



zur debatte

Sonderheft zur Ausgabe 6/2016

Mehr als Schwarz & Weiß

800 Jahre Dominikanerorden



Mit einer ganztägigen Veranstaltung in Regensburg am 18. Juni 2016 ging die Katholische Akademie Bayern auf die 800-jährige Geschichte des Dominikanerorden ein. Schwarz und weiß sind seine Ordensfarben. Und in sehr hellen, aber oft auch sehr düsteren Bildern wurde der Orden beschrieben und über ihn geurteilt – das Armutsideal und die brillante Theologie eines Albertus Magnus oder eines Thomas von Aquin leuchten hervor. Die Inquisition, der „Hexenhammer“ und das Wirken des Ablassprediger Tetzels verdunkeln hingegen die Geschichte des Ordens.

Doch undifferenziertes Urteilen wird den Dominikanern nicht gerecht und so versuchte unsere Veranstaltung mit dem Titel „Mehr als Schwarz & Weiß. 800 Jahre Dominikanerorden“, die zusammen mit dem „Akademischen Forum Albertus Magnus im Bistum Regensburg“ organisiert wurde, die 800-jährige Geschichte des „Ordo Praedicatorum“ in allen Facetten zu würdigen. Sechs Referate in der Minoritenkirche, unter anderem das des Regensburger Bischofs Rudolf Voderholzer, zeigten die theologische, kunsthistorische, politische und seelsorgerische Bedeutung des Ordens in ganz Europa.

Den Schlusspunkt bildete an diesem Samstag eine feierliche Vesper in der neu renovierten Kirche St. Kassian, bei der der Regensburger Bischof predigte.

Die wohl berühmteste Darstellung des Ordensgründers Dominikus (Domingo de Guzman) schuf dessen spanischer Landsmann El Greco, wohl um die Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert.

Foto: akg-images

Biblia pauperum – Bibel der armen Bettelmönche? Typologische Schriftauslegung als Predigtgrundlage im Ringen mit den Katharern

Bischof Rudolf Voderholzer

Was für ein herrlicher Raum, und was für ein architektonischer Reichtum in Regensburg! Ich bin dem Kulturreferenten der Stadt Regensburg, Clemens Unger, und dem Direktor des Stadtmuseums, Dr. Peter Germann Bauer, außerordentlich dankbar, dass sie sich für den Vorschlag offen gezeigt haben, dieses Symposium im Rahmen der Ausstellung „Mehr als Schwarz und Weiß. 800 Jahre Dominikanerorden“ in der zweiten mittelalterlichen Bettelorden-Kirche stattfinden zu lassen, hier in der Minoritenkirche, nachdem die Dominikanerkirche, am westlichen Rand der Altstadt, Teil der Ausstellung selbst ist.

Gewiss, hier haben seit dem 13. Jahrhundert Minderbrüder in den Fußspuren des heiligen Franziskus gewirkt, vor allem gepredigt, aber der Geist und die Architektur ähneln sich doch sehr. Auch diese Kirche ist als Predigtkirche gebaut, in der sich viel Volk versammeln konnte.

Die Aufgabe der Predigt nun ist den Dominikanern als Gründungscharisma in die Wiege gelegt. Im Paragraph I der Fundamentalkonstitutionen des Ordens wird aus dem Brief von Papst Honorius III. an den Ordensgründer Dominikus zitiert: „Er, der seine Kirche immer neue Kinder hervorbringen lässt, will, wie in früheren Zeiten, so auch heute den katholischen Glauben ausbreiten. Daher gab Er euch den Gedanken ein, euch der Predigt des Wortes Gottes in einem armen und klösterlichen Leben zu widmen und den Namen unseres Herrn Jesus Christus aller Welt zu verkündigen.“

Von diesem Gründungscharisma leitet sich der offizielle Name der Dominikaner her: „Ordo praedicatorum“ Predigerorden. Was aber und wie haben die Dominikaner gepredigt?

I.

Die Quellenlage hinsichtlich der Inhalte der Predigten ist außerordentlich prekär. Wenn ich recht sehe, ist aus der Ursprungszeit keine Predigt im Wortlaut oder auch nur eine Inhaltsangabe erhalten. Auch zum „Kneipengespräch“, einer überlieferten Legende gemäß Ursprung der dominikanischen Bewegung, sind keine Inhalte überliefert. Als Begleiter seines Bischofs Diego übernachtete der Regularkanoniker Dominikus im Jahr 1203 bei einem Gastwirt, der zur „ketzerischen“ Glaubensgemeinschaft der Katharer gehörte. Mit ihm kam Dominikus, so erzählt die Legende, ins Gespräch. Und nach einem nächtlichen Glaubensgespräch war der Wirt für die katholische Kirche zurückgewonnen. Nur zu gerne wären wir dabei gewesen bei diesem Gespräch, oder bei einer der Predigten.

Erkenntnisse über die Inhalte der dominikanischen Predigt lassen sich möglicherweise über einen Umweg gewinnen. Auf gesichertem Boden stehen wir nämlich, wenn wir uns die historische Situation vergegenwärtigen, in die hinein die Sendung des Dominikus geschieht, und die mit der besonderen Ausrichtung des Gastwirts aus der Kneipenlegende schon genannt ist: Die Auseinandersetzung mit der Einheit der Kirche gefährdenden Katharer-Bewegung. Damit ist die größte Sekte des Mittel-



Dr. Rudolf Voderholzer, Bischof von Regensburg

alters benannt. Die Selbstbezeichnung „Gute Christen/Männer beziehungsweise Frauen“ bringt ihr Selbstverständnis zum Ausdruck: Menschen, die dem Evangelium Jesu Christi gehorsam leben. Als Fremdbezeichnung hat sich in Frankreich der Name Albigenser (nach dem Ort Albi) eingebürgert, in Deutschland und dann auch in Italien werden sie „Katharer“, von gr. *katharós* = rein, bezeichnet. Von diesem Wort leitet sich dann sogar der Überbegriff „Ketzer“ zur allgemeinen Bezeichnung der Anhänger heterodoxer Lehren ab.

Kennzeichnend ist unter praktischer Rücksicht die Kritik an einer verweltlichten Kirche, insbesondere eines reichen und verweltlichten Klerus. Unter systematisch-theologischer Rücksicht gehören die Katharer zu den geistigen Erben der dualistischen Strömungen der frühen Kirche mit einer Unterscheidung von bösem Schöpfergott des Alten und guten und barmherzigen, von Jesus gepredigten Erlösergott des Neuen Testaments. Die Ablehnung des Alten Testaments als vollgültiger Teil der einen Bibel, als Zeugnis der Offenbarung Gottes und Vorbereitung und Hinführung des Volkes Israel auf die vollendende Erfüllung seiner Selbstmitteilung in Jesus Christus und die Beschränkung auf das Neue Testament gehörte zu den Charakteristika dieser Bewegung und dementsprechend zu den Herausforderungen, denen sich die dominikanische Predigt zu stellen hatte.

Auf sicherem Boden sind wir schließlich auch bezüglich der Merkmale der dominikanischen Predigt. Mit Johannes Bannenberg OP gesprochen:

Abb. 1: Die Geburt Jesu im Codex palatinus germanicus 148, geschaffen um 1400, heute in der Universitätsbibliothek Heidelberg.

1. Dominikanische Predigt ist Wanderpredigt: Sie geht räumlich und geistig auf Menschen zu, greift aktuell schwierige Situationen und Fragestellungen auf und bemüht sich um ein Gespräch gerade mit Menschen, die sich mit der Kirche schwer tun.

2. Dominikanische Predigt gründet auf sorgfältigem Studium, ist wissenschaftlich fundiert, stellt sich der argumentativen Auseinandersetzung.

3. Dominikanische Predigt speist sich aus Gebet und Liturgie, aus Kontemplation und geistlicher Lesung.

An anderer Stelle betont Bannenberg, dass das Bibelverständnis, das der „lectio divina“ und dem Schriftstudium der Dominikaner zugrunde lag und liegt, traditionell sei und den Geist der Kirchenväter atme.

II.

Auf der Basis dieser gesicherten Vorüberlegungen kann nun die These genannt werden, die dem Vortrag zugrunde liegt und die meines Erachtens der Diskussion wert ist, auch wenn sie sich vielleicht letztlich nicht beweisen lässt. Es ist die These Alfred Weckwerths, den die Herausgeber der Theologischen Realenzyklopädie, des bedeutendsten und umfangreichsten evangelischen Lexikons, mit dem Artikel über die „Armenbibel“, die „Biblia pauperum“ beauftragt hatten. Mit dem Begriff „Biblia pauperum“ können recht unterschiedliche Kunstformen bezeichnet werden. Indiskutabel, aber leider populärwissenschaftlich immer wieder zu hören und

zu lesen ist eine Deutung von „gemalter Bibel für des Lesens Unkundige“. Über dieses Missverständnis gäbe es einiges zu sagen, was hier aber nicht ausgeführt werden soll.

In der Kunstgeschichtsschreibung hat es sich eingebürgert, mit „Armenbibel“ in erster Linie bebilderte Bibelhandschriften aus dem hohen und späten Mittelalter zu benennen. Gemeinsames Kennzeichen der „Bibliae pauperum“ ist die ausdrückliche Verknüpfung von Altem und Neuem Testament, insofern jeweils einem neutestamentlichen Zentralbild zwei oder drei Bilder mit entsprechenden alttestamentlichen Szenen zugeordnet sind. So wird etwa dem Bild von der Geburt Jesu zum einen Mose vor dem brennenden aber nicht verbrennenden (sogar Blüten tragenden) Dornbusch und zum anderen der blühende Stab Aarons zugeordnet, wodurch die Fruchtbarkeit und Mutterschaft Marias bei gleichzeitig unversehrter Jungfräulichkeit vom Alten Testament her beleuchtet werden.

Hermeneutische Grundlage für diese Zuordnungen (Abb. 1 bis 3) ist die „Typologie“ oder das „typologische Denken“, wovon etwa Leonhard Goppelt gesagt hat, es sei die Weise, wie sich Altes und Neues Testament aufeinander beziehen und wodurch ihre Einheit begründet werden kann. Einem „typos“, lateinisch „figura“, deutsch vielleicht am besten übersetzt mit „Vorausbild“ oder „Entwurf“ im Alten Testament entspricht die überbietende Erfüllung im Antitypos des Neuen Testaments. Typoi können Ereignisse, Institutionen, vor allem aber Personen des Alten Testamentes sein.



Berve, Die Armenbibel, S. 41



Abb. 2: Die Öffnung der Seite Jesu, wie sie im Codex palatinus germanicus 148 dargestellt ist.

Berve, Die Armenbibel, S. 63



Abb. 3: Die Abbildung der Auferstehung im Codex palatinus germanicus 148.

Berve, Die Armenbibel, S. 81

Die Sintflut oder der Auszug Israels aus Ägypten durch das Rote Meer beispielsweise sind Vorausbilder der Taufe (vgl. 1 Kor 10,1 Petr 3,20 f.: „in ihr [der Arche] wurden nur wenige, nämlich acht Menschen, durch das Wasser gerettet. Dem entspricht die Taufe, die jetzt euch rettet“), ebenso die Gabe des Manna, Brot vom Himmel, als Vorausbild der Eucharistie und Jona, der drei Tage und drei Nächte im Bauch des Fisches war, als Vorausbild des gekreuzigt-auferstandenen Herrn (Mt 12,40: „Denn wie Jona drei Tage und drei Nächte im Bauch des Fisches war, so wird auch der Menschensohn drei Tage und drei Nächte im Innern der Erde sein“).

Typologie setzt voraus und macht erkennbar, dass Gott sich treu und in seinem Handeln erkennbar bleibt. Dabei gibt es eine Dynamik in seinem Handeln, die als Ausdruck einer göttlichen Pädagogik verstanden werden kann. Auf Seiten der Empfänger der Offenbarung entspricht dieser Pädagogik eine Hinführung und Weitung der Herzen. Die Fülle und Wucht der Offenbarung kann demnach nur dem vorbereiteten und zudem noch umkehrenden Menschen eingehen.

Auf der Meta-Ebene stellt das Bild mit den Kundschaftern (Num 13,23 f., Abb. 4) die Einheit der Testamente dar. Kaleb aus dem Stamme Juda steht für das Volk der Juden und das dem großen Heilsgeschehen vorangehende Alte Testament, während der hintere Träger, der Benjaminite Josue – gleicher Wortstamm

wie Jesus – das Neue Testament symbolisiert. Kaleb blickt sich nach der Traube um, das heißt die Juden schauen zurück, indem sie an dem Alten Testament festhalten. Die Kirche hingegen schaut voraus und erkennt in der Stange, an der die Traube hängt, schon das Kreuzesholz des Erlösers und folgt ihm.

III.

Ein zweiter der insgesamt 80 bekannten Codices, die wir Armenbibel nennen, ist der Codex palatinus latinus 871 (Abb. 5). Man beachte am vorliegenden Bild den großen Textteil. Er macht deutlich, dass es sich bei der Biblia pauperum keineswegs um eine Bibel für die Armen im Geiste handelt, die nicht lesen können. Hier kann man darüber hinaus eine Variante der Darstellung der Kundschafter sehen. Josue, als Versinnbildlichung des Neuen Testaments schaut auf Kaleb zurück und geht voraus. Zuerst kommt das Alte Testament, dann die Frucht am Querbalken, Jesus Christus, dann das Neue Testament. Jesus Christus stellt auch hier die Verbindung zwischen beiden her.

Alfred Weckwerth nun stellte 1972 die These auf, der Bibel-Typ Biblia pauperum, die Armenbibel, mit ihren charakteristischen Bibelbilder-Kombinationen, sei Instrument der antihäretischen, d.h. antikatharischen Glaubensverkündigung gewesen und habe dem Ziel gedient, die Einheit der typologisch aufeinander bezogenen Testamente gegen die

Verwerfung des Alten Testaments durch die Katharer sichern und predigen zu helfen. Die pauperes, die Armen der Armenbibel, seien also nicht die „Unmündigen“ oder „Ungebildeten“, auch nicht einfach die vom Herrn in der ersten Seligpreisung der Bergpredigt gepriesenen „pauperes spiritu“ (vgl. Mt 5,4 Vulgata), sondern Frauen und Männer, die in „apostolischer Armut“ leben wollten. Auf kirchlicher Seite waren dies vor allem die armen Bettelmönche, allen voran die Dominikaner (Weckwerth, Der Name, S. 26-28). „In den heftigen theologischen Auseinandersetzungen jener Zeit, in der auch Häretiker diesen Namen führten, nahmen auf rechtgläubiger kirchlicher, d.h. römisch-katholischer Seite besonders die mönchischen Orden den Namen ‚Pauperes‘ für sich in Anspruch. Aus ihren Reihen stammen diese Schriften, die damals und heute als Bibliae pauperum bezeichnet wurden und werden.“ (Weckwerth, a.a.o., S. 33) Bereits 1957 machte Weckwerth die antihäretische Zweckbestimmung der mittelalterlichen Armenbibeln stark. Er wandte sich damit gegen die Deutung von Hans Rost (1939), der in den „pauperes praedicatorum“ solche Prediger sah, die über geringe Mittel zur Anschaffung von Büchern verfügten: „Die Typologien dieser Zeit waren gegen die Lehren der Katharer gerichtet, folglich war auch die Bestimmung der Biblia pauperum antikatharisch.“ (Weckwerth, Die Zweckbestimmung, S. 257). Er erinnert an die

Themen zur Debatte

- Biblia pauperum – Bibel der armen Bettelmönche? Typologische Schriftauslegung als Predigtgrundlage im Ringen mit den Katharern**
Bischof Rudolf Voderholzer 2
- Die gotischen Kirchen der Bettelorden in Regensburg**
Hans-Christoph Dittscheid 7
- Füchse im Weinberg. Das Ketzerproblem in der frühen Geschichte des Dominikanerordens**
Jörg Oberste 10
- Keine Angst vor dem Fremden. Die Dominikaner in der Auseinandersetzung mit Judentum, Islam und anderen Kulturen**
P. Elias H. Füllenbach OP 14
- Vom Theologenstreit zum Überlebenskampf. Die Auseinandersetzung der Dominikaner mit der Reformation**
Klaus Unterburger 17
- An die „Bruchlinien“ gehen. Der Auftrag des Dominikanerordens heute**
P. Thomas G. Brogl OP 21



Universitätsbibliothek Heidelberg, aus Berve, Die Armenbibel, S. 49

Abb. 4: Das Bild mit den Kundschaftern stellt die Einheit des Alten und des Neuen Testaments dar. Codex palatinus germanicus 148, um 1400.



Vatikanische Bibliothek, Wetzlar, Biblia pauperum, S. 38

Abb. 5: Der große Textteil dieser Abbildung, die die Taufe Jesu zeigt, macht klar, dass es sich bei der Armenbibel nicht um ein Buch für

diesjenigen handelte, die nicht lesen konnten. Codex palatinus latinus 871, um 1450.

Synoden von Toulouse (1229) und Tarragona (1233), die für den Besitz der Bibel sowohl für Priester als auch für Laien weitreichende Regulierungen formuliert hatten. Die Kirche ging im 13. Jahrhundert zu einem rigideren Vorgehen gegen die Häresie über. Es waren laut Weckwerth auch die Benediktiner, die sich von ihrer Ordenstradition her besonders für eine Bekämpfung der Häresie durch sachliche Argumentation, durch Lehre und mit der Kraft der Überzeugung stark machten. Bei ihnen entstand in dieser Zeit eine Typologiensammlung, die für die Auseinandersetzung mit den Katharern die notwendigen Argumente lieferte. Darin waren u.a. Bibelstellen systematisch geordnet, so dass die Bedeutung des Alten Testaments verdeutlicht werden konnte. Diese Sammlung diente wohl auch als Grundlage für die Predigten gegen die Irrlehren der Katharer (Weckwerth, a.a.o., S. 257 f.). Besonders der Dominikanerorden ist von seinen Anfängen her antihäretisch und dem apostolischen Ideal der Armut verschrieben. Auch wenn natürlich die Dominikaner nicht die einzigen waren, die sich als „wahre Arme“ bezeichneten und gegen die Katharer predigten, so lässt sich doch eine besondere Nähe zwischen den Anfängen der Armenbibeln und den Dominikanern feststellen (Weckwerth, Der Name, S. 27 f.).

Die Thesen Weckwerths haben vielfach Widerspruch hervorgerufen. Gerhard Schmidt und Maurus Berve halten ihm entgegen, dass zur Zeit der Hochblüte der Katharer nur nicht bebilderte Bibelkurzfassungen, die „echten“ Armenbibeln, für die Hand von Scholaren oder Predigern, die sich den Erwerb einer vollständigen Bibelausgabe nicht leisten konnten, nicht aber die kostbaren „typologischen“ Bilderbibeln als *Bibliae pauperum* bezeichnet worden seien (Schmidt, Die Armenbibeln des 14. Jahrhunderts). Diese Bibelkurzfassungen verrieten zwar populärididaktische, nicht aber ausgeprägt antihäretische Zielsetzungen. Die Erkenntnis Gotthold Ephraim Lessings, dass es sich bei der Bezeichnung *Biblia pauperum* für die bebilderten Bibelausgaben um eine spätere Zutat handelt, bleibe gültig. Eine entscheidende Funktion in der Argumentation kommt dabei der Frage zu, ob die Bezeichnung *Biblia pauperum* für mit typologischen Bildzusammenstellungen ausgestattete Bibelausgaben tatsächlich schon, wie Weckwerth meint, für das hohe Mittelalter selbst nachgewiesen (Weckwerth, Der Name, S. 2) werden kann, oder ob er in diesem Verständnis erst als bibliothekarischer Begriff im 15. Jahrhundert begegnet, als die ursprünglichen Zusammenhänge in

Vergessenheit geraten waren und aufgrund einer einseitigen Wertschätzung des Wortes das Bild nur als pädagogisches Vehikel gedeutet werden konnte. Das Bildbedürfnis und die Bilderverehrung in der Kirche haben nichts mit einem vermeintlichen Analphabetismus zu tun, sondern sie entsprechen der Offenbarung Gottes in den Medien von Raum, Zeit und Geschichte, insofern sich in Jesus Christus das Ebenbild des unsichtbaren Gottes gezeigt hat. Somit wäre die These Weckwerths eine Überinterpretation des Begriffs „pauperes“. Immerhin räumt Schmidt ein, Weckwerth komme das Verdienst zu, auf die antihäretische Propaganda als theologiegeschichtlichen Hintergrund für die mittelalterliche Typologie aufmerksam gemacht zu haben (Schmidt, Die Armenbibeln des 14. Jahrhunderts, 120). Dem Urteil Schmidts schließen sich auch die Herausgeber der Bilderhandschrift des Codex Palatinus latinus 871 aus der Bibliotheca Apostolica Vaticana in der Belser Kunstbuchedition berühmter Handschriften an (Wetzlar, *Biblia pauperum*, S. 9).

IV.

Ganz sicher aus der Feder eines Dominikaners ist nun eine Weiterentwicklung der *Biblia pauperum*, der Heils-

spiegel, lat. *speculum humanae salvationis* (Abb. 6), der allerdings erst Anfang/Mitte des 14. Jahrhunderts entstanden ist, zu einer Zeit also, als die Predigt gegen die Katharer nicht mehr notwendig war. Deutsche Ausgaben des *Speculum* erhalten Titel wie „Spiegel der menschlichen Seligkeit“ oder „Spiegel menschlicher Behältnis“. Es handelt sich um eine in lateinischer Reimprosa abgefasste illustrierte Heilsgeschichte. Als Schöpfer gilt der Dominikaner Ludolf von Sachsen (geb. um 1300, 1315/20 Dominikaner, seit 1340 Karthäuser, gest. 1377/78 in Straßburg). Das *Speculum humanae salvationis* ist seit 1324 bezeugt und stand zwei Jahrhunderte lang hoch im Kurs. In der Komposition des *Speculum* ist neu, dass es den verbindlichen Rahmen biblischer Szenen überschreitet. Es weist zwar dieselbe Grundeinteilung auf wie die *Biblia pauperum*, im Unterschied zur Armenbibel wird aber den zwei Begleitbildern für das neutestamentliche Bild ein drittes hinzugefügt. Dieses kann auch der römischen Mythologie o.ä. entstammen. So ist etwa in Kapitel 8, das die Geburt Christi darstellt, den beiden alttestamentlichen Bildern vom „Traum des Mundschenks des Pharao“ und dem „grünenden Aaronstab“ noch eine römische Szene beigegeben. Auf dem Aracoeli in Rom sieht man die tiburtinisch



Appuhn, Heilsspiegel, S. 22 f.

Abb. 6: Der „Speculum humanae salvationis“, aus der diese Abbildung der Geburt Jesu stammt, ist eine in Reimprosa abgefasste illustrierte Heilsgeschichte, entstanden um 1360.

Sybille und Kaiser Augustus. Auf die Frage des Kaisers, ob nach ihm noch ein mächtigerer König geboren werde, verweist Sybille auf eine Himmelserscheinung, die Maria mit dem Kind in einem Kreis neben der Sonne zeigt (Appuhn, Heilsspiegel, 8).

Schlussthese

Abschließend lässt sich festhalten, dass das Charakteristikum der Armenbibel, die typologische Zuordnung von alt- und neutestamentlichen Themen, unter anderem dem Kampf gegen

häretische Bewegungen diene, die das Alte Testament ablehnten und ihre Lehren nur vom Neuen Testament her begründeten. Diese Tradition blühte in Form des „arischen“ Bekenntnisses der nationalsozialistischen „Deutschen Christen“ im 20. Jahrhundert wieder auf. Es ist nicht auszuschließen und manches spricht dafür, dass die Bekämpfung vergleichbarer Irrlehren im 14. Jahrhundert, wie z.B. der Katharer und auch weiterer Gruppierungen im Rahmen der Armutsbewegung, zur Entstehung der Biblia pauperum, geführt hat (Wetzel, Biblia pauperum, 7 f.).

Wir werden den heutigen Tag mit einer Pontificalvesper in einer anderen Kirche Regensburgs beschließen, und zwar in der ältesten Pfarrkirche Regensburgs, der vom Stiftskapitel von der Alten Kapelle betreuten Kirche St. Kasian. Sie ist seit Oktober letzten Jahres nach mehrjähriger Renovierung wieder geöffnet. Sie ist nicht zuletzt bedeutend wegen ihres einzigartigen typologischen Freskenprogramms, das ganz in der Tradition der biblischen Hermeneutik der Kirchenväter und des der Armenbibel zugrundeliegenden Schriftverständnisses steht. Sechs Frauengestalten des

Alten Testaments werden als Vorausbilder Marias vorgestellt. Die alt- und neutestamentlichen Szenen werden hier nicht nebeneinander gestellt, sondern in ganz besonders kunstvoller Weise ineinander verwoben.

Exemplarisch sei die Darstellung der Rebekka gezeigt (Abb. 7). Es ist ein Beispiel dafür, wie die Idee der Biblia pauperum in späteren Jahrhunderten fortgeführt wurde. Man sieht „Rebekka am Brunnen“, wie sie dem Knecht Abrahams den Krug reicht, um dann auch seine Kamele zu tränken. Im Hintergrund sind die Zelte und Herden Abrahams zu



Foto: Bistum Regensburg

Abb. 7: Ein einzigartiges typologisches Freskenprogramm bietet die Kirche St. Kassian. Diese Abbildung – eine von sieben – zeigt Rebekka als alttestamentarische Vorgängerin Marias.

sehen, die er als Brautwerbung für seinen Sohn Isaak mitgegeben hatte. „Bis alle getrunken haben“ sind die Worte der Rebekka, der späteren Frau des Isaak. Der Knecht Abrahams erkennt an ihrer Großzügigkeit und Freigebigkeit, die auch die Kamele der Fremden tränken lassen will, dass sie die Auserwählte für Abrahams Sohn Isaak ist. Am Himmel schwebt in hellem Licht die Halbfigur Marias über einer Mondsichel. Sie wird von zwei Engeln begleitet. Von ihr geht über eine Muschelschale ein breiter Wasserschwall aus, der die Erde trinkt. Die Bildaussage lautet: Rebekka konnte mit irdischem Wasser den Durst des Elieser und seiner Tiere stillen und dadurch barmherzig sein. Maria erweist uns ihre Barmherzigkeit vom Himmel her. Sie fängt den Strom der Gnade ihres Sohnes auf und verströmt ihn weiter an die Menschen. So kann sie unseren Durst nach Gnade und Heil stillen.

Das Konzept der Biblia pauperum ist mit der Reduzierung der Exegese auf die historisch-kritischen Methoden

verloren gegangen. In den letzten Jahren wird sie im Rahmen beispielsweise der kanonischen Exegese wieder entdeckt. Exegese und Verkündigung könnten durch eine Verstärkung dieser Tendenzen an biblischer und theologischer Tiefe sowie an Vielfalt und Schönheit gewinnen. □

Literatur:

Appuhn, Horst, *Heilsspiegel. Die Bilder des mittelalterlichen Andachtsbuches Speculum humanae salvationis* (= Harenberg Edition, *Die bibliophilen Taschenbücher*, Bd. 267), mit Nachwort und Erläuterungen von Horst Appuhn, 2., überarb. Auflage, Dortmund 1989.

Berve, Maurus, *Die Armenbibel. Herkunft, Gestalt, Typologie. Dargestellt anhand von Miniaturen aus der Handschrift Cpg 148 der Universitätsbibliothek Heidelberg*, Beuron 21989.

Eggensberger, Thomas, Engel, Ulrich (Hg.), *Dominikanische Predigt* (= *Dominikanische Quellen und Zeugnisse*, Bd. 18), Leipzig 2014.
Schmidt, Gerhard, *Die Armenbibeln des 14. Jahrhunderts*, Graz/Köln 1959.

Weckwerth, Alfred, *Die Zweckbestimmung der Armenbibel und die Bedeutung ihres Namens*, in: ZKG 67 (1957) 225–258.

Weckwerth, Alfred, *Der Name „Biblia pauperum“*, in: ZKG 83 (1972) 1–33. Die These ist auch zusammengefasst in seinem TRE-Artikel Armenbibel: TRE 4, 8–10.

Wetzel, Christoph, *Biblia pauperum. Armenbibel. Die Bilderhandschrift des Codex Palatinus latinus 871 im Besitz der Bibliotheca Apostolica Vaticana, Einführung und Kommentar*: Christoph Wetzel, *Transkription und Übersetzung*: Heike Drechsler, Stuttgart / Zürich 1995.

Die gotischen Kirchen der Bettelorden in Regensburg

Hans-Christoph Dittscheid

Die beiden großen Bettelorden der Dominikaner und Franziskaner sind gleichzeitig im frühen 13. Jahrhundert entstanden. Die Parallelität ihrer Geschichte lässt sich an den gotischen Kirchen ablesen, die beide Orden erbauten. Regensburg weist zwei besonders gut erhaltene Beispiele der Bettelordensgotik auf. Was sie in besonderer Weise auszeichnet, soll uns im Folgenden beschäftigen.

I.

Aus der Vielzahl der heute noch erhaltenen Dominikaner- und Franziskanerkirchen lässt sich die große Wirkung der beiden Orden erkennen, mit denen sie das kulturelle Leben der Städte in Europa seit Gründung ihrer Orden revolutionierten. Im Unterschied zu Benediktinern und Zisterziensern, die für ihr monastisches Leben die Einsamkeit in der Natur suchten, widmeten sich Dominikaner und Franziskaner der Missionierung der Stadtbevölkerung, auf deren milde Gaben sie als Bettelorden angewiesen waren. Die seit circa 1225/30 errichteten Kirchen entstanden zu einer Zeit, die man der Hochgotik zurechnet. Die Ordenskirchen belegen, dass die technischen und künstlerischen Errungenschaften der Hochgotik keineswegs spurlos an ihnen vorübergegangen waren, wie man aus vielen Details der Gestaltung erkennen kann. Dennoch suchten sie die Differenz zu den ambitionierten Kathedralbauten, an denen die Prinzipien gotischer Architektur entwickelt wurden, und verzichteten auf vieles, was eine Kathedrale ausmacht – auf ein Querhaus, einen Chorumgang, ein Triforium, ja sogar, wie im Falle der Minoritenkirche, Gewölbe im Langhaus.

Beide Orden waren Gründungen eines Ordensheiligen. Der aus Kastilien stammende Dominikus erhielt 1216 von Papst Honorius III. die Zustimmung, einen Orden zu begründen, der sich vornehmlich dem Kampf gegen die Häresie widmen sollte. Dies setzte einen hohen Bildungsgrad der Priestermonche nicht nur in theologischer Hinsicht voraus. Der hohe Grad an Wissenschaftlichkeit lässt sich daran ermessen, dass kein geringerer als Aristoteles die philosophische Richtung vorgab. Der zwei Jahre auch in Regensburg als Bischof wirkende Albertus Magnus hatte Aristoteles für die abendländische Scholastik wiederentdeckt, sein Schüler Thomas von Aquin hat seine eigene, auf Empirie beruhende Erschließung des Universums auf Aristoteles aufgebaut.

1223, nur sieben Jahre später, wurde von Papst Honorius III. auch Franziskus aus Assisi erlaubt, einen eigenen Orden zu begründen. Im Unterschied zu Dominikus vertrat Franziskus der Bildung gegenüber eine eher skeptische Position. Erst die nachfolgende Generation erschloss in der Persönlichkeit des Bonaventura ein eigenes theologisches Bildungsgebäude, das stark von der Mystik geprägt war. Theologisch waren die Franziskaner an Augustinus ausgerichtet, der seine Philosophie auf Platon gegründet sah.

Die einerseits ähnlich vom Ideal der apostolischen Armut geprägten Dominikus und Franziskus begegneten einander 1215 in Rom, wo sie am Vierten Lateranischen Konzil teilnahmen, mit dem



Prof. Dr. Hans-Christoph Dittscheid, Professor für Kunstgeschichte an der Universität Regensburg

Papst Innozenz III. der römischen Kirche des Hochmittelalters ihre dogmatische Ausrichtung verlieh – man denke nur an das Dogma der Transsubstantiation. Wir werden erfahren, dass gerade dieses Dogma für die liturgische und architektonische Gestaltung von Kirchenbauten große Bedeutung erhalten konnte.

Die Gemeinsamkeiten und Differenzen zwischen Dominikanern und Franziskanern sollten wenigstens angedeutet werden, da die Beschäftigung mit den Kirchenbauten zu den Fragen führt, ob es typologische und stilistische Unterschiede im Bau der Bettelordenskirchen gibt, die mit den Differenzen beider Orden zu tun haben könnten.

II.

Bevor diese Frage am Beispiel der Regensburger Kirchen diskutiert wird, werfen wir einen Blick auf Rom, den theologischen Ausgangspunkt beider Orden, und suchen nach Spuren, die zum Verständnis der Kirchen beitragen können.

Dominikus erhielt von Papst Honorius III. die frühchristliche Basilika S. Sabina auf dem Aventin zum Geschenk. Hier konnte das erste Dominikanerkloster gegründet werden. Inmitten des Langhauses liegt der Ordensgeneral Munio de Zamora (1237-1300) bestattet. Das Mosaik der Marmorplatte zeigt ihn im schwarz-weißen Habit der Dominikaner. Mit diesem zentralen Grabmal hat die Basilika ihre Zuweisung an den Orden des Dominikus einprägsam unter Beweis gestellt. Was sich in der Klausur der Klostergebäude bis heute noch erhalten hat, ist die von Dominikus bewohnte Mönchszelle, deren primitive Holzdecke, im Kontrast zur barocken Ausstattung der übrigen, von Bernini dekorierten Kapelle, noch etwas von der Ursprünglichkeit atmet.

Damit aber zu Regensburg: Ihre älteste authentische Ansicht verdanken wir der Schedelschen Weltchronik, die in Nürnberg 1493 erschien. Michael Wolgemut, Dürers Lehrer, erfasst auf

seinem Holzschnitt Regensburg aus imaginärer Vogelschau von Norden her, vom Ufer über Stadtamhof.

Die Stadt zeichnet sich aus durch die Vielzahl der Türme. Die meisten von ihnen sind Türme nicht von Kirchen, sondern von burgartigen Stadtpalästen, die Patrizier sich in Regensburg seit dessen Erhebung zur Freien Reichsstadt 1245 hatten erbauen lassen. Diese Türme sind fast alle unbewohnt; sie dienen als Symbole von Reichtum und Macht der Patrizier, deren eigentliche Wohnhäuser im Verband mit den Türmen burgähnliche Ensembles bilden.

Die zahlreichen Bettelordenskirchen verweigern sich diesem Wettbewerb um den höchsten Turm. Türme zu bauen ist ihnen ebenso verwehrt wie zahlreiche andere Dinge, die den jüngeren gotischen Dom auszeichnen sollten. An der Dominikanerkirche St. Blasius gibt es kein Querhaus, kein Triforium, und das Strebewerk ist reichlich reduziert oder fehlt völlig. Wir stehen somit vor Bettelordenskirchen, die ganz bewusst die selbstgewählte apostolische Armut ihres Ordens im ästhetischen Auftritt des Kirchengebäudes zum Ausdruck bringen. Sie negieren ganz bewusst also wesentliche Qualitäten, die die Gotik in Frankreich mit ihren Kathedralen hervorgebracht hatte, und konzentrieren sich auf ihre Funktion als Predigtkirchen, die eine große Gemeinde versammeln, ansprechen und belehren wollen. Zugunsten dieses Ziels werden ganz bewusst wesentliche baukünstlerische Innovationen der Gotik zurückgestellt.

Wie weit die Bettelordensarchitektur in solchem Verzicht gehen konnte, lehrt die Dominikanerinnenkirche auf dem Adlersberg vor den Toren Regensburgs aus dem späten 13. Jahrhundert. Als Nonnenkirche verzichtet sie sogar auf Seitenschiffe, begnügt sich mit einer flachen Holzdecke über dem Schiff und

reduziert die Zierformen am Portal auf den scherschnittartigen Umriss eines Dreipasses. Den Fenstern bleibt Maßwerk versagt. Umso ausschließlicher ist der einschiffige Saal ausgerichtet auf den Altar und die Kanzel, die wesentlichen liturgischen Ausstattungsstücke. Die hohen, ungegliederten Wände wurden mit Bildern geziert, deren Botschaft einer Bilderbibel gleicht.

III.

Im Herzen der Regensburger Altstadt ragt das Chorhaupt von St. Blasius steil empor. Es gründet auf den fünf Seiten eines Achtecks und einem hohen Sockel, über dem jede Polygonseite durch je ein zweibahniges hochgotisches Maßwerkfenster ausgezeichnet ist. Das Maßwerk wird im Couronnement gekrönt von einem Vierpass, der einem Kreis einbeschrieben ist, die die zwei Lanzette des geteilten Fensters tragen. Das Maßwerk verzichtet dabei auf Profilierung. Am südlichen Seitenschiff wird auf Strebepfeiler verzichtet, nur am Übergang zur Fassade steht ein kräftiger, diagonaler Pfeiler.

Auf der Nordseite dagegen ist die Abfolge der gewölbten Joche an den Strebepfeilern außen ablesbar. Das Maßwerk der Fenster in Seitenschiffen und Obergaden ist das Couronnement mit je einem Dreipass besetzt. In den ersten vier Jochen von Osten lässt sich eine dichte Abfolge der Joche beobachten. Sie gehören alle zum Binnenlangchor. Ab dem fünften Joch werden die Joche erheblich breiter. Sie gehören zum Schiff, das von den Seitenschiffen durch sechs weit gespannte Arkaden getrennt ist. Es ist offensichtlich, dass die extreme Vergrößerung der Joche mit diesen Arkaden ursächlich zusammenhängt.

Im Nordseitenschiff enden drei Dienste in dem ungewöhnlichen Motiv eines



Fotos (4): Dittscheid

Abb. 1: Die Westfassade der Dominikanerkirche St. Blasius.



Atlanten. Einer davon trägt Tonsur und Habit des Dominikaners und ist mit dem Attribut des Zirkels als Baumeister ausgewiesen, dazu sogar noch namentlich benannt als „Bruder Diemar“. Es dürfte sich um den Baumeister handeln, der demnach Ordensmitglied gewesen sein muss.

Einige Schlusssteine im Nordseitenschiff fallen durch die besondere Qualität auf, in der sie symbolisch-allegorisch auf zwei Bedeutungen Christi anspielen: Der Löwe sieht sich dem teuflischen Drachen gegenübergestellt, während der Pelikan sich mit dem Schnabel Wunden am Hals zufügt, um mit dem Blut seine Jungen zu nähren.

Zwischen dem vierten und fünften Joch lässt sich eine markante Zäsur innerhalb der Kirche erkennen. Die Gewölbe setzen ab dem fünften Joch deutlich höher an als die westlich östlich gelegenen älteren Gewölbe. Im Dachstuhl des Nordseitenschiffes hat sich der Rest einer provisorischen Abschlusswand in voller Höhe erhalten. Sie ermöglichte es, den Chor mit seinen vier Jochen liturgisch zu benutzen, bevor das Langhaus vollendet war. Die Mönchskirche hatte in der Entstehung demnach entschieden Priorität vor der Predigtkirche für das Volk! Sie kam erst gegen 1400 in den westlichen Bauteilen zum Abschluss.

An St. Blasius besticht die große Einheitlichkeit, mit der die Gewölbebasilika im gotischen System einheitlich vorgeführt wird, ungeachtet ihrer langen, über eineinhalb Jahrhunderte währenden Bauzeit. Was für den ursprünglichen Raumeindruck zu ergänzen ist, ist der Lettner, der die Zweiteilung des Raums in Mönchs- und Volkskirche stark betonte. An ihr werden die unterschiedlichen Qualitäten evident: einerseits die Sparsamkeit in der Beschränkung auf nur ein Portal in der Mitte, das auf den Reichtum eines Säulenportals verzichtet und wie in die Wand eingeschnitten wirkt. Die figurale Ausstattung beschränkt sich auf die Figur des Ordensheiligen Dominikus. Um 1420 entstanden, lädt die Figur des Dominikus den Besucher dazu ein, die Kirche zu betreten. Von größerem Anspruch ist das

Mittelfenster mit seinem geometrischen Maßwerk, das in seiner Pracht an ein entsprechendes Fenster einer Kathedrale erinnert.

IV.

Die Franziskanerkirche ist Christus Salvator geweiht. Bei ihr ist das Schiff der älteste erhaltene Bauteil aus dem mittleren 13. Jahrhundert. Die Westfassade gleicht derjenigen von St. Blasius und spiegelt wie diese den Querschnitt der dreischiffigen Basilika wider. Die Fenster der Längsseiten beschränken sich auf je drei Lanzettbahnen, die auf ein Couronnement verzichten.

Die Hochschiffwände ruhen auf einfachen runden Pfeilern, die die Arkadenbögen tragen. Die elementare Form des Rundpfeilers beweist, dass in keinem der drei Schiffe jemals ein Gewölbe geplant war. Deshalb kommt es nirgendwo im Langhaus wie in St. Blasien zur Ausbildung eines gotischen Dienstsystems. Die Seitenschiffe sind heute ebenso wie das Mittelschiff flach gedeckt; ehemals war der Dachstuhl offen. Ungleich stärker als in St. Blasien wird am Langhaus der Bettelordenscharakter in die Sprache der Baukunst übersetzt. Ohne auf Joche und die damit verbundenen Gewölbe Rücksicht nehmen zu müssen, gibt es keine verbindlichen axialen Bezüge der Fenster in Seitenschiffen und Mittelschiff. Damit wird das „diaphane“ Prinzip der Gotik bewusst negiert.

Von gänzlich anderer Qualität ist dagegen der Chor: Er gehört dem fortgeschrittenen 14. Jahrhundert an und zeigt sich geprägt durch die konsequente Wölbung mit Rippengewölben. Die dreibahnigen Maßwerkfenster weisen Couronnements mit sphärischen Vierpässen auf. Die Differenz beider Bauteile wird schon am Außenbau sichtbar, wo der Chor das Schiff deutlich überragt. Vom ursprünglichen Lettner sind noch die seitlichen Joche links und rechts erhalten; der Mittelteil wurde in der Barockzeit herausgebrochen.

Die glatten Wände des Langhauses wurden um 1500 erstmals bemalt mit

Abb. 2: Der Baumeister der Kirche St. Blasius, „Bruder Diemar“, im Habit der Dominikaner.



Abb. 3: Das Innere der Dominikanerkirche St. Blasius: Blick von der Westempore nach Osten.



Abb. 4: Die Westfassade der Minoritenkirche St. Salvator.

einem Zyklus des Credo. Je einer der zwölf Apostel begleitet ein Zitat aus dem Credo. Um 1600 wurden die Bilder erneuert und teilweise übermalt. Spätestens damals erfuhr das Credo eine Fassung in deutscher Sprache, während die Stifterfiguren in lateinischer Sprache aufgerufen werden. Die Idee der Ausstattung mit Aposteln könnte vom Chor inspiriert worden sein. Ebendort findet man die 12 Apostelkreuze in hoher Qualität gemalt. Ihre anspruchsvollste Ausstattung besaß die Kirche in Gestalt von Glasfenstern, die den Chor zierten, bis sie bei der Profanierung gegen 1811 ausgebaut und entfernt wurden. Man findet sie im Bayerischen Nationalmuseum sowie zum Teil noch im Historischen Museum, das in den Räumen des ehemaligen Minoritenklosters untergebracht ist.

Das Mittelfenster ist der Passion gewidmet. Das Mittelfenster beschließt in der Figur von Christus Salvator das Gesamtprogramm, das damit auf die Weihe der Kirche Bezug nimmt. Der Geschlossenheit des gotischen Systems, wie wir es an der Dominikanerkirche St. Blasius fanden, antwortet die Franziskanerkirche mit einer ungleich elementarerer Typologie, die zumindest an den frühen Bauteilen des Langhauses ablesbar ist.

Die kräftigen Rundpfeiler reflektieren die große Spannweite der Arkaden, die wiederum der Funktion der möglichst viele Zuhörer fassenden Predigtkirche geschuldet sind. Worauf die Kirche an architektonischer Qualität bewusst verzichtet, wird durch die malerische Ausstattung wiederum wettgemacht. Die Glasgemälde thematisieren neben Christus auch den Ordensgründer Franziskus. Einen Höhepunkt bildet im Franziskusfenster dessen Stigmatisation auf dem Berg Averna im Angesicht des Gekreuzigten. Das franziskanische Ideal der Christusbefolgung im Sinne der

Christiformitas wird damit zum Gehalt der Bildbotschaft.

V.

Vergleicht man beide Kirchen, so lässt sich eine Differenz hinsichtlich der Gotik-Rezeption wahrnehmen. Beide Kirchen gehen nicht nur in der Situierung im extremen Osten bzw. Westen Regensburgs, sondern auch im unterschiedlichen Umgang mit dem Wölbbau unterschiedliche Wege. Der komplementäre Charakter, der das Nebeneinander der Dominikaner und Franziskaner in theologischer und philosophischer Hinsicht kennzeichnet, erhält damit auch baukünstlerisch und ästhetisch eine eindrucksvolle Bestätigung. Ihre Architektur wird zum Spiegel der Dialektik im Zeitalter der Scholastik. Im Verzicht auf viele Errungenschaften der Hochgotik liegt ein Bekenntnis zu den Idealen der selbstgewählten apostolischen Armut. Im baukünstlerischen Kontext bedeutet sie eine wesentliche Voraussetzung zur Spiritualisierung des Kirchengebäudes und die Konzentration auf die Predigt.

Die Differenz zwischen Dominikaner- und Minoritenkirche in Regensburg bestätigt ein komplementäres Verhältnis beider Bauten: Was der eine Bau besitzt, wie z.B. ein gotisches Rippengewölbe mit entsprechend eingerichteten kantonierten Pfeilern, fehlt dem anderen.

Sollte ein solch komplementäres Verhältnis zutreffen, bestätigt es die These von Erwin Panofsky, wonach Scholastik und Gotik nicht zufällig nebeneinander existieren, sondern kausal miteinander verknüpft sind. Das Verhältnis von Dominikaner- und Franziskanerkirche scheint die Wirkung der aristotelischen, durch die Scholastik vertretene Dialektik eindrucksvoll zu bestätigen und auf die nebeneinander existierenden Architektursysteme zu übertragen. □



Abb. 5: Das Innere der Minoritenkirche St. Salvator: Blick vom Langhaus zum Chor nach Osten.



Akademiedirektor Dr. Florian Schuller im Gespräch mit Dr. Beda Maria Sonnenberg OSB, dem Abt von Plankstetten.

Füchse im Weinberg. Das Ketzerproblem in der frühen Geschichte des Dominikanerordens

Jörg Oberste

I.

Ich beginne mit einer Szene aus dem Jahr 1178, als Dominikus noch ein Kleinkind war. Sie wirft ein Schlaglicht auf die religiöse und gesellschaftliche Situation in Südfrankreich und auf die Herausforderungen, vor denen die Kirche damals stand. Papst Alexander III. ernannt Abt Heinrich von Clairvaux, den zweiten Nachfolger Bernhards, zum Leiter einer hochrangigen päpstlichen Kommission, die den Auftrag hatte, die Verbreitung des Katharismus in Südfrankreich zu erkunden. Für den Papst ging es konkret darum, einen zuverlässigen Bericht zu erhalten, welchen er dem für 1179 geplanten III. Laterankonzil vorlegen konnte. Übrigens gehörte die gesamte Kommission, die neben Abt Heinrich auch den Kardinal Petrus von Pavia, die Bischöfe von Bath und Poitiers sowie den Erzbischof von Bourges umschloss, dem Zisterzienserorden an. Ich unterstreiche das, weil die späteren Erfahrungen und Entscheidungen des Dominikus in Sachen Ketzerei sehr stark mit diesem, damals bedeutendsten Orden der lateinischen Christenheit zusammenhängen.

Die zisterziensischen Gesandten bekamen bei ihrem Aufenthalt in Toulouse die gewachsene Macht der Katharer deutlich zu spüren. In seinem Abschlussbericht hält Kardinal Peter von Pavia fest, zwei Häretiker seien vor ihm erschienen. Weil man sonst einen Aufruhr unter der Bevölkerung befürchtete, die von der Unschuld der Katharer überzeugt war, wurde ein öffentliches Streitgespräch zwischen Katholiken und Katharern in der Tolosaner Kathedrale veranstaltet. Teilnehmer waren neben dem Grafen von Toulouse und der Kommission ungefähr 300 weitere Kleriker sowie viele Laien. Öffentliche Streitgespräche sind ein Signum der Stärke des okzitanischen Katharismus; deshalb erzählen auch zwei der frühesten Dominikus-Quellen von solchen Streitgesprächen, in denen zuerst Diego und später – verbunden mit dem berühmten Flammenwunder – auch Dominikus ihre besondere Begabung bei der Verteidigung des wahren Glaubens gegen die Irrlehren unter Beweis stellten.

Als es zur formellen Häresieanklage gegen den anwesenden Bischof der Katharer kommen sollte, brachen schwere Unruhen in der ganzen Stadt aus, deren Verlauf allen Beteiligten die starke Verwurzelung des Katharismus in der großstädtischen Gesellschaft in Toulouse vor Augen führte. Selbst der lokale Klerus fand sich nicht bereit, öffentlich gegen den katharischen Irrglauben vorzugehen. Der päpstlichen Kommission blieb schließlich nichts anderes übrig, als Graf Raimund durch einen Eid auf die Bekämpfung der Ketzerei zu verpflichten und eilig den Rückzug anzutreten. An dieser Situation hatte sich auch beim Amtsantritt von Innozenz III. im Jahr 1198 nichts geändert, in dessen Pontifikat Dominikus auf den Plan treten sollte. Innozenz setzte weiterhin ganz auf die zisterziensische Karte. Er berief zunächst den Zisterzienser Rainer von Fossanova zum Legaten für Spanien und Südfrankreich. Sein Auftrag bestand darin, die örtlichen Bischöfe bei



Prof. Dr. Jörg Oberste, Professor für mittelalterliche Geschichte an der Universität Regensburg

der Häretiker-Verfolgung zu unterstützen, wie es in einem päpstlichen Rundschreiben von April 1198 hieß. Im Jahre 1203 beauftragte Innozenz dann die Zisterzienser Peter von Castelnau und Radulph von Fontfroide aus der gleichnamigen Zisterzienserabtei unweit Narbonnes direkt mit der Predigt gegen die Katharer und mit Verhandlungen mit den südfranzösischen Autoritäten. Im Mai 1204 schloss sich die Berufung des Abtes von Cîteaux, Arnold Amaury, zum päpstlichen Cheflegaten in Südfrankreich an. Wie ernst der Papst und seine Legaten das Anliegen der Ketzerverfolgung nahmen, lässt sich daran ablesen, dass zwischen 1204 und 1208 insgesamt neun lokale Bischöfe, so etwa diejenigen von Carcassonne, Toulouse, Béziers und Narbonne, wegen Untätigkeit abgesetzt und ausnahmslos durch Zisterzienser ersetzt wurden. Soviel zur Vorgeschichte.

II.

Ich lade Sie nun ein, mit mir die älteste und wichtigste Quelle über Dominikus und die Frühzeit des Predigerordens daraufhin zu überprüfen, wie mit dem Problem der Ketzerei umgegangen wird. Der Ordensmeister Jordan von Sachsen hatte den „*Libellus de principiis ordinis praedicatorum*“ 1234, dem Jahr der Heiligsprechung des Dominikus, beendet und ihn wohl auch genau aus diesem Anlass niedergeschrieben. In diesen Text sind also die Entwicklungen, hier inbegriffen alle wesentlichen Erfahrungen und Richtungsänderungen hinsichtlich der Ketzereiproblematik, von den Anfängen des Dominikus bis 1234 eingeflossen. Ich werde Ihnen an einigen zentralen Stellen zeigen können, wie sehr die Darstellung des Dominikus und seines Einsatzes gegen Ketzer von den späteren Entwicklungen nach seinem Tod 1221 geprägt wurden.

Wie viele mittelalterliche Texte erlebte der *Libellus* zahlreiche Bearbeitungen innerhalb und außerhalb des Ordens,

und es ist für unsere Fragestellung nicht uninteressant, dass ein Bearbeiter noch im 13. Jahrhundert in Kapitel 5 „Über die Jugendzeit des Dominikus“ ein Geburtswunder einfügte, das in der ursprünglichen Version Jordans noch nicht vorhanden war. Demnach habe die Mutter des Dominikus während ihrer Schwangerschaft von ihrem Kind als von einem kleinen Hund geträumt, der eine brennende Fackel im Maul trug, mit der er „die ganze Welt anzuzünden schien. Dies war ein Vorzeichen dafür, dass die Mutter einen großen Prediger empfangen werde.“ Sie wissen alle, dass die kleinen Hunde mit brennenden Fackeln eines der ikonographischen Leitmotive für Dominikus und seinen Orden wurden, sehr prominent dargestellt etwa in dem großen Fresko der spanischen Kapelle im Florentinischen Dominikanerkonvent Santa-Maria-Novella. Nicht ganz so bekannt ist die Herkunft dieses Geburtswunders. Diese Stelle hatte der dominikanische Bearbeiter fast wörtlich aus der zweiten Vita des heiligen Bernhard von Clairvaux aus dem 12. Jahrhundert entlehnt. Bernhard war als großer, charismatischer Prediger generell ein gutes Vorbild. Aber man darf hier auch daran denken, dass Bernhard von Clairvaux durch seine Okzitanienreise 1145 die Tradition des zisterziensischen Kampfes gegen die Katharer begründet und durch die Gründung der ersten südfranzösischen Zisterzen auch institutionell abgesichert hatte.

Kapitel 6 und 7 des *Libellus* stilisieren den jungen Theologiestudenten Dominikus in Palencia ganz im Sinne eines anderen modernen, diesmal nicht zisterziensischen Ideals. „Vier Jahre lang studierte er Theologie (...) Die Bewahrung des Wortes Gottes muss immer eine doppelte sein: Zunächst, indem wir es in uns aufnehmen und es im Gedächtnis behalten, dann aber, indem wir uns mit unseren Gefühlen dem Gehörten hingeben und unser Leben danach ausrichten“ (Lib. 6). Die Übereinstimmung von Wort und Tat war eine der Kernforderungen einer Gruppe von Lehrern und Studenten um den berühmten Theologen Petrus Cantor, die in den Jahren vor 1200 die Reform der Predigt und der Seelsorge zu einem großen Thema an der Universität Paris machte. Von diesem Reformkreis waren im 13. Jahrhundert direkt beeinflusst u.a. Innozenz III., der Erzbischof von Canterbury Stephen Langton, die Kardinäle Jakob von Vitry und Robert von Courcon, die Zisterzienser Alain von Lille und Adam von Perseigne und nicht zuletzt die späteren dominikanischen Theologieprofessoren in Paris, Roland von Cremona und Johannes von Saint-Gilles. Es ist mehr als wahrscheinlich, dass Dominikus bei seiner Entscheidung des Jahres 1217, seine Mitbrüder aus Toulouse zu evakuieren und zum Studium nach Paris zu schicken, auch und vielleicht vorrangig an diese Predigtreformer dachte.

Die Ausrichtung auf ein bestimmtes Predigtideal sollte man im Hinterkopf behalten, denn sie bestimmt auch die weitere Erzählung Jordans von Sachsen, die nun immer deutlicher auf das Problem des Katharismus zu sprechen kommt. So zum ersten Mal direkt in Kapitel 14, das man getrost als Gründungslegende des langen dominikanischen Einsatzes gegen Ketzerei und Unglauben ansehen darf: Bischof Diego von Osma wird von Alfons von Kastilien zu einer Brautwerbung in die Mark geschickt und dabei von seinem Subprior Dominikus begleitet. „Nach einer zügigen Reise machten sie in Toulouse Station. Dominikus bemerkte, dass die Bewohner jener Gegend schon seit längerer Zeit Häretiker waren, und er begann wegen der zahllosen getäuschten

Seelen großes Mitleid zu haben. In der Nacht, als sie in Toulouse weilten, führte er mit dem Wirt der Herberge, der ebenfalls ein Irrgläubiger war, ein überzeugendes und intensives Gespräch – solange, bis der Häretiker der Weisheit und dem Geist, der zu ihm sprach, nicht mehr widerstehen konnte (vgl. Apg 6,10) und mit Hilfe des Heiligen Geistes zum Glauben zurückkehrte (Lib. 14)“. Das nächtliche Streitgespräch ging in die gesamte hagiographische Tradition des Dominikus von den frühen Legenden des Petrus Ferrandi und Konstantin von Orvieto bis zur *Legenda aurea* und den Sammlungen des 14. Jahrhunderts.

Dominikus erscheint hier als jemand, der dank seiner Gelehrsamkeit, Güte und Ausstrahlung Menschen vom Irrglauben zum rechten Glauben zurückbringen konnte, und damit übrigens über Fähigkeiten verfügte, die die eben kurz angesprochenen Tolosaner Kleriker bei ihrem Streitgespräch 1178 in keiner Weise zu erkennen gaben. (Eine ganze Reihe von Wundern des hl. Dominikus, die Jordan immer wieder in seinen Text einstreut, gehorcht diesem Schema: Der Heilige frappt selbst hartherzige Ketzer durch seine Gelehrsamkeit und Güte und erzielt so einen Bekehrungserfolg nach dem anderen – vgl. etwa die Wundererzählungen in *Libellus* 27-28).

Ordnet man die Textstellen Jordans von Sachsen in ihre Entstehungszeit, also um 1233/34, ein, bekommt sie eine kirchenpolitische und – was für einen Ordensmeister nicht verwunderlich ist – eine ordenspolitische Aussage. Die Albigenserkriege sind in Toulouse und ganz Okzitanien 1229 mit dem Friedensvertrag von Paris zu Ende gegangen. Die Erfahrung nach 20 Kriegsjahren war niederschmetternd: Mit militärischen Mitteln war der Ausbreitung des Katharismus nicht beizukommen; vor dem Druck einer auswärtigen, vor allem nordfranzösischen Invasion hatte sich die okzitanische Bevölkerung, unabhängig von ihrem katholischen oder katharischen Glauben, eher noch enger zusammengeschlossen. Diese Erfahrung bewog Papst Gregor IX., der den Friedensschluss von Paris vermittelt hatte, über neue und effizientere Wege der Ketzerbekämpfung nachzudenken. Sein wichtigster Berater dabei war sein Beichtvater, ein gelehrter Kanonist und Dominikaner: Raymund von Peñafort. Wohl auf Raymunds Initiative hin wurde ab 1231 das Formular einer päpstlichen Bulle ausgearbeitet, mit dem in Zukunft Richter im Auftrag des Papstes mit umfassenden Vollmachten zur Aufspürung, Überführung und Verurteilung von Ketzern ausgestattet wurden.

Die ersten beiden dieser Spezialmandate unter dem Namen „*Ille humani generis*“ für Konrad von Marburg und für die Regensburger Dominikaner von Februar 1231 stellten somit den Startpunkt einer größer angelegten Initiative dar. Nach Erkenntnissen Peter Segls umfasste das Regensburger Mandat lediglich einen Untersuchungs- und Predigtbefehl, während das Mandat an Konrad von Marburg und ein ähnlich formuliertes Schreiben an den nordfranzösischen Dominikaner Robert von 1233 bereits deutlich judikative und exekutive Kompetenzen zur Aburteilung von Ketzern enthielten. Nach dem Vorbild dieser umfassenden Vollmachten entwickelte sich in den folgenden Jahren – in Konkurrenz zur bischöflichen Jurisdiktion – das päpstliche Inquisitionsmandat.

Was bedeutet nun vor diesem Hintergrund die etwas rührselige Geschichte vom nächtlichen Streitgespräch des Dominikus, die Jordan um 1233/34 erzählt – ein Text, der übrigens im Orden schnell verbreitet wird? Unsicher ist, ob



Foto: akg-images

Die Kathedrale St. Etienne in Toulouse: Das Gotteshaus wurde im Verlauf des 11. und 12. Jahrhunderts in der südfranzösischen Metropole erbaut.

Hier die Innenansicht nach Osten zum Hochaltar (das Chorgestühl stammt aus dem 17. Jahrhundert).

Jordan zum Zeitpunkt der Abfassung bereits vom Schicksal seines Landmanns Konrad von Marburg wusste, der wegen seiner umtriebigen Härte als Inquisitor im Juli 1233 ermordet wurde. Sicher ist aber, dass Jordan das Konfliktpotenzial des neuen Inquisitionenamtes mit seinen umfassenden Sondervollmachten klar erfasste. Konflikte insbesondere mit den Ortsbischöfen lagen auf der Hand, die die Herren des bisherigen Ketzerverfahrens waren und nun erstmals Eingriffe in ihre Diözesanrechte befürchten mussten. Weitere Reibungen zeichneten sich zudem mit Landesherren und städtischen Obrigkeiten ab, da das neue Richteramt ohne viel Federlesens die weltlichen Gewalten unter Androhung des Kirchenbanns zur Unterstützung zwingen konnte. Bischöfe, Landesherren, städtische Obrigkeiten waren aber genau jene drei Schlüsselgruppen, die die höchst erfolgreiche – aber noch längst nicht abgeschlossene – Verbreitung des Dominikanerordens in den Städten Europas aktiv und wohlwollend vorantrieben.

Ohne es beim Namen zu nennen, schließlich gehörte der Libellus des Ordensmeisters ja zu den Vorbereitungen zur päpstlichen Heiligsprechung des Dominikus, kritisierte Jordan die neuen Superrichter durch das bescheidene Vorbild ihres Ordensstifters, dem zur Bekehrung von Ketzern seine Gelehrsamkeit und ein nächtliches Herdfeuer reichten. Wie sehr Jordan mit solchen Befürchtungen hinsichtlich der schädli-

chen Auswirkungen des Inquisitionenamtes für das Ansehen seines Ordens richtig lag, wird deutlich, wenn man die wenig später verfasste Chronik seines Tolosaner Ordensbruders Guillaume Pelhissou liest. Dieser berichtet, wie gegen den örtlichen Dominikanerkonvent und die dort ansässigen Inquisitoren ein regelrechter Kommunalaufruch ausbricht, der in gewalttätigen Aktionen gegen den Konvent und schließlich in dessen Vertreibung aus der Stadt gipfelt.

Wir notieren in Kapitel 17 des Libellus, wie Diego Cîteaux besucht und dort angeblich Zisterzienser wird. Wir wissen aus einer zeitgenössischen zisterziensischen Quelle, der *Historia Albigenensis* des Peter von Vaux-de-Cernay, dass sich Diego und Dominikus tatsächlich im Jahr 1206 – allerdings in Montpellier – mit der zisterziensischen Führung trafen. Wichtig ist: Der Bischof von Osmo wird sowohl bei Peter von Vaux-de-Cernay als auch bei Jordan von Sachsen als treibende Kraft der Ketzerverfolgung, genauer: einer neuen Form von Ketzerpredigt in Südfrankreich gelobt. Die stilisierte Rede, die Diego jetzt vor den versammelten Zisterzienserobersten hielt, ist gänzlich dem oben skizzierten Predigtideal des „docere verbo et exemplo“ verpflichtet. Ich zitiere aus dem Libellus, Kapitel 19: „Diego war wirklich ein umsichtiger Mann, und er kannte die Wege Gottes. Er begann über die Sitten und den Lebenswandel der Häretiker Nachforschungen anzustellen, und er fragte sich, auf welche Weise sie durch

Versprechungen, Predigten und Beispiele einer geheuchelten Heiligkeit zum häretischen Glauben gelockt wurden. Er erkannte, dass der Unterschied im hohen Aufwand der Gesandten an Ausgaben, Pferden und Gewändern lag und er sagte ihnen: ‚So nicht Brüder; so, meine ich, dürft ihr nicht vorgehen. Es scheint mir unmöglich, diese Menschen allein durch Worte zum Glauben zurückzuführen zu wollen, besser wäre es, sie mit dem eigenen guten Beispiel zu überzeugen‘.“

Die Rede passt so gut zum späteren dominikanischen Propositum einer neuen Volkspredigt, dass sie von späteren Dominikus-Hagiographen wie Gerard von Fracheto dem Dominikus in den Mund gelegt wurde. In der Rede Diegos gerät eine weitere Voraussetzung der wirkungsvollen Bekehrungspredigt in den Blick: Zu nennen waren oben schon universitäre Gelehrsamkeit und vorbildlicher Lebenswandel des Predigers; dazu gehörten besonders Armut und Askese als Kernelemente einer apostolischen Lebensweise. Neu hinzu tritt jetzt in Kapitel 19 ein deutlicher Adressatenbezug beim Predigen. Wer waren die Katharer eigentlich? Woran glaubten sie? Und was machte ihre Glaubensauslegung für so viele Menschen interessant? Der Libellus sagt über Diego genau das aus, dass er als erstes Informationen über die Katharer einholte, bevor er in ihren Gebieten predigen wollte.

Kapitel 20 bis 23 beschreiben nun jene Predigtkampagne, die angeblich

unter Leitung des Bischofs Diego stand, die aber – wie wir vor allem auch aus päpstlichen Briefen wissen – den Legaten aus dem Zisterzienserorden anvertraut war. Der Papst billigte übrigens ausdrücklich den Wechsel der Predigtmethode im Sinne seines eigenen Pariser Lehrers Petrus Cantor hin zu einer armen und bescheidenen Wanderpredigt. Erste kleinere Erfolge lassen sich daran ablesen, dass Diego und Dominikus 1206 in der Nähe von Carcassonne, in dem kleinen Ort Prouille, ein Kloster für bekehrte Katharerrinnen gründeten. Dennoch lässt sich nicht bestreiten, dass trotz der modernen Predigt Bekehrungen im großen Maßstab ausblieben. Eine unabhängige Quelle dieser Jahre, die Chronik des Benediktiners Roberts von Auxerre, behauptet sogar, von den vielen Tausend Menschen, vor denen man gepredigt habe, sei kaum eine Handvoll zum rechten Glauben zurückgekehrt. Zu fest war offenbar der Katharismus mit den religiösen Vorstellungen der Menschen in Südfrankreich verwachsen, als dass er in einer kurzfristigen Predigtkampagne besiegt werden konnte. Diese Kampagne wurde übrigens zeitgenössisch als *Praedicatio Jesu Christi* bezeichnet.

III.

Die Erfahrung dieses Scheiterns war für Dominikus, der ab 1207 ohne Diego agieren musste, ein Schlüsselerlebnis für seine Pläne, eine eigene Prediger-



Foto: akg-images

Blick auf die festungsartige Stadtmauer von Albi. Diese südfranzösische Stadt war ein Zentrum der Katharer-Bewegung, die nach dem Namen der Stadt auch Albigenser genannt werden.

gemeinschaft aufzubauen, die den Anforderungen an eine erfolgreiche Bekehrungspredigt gewachsen war. Zunächst begnügte er sich offenbar mit einer kleinen Gemeinschaft gebildeter junger Kleriker und mit einer bischöflichen Predigterlaubnis, die er in seiner kurzen Zeit als Ortspfarrer von Fanjeaux, dem Nachbarort von Prouille, erwirkte. Als Ansprechpartner diente ihm hier mit Bischof Fulko von Toulouse eine Schlüsselgestalt des Kampfes gegen den Katharismus. Innozenz III. persönlich hatte den früheren Zisterzienserabt 1205 zum Bischof von Toulouse befördert. Jordan von Sachsen betont zu Recht die bedeutsame Rolle Fulkos bei der ersten Institutionalisierung des neuen Predigerordens; der Tolosaner Ordenschronist und Guillaume Pelhisson nennt Fulko gar „pater ordinis et amicus“. Ab 1209 gerieten Dominikus und seine wenigen Mitstreiter in die Kriegswirren des beginnenden Albigenserkreuzzugs. Das Scheitern der zisterziensischen Predigt-kampagne hatte jenen Kräften in Rom Auftrieb verliehen, die für Südfrankreich eine militärische Lösung des Ketzerproblems befürworteten. Die Ermordung des zisterziensischen Legaten Peter von Castelnau im Januar 1208 brach schließlich auch die Bedenken des französischen Königs und bahnte den Weg zum päpstlichen Kreuzzug gegen Okzitanien im Frühjahr 1209, übrigens zunächst unter dem Oberbefehl des Generalabtes der Zisterzienser Arnold Amaury

und erst ab September 1209 unter Simon von Montfort.

Der Kriegausbruch hatte auch die noch zarten Anfänge der Prediger-gemeinschaft in Prouille wieder in Frage gestellt. An eine ausgedehnte Wanderpredigt war während des Feldzugs nicht zu denken, und Dominikus suchte den Schulterchluss zu den päpstlichen Truppen. Eine der ersten Urkunden Simons von Montfort beinhaltete eine großzügige Stiftung zugunsten der Prediger in Prouille. Das Konzil von Avignon schuf im September 1209 eine klarere Rechtslage für diese Gemeinschaft, die bislang allein vom Wohlwollen Fulkos abhängig gewesen war. Die Aufforderung erging an alle Ortsbischöfe, geeignetes Personal für die Predigt einzustellen, Dominikus ist in diesen Jahren mehrmals im Auftrag der Bischöfe von Toulouse und Carcassonne tätig. Und er übernimmt die Taufpatenschaft für die beiden Söhne Simons von Montfort, der auf dem IV. Laterankonzil im November 1215 zum neuen Grafen von Toulouse bestellt wird. Bischof Fulko hatte bereits kurz vor dem IV. Lateranum die Prediger-gemeinschaft des Dominikus von Prouille nach Toulouse geholt, um hier mit ihrer Hilfe den katholischen Glauben zu stärken. Unmittelbar neben der Grafenburg erhielten die Prediger drei Häuser aus dem Erbe eines reichen Bürgers, wenig später auch die Kirche des heiligen Romanus für ihre Gottesdienste. Die Gemeinschaft war deutlich auf

dem Weg einer Institutionalisierung, was nicht zuletzt die beiden Bestätigungsprivilegien des neuen Papstes Honorius III. für die Prediger des Dominikus von Dezember 1216 und Januar 1217 zeigen. Dennoch bestand der erste städtische Konvent der Dominikaner in Toulouse nur für zwei Jahre. Denn nach dem Tod Simons von Montfort bei der Belagerung seiner eigenen Grafenstadt Toulouse im Juni 1217 rächte sich die enge Verbindung der Prediger zu den Kreuzfahrern, und Dominikus sah sich gezwungen, seine Brüder nach Paris und Bologna in Sicherheit zu bringen. Dass diese Entwicklung, die durch Honorius III. mittels der bekannten Appelle an die Studierenden und Lehrer, diese Prediger gut aufzunehmen und sich ihnen anzuschließen, der weiteren Popularität des jungen Ordens höchst förderlich war, ist unbestritten. Man sollte nur nicht vergessen, unter welch dramatischen Umständen die Kontakte nach Paris im Jahr 1217 zustande kamen.

IV.

Die Ketzertematik beherrschte die Frühzeit des Ordens, d.h. insbesondere die Lebenszeit des Dominikus und die beiden folgenden Jahrzehnte, in einer kaum zu überschätzenden Weise. Auch wenn weder die beiden päpstlichen Bestätigungsdiplome, an deren erstes von 1216 in diesem Jahr besonders erinnert wird, noch die ältesten Konstitutionen

der Dominikaner von 1221 den Auftrag der Ketzerverfolgung beim Namen nennen, sondern sich allgemein auf den Wert der Predigt konzentrieren, so steht der Einsatz dieser neuen Predigt als Antwort der Kirche auf die bedrohlich anwachsenden Ketzerbewegungen der Katharer und Waldenser jedem Zeitgenossen glasklar vor Augen. Etwa das erste Privileg Bischof Fulkos für die Prediger in Toulouse vom Juni/Juli 1215 verbindet völlig selbstverständlich den Predigtauftrag mit der Vernichtung des Katharismus. In der Weise, wie die Päpste den Wert dieser jungen Prediger-gemeinschaft im Kampf gegen den Katharismus kennen- und schätzen lernten, wuchsen ihr Privilegien zu, die ihr Wanderpredigt, Seelsorge, Kirchengründungen, Aufnahme an den Universitäten und schließlich umfangreiche judikative Kompetenzen sicherten.

Dass diese Privilegierung nicht nur ein Segen, sondern eine enorme Hypothek für die noch junge Gemeinschaft des Dominikus bedeutete, habe ich mit meinen Anmerkungen zu den Anfängen der Inquisition bereits angedeutet. Der berühmte Pariser Mendikantenstreit in der Mitte des 13. Jahrhunderts zeigt aber, dass auch und gerade die besonderen Seelsorgeprivilegien der Mendikanten eine dauerhafte Belastung zum Ortsklerus schufen, die sich noch im 14. Jahrhundert – um nur ein Beispiel von vielen zu nennen – in einem wütenden Traktat des gelehrten Regensburger



Blick in das Kirchenschiff der Regensburger Minoritenkirche. Bischof Voderholzer hielt dort das Eröffnungsreferat.

Domherrn Konrad von Megenberg gegen die „eingebildeten und anmaßenden“ Bettelbrüder Luft machte.

Wie sehr aber gerade die Inquisition auf dem Gewissen frommer Dominikaner lastete, macht abschließend eine kurze Wundererzählung über Dominikus deutlich, die erstmals Konstantin von Orvieto wiedergibt: Dominikus greift in Toulouse in den Prozess gegen den stadtbekanntesten Katharer Raymond Grossi ein und rettet ihn vor dem Feuertod. Es prophezeit den Richtern, es werde noch 20 Jahre dauern, aber dann werde sich dieser Ketzer bekehren und zu einem guten Predigerbruder werden. Aus der Perspektive Konstantins in der Mitte des 13. Jahrhunderts erhielt diese Prophezeiung dadurch einige Plausibilität, dass es in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts tatsächlich mehrere Konversionen ehemaliger Katharer gab, die dann dem Dominikanerorden beitraten und teilweise sogar eine Karriere als Inquisitor machten. Natürlich ist die Erzählung völlig anachronistisch, da es in Toulouse in der Zeit des Dominikus keine Ketzerprozesse und keine Verbrennungen von Katharern gab. Es ist vielmehr die Erfahrung der nachfolgenden Generation, dass durch die neuen Inquisitoren aus dem Dominikanerorden, darunter für ihre Todesurteile berühmte Mitbrüder wie der nordfranzösische Dominikaner Robert, solche Prozesse und ihre oft fatalen Folgen den Ruf und das Bild der frommen Prediger in ihrer sozialen Umgebung nachhaltig ruinierten. Selbstverständlich gab es auch Stimmen in der Ordensleitung, so etwa Raymond von Peñaforde, der durch sein „Directorium“ die Praxis der Inquisition (um 1244) als notwendige Maßnahme zum Schutz der Gläubigen vor den Schlichen der Ketzer verteidigte. Hagiographen wie Jordan von Sachsen, Kons-

tantin von Orvieto oder die weitverbreitete Dominikus-Legende in der „Legenda aurea“ des Jacobus de Voragine (um 1264) bemühten sich hingegen aktiv darum, ihren Ordensgründer als Gegner inquisitorischer Härte und als Bürger für eine friedliche und wirkungsvolle Bekehrungspredigt zu inszenieren. □

Literatur:

Jordan von Sachsen, *Von den Anfängen des Predigerordens*, hg.v. W. Hoyer, Leipzig 2002, S. 18-96.

Pierre des Vaux-de-Cernay, *Kreuzzug gegen die Albigenser (Historia Albigensis)*, übers. von G. E. Sollbach, Darmstadt 1996.

S. Tugwell, *Notes on the Life of St. Dominic, T. 5: The dating of Jordan's Libellus*, in: *Archivum Fratrum Praedicatorum* 68 (1998), S. 5-33.

J. Oberste, *Zwischen Heiligkeit und Häresie. Religiosität und sozialer Aufstieg in der Stadt des hohen Mittelalters, Bd. 1: Städtische Eliten in der hochmittelalterlichen Kirche, Bd. 2: Städtische Eliten in Toulouse (Norm und Struktur 17)*, Köln/Weimar/Wien 2003.

J. Oberste, *Der Kreuzzug gegen die Albigenser. Ketzerie und Machtpolitik im Mittelalter*, Darmstadt 2003.

A. Wesjohann, *Mendikantische Gründungserzählungen im 13. und 14. Jahrhundert. Mythen als Element institutioneller Eigengeschichtsschreibung der mittelalterlichen Franziskaner, Dominikaner und Augustiner-Eremiten (= Vita regularis 49)*, Münster 2012.

Presse

Donaukurier

21.06.2016 – Am Samstag hat die Tagung „Mehr als Schwarz & Weiß“ in der Minoritenkirche Regensburg stattgefunden. (...) Veranstalter der Tagung waren das Akademische Forum Albertus Magnus Regensburg sowie die Katholische Akademie in Bayern. (...) Bischof Dr. Rudolf Voderholzer fungierte als Schirmherr der Tagung, wie er auch als Schirmherr der Ausstellung amtiert. Außerdem kam es ihm zu, den ersten Vortrag der auch in ihrer Zusammenstellung einmaligen Tagung zu halten. (...) Weitere Themen waren das „Ketzerproblem“ in der frühen Geschichte des Dominikanerordens (Professor Dr. Jörg Oberste, Regensburg), die Dominikaner in Auseinandersetzung mit Judentum, Islam und anderen Kulturen (P. Elias H. Füllenbach OP, Köln), die Auseinandersetzung der Dominikaner mit der Reformation („Vom Theologenstreit zum Überlebenskampf“).

Regensburger Bistumsblatt

25./26. Juli 2016 – Am Ende ging man – so ein Wort Bischof Voderholzers – „vom Wort zur Tat“ und feierte Vesper in St. Kassian in Regensburg. Gregorianische Choräle ließen dabei Studenten der Hochschule für katholische Kirchenmusik und Musikpädagogik Regensburg unter Leitung von Rudolf Fischer erklingen

Die Tagespost

22. Juni 2016 – Die Katholische Akademie in Bayern veranstaltete kürzlich in Kooperation mit dem Forum-Albertus-

Magnus eine eintägige wissenschaftliche Tagung, die sich unterschiedlichsten Aspekten der Ordensgeschichte widmete. Regensburgs Diözesanbischof Rudolf Voderholzer ging in seinem Vortrag auf die „Biblia pauperum“, die Armenbibel ein. (...) Seine These, so Voderholzer weiter, sei, dass die „Biblia pauperum“ eine Vorlage für die Prediger aus dem Dominikanerorden war. (...) Im weiteren Verlauf stellten Wissenschaftler unterschiedlichster Disziplinen Aspekte des Dominikanerordens heraus.

Benedikt Bögler

Regensburger Wochenblatt

19.06.2016 – Regensburg als unerschöpflicher Ort des Miteinanders von Glaube und Kultur war – einmal mehr! – besonders während der Tagung „Mehr als Schwarz & Weiß“ zu erfahren, die am Samstag, 18. Juni, dort in der Minoritenkirche stattgefunden hat. Die Tagung war eingebettet in die zentrale Ausstellung anlässlich des 800-jährigen Bestehens des Dominikanerordens, die derzeit in der Minoritenkirche St. Blasius zu besuchen ist. Die Ausstellung ist deutschlandweit zentral. Veranstalter der Tagung waren das Akademische Forum Albertus Magnus Regensburg sowie die Katholische Akademie in Bayern. Prof. Dr. Sigmund Bonk, Direktor des Akademischen Forums, nannte die Kooperation mit der Katholischen Akademie in München „Freude und Auszeichnung zugleich“. uh

Keine Angst vor dem Fremden. Die Dominikaner in der Auseinandersetzung mit Judentum, Islam und anderen Kulturen

P. Elias H. Füllenbach OP

I.

Wohl kaum eine „andere Organisation des Mittelalters war so mobil wie die Bettelorden des 13. Jahrhunderts. Schon wenige Jahre nach ihrer Gründung begannen Vertreter des Dominikaner- und Franziskanerordens von ihren europäischen Drehpunkten aus neue und bis dahin zum Teil völlig unbekannte Gegenden der Welt zu erkunden und zu erschließen. „Sie zogen durch Skandinavien und das Baltikum, querten kaukasische Steppen, erkundeten sodann die Wunderländer Indiens, Persien und den geheimnisvollen Osten, besuchten schließlich Arabien, und ließen sich nieder in Nordafrika und im multikulturellen Süden der iberischen Welt“, fasst Anne Müller in unserem Begleitband zur Regensburger Ausstellung die erstaunliche Mobilität der Dominikaner und Franziskaner im Mittelalter recht eindrücklich zusammen. Ziel dieser Reisen war natürlich nicht allein die Erschließung neuer und fremder Welten, sondern zuallererst die Missionierung der dort lebenden Menschen, denen das Evangelium Jesu Christi bekanntgemacht werden sollte. Immer wieder erstaunt dabei die Neugier, mit der die Ordensmänner dem Fremden begegneten, auch wenn sie stets „Kinder ihrer Zeit“ blieben und sich von überkommenen Vorurteilen und Feindbildern oft nicht lösen konnten.

Hans-Werner Goetz hat dieses „Nebeneinander von Polemik und Verfolgung auf der einen und Duldung und Koexistenz auf der anderen Seite“ sogar zu einem wesentlichen Merkmal mittelalterlicher religiöser Vorstellungen erklärt. Denn die Auseinandersetzung mit fremden Kulturen und Religionen ging nicht automatisch mit einer kritischen Reflexion eigener Positionen einher, doch sie war ein erster und wichtiger Schritt dorthin und konnte – langfristig betrachtet – zu einem besseren Verständnis des Anderen führen.

Schon die Gründung des Dominikanerordens entstand aus der Begegnung mit dem Fremden, Neuen und Andersartigen. Als Mitglied einer diplomatischen Gesandtschaft im Auftrag von König Alfons VIII. von Kastilien – und wir lassen es einmal dahingestellt, ob diese Reisen tatsächlich bis nach Dänemark führten, wie in der Literatur meist zu lesen ist, oder ob sie nicht doch eher einen deutschen Fürstenhof zum Ziel hatten, wie Pater Wolfram Hoyer es im Begleitband zu unserer Regensburger Ausstellung als These formuliert – lernte Dominikus nämlich gleich zwei religiöse Bewegungen kennen, die ihn fortan beschäftigen sollten. Zum einen begegnete Dominikus irgendwo im deutschen Reich einer Gruppe ungarischer Kumanen.

Seitdem wollte der aus Kastilien stammende Heilige zeitweilig dieses Volk nomadischer Steppenhirten, die wie die Balten und Pruzen zu den letzten Heiden in Europa zählten, missionieren, wenn wir den Aussagen im Kanonisationsprozess Glauben schenken dürfen. Zum anderen traf Dominikus in Südfrankreich auf die Katharer, über die Bischof Voderholzer und Prof. Oberste bereits ausführlich gesprochen haben.



P. Elias H. Füllenbach OP, Institut zur Erforschung der Geschichte des Dominikanerordens im deutschen Sprachraum, Köln

Diese Begegnung samt jener berühmten Kneipengeschichte, von der die Legenden berichten, war der Initialfunke zur Gründung eines neuen Ordens, der die Glaubensverkündigung „zum Heil der Seelen“ in seinen Konstitutionen zum ausdrücklichen Ordensziel erhob. Diese ältesten Konstitutionen orientierten sich anfangs zwar noch stark an den „Consuetudines“ der Prämonstratenser, insbesondere in ihrem Abschnitt über die klösterliche Lebensweise, der weitgehend dem monastisch-kanonischen Ideal der „vita religiosa“ verpflichtet blieb; aber sie nahmen zugleich auch zeitgenössische Korporationsvorstellungen auf: Aus der anfänglichen Kanoniker-Gemeinschaft in Toulouse entwickelte sich so ein ortsunabhängiger, d. h. auf die traditionelle „stabilitas loci“ verzichtender, und überregional agierender Personenverband mit allgemeiner Predigtbefugnis.

Der neuen Gemeinschaft ging es nämlich nicht mehr in erster Linie um die Selbsteiligung des einzelnen Ordensmannes, sondern um das Heil aller, also auch derjenigen, die vom Evangelium Jesu Christi bislang nichts gehört hatten oder es in seiner kirchlichen Deutung ablehnten. Honorius III. gab dem Orden 1217 entsprechend den Auftrag „bewaffnet mit dem Schild des Glaubens und dem Helm des Heiles (Eph 6,16f.), und ohne Furcht vor denen, die den Leib töten können (Mt 10,28), das Wort Gottes“ auch unter den „Feinden des Glaubens“ zu verbreiten.

Dieser Missionierungsauftrag, der sich zunächst auf die südfranzösischen Katharer und andere Häretiker konzentriert hatte, wurde von den Dominikanern schon früh auf andere Gruppen, beispielsweise die Juden übertragen. Erste Bekehrungsversuche von Juden lassen sich in England (Oxford, später auch in London) nachweisen, wo der Orden die Judenpolitik Heinrichs III. unterstützte. Diese judenmissionarischen Aktivitäten des Ordens ließen auch

nach dem aufsehenerregenden Übertritt des Dominikaners Robert von Reading zum Judentum im Jahre 1275, in dem jüdische Chronisten des 16. Jahrhunderts und in der Folge auch einige Historiker wie Heinrich Graetz (1817-1891) den Anlass für die Vertreibung der Juden aus England (1290) sahen, keineswegs nach. Statt auf eine Ausweisung der Juden zu drängen, verstärkten die englischen Dominikaner vielmehr ihre Predigtstätigkeit, zumal ihnen Edward I. 1280 den Auftrag erteilte, Zwangspredigten für die Juden zu halten.

Vergleichbare Anordnungen hatte es zuvor schon in anderen europäischen Ländern (z. B. wiederholt im Königreich Aragon) gegeben, doch Edward konnte sich zudem auf das päpstliche Breve „Vineam Sorec“ von 1278 berufen, das sowohl die Dominikaner als auch die Franziskaner zur organisierten Judenmission in Europa aufrief. Beide Bettelorden standen deswegen unter einem beträchtlichen Erfolgsdruck, der durch den Konkurrenzkampf untereinander noch verstärkt wurde. Die Päpste des 13. Jahrhunderts wussten dies geschickt zu nutzen und setzten die beiden jungen Orden nicht nur in der Ketzerbekämpfung (Inquisition), sondern auch für andere Aufgaben ein. 1245 schickte Innozenz IV. beispielsweise eine Gruppe von Dominikanern und Franziskanern zu den asiatischen Tartaren, um sie als Bündnispartner gegen die Muslime zu gewinnen. Als Predigerorden, der sich von Anfang an die Bekehrung von Häretikern und Andersgläubigen zur Aufgabe gemacht hatte, erschienen die Dominikaner für die Übernahme dieser Aufgaben besonders gut geeignet.

Hinzu kam das intellektuelle Profil des Ordens. Schon Dominikus hatte eine solide theologische Ausbildung als unabdingbare Voraussetzung für die Predigt angesehen und mit seiner Aussendung der Brüder nach Paris und Bologna die Anbindung an das städtische Universitätsmilieu gesucht, aus dem sich dann spätestens unter seinem Nachfolger Jordan von Sachsen (Ordensmeister 1222-1237) ein erheblicher Teil des Ordensnachwuchses rekrutierte. Mit der Verpflichtung zum lebenslangen Studium und dem Ausbau eines ordensweiten, sich an den zeitgenössischen universitären Standards orientierenden

Aus- und Fortbildungssystems wurde der Dominikanerorden schließlich in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts zu einem Hauptträger scholastischer Theologie und Philosophie. Die intensive Auseinandersetzung mit dem eigenen christlichen Glauben und seiner rationalen Begründung diente unter anderem dazu, abweichende beziehungsweise der kirchlichen Lehre widersprechende Auffassungen besser erkennen und argumentativ entkräften zu können.

II.

Dass das Verhältnis zum Judentum dabei ambivalent blieb und es weder bei den Dominikanern noch bei den Bettelorden insgesamt zu einer einheitlichen antijüdischen Haltung kam (Jeremy Cohens These eines spezifischen „mendicant anti-Judaism“ ist daher zu widersprechen), ist vor allem den unterschiedlichen Schulen und theologischen Richtungen des 13. und 14. Jahrhunderts zuzurechnen. So reichte das Spektrum allein im Dominikanerorden von der Tendenz, den jüdischen Glauben zu häretisieren und zu dämonisieren, bis hin zu gemäßigten Positionen, wie sie etwa Thomas von Aquin († 1274) vertrat. Wenn Thomas beispielsweise Zwangstaufen und die Trennung jüdischer Kinder von ihren Eltern strikt ablehnte, wandte er sich damit zugleich gegen die Auffassung seines Mitbruders Wilhelm von Rennes OP († nach 1259), der den Juden als „servi“ alle Besitzrechte und folglich auch die Rechtsgewalt, „potestas“ über die eigenen Kinder absprach. Zwar sah auch Thomas in der jüdischen Minderheit – entsprechend der zeitgenössischen Praxis – nur ein Eigentum des jeweiligen Landesherrn, doch er erinnerte zugleich an dessen Verpflichtung, die Juden zu schützen und ihr grundsätzliches Existenzrecht zu achten. Von der ursprünglichen Intention, die Machtpolitik der Fürsten gegenüber „ihren“ Juden naturrechtlich einzuschränken, ist daher auch die spätere Wirkungsgeschichte, die Thomas' Lehre von der „ewigen Knechtschaft“ der Juden („servitus Iudaeorum“) im ausgehenden Mittelalter und in der frühen Neuzeit entfalten sollte, zu unterscheiden. Die Lehrmeinung Wilhelms fand indes Eingang in das populäre „Speculum doctrinale“ des Dominikaners Vincent von Beauvais († ca. 1264) und



Dr. Wilhelm Gegenfurtner, der ehemalige Regensburger Domprobst (li.), und Prof. Dr. Reinhard Richardi, Jurist und

langjähriger Vorsitzender des Regensburger Hochschulkreises der Katholischen Akademie Bayern.

wurde insbesondere von dem Franziskanertheologen Johannes Duns Scotus († 1308) wieder aufgegriffen und unterstützt, konnte sich aber bei den Mendikanten – auch dank der thomistischen Gegenposition – nie als mehrheitsfähige Meinung durchsetzen.

Auch in ihrer Haltung zum nachbiblischen jüdischen Schrifttum nahmen die Dominikaner keinen einheitlichen Standpunkt ein. Einerseits entwickelten Thomas und sein Lehrer Albertus Magnus († 1280), aber auch Meister Eckhart († 1328) und andere dominikanische Gelehrte ein ausgeprägtes Interesse für die Werke des Moses Maimonides († 1204), den sie vielfach als Autorität anführen (darin unterschieden sich die Dominikaner übrigens entscheidend von den Fideisten in der Folge Bonaventuras, aber auch von den radikalen Aristotelikern und „Averroisten“!). Andererseits diente die Beschäftigung mit der jüdischen Traditionsliteratur oft nur dazu, die Unhaltbarkeit und Absurdität jüdischer Glaubensvorstellungen aufzuzeigen. Zu diesem Zweck stellte beispielsweise Theobald von Sézanne OP im Umfeld der Talmudverbrennung 1242 in Paris eine Sammlung von Talmudexzerpten zusammen, die verschiedenen antijüdischen Polemiken als Grundlage diente. Gemeinsam mit Albert gehörte er auch zu den Theologen, die an der Pariser Universität mit der Prüfung und Verurteilung des Talmuds beauftragt wurden.

Allerdings standen einer eingehenderen Auseinandersetzung mit der rabbinischen Literatur mangelnde Hebräischkenntnisse häufig im Wege. Für die Missionsarbeit in Spanien wurden daher ab 1250 eigene Sprachschulen gegründet, an denen Arabisch und Hebräisch unterrichtet wurde. Als Sprachlehrer wurden häufig Konvertiten eingesetzt; einzelne Ordensbrüder wie Raimund Martini (Ramón Martí) OP († um 1285), der ab 1281 das ordenseigene „studium hebraicum“ in Barcelona leitete, unterrichteten aber auch selbst. Martini beherrschte nicht nur mehrere Sprachen, sondern besaß auch umfangreiche Kenntnisse der arabischen, rabbinischen und syrischen Literatur und gilt daher gemeinhin als einer der ersten Orientalisten. 1278 vollendete er sein Hauptwerk „Pugio fidei adversus Mauros et Iudaeos“ („Dolch des Glaubens gegen Araber und Juden“), das erstmals einen Teil des rabbinischen Schrifttums für ein christliches Publikum zugänglich machte.

Anders als seine an der Pariser Talmudverurteilung beteiligten Mitbrüder verdammt Martini den Talmud nicht, sondern sah in ihm vielmehr ein verkanntes Zeugnis für den christlichen Glauben. Martini war tatsächlich der Meinung, dass die Juden mit ihren eigenen Texten von der Rechtmäßigkeit des christlichen Glaubens überzeugt werden könnten. Jüdische Bücher waren folglich nicht zu verbrennen, sondern für die Missionsarbeit zu nutzen. Nach der Disputation von Barcelona (1263), bei der die von Martini beschriebene Strategie von dem jüdischen Konvertiten und Dominikaner Pablo Christiani († 1274) erstmals angewandt wurde, ordnete König Jakob I. von Aragon dementsprechend nur die Tilgung der als blasphemisch geltenden Stellen im Talmud an. Der vom König eingesetzten Zensurbehörde gehörte neben Pablo Christiani und dem früheren Ordensmeister Raimund von Peñafort OP († 1275) ab 1264 auch Martini an, der seine Talmudstudien seitdem noch intensivierte. Trotz der teils heftigen antijüdischen Polemik, die sich in seinen Werken ebenfalls finden lässt, steht Martini daher meines Erachtens für eine eher gemäßigte Richtung innerhalb des Dominikanerordens, während sich dominikanische Inquisitoren wie Bernard Gui († 1311) weiterhin für



Foto: akg-images

Der hl. Thomas von Aquin (um 1225-1274) war einer der größten Gelehrten, die dem Ordo Praedicatorum entstammten. Hier ist er abgebildet in

einer Wandmalerei des 14. Jahrhunderts in der Kirche S. Maria di Piano in Loreto in den Abruzzen.

die Konfiszierung und Verbrennung jüdischer Schriften, insbesondere des Talmuds, einsetzten.

Wie weit die Meinungen im Orden bei der Frage, ob die rabbinische Traditionsliteratur zu vernichten oder als Missionsinstrument zu erhalten sei, auseinandergehen konnten, zeigen auch einige Beispiele aus der frühen Neuzeit: In der Tradition Guis standen z. B. die Kölner

Dominikaner um Jakob von Hoogstraten (Hochstraten) OP († 1527), die sich in dem Streit mit dem Humanisten Reuchlin auf die Seite Johannes Pfefferkorns stellten, der seit 1509 in verschiedenen Gegenden des deutschen Reichs jüdische Bücher beschlagnahmte, um sie zu vernichten. In den satirischen „Dunkelmännerbriefen“ (1515/17) wurden die beteiligten Dominikaner

deswegen heftig angegriffen und parodiert. Judenmissionare wie Petrus Nigri (Schwarz) OP († um 1483) und Giuseppe Maria Ciantes OP († 1670) orientierten sich dagegen an der Missionsstrategie Martinis. Auch Philologen wie Agostino Giustiniani OP († 1536) und Pedro de Palencia OP († 1621) verwiesen gerne auf Martinis Werk, um das eigene Interesse an der hebräischen Sprache



Foto: ak-images

Der jüdische, im arabischen Spanien lebende Wissenschaftler, Arzt und Philosoph Moses ben Maimon, bekannt als Maimonides (1135-1204). In

Auseinandersetzung mit seinen Werken gelang es Dominikanern, viel über Judentum und Islam zu lernen.

und der rabbinischen Bibelauslegung im Orden zu rechtfertigen. Der Hebraist Sixtus von Siena OP († 1569) nahm schließlich eine merkwürdig vermittelnde Position zwischen beiden Standpunkten ein, indem er zwar die Verbrennung des Talmuds befürwortete und sich 1559 sogar aktiv an einer Bücherverbrennung in Cremona beteiligte, aber gleichzeitig für die Erhaltung des Sohar eintrat, da er glaubte, die Juden mithilfe kabbalistischer Texte zum Christentum bekehren zu können.

III.

Freilich blieben die erhofften Missionserfolge – gleich welche Strategie denn nun angewandt wurde – in der Regel aus. In Paris soll sich beispielsweise infolge der Predigten von Pablo Christiani 1269 kein einziger Jude zum Christentum bekehrt haben, obwohl oder vielleicht gerade weil die christlichen Zuhörer sogar mit Steinen auf die anwesenden Juden warfen. Auch der Ruf Raimunds von Peñafor als erfolgreicher Judenmissionar geht wahrscheinlich nur auf spätere Heiligenlegenden zurück. Für das Königreich Aragon im 13. Jahrhundert zweifelt Robin Vose sogar die Existenz einer größeren dominikanischen Missionskampagne oder -bewegung insgesamt an und hält sie für ein Konstrukt früher Ordenshistoriographie, das von der Forschung ungeprüft übernommen wurde. Selbst die Massenkonzersion von Juden zum Christentum im Königreich Neapel

(1292) war vermutlich weniger das Ergebnis genuiner Missionsbemühungen durch dominikanische Prediger, sondern vielmehr eine Folge repressiver Maßnahmen durch die Inquisition und daher in ihrer Zeit singulär.

Anscheinend konnte erst Vinzenz Ferrer OP (1350-1419) mit seinen Predigten größere Missionserfolge erzielen, indem er auf seine jüdischen Zuhörer einen mehr oder weniger starken (moralischen wie politischen) Druck ausübte. Welchen Einfluss die spanischen Pogrome von 1391, die Ferrer verurteilten, und das von ihm beeinflusste Statut von Valladolid (1412), das die Rechte der jüdischen Bevölkerung in Kastilien stark einschränkte, auf die zahlreichen Konversionen hatten, ist allerdings noch nicht hinreichend geklärt. Die Berichte über Ferrers Massentaufen in Spanien führten jedenfalls dazu, dass die Bettelorden ihre judenmissionarischen Anstrengungen im 15. Jahrhundert wieder verstärkten.

Während in Deutschland und Italien vorwiegend franziskanische Prediger zur Bekehrung der Juden aufriefen, konzentrierten sich die dominikanischen Judenmissionare vor allem auf die iberische Halbinsel. Wahrscheinlich hat auch Petrus Nigri (Schwarz) OP seine Hebräischkenntnisse in Salamanca erworben, bevor er in verschiedenen deutschen Städten, u. a. 1474 in Regensburg, zu predigen begann – mit minimalem Erfolg, da sich die spanischen Verhältnisse nicht einfach auf die Situation im deutschen Reich übertragen ließen.

Auch wenn Nigris Texte zahlreiche antijüdische Vorurteile und Polemiken enthalten, waren seine Hebräischstudien grundlegend, und sie wurden von Luther und anderen immer wieder herangezogen.

Aus den erhaltenen Quellen ergibt sich, wie schon Berthold Altaner festgestellt hat, der Eindruck, dass „im Dominikanerorden relativ viel getan worden ist, um das Studium fremder für die Mission wichtiger Sprachen“ zu fördern; doch es bleibt unklar, „ob alle Beschlüsse und Verfügungen auch wirklich ausgeführt wurden“. So klagte bereits einer der Nachfolger des hl. Dominikus als Ordensmeister, Pater Humbert von Romans OP, 1255 über das mangelnde Interesse einiger Brüder, fremde Sprachen zu erlernen, zu denen er ausdrücklich Hebräisch und Arabisch rechnete. Neben guten Sprachkenntnissen sollten seiner Meinung nach die Missionare aber auch über gute geografische Kenntnisse verfügen. Für die Mission unter Muslimen empfahl er, „den Koran zu studieren, dazu das Leben Mohammeds sowie die Geschichte der Auseinandersetzungen zwischen Christen und Muslimen.“ Ja, er gab seinen Lesern sogar weiterführende Lektüreempfehlungen an die Hand.

Zu den prominentesten Missionaren zählte in dieser Zeit Riccoldus de Monte Crucis OP (1243-1320), der lange als Missionar im Nahen Osten tätig war: Nach der Rückkehr in seinen Heimatkonvent in Florenz verfasste er mehrere Schriften über den Islam, aber auch

über die Juden. Immer wieder weiß Riccoldus dabei auch Positives über die beiden Religionen zu berichten. Über die Juden schreibt er etwa, dass sie zwar die Gottessohnschaft Christi ablehnen, aber Jesus für einen in jeder Hinsicht vorbildlichen Menschen halten würden; „homo sanctissimus“ sei er für sie. Ebenso lobend hebt er den Gebetseifer und die Sittenstrenge der Muslime hervor und rühmt ihre Gastfreundschaft, wie er selbst sie bei seinen Missionsreisen erfahren hat.

Während Riccoldus von persönlichen Begegnungen mit Juden und Muslimen berichten konnte, standen einige scholastische Theologen des Dominikanerordens zumindest gedanklich in einem regen Austausch mit den jüdischen und arabischen Denkern ihrer Zeit.

Thomas beschäftigte sich in seiner um 1260 verfassten Summa Contra Gentiles beispielsweise mit der Frage, wie eine Debatte mit Nichtchristen zustande kommt. Dabei ist Thomas überzeugt, dass auf die „natürliche Vernunft“ gebaut werden müsse. Thomas bekennt, dass er sich mit dem Islam überhaupt nicht auskennt und vermutlich hat er auch die damals vorhandene Koranübersetzung nicht konsultiert. Generell war Thomas vom Nutzen einer aktiven Missionspredigt nicht sehr überzeugt. Aber seine Schriften wie die Summa Contra Gentiles bezeugen die intellektuellen Auseinandersetzungen mit anderen Denk- und Glaubensweisen. Ende des 13. Jahrhunderts setzte sich im Dominikanerorden die Meinung

durch, dass Muslime nicht bekehrbar seien.

Dennoch gab es immer wieder Dominikaner wie Felix Fabri († 1502), die sich über einzelne Muslime sehr positiv äußern konnten. Fabris Werke hatten eine wichtige Vermittlerfunktion. Nach seinen beiden Pilgerreisen ins Heilige Land verfasste Fabri einen lateinischen Reisebericht für seine Mitbrüder und andere lateinkundige Gelehrten. Für die vier adeligen Begleiter, die seine zweite Pilgerfahrt finanziert hatten, schrieb er eine frühneuhochdeutsche Fassung, die 1557 im Druck erschien. Sie richtete sich an ein breites Publikum, an Kinder und Hausfrauen sowie Diener und Mägde, denen der Bericht vorgelesen werden könne, um ihnen eine Pilgerfahrt in Gedanken zu ermöglichen. So schilderte Fabri auch die Nützlichkeit von Kamelen als genügsame Lastenträger und Reittiere. Zugleich ist Fabri für seine heftigen antijüdischen Ausfälle gegen die Juden in Ulm bekannt. So ist auch er ein Beispiel für die Ambivalenz der Beschäftigung mit dem Fremden.

IV.

Ein Dialog der Religionen, wie er heute gepflegt wird, ist erst eine Errungenschaft des 20. Jahrhunderts. Freilich haben einige Dominikaner entscheidende Beiträge zu diesem Dialog geleistet und waren beispielsweise – wie Bruno Hussar und Georges Anawati – maßgeblich an der Entstehung der Konzils-erklärung „Nostra aetate“ zu den nicht-christlichen Religionen beteiligt. Nicht zufällig hatten bereits 1961 fünf deutsche Dominikaner bei einer Umfrage der Zeitschrift „Wort und Wahrheit“, was sie denn vom bevorstehenden Konzil erwarten würden, ein erneuertes christlich-jüdisches Verhältnis angemahnt. Pater Willehad Paul Eckert OP (1926-2005) setzte sich entschieden für eine Bekämpfung antijüdischer Vorurteile innerhalb der christlichen Tradition ein. Angesichts der Herausforderungen unserer Tage – angefangen bei den fundamentalistischen Strömungen, die sich keineswegs nur im Islam, sondern in allen Religionen beobachten lassen, bis hin zu den derzeitigen Flüchtlings- und Migrationsbewegungen – ist die Frage, wie wir dem Fremden begegnen, aktueller denn je. □



Bischof Rudolf Vorderholzer engagierte sich lebhaft bei den Diskussionen. Im Hintergrund Prof. Dr. Sigmund Bonk,

Vom Theologenstreit zum Überlebenskampf. Die Auseinandersetzung der Dominikaner mit der Reformation

Klaus Unterburger

Der Zusammenprall von Dominikanerorden und früher reformatorischer Bewegung ist für beide Seiten schicksalhaft geworden: Im Jahre 1515 zählten die beiden Dominikanerprovinzen Teutonia und Saxonica 101 Klöster und damit wohl über 3000 Dominikaner. Hinzu kamen die Konvente der Dominikanerinnen. Rund 90 Prozent der bestehenden Klöster wurden in den folgenden Jahrzehnten aufgelöst von protestantischen, teilweise auch von katholischen Obrigkeiten, wie Klaus-Bernward Springer gezeigt hat. Auch der Predigerorden war mit einer Klosterflucht konfrontiert, Martin Bucer etwa war ja ursprünglich Dominikaner. Schließlich waren ein eklatanter Zusammenbruch des Ordensnachwuchses und damit ein Niedergang der noch existierenden Klöster zu konstatieren. So war das Reformationszeitalter für den Orden zwar nicht tödlich, zumal er natürlich auch in Gebieten – vor allem in Spanien und Italien – beheimatet war, die wenig mit der Reformation in Berührung kamen. Dennoch sollte er nicht nur in Mitteleuropa – trotz allmählicher Konsolidierung – nie mehr die Rolle spielen, die ihm bis 1515 zugekommen war. Gerade jene Länder, die sich in der Neuzeit als die dynamischsten erweisen sollten, gingen weitgehend verloren. Der Orden mit seinen innovativen Verfassungs- und Seelsorgsformen setzte nun verstärkt auf antireformatorische Abgrenzung und auf Restauration der Pastorationsformen, insbesondere der Bruderschaften. Gerade deren im Barock besonders gepflegten Frömmigkeitsformen machten die Mendikanten in der Aufklärung dann besonders verhasst. Für den zweiten großen Sturm der Säkularisation, der zu Beginn des 19. Jahrhunderts fast überall zum Untergang des Ordens führte, wurden so Fundamente gelegt.

Direktor des Akademischen Forums Albertus Magnus im Bistum Regensburg und ebenfalls Kooperationspartner.



Prof. Dr. Klaus Unterburger, Professor für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte an der Universität Regensburg

Auf der anderen Seite wurden die Dominikaner aber auch für die frühe Reformation schicksalhaft, ganz besonders für die Entwicklung Martin Luthers. Dessen Ablassthesen waren ja vor allem gegen die Verkündigung eines Dominikaners, Johann Tetzel, gerichtet. An der brandenburgischen Universität in Frankfurt/Oder stellte Tetzel zusammen mit Konrad Wimpina die ersten Thesen gegen Luther auf. Dabei ist die Ablassverkündigung nichts, was dem Dominikanerorden nur äußerlich und zufällig zugewachsen wäre. Im Bemühen um eine Verchristlichung der Bevölkerung kam den Bruderschaften und deren Gnadenprivilegien eine zentrale Funktion in der Seelsorgsstrategie des Ordens zu; hier spielten Ablässe eine wichtige Rolle. Tetzel wurde zwar zu Unrecht verdächtigt, dass er es war, der Luther in Rom angezeigt habe: für den römischen Prozess spielte aber ein anderer dominikanischer Theologe eine zentrale Rolle, der Magister sacri palatii Silvester Mazzolini aus Prierias. Seine Schrift gegen Luther dürfte zumindest inhaltlich die Grundlage für den römischen Prozess gewesen sein. Er verfolgte eine ähnliche Strategie wie Tetzel, die der katholischen Kontroverstheologie der Zukunft die Richtung vorgab: Die Grundlage des Streits wird auf dem Feld der Ekklesiologie und der kirchlichen Autoritäten, besonders der Autorität des streng monarchisch verstandenen Papstamts, gesehen.

Die vielleicht entscheidendste Etappe im Lutherprozess war dann das Verhör im Oktober 1518 in Augsburg durch den päpstlichen Kardinallegaten Thomas de Vio Cajetan, auch er ein Dominikaner, von 1508 bis 1518 Ordensgeneral, eine bedeutende theologische Autorität, dessen herausragenden Kommentare zu den Werken seines Ordensmitbruders Thomas von Aquin eine Erneuerung des Thomismus begründeten. Bekanntlich entzog sich Luther in Augsburg dem geforderten Widerruf

durch Flucht. Im Frühsommer des folgenden Jahres disputierte er mit seinem frühen bayerischen Gegner, dem Ingolstädter Professor Johann Eck, in Leipzig. Umstritten war, welche Universitäten als Schiedsrichter in Frage kämen. Schließlich bezogen Köln und Löwen gegen Luther Stellung. In Köln wurden nach der Bannandrohungsbulle Schriften Luther verbrannt und es wurde ein antilutherisches Zentrum im Reich. Besonders Anteil daran hatte der dortige Dominikanerkonvent; nicht weniger als 17 antilutherische Schriftsteller lassen sich im Reformationsjahrhundert bei den Kölner Dominikanern nachweisen. Für die frühe Festlegung Kölns war ebenfalls ein Dominikaner von überragender Bedeutung, der bereits im Streit gegen Reuchlin und die Humanisten um den Talmud Berühmtheit erlangt hatte, Jakob Hoogstraten. Er war nicht nur einer der frühesten und produktivsten antilutherischen Schriftsteller im Orden, sondern hat die Haltung von Konvent und Universität im Glaubensstreit früh geprägt.

Die Begegnung zwischen der frühen Reformation und den Dominikanern ist so für beide Seiten schicksalhaft verlaufen. Die Reformation hat den Orden aus vielen Städten und der städtischen Religiosität verdrängt, der Orden hat in Luther und seiner Bewegung Häretiker gesehen, die es zu exkommunizieren galt. Auch in Zürich waren es vor allem die Dominikaner, die Zwingli Ketzeri vorwarfen, was zur ersten Disputation im Januar 1523 führte. Eine der ersten reformatorischen Maßnahmen des Züricher Rats war dann die Vertreibung der Mendikanten. Was in der Rückschau aber als beinahe unausweichlich erscheint, gilt es im Folgenden historisch zu klären: Warum war der theologische und frömmigkeitsgeschichtliche Gegensatz tatsächlich so groß?

I. Städtische Religiosität, Verinnerlichung und Verchristlichung: das gemeinsame Fundament

Zunächst muss man sich die tiefgehende Verbindung vor Augen führen, die sozial- und frömmigkeitsgeschichtlich zwischen Dominikanern und Reformation existiert. Hintergrund ist die Ausbildung einer spezifisch städtischen Religiosität seit dem Hochmittelalter. Die Kontinuitäts- und Verbindungslinien kann man in drei Perspektiven aufzeigen: a) Verinnerlichung und Intellektualisierung des Glaubens; b) Kommunalismus und Verchristlichung der Stadt; c) mendikantische Predigt und christologische Emotionalisierung der Frömmigkeit.

a) Die Forschung der letzten Jahrzehnte hat gezeigt, wie die Dominikaner und die anderen Bettelorden auf einem tiefgehenden Prozess der Veränderung von Christentum und Frömmigkeit beruhen und diesen selber wiederum geprägt haben, der sich in den Städten vollzogen hat: Christentum war im Frühmittelalter beinahe ausschließlich die Partizipation am priesterlichen Ritus. Mit der aufkommenden Stadtkultur und den neuen Bildungsmöglichkeiten nahm das Bedürfnis nach Wissen und nach kritischer Prüfung dessen zu, was authentische Buße und Jesus-Nachfolge meint. Die Mendikanten mit ihrer Predigt, ihrer Armut, ihren Studien und ihren seelsorgerlichen Methoden ruhten auf dieser Strömung und griffen sie auf. Glaube wurde zunehmend eine Sache der Predigt und der theologischen Reflexion, aber auch der Innerlichkeit und der Kontrolle in der Beichte.

Hierzu bauten die Dominikaner nicht nur ein differenziertes ordensinternes, in den Studia generalia an den Universitäten orientiertes Bildungssystem auf,



Foto: akg-images

Luther und der päpstliche Legat Kardinal Thomas de Vio Cajetan, der selbst Dominikanermönch war. Dieser Holzschnitt will die Begegnung der

beiden Theologen im Herbst 1518 im Haus der Fugger in Augsburg darstellen.

sondern schrieben auch eine Predigt- und Seelsorgsliteratur für den Seelsorgsklerus. Städtische Seelsorge wurde durch Experten professionalisiert. Die Stellung, die die schriftgemäße Predigt des Gotteswortes und die ganze Wortverkündigung in der reformatorischen Bewegung einnimmt, ruht so auf jenen Fundamenten, die die Bettelorden geschaffen haben. In manchen Städten entwickelte sich die reformatorische Liturgie aus den mittelalterlichen Formularen für Predigtgottesdienste; vielfach waren die auf die Predigt zugeschnittenen Bettelordenskirchen die Schauplätze auch des reformatorischen Gottesdienstes.

b) In den Städten des Spätmittelalters verstand man sich nicht nur als rechtliches Ganzes, sondern in religiöser Hinsicht als *Corpus christianum* im Kleinen. Die Bürger und Obrigkeiten waren für die Christlichkeit der eigenen Stadt verantwortlich. Eine religiöse Elite wollte sich entschieden an den Geboten Gottes orientieren; sie verstand sich als Heilsgemeinschaft, als „neues Jerusalem“. Entscheidende Propagatoren und Kristallisationspunkte dieser kommunalen, städtischen Frömmigkeit waren dabei die Bettelordenskirchen als „paraparochiale Zentren“. Dort hörte man die Predigt, legte die Beichte ab; man spendete und stiftete dort. Stadt-

bürgerliche Religiosität und Mendikantenorden bedingten sich also. Hier wurde ein wichtiges Fundament geschaffen für die Reformation. Diese war ja nach dem vielzitierten Wort Arthur G. Dickens besonders anfangs ein „urban event“. Bernd Möller hat gezeigt, wie sehr „Reichsstadt und Reformation“ in der Frühphase zusammengehörten. So knüpfte man letztlich an eine von den Dominikanern und anderen Bettelorden geschaffene Grundlage an.

c) Der Dominikanerorden hat sich frühzeitig auf den Thomismus als Schulrichtung festgelegt. Hintergrund war, dass in der Konsequenz der Verurteilung des Aristotelismus 1277 in Paris auch der dortige dominikanische Magister Thomas von Aquin als suspekt galt und von anderen Theologen angegriffen wurde. Die Solidarisierungsbewegung im Orden führte dazu, dass man den Unterricht an den dominikanischen Studien an Thomas von Aquin orientieren wollte. Wir wissen heute, dass diese keine sklavische Festlegung in allen Detailfragen bedeutete und es gerade im 14. Jahrhundert noch eine erhebliche Bandbreite von denkerischen Positionen gab. Wichtig ist aber, dass der Orden auch eine mindestens ebenso einflussreiche Frömmigkeitstheologie entwickelte und predigte, für die weiblichen Ordensangehörigen, für die eigenen Mit-

brüder oder für eine christliche Elite von Laien. Diese Frömmigkeitstheologie zielte auf Verinnerlichung und Emotionalisierung, auf eine *compassio* mit Christus, auf die *experientia spiritualis*.

Man sollte den Glauben nicht nur wissen, sondern affektiv nachempfinden. Das deutschsprachige Werk Meister Eckharts kann ja als solche Frömmigkeitstheologie verstanden werden, freilich in seinem Fall auf dem Fundament einer tiefeschürfenden spekulativen Universitätstheologie und -philosophie. In den zahlreichen Werken einer dominikanischen Frömmigkeitsliteratur wollten die Predigerbrüder – nach einem Wort Eckharts – „Lebemeister“ sein. Berühmt wurden die von Eckhart beeinflussten Heinrich Seuse und Johannes Tauler. Für unseren Zusammenhang interessant ist, dass die neuere Lutherforschung, etwa bei Berndt Hamm und Volker Leppin, die Bedeutung von Mystik beziehungsweise Frömmigkeitsliteratur für die Ausbildung der Theologie Martin Luthers betont. Luther transformierte diese zwar; dennoch ist er an die Frömmigkeitsgeschichte des Spätmittelalters zurückgebunden. Es waren zwei Autoren, die Luther in den Formierungsjahren tiefgehend beeinflusst haben: Tauler selbst und der anonyme „Frankfurter“, den Luther als „*Theologia Deutsch*“ edierte und ebenfalls Tauler

zuschrieb, da er inhaltlich zu Tauler eine gewisse Nähe aufwies. Auch frömmigkeitsgeschichtlich und theologisch sind die Früchte des Dominikanerordens also in die Theologie der Reformation eingegangen.

Wieso haben sich Dominikanerorden und Reformation dann aber bekämpft, wenn letztere auch auf einem mendikantischen oder gar dominikanischen Fundament beruhte, wenn es sich um Formen einer städtischen Religiosität und Predigt handelte? Luther wollte eine Reform der Kirche durch eine Reform der Theologie; der Streit zwischen theologischen Schulen stand am Anfang der Reformation. Eine Wittenberger Theologie kämpfte gegen den Thomismus. So war die theologische Schulrichtung die eine Quelle des Glaubenskampfes. Die andere ist frömmigkeitsgeschichtlicher Natur: So sehr die städtische Frömmigkeit durch den Orden geprägt wurde, gab es bereits den vorreformatorischen Zweifel und die vorreformatorische Mendikantenkritik. Hier lässt sich nun ein frömmigkeitsgeschichtlicher Systembruch ausmachen, durch den die Reformation jene Kritikpunkte und Fragen aufgriff, denen die mendikantische Verkündigung ausgesetzt war. Beide Punkte, Theologenstreit und frömmigkeitsgeschichtlicher Systembruch, sollen nun diskutiert werden.

II. Luther und der dominikanische Thomismus

Luther selbst hat in der Frühphase der Auseinandersetzungen die Angriffe von Tetzel und Prierias als Fragen der theologischen Schulrichtung gesehen. Er selbst verstand sich als „geschworener Doktor der Theologie“, der das Recht und die Pflicht hatte, akademisch für seine Position einzutreten. Dies entsprach dem Selbstverständnis und den Freiräumen wie Rechten des mittelalterlichen Magisters, also Professors, der Theologie. Seine Gegner, Johann Tetzel und Silvester Mazzolini, genannt Prierias, seien Dominikaner, also Thomisten. Er selbst vertrat einen augustini-schen Paulinismus, sah sich in der Schulrichtung eines antipelagianischen Augustinismus, der mit der Gnadenlehre des späten Augustinus jede Form von Verdienst und Tugenderwerb als Heilsvorbereitung des Menschen ablehnte, da der Mensch unter der Erbsünde ohne die Gnade Christi in einer unüberwindlichen egoistischen Selbstbefangenheit und Selbstbezüglichkeit eingeschlossen sei und sich so niemals am eigenen Schopf aus dem Sumpf der Konkupiszenz ziehen könne. Seine Gegner aber, die Thomisten, vertraten eine konkurrierende Schulrichtung an der spätmittelalterlichen Universität; sie wollten aber aus ihrer Schulmeinung einen Glaubenssatz der Kirche machen und ihn so verketzern. Die Dominikaner würden aber für sich selbst durchaus die Freiheit in Anspruch nehmen, eigene Schulmeinungen zu vertreten. In der Lehre der Unbefleckten Empfängnis Mariens vertraten sie als Thomisten die traditionelle Position, dass die Gottesmutter wie alle Menschen in der Erbsünde geboren sei, anders als der franziskanische Skotismus und dann die meisten anderen Orden. Wenn man aber selbst in theologischen Fragen Freiheit beanspruche, müsse man diese auch der gnadentheologischen augustini-schen Schule zugestehen.

An dieser Stelle ist zu fragen, inwieweit Luther eine authentische Kenntnis des Thomismus hatte. Geprägt von einer Neuscholastik, die relativ ahistorisch Thomas von Aquin zum alleinigen Maßstab der mittelalterlichen Theologie machte, glaubte die katholische Lutherforschung des 20. Jahrhunderts, Luther eine eigentliche Thomas-Kennntnis ab-sprechen zu können. Für Joseph Lortz war das Spätmittelalter durch Verfall gekennzeichnet, der gerade auch in theologischer Hinsicht eingesetzt habe. Die Wahrheit des Thomismus sei vergessen worden und die Via moderna, der Nominalismus, in dem Luther erzogen worden sei, sei ein letztlich un-katholisches Verfallsprodukt. So konnte Lortz Luther attestieren, dass dieser in sich einen Katholizismus niederringen musste, der in seinem Kern gar nicht mehr katholisch gewesen sei. So sehr das Bild des Spätmittelalters als Verfall, wie es Lortz einst zeichnete, heute obsolet ist: Die Meinung, dass es die entscheidende Tragik gewesen sei, dass Luther nicht den wahren Thomas habe kennenlernen können, wirkte nach: Nicht nur bei Erwin Iserloh, sondern auch im Lebenswerk des großen katholischen Luther- und Thomas-Interpreten und Ökumenikers Otto Hermann Pesch. Auch nach Pesch lag über der Frage des Verhältnisses von Luther und der katholischen Theologie die Tragik eines Missverständnisses. Was beide Seiten unter Glauben verstanden haben, offenbare eine differente Terminologie. Wenn man erkannt habe, dass dasjenige, was Luther unter heilsschaffenden Fiduzialglauben versteht, bei Thomas unter dem Begriff *spes*, Hoffnung, verhandelt worden ist, hätte sich das meiste, was in der Rechtfertigungslehre als Gegensatz verstanden wurde,



Foto: akg-images

Der Theologe und Dominikaner Johann Tetzel (um 1465–1519): Diesen Kupferstich nach einem zeitgenössischen Bildnis schuf Nikolaus Brühl Anfang des 18. Jahrhunderts.



Prof. Dr. Helmut Altner, früherer Rektor der Universität Regensburg (re.), mit Msgr. Dr. Werner Schrüfer, Domvikar in Regensburg und Künstlerseelsorger des Bistums.

als terminologisches Missverständnis aufgelöst.

An dieser Stelle muss man aber hinterfragen, ob Luther tatsächlich eine so unzureichende Thomas-Kenntnis gehabt hat. Natürlich hat das ganze Mittelalter die Väter und großen Theologen eher anhand von Zitaten und Thesen-sammlungen gekannt als durch ein Studium der Originalwerke, die in der Erfurter Bibliothek und in Wittenberg freilich vorhanden waren. Der Sentenzenkommentar Biels zitierte ausführlich und meist zutreffend Thomas. Die Forschung hat eindrucksvoll die Intellektualität, Leistungskraft und Pluralität der spätmittelalterlichen Theologie herausgearbeitet und das theologische Werk des Thomas an die Debatten und Fragestellungen seiner Zeitgenossen zurückgebunden. Hinzu kommt, dass es sehr viel fraglicher geworden ist, was via moderna und Nominalismus wirklich heißen. Das gilt besonders für die Theologie, jedenfalls wenn inhaltlich mehr darunter verstanden werden soll als eine größere Freiheit gegenüber der aristotelischen Kategorienschrift und eine neue Sensibilität für die Funktion der menschlichen Sprache. Anders als die ältere Forschung gemeint hat, kann man zudem keine nominalistische Frühphase Luthers nachweisen, auch wenn seine akademischen Lehrer mit den Denkformen der via moderna vertraut waren.

Luther hat gegen die scholastische Theologie vor allem in den Disputationen der Jahre 1516 bis 1518 Stellung bezogen. Er wusste zu unterscheiden zwischen Biel, Duns Scotus und anderen. Der Fehler des Thomas lag für ihn in der Rezeption der aristotelischen Ontologie, vor allem in der Anthropologie, der Ethik und der Sünden- und Gnadenlehre. Nach dieser könne der Mensch frei das Gute tun; durch gute Handlungen werde der Mensch selber gut, erwerbe also Tugenden. Diese aristotelische Tugendlehre, die dem Menschen als Sünder und Begnadigten nicht gerecht werde, war für Luther der Irrtum der scholastischen opinioniones, der falsche Kern des dominikanischen Thomismus.

Als der Thomist Cajetan ihm mit kirchlicher Autorität entgegen trat, führte dies zum Vertrauensverlust bei Luther,

da der Papst sich für eine in seinen Augen irrige Schulmeinung instrumentalisieren ließ. Hier kam ein zweites Schulkennzeichen der Thomisten hinzu, die strenge papalistische, antikonziiliaristische Orientierung, die die Mehrheitsmeinung im Dominikanerorden war. Ja, Ulrich Horst hat gezeigt, wie Cajetan das traditionelle Notstandsrecht, das mit der Irrtumsmöglichkeit einzelner Päpste noch rechnete, theologisch erstmals zu eliminieren suchte. Schließlich kritisierte Cajetan Luthers Lehre von der Glaubensgewissheit. Sie zuzugestehen hieße, so Cajetan, eine andere Kirche bauen. So sehr beide Seiten sich missverstanden haben, völlig lässt sich die Lehre Luthers mit der thomasischen Hoffnungsgewissheit wohl nicht harmonisieren, was umfassend Michael Basse nachgewiesen hat. In vielem ist die Kirchenlehre des jungen Luther aber traditioneller als diejenige Cajetans.

III. Der Frömmigkeitsgeschichtliche Systembruch

Theologisch entwickelte sich die Reformation also aus einem Streit der theologischen Schulen, von Anfang an zwischen dominikanischen Thomismus und antipelagianischem Augustinismus. Dass ein im Spätmittelalter noch möglicher Pluralismus in Exkommunikation und Verketzerung endete, hatte für beide Seiten tragische Folgen. Es dürften aber Frömmigkeitsgeschichtliche Gründe gewesen sein, die der Reformation halfen, die Städte zu erobern, die Dominikaner zu verdrängen und die den Ordensnachwuchs im Predigerorden beinahe versiegen ließen. Luther hatte ja 1521 in seinem Urteil über die Mönchsgelübde eine in seinen Augen falsche Theologie des Mönchtums kritisiert, die in diesem ein verdienstliches Werk der Übergebühr oder einen sichereren Heilsweg sah, aber die Mönchsgelübde doch nicht völlig abgelehnt; Bernhard von Clairvaux sei ein echter Mönch gewesen, der das Kreuz mit seinem Herrn teilen wollte. Luther hat somit auch nicht zum Klosteraustritt aufgerufen, diesen nur freigestellt. Dennoch kam es zur Klosterflucht – auch bei den Dominikanern.

Will man hierfür Gründe herausarbeiten, so ist zunächst die bereits vor Luther vorhandene Kritik an den Mendikanten zu analysieren. Wigandhandel, Ketzerstreit, Reuchlinstreit: nicht zuletzt die Humanisten übten an den Bettelorden und deren scholastischer Gelehrsamkeit Kritik. Auch andere Vorwürfe wurden erhoben, mangelnde Gelehrsamkeit, Geldgier, besonders bei Italienern, die nach Deutschland geschickt würden, ein Widerspruch zwischen Predigt und eigener Praxis, die sich den Pflichten und Lasten für das Gemeinwesen entziehen wollte: die Karikatur des feisten, eigennützigen Mönchs entstand. Zugleich dominierten in den frommen Kreisen der Städte die Heilssehnsucht und die Sorge um das eigene Heil. Konnten die Dominikaner dieses Heil garantieren? Standen sie für eine schriftgemäße Predigt? Standen sie für jene Frömmigkeit, die Christus gelehrt hatte und die die Menschen leben sollten?

Die seelsorgliche Praxis der Bettelorden zielte von Anfang an auf eine Neuausrichtung der christlichen Buße. In den archaischen frühmittelalterlichen Gesellschaften dominierte Äquivalenzdenken des Opus operatum. Die böse objektive Tat störte die Ordnung und verlangte objektive Wiedergutmachung, etwa eine Bußwallfahrt. Entscheidend war das objektive Äquivalent, nicht die innere Gesinnung und auch nicht die priesterliche Lossprechung. Anders bei den neuen Seelsorgsexperten, den Dominikanern und den anderen Mendikantenorden.

Erstmals hatte das IV. Laterankonzil 1215 versucht, die jährliche Beichte allen Christen vorzuschreiben. Von einer flächendeckenden Praxis wird man zunächst kaum ausgehen können. Die Dominikaner förderten in den Städten auch die Verchristlichung der Laien mittels Bruderschaften, für die Ablässe und geistliche Privilegien, an denen man Anteil erhalten konnte, zentral waren. Hier lebte das Äquivalenz- und Verdienstdenken des Frühmittelalters fort. Ebenso in der Stiftungsfrömmigkeit, die materielle Gaben für eine reine gottwohlgefällige Mönchsgemeinschaft gab, um an deren Gebet, der Totenmemoria, Anteil zu bekommen. Die reformatorische Theologie schlug Frömmigkeitsgeschichtlich wie ein Blitz ein in das spirituelle Zentrum der dominikanischen Stadtseelsorge. Sie bedeutete einen „Systembruch“ (Berndt Hamm) mit der mendikantischen Frömmigkeit, indem sie dem Laien unmittelbare Heilsgewissheit im Vertrauen auf das Gnadenwort Christi verhieß.

Die dominikanische Predigt spornte mit ihren exempla zu guten Werken an; mittels Ablassen und Gebeten sollte eine christliche Elite zum Himmel geführt werden; die alte anthropologische Logik von Gabe und Gegengabe sorgte für die Finanzierung der Mendikantenklöster durch Stiftungen; mit den Mönchsgelübden wurde der schmalere, aber sicherere Weg zum Heil gewählt, da man einem Rat Jesu zu einem Werk der Übergebühr folgte, zu dem man eigentlich gar nicht verpflichtet war. Die reformatorische Predigt zerschlug diese Grundannahmen des dominikanischen Mönchtums und seiner Praxis der Seelsorge. Sie wirkte als Katalysator für eine bereits vorher vorhandene Kritik an den Mendikanten; feierten sie wirklich den Gottesdienst schriftgemäß, wenn sie dem Volk den Kelch vorenthielten? Predigten sie schriftgemäß, wenn sie zu verdienstlichen Werken aufriefen, hinter denen man das finanzielle Eigeninteresse an Spenden und Stiftungen zu entdecken glaubte? Bei allen sichtbaren Kontinuitäten der lutherischen Gottesdienstpraxis: Hier lag ein Systembruch; auch dies hieß – mit Cajetan gesprochen – eine andere Kirche bauen.

IV. Fazit

Die Reformation begann als Theologiereform und Streit der theologischen Schulrichtungen. Obwohl Luther seine Theologie nicht speziell gegen den Thomismus richtete, kritisierte er mit dem Aristotelismus in der Theologie doch das Vertrauen auf die eigene Gutheit und die guten Werke. Eine Tragik des Missverstehens liegt zwischen den frühen Konfrontationen von Predigerorden und Reformation: Die antihussitische und antikonziiliarische Zuspitzung, die der dominikanische Thomismus erfahren hatte, sah bei Luther eine Häresie, wo dieser selbst glaubte, Paulus und Augustinus zu folgen. Jener Orden, der im 13. Jahrhundert der vielleicht innovativste Modernisierer von Verfassung und Seelsorge war, verteidigte nun eine Frömmigkeit, die einst im Zuge von städtischer Verinnerlichung und Verchristlichung entstanden war, nunmehr aber als Relikt einer unbiblischen Praxis der verdienstlichen Werke galt, durch welche die Dominikaner ihre Subsistenz sichern wollten.

Natürlich gab es auch im Dominikanerorden innovative Antworten auf die Reformation, man denke an die deutschen Kirchenlieder Michael Vehes oder an den Katechismus und die Bibelübersetzungen des Frankfurter, später Mainzer Dominikaners Johann Dietenberger. Der Dominikaner Johannes Fabri stand anfangs dem humanistischen Standpunkt des Erasmus nahe. Mit der Zeit überwogen der restaurative Rückgriff auf den Thomismus, auf die alten Frömmigkeits- und Seelsorgsformen, und der kontroverstheologische Antiprotestantismus. Doch auch für das sich allmählich formierende protestantische Kirchentum bedeutete die Gegnerschaft zum Thomismus eine Verengung und Provinzialisierung, die durch Surrogate nur mühsam ausgeglichen werden konnte. Dominikaner wie Yves Congar waren im 20. Jahrhundert Bahnbrecher dieser Einsicht. Eine konsequente ökumenische Orientierung liegt somit im recht verstandenen Eigeninteresse sowohl des Ordens wie der Kirchen der Reformation, an deren Anfängen jeweils einst Innovation und Modernisierung standen. □

zur debatte

Themen der Katholischen Akademie in Bayern

Jahrgang 46

Herausgeber und Verleger:
Katholische Akademie in Bayern, München
Direktor: Dr. Florian Schuller
Verantwortlicher Redakteur: Dr. Robert Walser
Mitarbeit: Simon Berninger
Fotos: Akademie
Anschrift von Verlag u. Redaktion:
Katholische Akademie in Bayern,
Mandlstraße 23, 80802 München
Postanschrift: Postfach 401008,
80710 München,
Telefon 089/38 1020, Telefax 089/38 1021 03,
E-Mail: info@kath-akademie-bayern.de
Druck: Kastner AG – Das Medienhaus,
Schloßhof 2 – 6, 85283 Wolnzach.
zur debatte erscheint zweimonatlich.
Kostenbeitrag: jährlich € 35,- (freiwillig).
Überweisungen auf das Konto der Katholischen Akademie in Bayern, bei der LIGA Bank:
Kto.-Nr. 2 355 000, BLZ 750 903 00
IBAN: DE05 7509 0300 0002 3550 00
SWIFT (BIC): GENODEF1M05.
Nachdruck und Vervielfältigungen jeder Art sind nur mit Einwilligung des Herausgebers zulässig.



An die „Bruchlinien“ gehen. Der Auftrag des Dominikanerordens heute

P. Thomas G. Brogl OP

I. An die Bruchlinien gehen – Pierre Claverie

„Die Kirche vollendet ihre Berufung und ihre Mission, wenn sie gegenwärtig ist an den Bruchstellen, die die Menschheit in ihrem Fleisch und ihrer Einheit kreuzigen.“ So hat Pierre Claverie, Dominikaner und Bischof von Oran in Algerien, den Auftrag der Kirche zusammengefasst – 1996, kurz vor seinem Martyrium durch islamistische Terroristen. Damit folgt die Kirche nach Claverie dem Weg ihres Herrn. Jesus habe sich in seinem Kreuz genau auf diese Bruchstellen gestellt, um sie zu heilen und zu versöhnen.

Der Dominikanerorden hat in den letzten Jahren das Wort seines Mitbruders Pierre Claverie immer wieder aufgegriffen, um die eigene Sendung zu befragen und die Bruchlinien der eigenen Zeit in den Blick zu nehmen. Heute trifft sich diese Aufforderung zudem mit dem Anliegen von Papst Franziskus, „an die Ränder zu gehen“.

Dieser Weg an die Ränder impliziert aber, aus unserer „Selbstzentrierung“ (Papst Franziskus) oder – mit Pierre Claverie gesprochen – „aus unseren Blasen“ (persönlichen wie kirchlich-gesellschaftlichen) auszubrechen – hinein in die Wirklichkeit so wie sie ist. Dies ist immer wieder ein Herausgerufen-Werden, das zunächst Kraft kostet und Mut braucht. Denn die „Bruchlinien“ der Gesellschaft sind nicht die bequemsten Orte: Man kann an ihnen nicht sicher stehen – und steht zwischen den Parteien. Die Geschichte des Ordens zeigt jedoch, dass er dort, wo er diese Bruchlinien aufgesucht hat und sie zum theologischen und pastoralen Ort werden ließ, eine besondere Fruchtbarkeit entfaltet hat: sei es bei Dominikus mit seiner neuen Form der Auseinandersetzung mit den Katharern, sei es bei Thomas von Aquin und Albert in der Fruchtbarmachung des als mit dem Christentum unvereinbar geltenden Aristotelismus oder seien es die Auseinandersetzungen der Dominikaner um Antonio Montessino und Las Casas um die Rechte der Indios, die dann in den theologisch-philosophischen Reflexionen der Dominikanerschule von Salamanca zur Formulierung der Vorläufer der Menschen- und Völkerrechte führten. Immer waren es die „Bruchlinien“ der Gesellschaft, die sich als Orte Gottes und der Erneuerung des Ordens erwiesen.

Was nun können wir heute als Bruchlinien unserer Gesellschaft identifizieren?

II. Akedia – das zentrale Problem unserer Zeit

Bei der Beantwortung dieser Frage gehe ich aus von meinem Fachgebiet, der Theologie der Spiritualität. Wir wollen einem Rat der Wüstenväter folgen, um eine Signatur aufzuspüren, unter der unsere Zeit steht. „Krise“ war für die Wüstenväter Alltag. Nach ihrer Erfahrung hat jeder zu einer besonderen Zeit mit einer besonderen Herausforderung zu kämpfen, die es zu identifizieren gilt. Die Wüstenväter nennen es „Gedanken“ (Evagrius Pontikos) oder „Laster“ (Johannes Cassian).

Mir scheint, dass sich das zuweilen auch für ganze Gesellschaften sagen



P. Thomas G. Brogl OP, Provinzial der Dominikaner in Süddeutschland und Österreich

lässt. Zumindest legt das die Wahrnehmung von Soziologen, Philosophen und Theologen nahe. Sie beschreiben übereinstimmend Erschöpfung, Überdruß und die Müdigkeit unserer Beschleunigungsgesellschaft als Signaturen unserer Zeit – und das ist nach den Wüstenvätern eine Beschreibung der Akedia.

Was kennzeichnet diese Akedia? Die Akedia ist der „Mittagsdämon“ – in der Mitte des Tages oder des Lebens – und ist der „Gedanke der Schwelle“ (dies würde im Übrigen auf die Vermutung von Karl Kardinal Lehmann und Heinrich August Winkler passen, dass wir an einer Epochenschwelle stehen). Die Akedia kennzeichnet eine gewisse Orientierungslosigkeit: Unzufriedenheit mit dem Alten und Eigenen und zugleich das Ausschauhhalten nach immer Neuem, Interessanterem. Sie drückt sich aus in Langeweile, Betrübnis und Missmut und sie zeigt sich sowohl aggressiv – Suche nach Zerstörungen oder Aktivismus – oder regressiv – depressives Sich-Gehen-Lassen.

Als Heilmittel empfehlen die Wüstenväter: innehalten und nicht weglaufen, die Selbstverordnung des je eigenen Maßes und einen geregelten Tages- und Arbeitsablauf. Zudem aber nicht das Versinken im Eigenen, sondern die Ausrichtung nach außen: Begegnung mit dem Schönen, Dankbarkeit, das Ausrichten auf die Not von Anderen, Blick auf die eigene Endlichkeit als von überhöhter Erwartung befreiend und schließlich das Vertrauen auf Gottes Gnade statt auf das eigene Tun. Wesentliches Heilmittel ist also: Nichts groß verändern und nicht in Aktivismus ausbrechen, innehalten, Ordnung leben – und: nicht ins sich selbst versinken, sondern der Blick nach außen.

Wenn das nun auch als Heilmittel für unsere Zeit anwendbar wäre, klingt das zunächst sehr unspektakulär. Es verwundert daher auch nicht, dass bei den großen Zeitdiagnostikern wie den Soziologen Hartmut Rosa, Heinz Bude oder dem Philosophen Byung-Chul Han zwar eine messerscharfe Analyse dessen, was in unserer Gesellschaft geschieht, zu

lesen ist, bei der Frage nach Lösungen das Angebot aber dürftig ist. Dennoch lässt sich von dieser Diagnose ausgehend einiges sagen über unser Heute und unsere Aufgabe in diesem Heute.

III. „Homo oeconomicus“ – Was ist der Mensch?

Ein erster Punkt knüpft an das bereits Angedeutete an und fragt nach den Ursachen der Müdigkeit. In der „Beschleunigungsgesellschaft“ (Rosa) mit der „Trias Wachstum, Beschleunigung und Informationsverdichtung“ unterliegt der Mensch einem beständigen „Steigerungszwang“. Dieser „Imperativ der Leistung“ (Han) gilt nicht nur im wirtschaftlichen Bereich. Bis in den privaten Bereich steht der heutige Mensch unter einer beständigen „Aufforderung zur Optimierung“, dem „Human Enhancement“. Dieses Streben beginnt schon vor der Geburt, wo es bereits um die „Optimierung von Talenten, Anlagen und Begabungen; die permanente Kontrolle und Selbstkontrolle zum Zweck der Leistungssteigerung“ (Liessmann) geht. Diese umfasst sowohl den körperlichen wie den geistigen Bereich des Menschen. Sie kulminiert in der Präimplantationsdiagnostik mit der Frage: Wie darf und soll der Mensch sein?

Das Anliegen der Vervollkommnung des Menschen gab es schon immer. Nur verschiebt es sich derzeit vom Bereich von Moral, Aufklärung und einer humanistischen Kultur hin zu einer technischen und genetischen Betrachtung.

Ein Problem ist dabei, dass mit dieses technische Optimierungsbild auf das „Mängelwesen“ Mensch stößt. Bei ihm gibt es Grenzen der Leistungs- und Aufnahmefähigkeit. Zunehmende Einnahme leistungssteigernder Mittel und von Psychopharmaka versucht diese Grenze zu weiten; letztlich gelten diese Grenzen des Menschen aber als Mängel und hinderlich für weiteres Wachstum, so dass sich der Mensch noch mehr gefordert sieht, den eigenen Ansprüchen genügen zu können. Nach dem Philosophen Han lässt das „innere Gesetz“ der Selbstoptimierung den Menschen, der sich selbst zum Projekt erhoben hat, stark „von dem Modalverb Können“ beherrscht sein, sodass er sich – in scheinbarer Freiheit – selbst ausbeutet. Überschreitet er aber sein Maß und „brennt aus“, trägt er selbst die Verantwortung und die Schuld. Das Burnout ist so ein „unrettbares Scheitern am Können“ und schafft ein neues Prekariat derer, die nicht Schritt halten können.

Für Scheitern und Nicht-mehr-Mitkommen fehlt zudem die Möglichkeit, das einzuordnen in einem immer weiter, höher, nach Mehr strebendem System. Diese Ausbeutung macht zudem nicht beim Menschen halt, sondern erfasst auch die Natur (Stichwort: Ressourcenschonung) und die Gesellschaft (Stichwort: Generationengerechtigkeit).

Ein Zweites: In dieser fluiden Gesellschaft wird auch die eigene Identität fließend. Kommunikationsplattformen wie Facebook machen auch die Identität der Individuen wie von Gemeinschaften zu einem „Gegenstand permanenter kompetitiver Aushandlung“ und ständiger Überprüfung in einem „sich selbst verstärkendem Feedback-System“ (Han). Wir sind zu einem „unternehmerischen Selbst“ (Bröcklin) geworden, das sein Leben als Abfolge von Projekten gestaltet. Ständige Leitbild- und Visionenentwicklung führen zu endloser Betriebsamkeit ohne ein klares Ziel – wie in einem Hamsterrad. Dabei lösen die verinnerlichten gesellschaftlichen Leistungs- und Selbstverwirklichungs-ideologien eine gefährliche Dynamik aus, der der Einzelne nicht mehr gewachsen scheint. Der Mensch ist „in einem Zustand endlosen Werdens – ein

Selbst, das sich nie vollendet“ (Sennet). Dabei verbirgt sich hinter den phrasenhaft verwendeten Begriffen „Projekt“, „Vision“, „Leitbild“ und „Reform“ letztlich oft eine Orientierungs- und Ziellosigkeit.

Hinzu kommt ein Drittes: Äußere Haltepunkte für die Identitätsfindung fallen zunehmend weg. Traditionelle feste Rollenschemata, Milieus, Bezugspunkte und Wertesysteme, wie sie Religionen oder Parteien boten, haben ihre Überzeugungskraft verloren und sind auf dem Rückzug. Stattdessen zentral sind heute die Wahl und die Flexibilität der Anpassung des Individuums an das, was gefordert und erwartet wird. Diese Entwicklung wirkt bis hinein in unser Privatleben, wo somit Ehen und Beziehungen immer unter dem Vorbehalt des Nützlichen und des persönlichen Vorteils stehen.

Der Mensch wird seiner Lebenswelt zunehmend entbunden. Der Begriff „Heimat“ bekommt in seiner Fremdheit plötzlich neue Faszination. In dieser Linie zeugen zahlreiche Fundamentalismen in verschiedenen Bereichen von Gesellschaft und Religion von einem Bedürfnis nach Sicherheit. Die „Sicherheitsgesellschaft“ hat den Anspruch, „alles Unberechenbare, Uneindeutige, Ambivalente, Fremde und Störende zu beiseitigen und eine berechenbare und eindeutige Welt“ (Keupp Heiner) zu schaffen. Diese Fundamentalismen sind Ausdruck einer Suche nach klarer Identität, die es so aber eigentlich nicht mehr gibt.

Nehmen wir dies alles in den Blick, stellen sich verschiedene Fragen: Was ist der Mensch? Was gibt dem Menschen Identität und Heimat? Woraufhin bewegt sich der Mensch und worauf hin soll er sich verbessern? Ohne die Grundsatfrage, was der Mensch eigentlich ist, ist aber die Frage nach unserem Bild des Menschen gefährlich. Diese grundsätzliche Erwägung wird jedoch nicht mehr geleistet, häufig verdrängt, weil sie „Sand im Getriebe“ des ökonomischen Fortschritts ist und unbeantwortbar scheint.

Daraus ergeben sich folgende Konsequenzen. Eine entscheidende Frage unserer Zeit ist: Wer ist der Mensch? Was wollen wir sein und wie wollen wir leben? Dabei wird der Kirche als gesellschaftlicher Kraft weiterhin eine orientierende Rolle zukommen, aus der Kraft ihrer Tradition und ihrer Reflexion über den Menschen hier beizutragen. Dazu gehört eine wichtige Rolle in der Offenlegung und Kommunikation der Ideologien, die uns momentan bestimmen, aber nicht immer dem Menschen dienen. Gerade von den Menschen, die bei dem System unter die Räder kommen, gilt es zu denken, ihre Erfahrungen in den öffentlichen Diskurs einzuspeisen und von ihnen her zu lernen, was passiert und was geboten ist. Unser Papst rückt gerade das Ausgeblendete immer wieder in den Blick.

Die Leitwissenschaften zur Beantwortung der Frage nach dem Menschen sind derzeit die Biowissenschaften. Bemerkenswerterweise treten in den Predigerorden weltweit zunehmend Naturwissenschaftler und Wirtschaftswissenschaftler ein. Über bioethische Fragen nach Anfang und Ende des Lebens hinaus wird es von Bedeutung sein, mit den Naturwissenschaften stärker in Dialog zu treten. Es ist zentral, die verschiedenen Sichtweisen über den Personbegriff und die Anthropologie – ökonomisch, naturwissenschaftlich und theologisch – ins Gespräch zu bringen und uns in das Gespräch einzubringen. Hier stellt auch die dominikanische Tradition in der Linie Thomas von Aquins mit ihren anthropologischen und gna-dentheologischen Überlegungen eine wichtige Grundlage dar. Dominikaner unserer Provinzen arbeiten wissen-



Ziel der Veranstaltungen der „Schola cordis“ ist es zum einen, der Kirche fernstehenden Menschen wieder Kontakt zum Glauben zu vermitteln.

schaftlich an der Frage nach dem Menschen – aus moraltheologischer oder philosophischer Sicht. Aber es soll auch verstärkt ein Fokus unserer Predigt sein: „Was ist der Mensch? Wie wollen wir leben?“ Die Frage nach der „Ars bene vivendi“ wird zunehmend gestellt.

Letztlich ist es aber eine Stärke des Ordens, dass er Wissenschaft und Pastoral zu vernetzen sucht, damit sie sich gegenseitig befruchten. Unser Ordensmeister fr. Bruno Cadoré hat dies unter das Schlagwort „Salamanca-Prozess“ gestellt, weil das im 16./17. Jahrhundert in der Frage nach den Rechten der Indio exemplarisch gelungen ist.

IV. Freiräume öffnen – das Andere, Widerständige wecken

Eine weitere, daran anknüpfende Frage wird auch die Bildung des Menschen in diesen Kontexten sein, besonders auch des inneren Menschen und des Geistes. Unser Ordensmeister fr. Bruno Cadoré hat uns vor einigen Jahren in einer Visitation mitgegeben: „Den Leuten wirklich zuhören und sie kritisch denken zu lehren.“ Interessanterweise hat er weniger inhaltlich benannt, was, sondern wie wir lehren sollen: Damit sich ein kritischer Geist ausbilden kann, der vor dem Hintergrund eines bestimmten Menschenbildes die Menschen kritikfähig und unterscheidungsfähig macht.

Die Konsumorientierung, die nahezu alles zu erfassen sucht, lässt den Menschen immer mehr den Umgang mit Widerständigem verlernen. Gerade daran aber bilden sich Geist und Denken wesentlich aus. Manche Denker sehen den Konsum wie ein Opiat, wie „Brot und Spiele“ (Miegel), das tiefere Fragen vergessen lassen soll. Der Philosoph Byung-

Chul Han erklärt im Anschluss an eine Betrachtung der Kunstwerke des Amerikaners Jeff Koons: „Das Glatte ist die Signatur der Gegenwart ... Das Glatte verletzt nicht. Von ihm geht auch kein Widerstand aus. Es heischt Like. Der glatte Gegenstand tilgt sein Gegen. Jede Negativität wird beseitigt“. Alles geht darum, gefällig und leicht konsumierbar zu sein. Das Widerständige wird ausgeblendet. „Der Kapitalismus eliminiert“ – nach Han – „überall die Andersheit, um alles der Konsumation zu unterwerfen“. Das Ausblenden der „Andersheit“ unterhöhlt aber neben unseren Beziehungen auch unseren politischen Diskurs, wo selbst über große Fragen heute nicht mehr heftig diskutiert, vielmehr angebliche „Alternativlosigkeit“ postuliert wird.

Der ökonomische Primat verändert aber auch unseren öffentlichen Diskurs und unsere Universitätslandschaft. Die „Imperative von Leistungsoptimierung und Mehrwert“ der Investitionen bewirken nach Plinio Prado eine „Reduzierung des Wissens auf einen Gegenstand des Marktes“. Das Denken ist modularisiert – und „nur noch von reduziertem und reduktivem Wissen geformt“. DIE ZEIT meldete vor Kurzem, dass – bezeichnenderweise – in Japan, den USA und Großbritannien zunehmend der Sinn von Geistes- und Sozialwissenschaften wie Philosophie, Soziologie oder Linguistik in Frage gestellt und zunehmend von Kürzungen und Schließungen bedroht sind. Damit geht aber eine Gegen-Kultur verloren, die den Menschen nochmals von einer anderen Sicht anschaut und es kommt – mit Habermas – zu einer „schwindenden Sensibilisierung für gesellschaftliche Pathologien“.

Prado fordert, Freiräume des Denkens zu ermöglichen, die „der Verrohung

durch das bloße Einverständnis mit den Fakten“ entkommen und es erlauben, „den Abstand zu gewinnen, der notwendig ist, diese zu befragen, zu analysieren und zu beurteilen“. Es braucht Freiräume, um „fähig zu sein, das Unbestimmte zu empfangen, also das, was das bestehende Wissen und die gegebenen Bezugssysteme, die etablierten Paradigmen und die erworbenen Kompetenzen herausfordert und erschüttert. Denn das Unbestimmte zu empfangen heißt, sich ihm auszusetzen, es anzunehmen und sich selbst in Frage zu stellen“.

Ich sehe unsere Aufgabe als Dominikaner darin, hier Räume zu eröffnen, in denen das „unabhängige Denken“ möglich ist und auch in die bestehenden Räume dieses „Andere“ einzubringen. Dies verbindet sich mit dem Motto der Dominikaner, der „veritas“ zu dienen. Gerade die Tradition des Predigerordens mit wichtigen Größen aus Wissenschaft und Mystik mag hier ein Schatz sein, der wertvolle Impulse liefern kann – gerade in der Widerständigkeit mancher Ansätze, denn: „Der Geist erwacht am Anderen“.

Diese Widerständigkeit der eigenen Person auszubilden ist aber auch auf anderen Gebieten wichtig. Han wie auch Botho Strauss haben davon gesprochen, dass wir mehr „Idioten“ brauchen – „idiotes“ von ihrer ursprünglichen Wortbedeutung her: Menschen, die sich nicht allem fügen. Es ist gerade das Widerständige, Andere, das unsere menschliche Persönlichkeit formt.

Dieser Bildungsprozess ist eine wichtige Aufgabe unserer Zeit. Die Selbstverständlichkeit der christlichen Glaubensbildung ist verloren gegangen, weshalb der Gläubige seinen Glauben mit Herz und Verstand darlegen können muss.

Der Zweig der dominikanischen Laien ist momentan ein stark wachsender Zweig in unserer Provinz. Menschen mit sehr unterschiedlichem, auch unterschiedlich wissenschaftlichem Hintergrund schließen sich uns an und bereichern unseren Orden. In dieser Form neu sind der apostolische Eifer und das Selbstbewusstsein dieses Ordenszweiges. Zugleich ist das Bedürfnis nach einer guten Ausbildung sehr groß, um gerüstet zu sein für ihren apostolischen Dienst. So heißt es in den Akten des letzten Provinzkapitels: „Ein schwacher Laienzweig ist eine zusätzliche Belastung“, „ein starker und gut ausgebildeter Laienzweig ist das Gegenteil“. Wenn sie von verschiedenen Lebensformen getragen wird, gewinnt unsere Verkündigung an „Farbe“ und stellt auch die kirchliche Wirklichkeit besser dar.

Nach meinem Eindruck wächst hier das, was das Zweite Vatikanische Konzil angestoßen hat, langsam in unserer Kirche heran. Deshalb scheint es mir wesentlich, dass die Laien – nicht nur die dominikanischen – mit dem Rüstzeug eines vernünftig begründeten Glaubens ausgestattet sind, um den Glauben an ihrem Ort bezeugen zu können. Hier sehe ich einen wesentlichen Auftrag unseres Ordens, die Ortskirchen in diesem Bildungsauftrag zu unterstützen und Orte des Fragens und Lernens zu schaffen.

Zugleich aber soll dies Menschen einen Orientierungspunkt für die eigene Identitätsfindung bieten. Um sich mit der Welt auseinanderzusetzen zu können und um offen für diese Auseinandersetzung zu sein, braucht es die Bildung der Person an Positionen, an denen und in denen Sie sich finden kann. Eine Identität, die sich nicht abschließen muss, sondern gerade ob einer klaren Identität der Welt und anderen Religionen of-

fen begegnen kann. Der Soziologe Hartmut Rosa betrachtet auch die Schulung der Resonanzfähigkeit des Menschen als eine Notwendigkeit: also der Fähigkeit, der Welt in ihrer Andersheit zu begegnen und mit ihr in Resonanz zu gehen.

Resonanz bedarf zunächst einmal eines Leerraumes – mit Meister Eckhart einer „Abgeschiedenheit“, ein „Nicht-“, (Nicht-Wollen, Nicht-Wissen, Nicht-Haben). Dies ist der Raum der Kontemplation, der gleichermaßen am Beginn des geistigen wie des geistlichen Wissens steht: Das Schweigen dessen, der nicht schon die Antwort hat, sondern sie erwartet. Dies betrifft die Ermutigung, mit der „Sperrigkeit des Anderen“ in Beziehungen zu treten ebenso wie auch das Erlernen eines Umgangs mit dem Scheitern. Das Neu-Durchbuchstabieren des Dienstes der Versöhnung, der unserem Orden in besonderer Weise anvertraut und an vielen Orten wichtig ist, scheint mir hier zentral. Erneuerung und Intensivierung der Beichtpastoral sind Gebote der Stunde.

Letztlich braucht der Mensch vor allem wieder eine Resonanz zum eigenen Selbst und zu Gott – nicht in narzisstischer Weise, sondern als Öffnung auf das Andere hin.

In Wien haben wir deshalb vor Kurzem die „Schola Cordis. Schule christlicher Spiritualität“ gegründet, auch mit dem Ziel, um diese „Resonanzfähigkeit“ zu schulen. Das Angebot hat drei Säulen:

1. Kennenlernen von geistlichen Meistern und geistlichen Lebenslehren der Tradition in Vortrag und Lesekreisen – Resonanz der Vernunft und des Herzens
2. Kontemplation und Leibgebet – Resonanz zum eigenen Leib
3. Musik und Kunst – das Schöne als Resonanzraum

Ziel ist es, besonders der Kirche fernstehenden Menschen Resonanzräume anzubieten, die ihnen helfen, wieder in Kontakt zu dem anderen Gott als dem Schönen und Wahren zu kommen. Den Christen will es eine Vertiefung bieten, den Suchenden aber eine Grunderfahrung bieten, um weiterzugehen und weiter zu fragen. Programmatisch für diese Schule ist neben dem Angebot der



Schola Cordis
Schule christlicher Spiritualität

Das Logo der „Schola cordis“. Diese Schule der christlichen Spiritualität haben die Dominikaner in Wien gegründet.

Einzelbegleitung auch wesentlich eine Kultur der Gastfreundschaft und der Aufmerksamkeit. Letztlich kommt erst in dieser Aufmerksamkeit der Mensch zur Ruhe und zur Resonanz zu sich selbst, die ihn frei macht für die Begegnung mit Gott. Diese Grund-Aufmerksamkeit muss unseren gesamten Umgang mit der Welt prägen.

Letztlich soll das geistliche und geistige Tun, das wir den Menschen anbieten, Räume der Resonanz eröffnen: Sabbathräume, Räume zunächst einmal ohne Zweck, wie Gott ohne Zweck ist; Räume, in denen der Mensch durch Denken und Kontemplation von den Götzen befreit, das Andere Gottes erfahren und in diesem Gegenüber des Wortes die eigene „Ebenbildlichkeit“ gestärkt werden. Mit Meister Eckhart gesprochen: Aus dem Räumen des Habens, Wollens und Wissens in die Abgeschiedenheit, die die Erfahrung des Seelengrundes ermöglicht. Diese Sabbathräume lehren dann auch den rechten Blick auf die Menschen. Dieser rechte Blick auf den Menschen ist dann auch der letzte Punkt, den ich in den Blick nehmen will.

V. Die Flüchtlingskrise und der Verlust des Diskurses

„Einbruch der Wirklichkeit“ hat Navid Kermani sein Buch über die Flüchtlingsroute genannt. Letztlich hat die Flüchtlingsbewegung eine Blase zerplatzen lassen, in der wir lange gelebt



Provincial P. Thomas G. Brogl ist einer derjenigen, die Kurse in der „Schola cordis“ anbieten.

haben – und nicht schlecht gelebt haben. Aber wir müssen erkennen, dass es letztlich eine Blase war. Wie jede Krise hatte sie etwas Offenbares: Sie hat uns die Kosten der Globalisierung gezeigt und Europa offengelegt, nach welchen Kriterien es funktioniert. Europa ist über sein Wirtschaftshandeln der Blick ins „Gesicht“ des Menschen abhandengekommen. Sie ist – mit den Worten von Papst Franziskus – zu einer unfruchtbaren Großmutter geworden. So ermahnte er damals die Europaparlamentarier, die Würde des Menschen und die Idee der „Person“ wieder in das Zentrum des politischen Handelns zu rücken.

Das scheint mir auch in der gegenwärtigen Flüchtlingskrise ein wichtiger Impuls zu sein: Es ist eine wesentliche Aufgabe der Kirche, wieder das Antlitz des Menschen in den Blick zu rücken. Dort, wo es einen Augenkontakt gibt, wird Integration möglich. Unsere Klöster sollen Orte dieser Begegnung sein. Mit Claveries Worten: „Wir haben noch keine Worte für den Dialog: Wir müssen beginnen, menschliche Orte zu schaffen, wo jeder sein kulturelles Erbe, das seine Größe ausmacht, einbringt.“

Beispiele hierfür sind unsere Schwesternklöster in Landsberg am Lech und Friesach. Gegen zum Teil heftigen Widerstand der Bevölkerung haben die Schwestern dort muslimische Flüchtlinge entweder auf das Klostergelände oder in ihr Haus aufgenommen. Eine Schwester berichtete mir, dass sie sehr Angst hatte, dann aber im Zusammenleben erfahren hat: „Das war das Beste, das uns passieren konnte.“

Wichtig ist hier auch eine Kommunikationskultur, zu der wir wesentlich beitragen können. Vor Kurzem beschrieb die „Neue Züricher Zeitung“ unter dem

Titel „Journalismus im Kampfmodus. Hetzer, Idioten und Dumpfbacken“ die zunehmende Verrohung der öffentlichen Kommunikationskultur in den traditionellen Medien Deutschlands. In der Auseinandersetzung mit der AfD ist zunehmend festzustellen, dass selbst anerkannte Medien die Rechtspopulisten bekämpfen statt zu einer diskursiven Auseinandersetzung beizutragen. Umgekehrt bewegen sich so die Rechtspopulisten nur noch in eigenen Zirkeln in den Social Media. Eine Kultur der „Stimmung“ löst zunehmend eine „Kultur des Argumentes“ ab. Gerade die Kirche sollte hier nicht in die Falle tappen und sich davon anstecken lassen.

Noch ein Letztes: Eine Studie der Universität Leipzig berichtete vor drei Tagen, dass die Ablehnung von Muslimen und wachsende Gewaltbereitschaft immer mehr zunehmen und eine zunehmende Polarisierung der Gesellschaft zeigen. Oft werden der Verweis auf die Bewahrung des christlichen Abendlandes und die christliche Tradition gegen den Islam in Stellung gebracht. Gerade der Dialog mit dem Islam hat bei uns Dominikanern eine lange Geschichte. Sowohl das internationale „Institut dominicain d'études orientales“ in Kairo wie auch das deutsche „Dominikanische Institut für christlich-islamische Geschichte“ versuchen, wissenschaftliche Reflexion – aus der Geschichte und den Quellen der Religion – und konkrete Begegnung zu verbinden. Erst aus einer genauen Kenntnis des Anderen heraus ist wirkliches Verstehen möglich. Unsere Bilder vom Anderen sind oft nur Karikaturen. Die Ängste vieler Menschen gilt es ernst zu nehmen und auch hier den Kern der Wahrheit herauszufinden; dann aber auch – soweit möglich – weiterzuführen.



Prof. Dr. David Hiley, Professor für Musikwissenschaft an der Universität Regensburg (li.) und Prof. Dr. Harald

Buchinger, Liturgiewissenschaftler und Prodekan der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Regensburg.



Der Altar der Kirche St.-Kassian, in der die abschließende Vesper gefeiert wurde. Musikalisch umrahmt wurde sie von Studierenden der Hochschule für katho-

lische Kirchenmusik & Musikpädagogik unter der Leitung von Rudolf Fischer.

Pierre Claverie – hier schließt sich unser Kreis zum Beginn – meinte, dass zuerst „die alten Dämonen der Polemik, der Beherrschung des Anderen und des Ausschlusses des Fremden“ besiegt werden müssten, um in einen Dialog einzutreten. Anfang von allem sei, dass jeder „akzeptiere, mit einer Frage zu beginnen“. Zugleich aber verlangt er von jedem, sich in diesem Dialog nicht zu verleugnen, vielmehr „ganz er selbst zu sein, ohne Aggression und ohne Kompromisse einzugehen“.

Entgegen der allgemeinen Auffassung zeigt nicht nur das Wort und Beispiel Claveries, dass die Suche der Wahrheit nichts Trennendes hat, sondern etwas Verbindendes: „Wenn das Apostolat von Polemik und Bekehrungseifer gereinigt ist, wird die Öffnung zum Anderen zur unweigerlichen Suche nach Wahrheit durch Vertiefung und kontinuierliche Verinnerlichung der Werte des Glaubens, und schließlich reines Zeugnis.“

Das ist schließlich auch die Erfahrung von Thomas von Aquin: Das Ernstnehmen des Anderen und das Stark-Machen seiner Argumente bringt uns der Wahrheit näher – und so auch uns und dem Anderen.

VI. Schluss: Die Hoffnung leben

Am Beginn standen die Darlegungen über die Akeidia als die „Krankheit unserer Zeit“. Diese kennzeichnet immer eine gewisse Mattheit und Hoffnungslosigkeit. Genau dahinein hat unser Ordensmeister formuliert, dass Dominikaner „Prediger der Hoffnung“ sein sollen. Dies entspringt einem tiefen Vertrauen in Gott und die Güte der Schöpfung, das schon die großen Anfangsgestalten Dominikus, Albertus Magnus und Thomas von Aquin gekennzeichnet hat.

Wir befinden uns zweifellos an einer Schwellenzeit und schon allein das Fehlen großer theologischer Entwürfe in unserer Zeit zeigt an, dass es eine Zeit des Übergangs ist. Heilung der Akeidia geschieht nur, wenn sich der Mensch nicht in Aktivismus ergeht, sondern aushält und sich tiefer führen lässt. Tomás Halík hat in seinem Buch „Nicht ohne Hoffnung“ recht, wenn er schreibt, dass heute Neuevangelisierung zu verstehen ist „nicht als eine Aufforderung zum emotionalen Missionszug vom Typ einer triumphalistischen religiösen Mobilisierung“, sondern „als Aufforderung zur demütigen und geduligen Rückkehr in die Schule bis sie wieder zur Aufgabe reifen kann, die ihr Christus anvertraute: Geht und lehrt alle Nationen.“

Es geht um die Kontemplation des „Wortes“ in Schrift und Tradition. Es wird aber mit Pierre Claverie auch wichtig sein, „den engen Ekklesiozentrismus hinter uns zu lassen, der uns unfähig machte, das Kommen Gottes außerhalb der sichtbaren Grenzen der Kirche zu erkennen in seinen vielen und unerwarteten Formen im Lauf der Zeit“. Der Gott der Dominikaner war – mit den Worten von Papst Franziskus – immer ein Gott der Überraschungen, der in der konkreten Wirklichkeit uns ganz neu entgegenkommt und auf Einlass wartet. Mit Pierre Claveris Worten: „Wir besitzen nicht die Wahrheit: sie ist es, die uns ergreift und uns immer weiterführt im Prozess ihrer Entdeckung“, ihrer Entdeckung, gerade an den Bruchlinien unserer Welt, durch die die Sendung des Ordens immer wieder erneuert wird. □

Auf ausdrücklichen Wunsch der Redaktion hat der Autor den wissenschaftlichen Apparat wegfallen lassen. Die Bitte dient nur der besseren Lesbarkeit in der Zeitschrift.