadurch, daß er seine ideale Zielsetzung nicht notwendigerweise mit einer konkreten Gesetzgebung in Verbindung gebracht wissen wollte, da *doctrina et praedicatio* auch unabhängig von einer solchen realisierbar sind.

Zu einem letzten Punkt äußert sich Thomas in der *Secunda Secundae* direkter und deutlicher, als dies in *Contra retrahentes* der Fall war. Ein auf Studium und Seelsorge ausgerichteter Orden hat eine Gestalt der Armut zu praktizieren, die ein Minimum an »Sorge« mit sich bringt, insofern er auf feste Einkünfte und Latifundien verzichtet hat. Er darf jedoch – neben den Erträgen täglicher Arbeit – bescheidene (*modica*) Vorräte auf kurze Zeit anlegen. Gegen eine so verstandene konventuale Armut ist nichts einzuwenden, sie entspricht durchaus dem Evangelium<sup>47</sup>. Ja, diese Form des gemeinsamen Besitzes hat Christus selbst durch sein Beispiel gelehrt. Nichts zeigt dies überzeugender als die Tatsache, daß er eine »Börse« (*loculi*) hatte, die Judas verwaltete, ohne daß dieser Umstand einen negativen Akzent erhielt. In der gemeinsamen Kasse befanden sich die Spenden der Gläubigen als Entgelt für die Predigt und Unterweisung. Die »Börse« war zwar – so die herkömmliche Interpretation – für die Armen gedacht, aber zu den Bedürftigen – so Thomas jetzt ausdrücklich – sind »besonders« die Jünger zu zählen. Die »Armenkasse« von einst ist also endgültig zur »Jüngerkasse« geworden. Von dem darin befindlichen Geld, von Thomas sonst nur indirekt erwähnt, lebten die, die ihm nachfolgten<sup>48</sup>. Geld, lange Zeit in klösterlichen Gemeinschaften Inbegriff der bösen Welt mit ihrer Habgier, gilt nun als normales Mittel zum Unterhalt des Konvents<sup>49</sup>. Mindestens

46 Dazu W. A. HINNEBUSCH, *The History of the Dominican Order. Origins and Growth to 1500*, vol. I, New York 1966, 195–250.

47 Ich stimme der Charakterisierung der Armutslehre des Aquinaten, wie sie J.G.J. VAN DEN EIJNDEN, *Poverty on the Way* (wie Anm. 18), gibt, zu, zweifle aber auch nicht daran, daß ihr Bonaventura und die zeitgenössischen Minoriten heftig widersprochen hätten. Daß der Konflikt noch nicht im ersten Mendikantenstreit ausbrach, hat mehrere Gründe. Die Frontstellung gegen die gemeinsamen Widersacher ließ die internen Differenzen zurücktreten, zumal sich die Minoriten auf päpstliche Approbationen ihres Sonderweges beriefen und die Gefahr spiritualistischer Mißdeutungen damals gering war. Thomas konnte in dieser Phase sehr wohl »a companion of the Friars Minor« (217, Anm. 54) sein, da es um die Existenz der beiden Orden ging. Als freilich ab 1269 die ekklesiologischen Implikationen der Konzeption der Minoriten schärfer hervortraten und sich Spiritualen ihrer mit einigem Recht zu bemächtigen begannen, gewannen die von Anfang an vorhandenen Gegensätze schärfere Konturen, so daß sich Thomas genötigt sah, die Unterschiede stärker zu akzentuieren. Johannes Pecham hat bezeichnenderweise darauf schon in den ersten Monaten des Jahres 1270 unter dem Eindruck von *De perfectione spiritualis vitae* heftig reagiert. Richtig ist, daß die evangelische Armut »als solche« (66) nicht den Konflikt zwischen den beiden Orden ausgelöst hat, aber anscheinend gab und gibt es diese nie »als solche«, sondern immer nur mit Konsequenzen, die sich meist – wie in unserem Fall – erst später zeigen. – Schließlich ging es mir in meinem Buch »Evangelische Armut und Kirche« um eine rein historische Analyse und nicht, wie hier (216) tadelnd vermerkt wird, um die Bedeutung der Armut für die heutige Kirche.

48 S Th II-II 188, 7. *Et hoc Dominus, paupertatis institutor, docuit suo exemplo; habebat enim loculos Iudae commissos, in quibus recondebantur ei oblata [...] quia inter illos pauperes praecipue erant eius discipuli, in quorum necessitates pecunia loculorum Christi expendebatur [...] Ex quo patet quod conservare pecuniam aut quascumque alias res communes ad sustentationem religiosorum congregationis eiusdem vel quorumcumque aliorum pauperum, est perfectioni conforme, quam Christus docuit suo exemplo. Sed et discipuli post Resurrectionem, a quibus religio sumpsit originem, pretia praediorum conservabant et distribuabant unicuique prout opus erat.*

49 Vgl. die vorbildliche Studie von L. HARDICK, »Pecunia et denarii«. Untersuchungen zum

ebenso bedeutsam ist der Befund, daß der Aquinate im Kontext seiner Lehre vom Vollkommenheitsstreben nirgendwo einer Kasuistik das Wort redet. Maß, Zahl und Gewicht bleiben mit Bedacht unbestimmt, denn aufgrund des instrumentalen Charakters der Räte darf man es dem Urteil der Oberen und der Klugheit der Institutionen – den Generalkapiteln – überlassen, genauere Anordnungen zu treffen, die den Zeiten und Verhältnissen entsprechen, während es Sache der Theologen ist, den Verantwortlichen die Prinzipien an die Hand zu geben. Fügen wir hinzu, daß diese Sicht der Dinge bei näherem Zusehen eine scharfe Frontstellung gegen die Armutskonzeption der Minoriten darstellt. Ihre Theorie des absoluten Verzichts auf jedweden Besitz und auf alle rechtlich faßbaren Ansprüche sowie die unterdessen erfolgte Transferierung des Ordenseigentums auf den Apostolischen Stuhl werden hier nicht einmal erwähnt. Sie sind offenbar in den Augen des Aquinaten keine der anerkannten und bewährten Realisierungsweisen der speziellen Forderungen des Evangeliums<sup>50</sup>.

Aus der *Lectura* zum Matthäusevangelium, entstanden bald nach 1269 in Paris, brauchen wir nur eine markante Position zu würdigen, der nach Thomas, wie wir öfter gesehen haben, eine Schlüsselfunktion zukommt. Das Wort Christi »komm und folge mir nach« (Mt 19, 21) zeigt, daß die wahre Nachahmung des Herrn »im Eifer für die Predigt, die Lehre und die Seelsorge« besteht<sup>51</sup>. Sie ist gleichermaßen Bischöfen und Predigern aufgetragen, weil darin das Ziel des Vollkommenheitsstrebens liegt.

Die Thesen des Opusculums *De perfectione spiritualis vitae*, abgeschlossen zu Beginn des Jahres 1270, dürfen wir übergehen, da die eigentlich interessanten Erörterungen dem Episkopat als *status perfectionis* gelten. Erwähnt sei allerdings, daß sich Thomas hier erstmals genötigt sieht, Angriffen radikaler Minoriten auf Bischöfe mit Besitz zu begegnen, die er von nun an, ohne sie ausdrücklich als Spiritualen zu benennen, nicht mehr aus dem Auge verlieren wird<sup>52</sup>.

#### IV.

Einen Einschnitt in der Diskussion um die Rolle der Gelübde und der Zugehörigkeit zum Stand der Vollkommenheit markiert das Ostern 1269 disputierte *Quodlibet* I, q. 7, a. 2, das einen entscheidenden Punkt von *De perfectione* argumentativ vorbereitet<sup>53</sup>. In

Geldverbot in den Regeln der Minderbrüder, in: Franziskanische Studien 40, 1958, 193–217, 313–328; 41, 1959, 268–290; 43, 1961, 216–243. Allgemeiner L.K. LITTLE, Religious Poverty and Profit Economy in Medieval Europe, London 1978. – O. LANGHOLM, Economics in the Medieval Schools. Wealth, Exchange, Value, Money and Usury according to the Paris Theological Tradition 1200–1350 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 29), Leiden 1992.

50 STh II–II 188, 7.

51 Super evangelium S. Matthaei Lectura, ed. R. CAI, Turin 1951, nr. 1598, 244: *Et veni sequere me. Hic est finis perfectionis. Unde illi sunt perfecti, qui toto corde sequuntur Deum [...] Imitatio enim est in sollicitudine praedicandi, docendi, curam habendi.* – Vgl. U. HORST, Evangelische Armut und Kirche (wie Anm. 8), 81–83.

52 Dazu s. U. HORST, Evangelische Armut und Kirche (wie Anm. 8), 63–76.

53 *Quaestiones de quolibet*, ed. R.-A. GAUTHIER, Ed. Leon., t. 25,2, Rom-Paris 1996, 194–197. *Uno modo sicut preambulum et preparatorium ad perfectionem, ut paupertas, castitas et huiusmodi, quibus homo retrahitur a curis secularium rerum, ut liberius vacet hiis que Dei sunt; unde huiusmodi magis sunt quedam perfectionis instrumenta [...] Quicumque ergo vel voluntariam paupertatem vel castitatem servant, habent quidem preparatorium perfectionis, set non dicuntur habere statum perfectionis, nisi qui se ex sollempni professione ad huiusmodi obligant [...] (lin. 89–103).* –

der Auseinandersetzung mit Gerhard von Abbeville findet Thomas zu zwei wichtigen Antworten: Der Bischof ist im Stand der Vollkommenheit, wenn er in einer feierlichen Weihe die Seelsorge seiner Herde übernimmt, während der Religiöse kraft seiner Profess in ihn aufgenommen wird. Die Gelübde sind ein *preambulum et preparativum* in bezug auf die Vollkommenheit, sie sind *instrumenta perfectionis*, aber nicht diese selbst<sup>54</sup>. Die These, sie seien lediglich Werkzeuge, bringt Gedanken aus *Contra impugnantes* und der *Summa contra Gentes* auf eine bündige Formel, die an allen zentralen Stellen wiederkehren wird.

Die Rätetheologie der *Summa contra Gentes* ist die erste in sich geschlossene Darstellung unserer Probleme, die Thomas nach den Pariser Kontroversen verfaßt hat<sup>55</sup>. Den Absichten des Werkes entsprechend ist die Abhandlung als Teil der Lehre vom göttlichen Gesetz eine eher abstrakte Reflexion. Gleichwohl fehlen keineswegs Bezüge auf die damalige Situation, wie insbesondere die vergleichsweise ausführliche Erörterung der Armutproblematik zeigt, in der sich beinahe alle Ansätze finden, die in der Folgezeit näher expliziert werden<sup>56</sup>. Man darf sagen: Thomas zieht in der *Summa contra Gentes* ein Resümee aus den bisherigen Diskussionen sowie aus seinen persönlichen Erfahrungen nach ungefähr 12 Jahren im Predigerorden und überdenkt die Prinzipien, die schon bald – dann wieder in einem polemischen Kontext – eine wichtige Rolle spielen werden.

In der Entwicklung des jungen Religiösen und Magisters nimmt das Werk *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* einen herausragenden Platz ein. Diese Schrift, Ende 1256 in souveräner Manier, mit einem Schuß Polemik und mit einer Fülle von historischen, theologischen und kanonistischen Argumenten abgefaßt, weist die Vorhaltungen Pariser Säkularkleriker zurück, die neuen Orden hätten kein Existenzrecht, weil sie andere Strukturen und kirchliche Funktionen für sich reklamierten, als sie die Mönasterien bisher gehabt hätten<sup>57</sup>. Sie seien deshalb als Eindringlinge zu erachten, die zur privaten *lectio* und *meditatio* zurückkehren und die *disputatio*, den Inbegriff des modernen universitären Wissenserwerbs, den Vertretern des Weltklerus überlassen sollten. Den Lebensunterhalt mögen sie sich durch ihrer Hände Arbeit verschaffen. Predigt, Beicht hören und sämtliche Formen der Seelsorge seien allein Sache der Pfarrer, Archidiacone und Bischöfe. Solchen Einwänden galt es jetzt zu begegnen, nachdem Praxis und Erfolge der beiden Mendikantenorden längst Tatsachen mit universalkirchlicher Resonanz waren.

Wir hatten Anlaß, die These für gerechtfertigt zu halten, Thomas sei um der *sequela Christi in paupertate* willen Predigerbruder geworden. Diesem Aspekt wird auch jetzt große Aufmerksamkeit zuteil, doch haben sich unterdessen die persönlichen und sachlichen Argumentationsgewichte merklich verlagert, insofern nun das Studium einen her-

Vgl. U. HORST, Evangelische Armut und Kirche (wie Anm. 8), 55–63.

54 Ebd.

55 Zu den Absichten der *Summa contra Gentes* s. besonders die grundlegende Studie von R.-A. GAUTHIER, *Somme contre les Gentils*. Introduction, Paris 1993. – Zu Datierung und Eigenart des Werkes s. neuerdings den Forschungsüberblick bei H. HOPING, Weisheit als Wissen des Ursprungs. Philosophie und Theologie in der »Summa contra gentiles« des Thomas von Aquin, Freiburg 1996, 17–120.

56 Dazu U. HORST, Evangelische Armut und Kirche (wie Anm. 8), 46–54.

57 Ed. H.-F. DONDAINE, Ed. Leon., t. 51, Rom 1970, A 51–A 166. – Zu den historischen Umständen s. Préface §§ 3–8, A 6–A 13. – Ferner: M.-M. DUFEIL, Guillaume de Saint-Amour et la polémique universitaire parisienne 1250–1259, Paris 1972. – J.-P. Torrell, Magister Thomas (wie Anm. 24), 98–102.

ausragenden Rang einnimmt. So gehört zu den ersten Gründen, warum Religiösen studieren dürfen, deren besondere Verpflichtung zur Kontemplation und zur *sequela Christi*. Als »Arme Christi« haben sie »im höchsten Maße« die *notitia Scripturarum*, ein Vorzug, dem die Aussage korrespondiert, daß das Lehren ein »Akt der Barmherzigkeit« ist und unter die »geistlichen Almosen« fällt<sup>58</sup>. Leben, Theologie und Pastoral stehen also in einer engen Zuordnung. Die dem persönlichen Heil dienenden monastischen Übungen der *lectio* und *meditatio* reichen zu diesem Zweck nicht mehr aus, beide müssen vielmehr zusammen mit der *disputatio* zu akademischen Funktionen werden, um den inzwischen gewachsenen intellektuellen Ansprüchen von Kirche und Gesellschaft zu genügen. Nach Lage der Dinge impliziert das die Teilhabe an den modernen Formen des universitären Unterrichts. Hier allein ist die gemeinsame Wahrheitssuche institutionalisiert, wie sie in der feierlichen Disputation, der Studenten und Magistri gleichermaßen assistierten, ihren klassischen Ausdruck gefunden hat<sup>59</sup>. Mendikantenprofessoren sind deshalb nicht notwendigerweise unliebsame Konkurrenten, denn mit einer größeren Zahl akademischer Lehrer wächst auch die Chance, zu neuen Einsichten zu gelangen<sup>60</sup>. Sollte jemand meinen, Universität und konventuale Observanzen stünden in Widerspruch, so wird er daran erinnert, daß die Konstitutionen des Predigerordens den Magistri alle erforderlichen Dispensen gewähren<sup>61</sup>.

58 *Contra impugnantes*, c. 2, § 3, ed. cit. A 57, lin. 192–197: [...] *illi maxime sunt idonei ad docendum qui maxime divina per contemplationem capere possunt [...] Sed ad vacandum contemplationi praecipue religiosi sunt deputati [...] A 58, lin. 224–227: [...] sed docere est actus misericordiae, unde inter eleemosynas spirituales computatur.*

59 Vgl. C. BAZÁN, *Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les facultés de théologie, de droit et de médecine*, hg. v. C. BAZÁN, J. WIPPEL, G. FRANSEN, D. JACQUART, Turnhout 1985, 21–149, u. J. WIPPEL, 157–222. – In anderen Fakultäten: B. LAWN, *The Rise and Decline of the Scholastic ›Quaestio disputata‹. With Special Emphasis on its Use in the Teaching of Medicine and Science*, Leiden 1993. – O. WEIJERS, *La disputatio à la Faculté des arts de Paris (1200–1350 environ)*. Esquisse d'une typologie, Turnhout 1995.

60 *Contra impugnantes*, c. 2, § 3, A 58, lin. 273–276. *Quanto autem doctores magis multiplicantur tanto utilitas communis quae ex doctrina provenit magis crescit, quia uni manifestatur quod alii notum non est [...]*

61 *Consuetudines Fratrum Praedicatorum, Prologus*, ed. A. H. THOMAS, *De oudste constituties van de Dominicanen. Voorgeschiedenis, Tekst, Bronnen, ontstaan en ontwikkeling (1215–1237)* (Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique 42), Leuven 1965, Prologus, 311. *Ad hec tamen in conventu suo prelatus dispensandi cum fratribus habeat potestatem, cum sibi aliquando videbitur expedire, in his precipue, que studium vel predicationem vel animarum fructum videbuntur impedire, cum ordo noster specialiter ob predicationem et animarum salutem ab initio noscatur institutus fuisse, et studium nostrum ad hoc principaliter ardentemque summo opere debeat intendere, ut proximorum animabus possimus utiles esse.* Der Text ist die klassische Umschreibung des Ranges und der Ziele, die das Studium »von Anfang an« im Orden gehabt hat. Über die Stellung des Studiums in den Konstitutionen s. den immer noch lesenswerten Abschnitt bei H. DENIFLE, *Die Konstitutionen des Prediger-Ordens vom Jahre 1228*, in: *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters* 1, 1885, 166–193, hier: 184–193. – R. CREYTENS, *Les Constitutions des Frères Prêcheurs dans la rédaction de s. Raymond de Peñafort (1241)*, in: *AFP* 18, 1948, 5–68. – Zur Studienorganisation s. I. W. FRANK, *Hausstudium und Universitätsstudium der Wiener Dominikaner bis 1500* (*Archiv für österreichische Geschichte* 127), Wien 1968, bes. 27–63. – DERS., *Die Bettelordensstudia im Gefüge des spätmittelalterlichen Universitätswesens* (*Institut f. Europäische Geschichte. Vorträge* 83), Wiesbaden 1988. – D. BERG, *Armut und Wissenschaft. Beiträge zur Geschichte des Studienwesens der Bettelorden im 13. Jahrhundert*, Düsseldorf 1977. – Neuerdings: M. M. MULCHAHEY, *The Dominican ›Studium‹ System and the Universities of Europe in the Thirteenth Century*, in: *Manuels, programmes de cours et techniques d'enseignement dans les*

Obschon Thomas den Beweis erbracht zu haben glaubt, daß allen Orden, deren Statuten dies gestatten, Studium und Pastoral prinzipiell offenstehen, hat die Ausübung solcher Rechte ihren Anlaß in der beklagenswerten seelsorglichen Situation – namentlich in den Städten –, da der Klerus den Erwartungen des Publikums in Verkündigung und Beichte nicht mehr gewachsen ist. Allenthalben mangelt es, wie er mit ungewohnt harten Worten schreibt, an gebildeten Geistlichen, so daß es unverantwortlich wäre, schlösse man die von der Hirtensorge aus, die solche Bedürfnisse befriedigen könnten<sup>62</sup>.

Daß die Mendikanten mit ihren Personalverbänden auf universalkirchlicher Ebene in Konkurrenz zu Pfarrern und Archidiaconen gerieten, hatte schwerwiegende ekklesiologische Probleme aufgeworfen, die sich nicht mit den üblichen Rivalitäten erklären ließen. Sie bedurften dringend einer theologischen Klärung. Wer hat die Predigerbrüder und Minoriten gerufen, wer hat sie autorisiert, auf neuen Feldern tätig zu werden? Da ihre Sendung längst lokale Grenzen überschritten hatte, konnte das nur der Papst kraft seiner Gewaltenfülle tun. Sie bevollmächtigte ihn, geeignete Männer zu beauftragen (*commissio*), falls es die *utilitas ecclesiae* gebietet. Thomas ist weit davon entfernt, die Bischöfe zu übergehen oder ihre Jurisdiktion zu beschränken – er wird sie in *De perfectione spiritualis vitae* gegen alle Versuche, ihre Autorität zu mindern, eindrucksvoll verteidigen –, vielmehr gibt er sich überzeugt, daß sie, wie unterdessen zahlreiche Beispiele bestätigt hatten, im eigenen Interesse die Mendikanten akzeptieren würden, doch wußte er, daß nur der römische Bischof deren Existenz und Mission auf Dauer rechtlich garantieren konnte<sup>63</sup>. Daß er die *plenitudo potestatis* besitzt, war seit langem Lehre namhafter Kanonisten. Auf sie beruft sich Thomas, ohne in dieser Frage wesentlich neue Gedanken beizusteuern<sup>64</sup>. Die Tatsache, daß sich die Mendikantenorden der päpstlichen Approbation mit der in ihr enthaltenen universalkirchlichen Sendung erfreuten, ist in seinen Augen ein höchst gewichtiges Argument, das keinen Einspruch niederer Instanzen duldet. Gleichwohl gewinnt man den Eindruck, daß er in Bezug auf die Bestätigung eher pragmatisch als dogmatisch denkt. Jedenfalls bemüht er sich weder in *Contra impugnantes* noch andernorts, seinen Orden gleichsam mit einer päpstlichen Gloriole zu umgeben. Die Approbation war ein Rechtsakt mit weitreichenden Konsequenzen in Hinsicht auf Ausbreitung und Erschließung neuer Aktivitäten, doch Einzigartigkeit in dem Sinn, daß sie so nicht auch anderen Gemeinschaften mit identischer oder ähnlicher Zielsetzung zuteil werden könnte, hatte sie nicht. Der hl. Dominikus braucht deshalb nach vollendetem Werk nicht zur Begründung und Rechtfertigung herangezogen zu werden. Seine Gestalt, wie einmalig und originell sie am Beginn gewesen

universités médiévales, in: Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve (9–11 septembre 1993), ed. J. HAMESSE, Louvain-la-Neuve 1994, 277–324.

62 *Contra impugnantes*, c. 4, § 10, ed. cit. A 78, lin. 840–874 u. § 11, ed. cit. A 79, lin. 907–929.

63 Dazu die grundlegende Studie von Y. M.-J. CONGAR, *Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendians et séculiers dans la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> et le début du XIV<sup>e</sup>*, in: *AHDLM* 28, 1961, 34–151. – Über den Konflikt mit den Archidiaconen s. DERS., *Saint Thomas et les archidiacones*, in: *Revue Thomiste* 57, 1957, 657–671.

64 *Contra impugnantes*, c. 4, § 12, ad 6, ed. cit. A 80, lin. 1024–1029. *Nilominus tamen et si duo ordines tantum a Domino instituti qui possent praedicare propria auctoritate, posset tamen Ecclesia et tertium ordinem statuere praedicatorum qui propria auctoritate praedicarent, et praecipue papa qui habet potestatis plenitudinem in Ecclesia [...] Über das Verhältnis Papst-Bischöfe s. ebd., § 14, ad 4, ed. cit. A 83, lin. 1326–1352. Vgl. G. SABRA, *Thomas Aquinas' Vision of the Church. Fundamentals of an Ecumenical Ecclesiology* (Tübinger theologische Studien 27), Mainz 1987, 125–135. – S.-Th. BONIN, *La place du pape dans l'Église selon saint Thomas d'Aquin*, in: *Revue Thomiste* 86, 1986, 392–422.*

sein mochte, geht mit seiner Stiftung keine Symbiose ein. Das heißt schließlich: Der Predigerorden, einmal in die Welt gesetzt, muß seine Singularität aus eigener Kraft beweisen und gegebenenfalls erneuern. Sie ist ihm nicht dank apostolischer Vollmacht ein für allemal eingestiftet und daher verlierbar oder modifizierbar. Daß der Apostolische Stuhl Orden und Gründer anerkannt und begünstigt hat, verpflichtet seine Mitglieder zu Treue und zur Verteidigung päpstlicher Prärogativen, aber nirgendwo wird behauptet, er habe in Approbation und Kanonisation des Stifters seine höchste Lehrautorität investiert. Thomas weiß durchaus emphatisch über den Nachfolger Petri zu reden (*Contra errores Graecorum*), doch auffälligerweise nie im Kontext seiner Rätetheologie. Daß sich in dieser Hinsicht bemerkenswerte Differenzen zu den Minoriten offenbaren, die in der Kanonisation des hl. Franz und in der Ordensapprobation quasiinfallible und darum irrevokable Akte sehen wollten, haben wir mehrfach zum Ausdruck gebracht.

Die zunächst aus einem polemischen Kontext erwachsene und seit 1269 in Pariser Kontroversen gereifte Konzeption eines Predigerordens hat bezeichnenderweise Abschluß und Höhepunkt im Rahmen der Christologie gefunden – in der *conversatio Christi*. Wenn die in *Contra retrahentes* konstatierten Indizien nicht trügen, ist Thomas am Ende seines Lebens in Neapel zu den Motiven zurückgekehrt, die ihn ebendort in jungen Jahren veranlaßt hatten, sich dieser neuen Gemeinschaft anzuschließen, um in der *sequela Christi* seinen Weg zu gehen. Daß sie vornehmlich in *sollicitudine praedicandi, docendi, curam habendi* besteht, war ihm seit *Contra impugnantes* zur Gewißheit geworden. Aus diesem Dreiklang hat er seine Synthese zu formen versucht, in der der Orden die Intentionen des Stifters wiedererkannte.