

Grundlagen und Grundfragen des Pariser Mendikantenstreites

Von Dr. P. Fulgentius Hirschenauer O. S. B., St. Ottilien

Im Menschen liegt das Bestreben, aus einer oft wiederkehrenden, zufälligen Erscheinung ein allgemeingültiges Gesetz abzuleiten. Bei dieser Anlage hat er auch aus dem bunten Strom menschlicher Lebensäußerungen bestimmte Typen herausgesondert, die ihre Seinsgesetze in festen Lebensformen zum Ausdruck bringen. Den wissenschaftlichen Beleg finden wir auf dem Heimatboden unserer abendländischen Kultur, im Griechentum, das in freudiger wie gehässiger Aufmerksamkeit ins volle Menschenleben griff und scharfgezeichnete Bilder des Menschentums aufstellte. Der große Synthetiker und Synoptiker der griechischen Antike, Aristoteles, hat uns diese Lebensformen in seiner Nikomachischen Ethik aufgeschrieben in der Dreigliederung: *βίος ἀπολαυστικός, πρακτικός, θεωρητικός*: Der Mensch des Lebensgenusses, der öffentlichen Tätigkeit, der Wissenschaft¹.

Neben dieser bloßen Aufstellung der Lebensformen kennt das Altertum auch eine heiß umstrittene Wertung dieser Grundhaltungen. Der Grieche ist nun einmal ein freudiger Diesseitsmensch, der das Privatleben seiner Nachbarn schmunzelnd übersehen kann, aber äußerst empfindlich ist im öffentlichen Leben, in den Angelegenheiten seiner Polis, mit der er lebt und stirbt. Die stille Arbeit des Gelehrten in der Zurückgezogenheit, sein Schauen, das über die Grenzstriche der Gemeinde hinausgeht, kann er nicht verstehen; er betrachtet es feindlich und hat dafür sein Schlagwort: *Apragmon*: Ein Untauglicher, Treuloser, ein Verräter.

Die nüchterne wissenschaftliche Arbeit des Aristoteles hat sich auch hier ohne Verrat an der Nation über die Brandungen des leidenschaftlichen Gemütes erhoben, indem er abrückend von der platonischen Ideenschau das Leben aus wahrnehmbaren Erfahrungstatsachen heraus teleologisch zu deuten sucht: Alles Sein und Leben strebt einem bestimmten Ziel zu nach Art des in ihm liegenden *telos*. Das Endziel des Menschen ist ein Gut, und zwar unter der unendlichen Reihe solcher Güter das höchste, und das ist die Eudaimonie, die Glückseligkeit. Dies ist aber wieder ein viel-

¹ Da es zu weit führen würde, die Fülle der Belegstellen jeweils anzuführen, sei auf des Verfassers Buch verwiesen: Die Stellung des hl. Thomas v. Aquin im Mendikantenstreit an der Universität Paris. St. Ottilien 1934.

deutiger Begriff; denn für den Lebemenschen ist das Lust und Genuß, für den Politiker Ruhm und Ehre, für den Wissenschaftler Einsicht in letzte Gründe. Wir müssen also ein allen Menschen gemeinsames teleologisches Endziel suchen, das ohne Rücksicht auf persönliche Befriedigung um seiner selbst willen erstrebt wird. Eine solche letzte Glückseligkeit strömt nur aus der Betätigung der menschlichen Wesensform, der Vernunft. Zu dieser teleologischen Deutung der Glückseligkeit führt Aristoteles aber auch das ethische Moment; denn ohne vollendete Tugend, die selbst wieder Quell lauterster Tätigkeit ist, ist Glückseligkeit ein Idol.

In sieben Stufen beweist dann der Stagirite den Vorzug dieser wissenschaftlich beschaulichen Form vor der rein tätigen und bloß vitalen. Die Vernunft, sagt er, ist die vornehmste Anlage des Menschen, ihre Objekte sind die erhabensten und unvergänglichen, ihre Tätigkeit ist die dauerndste, die genußreichste, die unabhängigste, die selbstloseste und die gelassenste. Dieses Leben steht unter dem Einfluß des Göttlichen; denn zu diesem letzten und höchsten Ziel kommt der Mensch nur mit Hilfe der seligsten Ursache, das ist der Gottheit. Der forschende Menscheng Geist nimmt teil an der Seligkeit Gottes, die allein ganz durch das Denken tätig ist, eine Lebensform, an der ein Sinnenwesen mangels der Vernunft nicht teilhaben kann. Jede Form und jedes Maß der Glückseligkeit stammt aus dieser geistigen Anlage und je mehr diese ein Mensch betätigt, um so gottähnlicher wird er, befähigt, das Göttliche zu schauen, und als Liebeslohn erntet der Weise die Gottesfreundschaft.

Dieses Gedankengut blieb nicht unfruchtbar. Zunächst wanderte es zur geistigen Gefangenen hellenischer Kultur, nach Rom. Aber als die römischen Schulen von ihrer stolzen Höhe herabsanken und in ihnen nur mehr das Gerede der Dialektiker und die Paukerei der Grammatiker Widerhall fand, da suchte die aristotelische Lehre Eingang in die griechische und lateinische Patristik und mehr noch in die Schulen der Araber und der Juden und von da aus bekam sie auf mannigfachen Wegen auch Zutritt in das christliche Mittelalter. Dieses fußt in der Frühscholastik ganz auf Boethius, der durch Übersetzung und Kommentierung aristotelischer Schriften den mittelalterlichen Schulen das Handbuch der Logik gab, die Grundlage der scholastischen Methode. Dazu kamen noch einige Traktate des Philosophen, die mit den anderen zum Organon vereinigt bis in die ersten Dezennien des 12. Jahrhunderts dem theologischen Studium kostbare Hilfe und Anregung boten.

Dann aber wurde das scholastische Rüstzeug bedeutend vermehrt und vertieft durch neues Quellenmaterial, das über Byzanz und Sizilien kam, und in schier unerschöpflicher Fülle aus Spanien, wo sich die Araber nach ihren Siegen über die Christen Schulen von größter Bedeutung eingerichtet hatten. Mit dem Falle Toledos wurden die Christen Erben dieser geistigen Arbeit, die in der Übersetzung und Kommentierung aristotelischer Schriften Außerordentliches geleistet hatte. Es handelt sich bei diesen Bücherschätzen aber nicht um das schon bekannte Organon, sondern um die grundlegenden und umwälzenden Lehren, die Aristoteles in seiner Metaphysik, Psychologie, Ethik, Naturphilosophie niedergelegt hat. Dazu hatten die Araber Kommentare geschrieben, die mehr noch als das griechische Original Anlaß zu schweren Verirrungen geben konnten. Voll Freude schöpften die christlichen Philosophen aus dem großen Schatz und unzufrieden mit dem Mangel, der Übersetzungen anhaftet, gingen sie in heller Entdeckerfreude an den Urtext selbst und lieferten in eigenen Übersetzer-schulen den Magistern an den Universitäten das aristotelische Gut in lateinischem Sprachgewand.

So stoßen Heidentum und Christentum zusammen auf dem Kampfplatz der Wissenschaft, besonders auf der hohen Schule des Mittelalters, auf der Universität Paris. Freilich hatte es schon früher Kämpfe gegeben zwischen den zwei Richtungen: der rein biblisch-patristischen und der dialektisch-logischen, aber jetzt bricht eine Schlacht heran, die die Grundsteine abendländischer Kultur zu verrücken droht; denn diese steht auf der Grundlage der Erlösungstat Christi, deren Früchte durch die Missionierung des Orbis alle Völker ernten sollten, bis die Weltbefriedung eingetreten ist in dem einen geistlich-weltlichen Reich, das der vereinigten Kraft kaiserlicher und päpstlicher Macht *pax, iustitia, ordo* verdankt. Das Heidentum, das jetzt mit den Waffen der Wissenschaft drohender das Mark des Christentums trifft als einst mit blitzendem Schwert, macht diese Einrichtungen überflüssig, weil die Zentralfragen jeder Weltanschauung: Gott, Welt, Mensch gerade entgegengesetzt gelöst werden.

Verschiedene Versuche wurden unternommen zur Lösung der christlichheidnischen Konflikte. Man wollte mit einem feinen Sinn für die unantastbare Geschlossenheit der mittelalterlich christlichen Weltanschauung jeder autoritativen Entscheidung zuvorkommen und bemühte sich, Philosophie und Theologie auf einen anderen Erkenntnisgrund zurückzuführen. Darnach konnte für den Magister im artistischen Hörsaal wahr sein, was

der Kollege im theologischen für falsch erklärte; wenn einer Philosoph und Theolog zugleich war, dann hatte er eben zweimal Recht: als Philosoph und als Theolog, aber die beiden hatten nichts zu tun miteinander. Das ist die doppelte Wahrheit.

Ein zweiter Versuch, eine Harmonisierungstendenz, wollte einen Ausgleich schaffen zwischen den alten *auctoritates* der Hl. Schrift, der Väter, der Kanones und der neuen des Aristoteles und seiner Kommentatoren. Das Glaubenswidrige sollte ausgeschaltet werden; aber bevor sich noch zeigte, daß auch ein solcher Versuch *ad absurdum* führen muß, waren die Feuergebarben des Kampfes dräuend gewachsen, so daß ein Provinzialkonzil von 1210 die geoffenbarte Wahrheit schützen mußte durch das Verbot der Lektüre und Interpretation der naturphilosophischen Werke des Aristoteles in der Schule, ein Verbot, das 1215 von Robert Courcon in aller Schärfe erneuert wurde.

In diesem Augenblick zeigte es sich wieder, daß die Kirche, von Gott gelenkt und geschützt, durch keine Menschenmacht aus den Angeln gehoben werden kann. Um diese Zeit traten nämlich als Grundlage einer bereits erwachten neuen Ära die neu gegründeten Bettelorden der Dominikaner und Franziskaner auf das Feld des *Studium Parisiense*.

Mit der ganzen Jugendfrische und ungebrochenen Geisteskraft ihrer heiligen Stifter traten diese Lehrer und Schüler auf die Kanzeln und in die Hörsäle der Universität und das übernatürliche Glaubensferment ihrer Seelen zündete, begeisterte, klagte an und verurteilte. So konnte im Rahmen der Universität eine Spannung nicht ausbleiben, die in die Reihen der Magister und Scholaren hineingriff und hinausdrang ins flache Land, weil ja diese Orden nicht bloß in der Weisheit unterrichteten, sondern auch seelsorglich im Weinberg des Herrn die Hitze und Last des Tages trugen. So waren besonders die Lehrer der artistischen Fakultät und der in seinen Rechten geschmälernte Seelsorgsklerus in eine Kampffront zusammengeschoben, der sich das Lager der armen Nachfolger Christi entgegenstellte, geführt vom Oberhaupt der Kirche selbst, der zur Stütze der Kirche die neuen Stiftungen mit außergewöhnlichen Privilegien auszeichnete. Dadurch verschob sich der Streit vom Lehrstuhl der Universität zeitweilig auf den Lehrstuhl des heiligen Petrus selbst.

Diesen Streit nun nennt man den Pariser Mendikantenstreit, eine Bezeichnung, die viel zu eng ist, weil es sich sowohl um rechtliche wie philosophisch-theologische Fragen von weittragendster Bedeutung handelt.

Um die Zeit von 1217/19 richteten beide Orden in Paris ihr Hausstudium ein und hörten Vorlesungen an der durch die Verbote aufgewühlten Universität. Bei einer Universitätsrevolte von 1229 wiesen nun die Satzungen der Universität und die Satzungen der Orden verschiedene Wege. Die Fakultäten wanderten aus in die Freiheit anderer Städte, und von selbst ziehen die Magister der zurückgebliebenen Orden Schüler an sich, und das Ergebnis war, daß sie theologische Lehrstühle bekamen und so auch in das Professorenkollegium eingegliedert werden mußten, als dieses mit seinem Anhang 1231 zurückkehrte. Aristoteles konnten sie nicht mehr entbehren und so wurden von diesem Jahr ab die Schriften des Stagiriten wieder gelesen und in den öffentlichen Lehrplan aufgenommen; wenn nicht *de iure* so doch *de facto*. Verbote prallten wirkungslos ab. Der Einfluß der Mendikanten aber stieg und eine nicht geringe Anzahl von Magistern auch der artistischen Fakultät und von Scholaren nahmen ihr einfaches Kleid. Das diente nicht zum Frieden und nach langem Wetterleuchten brach der Kampf offen los zu einer Zeit, da Männer als Lehrer auftraten an der Universität, die von ihrer wissenschaftlichen Mission durchdrungen, unbekümmert ihren Weg gingen: St. Albertus Magnus und der hl. Thomas von Aquin. Sie führten den Orden auf ein noch weiteres Feld der wissenschaftlichen Forschung, indem sie in ihrer Studienordnung von 1259 den Profanwissenschaften neben der Theologie einen bedeutamen Platz anwiesen. Ihren Spuren folgten die Franziskaner mit dem hl. Bonaventura an der Spitze.

In dieser herrlichen Blüte wurden die Bettelorden dem Seelsorgsklerus und dem Professorenkollegium immer unbequemer und darum unternimmt die Pariser Universitätspartei einen ersten Schritt und bestreitet das Recht der Kurie, Privilegien zu verleihen, wie sie diese Orden in Seelsorge und Lehramt erhalten hatten. Die Kurie behauptet ihr Recht mit schärfsten Erlassen.

Da ersinnt der Trotz einen neuen Weg und sagt, es sei gegen jedes Recht und Herkommen, daß eine Person zugleich zwei ständischen Korporationen angehöre, wie das bei den Ordensprofessoren der Fall sei. Sie sollten daher wenigstens auf je einen ihrer beiden Lehrstühle verzichten. Die Franziskaner gaben nach, die Dominikaner nicht, und Alexander IV. stellt sich mit der Bulle „*Quasi lignum vitae*“ auf die Seite der Mendikanten und verteidigt ihre Rechte. Nun lösen sich kurzerhand die Fakultäten aus der Korporation, um so den päpstlichen Schiedsspruch gegenstandslos zu

machen, und treten zu einer neuen Verbindung zusammen und erlassen am 2. Oktober 1255 ein entschiedenes Manifest.

Der Führer der Universitätspartei, Wilhelm von St. Amour, war bereits im März 1255 mit einem hetzerischen Traktat „*De periculis novissimorum temporum*“ in die Öffentlichkeit getreten, indem er die neuen Orden als Anhänger des Häresiarchen Joachim von Fiore und Vorläufer des Antichrists aus der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen sehen will. In gleichen Schmähungen erging er sich im Hörsaal und auf der Kanzel. Zum Beweise seiner Zuverlässigkeit schrieb er aus dem *Introductorius* des Franziskaners Gerard von Borgo San Donini zum *Evangelium aeternum* des Joachim von Fiore 31 häretische Sätze zusammen und erklärte sie als Ordensdoktrin und schickte den Traktat an den Papst, der auf einer Kardinalskommission von Anagni im Sommer 1255 die Sätze verurteilte, aber schonendes Vorgehen befahl. Gegen die Intriguen der triumphierenden weltgeistlichen Partei aber ging Alexander schonungslos vor und ließ schließlich die Hauptführer, Wilhelm von St. Amour, Nikolaus von Bar sur Aube und Christian von Beauvais, ihrer Würden und ihres Amtes verlustig erklären. Wilhelms Traktat wurde verurteilt, und da er sich nicht unterwarf, mußte er in die Verbannung gehen. Aus der Reihe der Predigerbrüder aber, „der vollkommenen Diener Christi“, wurde auf ausdrücklichen päpstlichen Erlaß fr. Thomas von Aquin 1256 in die Korporation der Magister der Universität aufgenommen.

Der Rechtskampf war damit entschieden und beendet, die literarische Fehde hebt aber erbittert an, in der das Wesen und die Formen der neuen Orden von Grund aus zerstört werden sollten. Wir können in diesem Streit zwei Perioden unterscheiden mit verschiedener Problemstellung.

Die Streitobjekte der ersten Periode (ca. 1255—66) sind Seelsorge, Lehramt, Handarbeit und Bettel der neuen Orden. Dieses Programm enthält schon klar die Schrift Wilhelms „Über die Gefahren der jüngsten Zeiten“, in der er in 14 Kapiteln die Schärfe seines Wissens und Witzes ausgießt über die Bettelmönche, erfolglos, wie wir sahen, aber wirksam genug, um Stadt und Land in Erregung zu bringen. Ein Schweigen kam nicht, um so weniger, als auch die Orden wissenschaftlich ihre Rechte und Stellung verteidigten.

Als erster tritt St. Bonaventura auf den Plan mit Disputationen über die Armut und Handarbeit, die in der *Quaestio de paupertate* zusammengefaßt sind. Wilhelms Antwort bleibt nicht aus und er hat im *Defensorium*

des Laurentius Anglicus einen starken Helfer. In einer grundsätzlichen Art weist dann St. Thomas die Anschuldigungen zurück in dem Werke: „*Contra impugnantes Dei cultum et religionem*“, dessen Sätze sich auch das Ordensrundsreiben des Humbertus de Romanis zu eigen macht. Eine sehr rege Abwehr von seiten der weltgeistlichen Partei fand die Abhandlung: „*Manus, quae contra omnipotentem tenditur*“, die Thomas von York zugeschrieben werden darf.

Da trat eine Pause ein und man hoffte auf eine gütige Beilegung des nicht gerade erbaulichen Gezänkes. Aber das eine Haupt des apokalyptischen Tieres, das gleichsam schon getötet war, erholte sich von seiner Todeswunde, wie St. Thomas mit Bezug auf Wilhelm sagt, und erhob sich von neuem in froher Hoffnung, als den päpstlichen Thron Klemens IV. bestieg, den er durch den Traktat: *Liber de antichristo et eiusdem ministris* für sich zu gewinnen sucht. Diese Schrift leitet die zweite Periode des Kampfes ein, in der wie verständlich aus praktischen Schwierigkeiten der Lehrtätigkeit heraus die Frage nach den Ständen leidenschaftlich erörtert wird. Was ist Stand? Was ist Stand der Vollkommenheit? Wer gehört diesem Stande an? In welchem Stand liegt größere Vollkommenheit? Wie verhalten sich göttliche Gebote und evangelische Räte zueinander?

In diesen Streit griff durch eine Fülle von Traktaten ein Freund Wilhelms von St. Amour ein, Gerhard von Abbeville, der sich bemühte, wegen der Umkehrung aller hergebrachten kirchlichen Anschauungen die Mendikanten als Häretiker aus der kirchlichen Gemeinschaft auszustoßen. Ihm antworteten als wissenschaftliche Vertreter der hl. Bonaventura in der *Apologia pauperum* und der hl. Thomas in *De perfectione vitae spiritualis*. Sie werden unterstützt von dem Franziskaner Johann Peckham, der eine Abhandlung schreibt: *De perfectione evangelica*. Diese Verteidigungen rufen einen neuen Angreifer auf den Plan, Nikolaus von Lisieux, der die „verabscheuungswürdigen Heuchler, die Verächter der kirchlichen Obrigkeit und Lasterer des kirchlichen Besitzes“ mit Schmähungen überhäuft, so daß sich auch der stille Dominikanerfrater Thomas erbot gegen ihn wendet in seinem Büchlein: *Contra pestiferam doctrinam retrahentium a religionis ingressu*^{1a}.)

^{1a} Über die chronologische Anordnung unterrichtet am besten: Glorieux, P., Les polémiques «contra Geraldinos», in: Rech. Th. anc. méd. VI (1934), pp. 5—41.

Nicht mit Unrecht hat man hingewiesen auf die wahrhaft dramatisch geartete Struktur dieses Mendikantenstreites mit Hinsicht auf Zeit und Ort der Handlung, die handelnden Personen, die Streitobjekte und die Ergebnisse.

Die reifste Frucht dieses Kampfes schenkt uns wohl der hl. Thomas. Wir wollen drum gerade seine Wege verfolgen, die nicht verworren jeden einzelnen Streitpunkt verfolgen, sondern eine grundlegende Bahn für das Streben des Menschen zu Gott darstellen. Der hl. Lehrer geht aus von der Idee des Lebens, zeichnet seine Stufen und Formen und leitet aus den zwei Grundformen des menschlichen Intellektes: *intellectus speculativus* und *intellectus practicus*, die zwei Lebenshaltungen ab: die beschauliche und die tätige, die vereinigt auftreten können im gemischten Leben (*vita contemplativa, vita activa, medium genus vitae*).

Beim Vergleich dieser zwei Grundeinstellungen des Lebens gibt er dem beschaulichen den Vorrang vor dem tätigen in Anlehnung an die bereits aufgezeichneten Darlegungen des Aristoteles. Seinem Wesen und seiner Natur nach (*secundum se, secundum naturam*) ist das beschauliche Leben die erhabenste Betätigung des Menschen, weil es aus der edelsten Potenz hervorquillt hin zum besten Gegenstand. Die vornehmste Potenz ist die menschliche Geistseele, die substantielle Wesensform, deren höchster Gegenstand das göttliche Gut ist. Dieses ist aber kein Gegenstand für den praktischen Intellekt. Es gewährt ferner die Grundlage einer andauernden Verbindung mit dem Göttlichen, weil der Geist vor unvergänglichen und unveränderlichen Objekten steht und selbst unvergänglich und unzerstörbar ist.

Im beschaulichen Leben wird die Grundlage des Christentums errungen, gefestigt und verklärt, die Liebe; denn bei ihm geht es nicht um eine kalte, starre Geistesplage, um kein bloß wissenschaftliches Studium, sondern seine letzte Vollendung liegt darin, daß die göttliche Wahrheit nicht bloß geschaut, sondern auch geliebt werde. Dabei ist der Liebende nicht zufrieden mit einer bloß oberflächlichen Erfassung des Geliebten, sondern er ringt darnach, alles einzelne, was mit dem Geliebten zusammenhängt, innerlichst zu erfahren und so an seinem Leben teilzunehmen.

Es ist auch ausgezeichnet durch eine einzigartige Anspruchslosigkeit und Bedürfnislosigkeit, die nur „Das eine Notwendige“ sucht ohne ängstliche Sorge und stolze Überhebung. Es flutet in ihm der Duft der Jungfräulichkeit, der es eigen ist, nichts anderes zu suchen, als dem Geliebten in

ungeteilter Hingabe an Leib und Seele zu gefallen. „Selig, die reinen Herzens sind; denn sie werden Gott anschauen.“ Diese geistige Schönheit der Seele liegt darin, daß Handeln und Wandeln des Menschen in der rechten Ordnung zur geistigen Klarheit der Vernunft steht. Dazu führt auch die Mäßigkeit und Demut.

Die über jede Zweckbeziehung erhabene Selbstlosigkeit ist ein weiterer Vorzug. Das beschauliche Leben wird rein um seiner selbst willen gesucht, es soll nicht eine Brücke sein, um zu Ehre, Macht, Ansehen und Reichtum zu gelangen. Darüber hinaus liegt eine friedliche Gelassenheit, ein sonniger Friede und eine wundersame Geistesfreiheit über dem beschaulichen Menschen ausgebreitet, der aber nicht in zügelloser Willkür sich selbst dient, sondern in hemmungsloser Unterwerfung Gott anbetet in seinen Geboten. So ragt der Mensch hinaus über den gewöhnlichen Raum seiner Lebensbedingungen, er ragt mit Leib und Seele hinein in das Reich der verkärten Geister. An diese aus Aristoteles geschöpften, ihn aber weit überholenden Erkenntnisgründe reiht der demütige Dominikaner das unfehlbare Wort der Offenbarung: „Den besten Teil hat Maria erwählt, der ihr nicht wird genommen werden.“

Mit diesen Ausführungen will der Heilige aber nicht das tätige Leben einfachhin als den schlechten Teil bezeichnen, sondern gliedert in weiser Unterscheidung seinen Bereich in drei Gruppen. Die Hast nach den rein äußeren Gütern verstrickt den Menschen in Sünde, er entfernt sich von Gott in dem selbstsüchtigen Streben nach Gewinn und Macht zum Genuß irdischer Freuden. Aber neben dieser hochmütigen Selbstverkrampfung steht das tätige Leben in der Hoheit der dienenden Magd im Strom des Lebens und teilt mit dem Adel der göttlichen Liebe im Antlitz den Hungernden und Dürstenden aus und gibt dem Zweifelnden Halt in Bedrängnis durch die Werke der leiblichen und geistigen Barmherzigkeit. Höher aber noch steht der Dienst am Nächsten durch Vermittlung seelischer Güter im Unterricht, in der Predigt, im Lehramt und in der Sakramentenspendung. Der Bereich des sittlich guten tätigen Lebens ist also durchaus nicht eng. Es gehören dazu alle für die Mitmenschen unternommenen Arbeiten und alle Formen des asketischen Lebens, besonders die sittlichen Tugenden, soweit sie nicht als Disposition zum beschaulichen Leben zu verstehen sind.

An diese Bewertung und Begrenzung des tätigen und beschaulichen Lebens reiht der hl. Thomas noch eine Untersuchung über die Verdienstlichkeit dieser beiden Lebensformen. Die Frage wird einfach und sicher

gelöst mit dem Satz, der dem betriebsamen Menschen oft so schwer verständlich ist: Der Grad des Verdienstes richtet sich nach dem Grad der Liebe und nicht nach schwerer Arbeit und harter Entsagung, wie ja auch der Baumeister höheren Lohn erhält als der Handlanger und der spekulative Theologe einen höheren als der praktische Seelsorger, von der Natur des Verdienstes aus gesehen.

Keine der beiden Lebensformen aber kann ausgesprochen für sich allein gelebt werden, sie stehen in Beziehung zueinander und weisen aufeinander hin, besonders wenn ihre Betrachtung unter gewissen Bedingungen und nach bestimmten Gesichtspunkten angestellt wird (*secundum quid*). Das tätige Leben bereitet den Menschen vor auf das beschauliche, weil es die Seele von Leidenschaften reinigt und zur Tugend führt. Lebensbeherrschung und Lebensdienst muß den Seelengrund bereiten, bevor die göttliche Weisheit dort einkehrt. Das so erworbene beschauliche Leben zeichnet dann von selber wieder Richtlinien für eine gottgefällige Tätigkeit. Dieser Zusammenhang entspricht dem Verhältnis von einzelnen Akten und der dadurch erworbenen Fertigkeit.

So ist also auf dem Wege des Werdens (*in via generationis, secundum ordinem generationis*) das tätige Leben früher als das beschauliche, das aber seiner Natur nach früher ist, wie die Form früher ist als die Materie. Die Natur bewegt sich ja auf Grund ihrer organischen Gesetze vom Unvollkommenen zum Vollkommenen. So steigen wir auch durch die Übungen des tätigen Lebens in einem langsamen Prozeß zur Ruhe des beschaulichen Lebens, das auf dem Wege zur Vollendung der Person durch ihr führendes Gebot (*per viam directionis*) die herrschende Stellung behauptet.

Das beschauliche Leben ist auch nicht auf irgend eine Form der Gottesliebe hingerichtet wie das tätige, sondern auf die vollkommene Liebe, die aber ohne die reinigende und erleuchtende Form des tugendhaften Strebens nicht erworben werden kann. Daraus ergibt sich, daß die beiden Lebensformen einander nicht ausschließen und befeinden, sondern zu einer Vereinigung und Verbindung zielen. Es sind nicht zwei Ströme, die nebeneinander laufen, sondern sich ineinander ergießen wollen.

Aus dieser Beobachtung und Erkenntnis heraus stellt dann der hl. Thomas den grundlegenden Satz auf, daß in der rechten Mischung und Verschmelzung beider Grundeinstellungen das vollkommenste Lebensideal liege. Das gemischte Leben also (*medium genus vitae*), die Verbindung des beschaulichen Lebens mit dem tätigen, ist die vollkommenste Lebensform.

Diese neue Lehre, die der Zeit revolutionär erscheint, die aber der große Lehrer aus dem Studium der Patristik als alte Überlieferung kennzeichnen kann, gründet er vor allem auf die Person und das Werk Jesu Christi. Christus lebt durch die hypostatische Union in seligster Gottanschauung; denn er war nie ein *viator*, ein Wanderer, sondern ein *comprehensor*, der das letzte Gut unverlierbar besitzt. Gerade die Herrlichkeit des Vaters aber, die er so letztlich schaut, treibt ihn an, alles zu verlassen und alles an die Menschen hinzugeben und sie zu erheben zu einer göttlichen Erbgemeinschaft mit sich, dem Sohn Gottes von Natur. Darum geht er seine dornenvollen Wege und predigt und heilt und wacht und fastet, und er vollendet den Weg seiner tätigen Liebe auf Golgatha: „Eine größere Liebe hat niemand als der, der sein Leben hingibt für seine Freunde.“

Christus führte also ein gemischtes Leben und diese Lebensform hat er auch den Aposteln geboten. Zu ihnen sprach er beim Abschied: „Bleibet in mir“, und als Testament hinterließ er ihnen die große Aufgabe: „Gehet hin in alle Welt und lehret alle Völker und taufet sie und lehret sie alles halten, was ich euch geboten habe.“ Diesen Auftrag erfüllen die Jünger, gehen ohne Gold und Silber durch die Welt auf ihrer großen Mission, heilen und erwecken, richten das Kreuz auf in den Landen und in den Herzen das Reich Gottes und werden ihrem Meister im Tode vereint.

Diese apostolische Aufgabe hat der Herr nicht bloß den Zwölfen übertragen, sondern seiner Kirche, die auf den Fundamenten der Apostel und Propheten aufgebaut ist. Von dieser Kirche haben gottgesandte Männer den Beruf überkommen, das heilige Erbe Gottes zu behüten und das Reich des Lichtes zu schützen gegen die Finsternis. Die apostolischen Wege wandern denn auch die Jünger des hl. Franziskus und Dominikus, getragen in dankbarer Gesinnung von der Sehnsucht, das, was sie in der beschaulichen Haltung vor Gott erfahren haben, anderen mitzuteilen. Eine ganze Welt der Liebe und des Segens liegt in den kurzen Worten: „*Contemplata aliis tradere*“².

Welches ist nun die richtige Verschmelzung des tätigen Lebens mit dem beschaulichen zur neuen Form des gemischten Lebens? Die Grundlage des gemischten Lebens ist das beschauliche Leben. In dem beschaulichen Leben reift die Erkenntnis der großen Geheimnisse Gottes, der Überfülle seiner Barmherzigkeit und seiner Wohltaten und heiligen Absichten. In dieser

² 2 II. qu. 188 a 6.

Erkenntnis reift dann die starke Liebe, die treu ist bis in den Tod und nicht in bloßen Gemütshebungen sich vollendet nach Laune und Lust. Die Gewalt der Gegenwart Gottes, den wir durch die Gnadeneinwohnung gleichsam berühren, der belebende und drängende Hauch seines hl. Geistes, treiben den Menschen an, das, was er gesehen, anderen mitzuteilen. Er kann nicht anders. Das offenbart uns der hl. Paulus in seiner Sendungsglut: „Wehe mir, wenn ich nicht predigte!“ Er weiß aber zugleich, daß er in dieser Arbeit nicht aufgehen darf, sondern die Sorge für das eigene Heil pflegen muß, damit er nicht selber verworfen werde, nachdem er anderen gepredigt; Grundlage und Voraussetzung jeder äußeren verdienstlichen Arbeit, besonders der Seelsorge, ist die beschauliche Verankerung in Gott. Wen die Überfülle göttlicher Liebe drängt und das Verlangen, sein Gebot zu erfüllen und Gott allein die Ehre zu geben, der wird fruchtbar wirken, unfruchtbar aber wird bleiben, wer im Drang der Seelsorgsarbeit das Innenleben gering achtet, oder aus Ekel vor der ruhigen Versenkung in Gott rastlos in die äußere Arbeit sich stürzt. Die Reinigung der Seelenkräfte durch das tätige Leben ist die unerläßliche Vorschule für Beschauung und Mystik, und der Wandel vor Gott in Christus ist wieder die reichste Segensquelle für die Arbeiten zum Heil der Menschen. Natürlichen Veranlagungen und Dispositionen schenkt der heilige Thomas eine weitgehende Beachtung.

Eine weitere Grundfrage, die der Pariser Mendikantenstreit ausgelöst hat, liegt in dem Problem: Wem kommt nun diese gemischte Lebensform zu? St. Thomas nennt zunächst den Papst, die Bischöfe und überhaupt die Seelsorger. Das ist nichts Neues. Neu ist aber, daß auch ein Orden als solcher dem gemischten Leben sich widmen kann; denn bis jetzt war es eine ausgemachte Sache, daß der Ordensstand sein Wesen allein in der *vita contemplativa* erfüllen kann und daß die höhere Kontemplation den Rang eines Ordens bedingte. Das rufen auch die Gegner der Mendikanten laut in die Welt hinaus. Wie antwortet ihnen unser Lehrer?

Das Mönchsideal ist eine der verschiedenen Formen der christlichen Lebensstände, in die ein Mensch durch die hl. Taufe eingegliedert wird. Für alle Christen aber gibt es nur ein Lebensideal, die vollkommene Liebe, weil das Gebot: Du sollst den Herrn, deinen Gott lieben aus deinem ganzen Herzen, aus deiner ganzen Seele, aus deinem ganzen Gemüte und allen deinen Kräften“ allen Menschen gilt. Welchen Sinn hat also dann der besondere Weg des Mönches? Das eine und höchste Ziel aller Christen

ist gewiß die vollkommene Liebe, aber die Wege zu diesem Ziel sind verschieden. Der Weg des Mönches ist der Weg der evangelischen Räte. Die Befolgung dieser Räte ist aber nicht das Endziel des Mönchtums; denn sie sind bloß Mittel und Werkzeuge, daß der Mönch das allen gebotene Ziel der vollkommenen Liebe leichter und sicherer erreiche. Die Räte stehen nicht über den Geboten. Sie sind nicht Leistungen, die über Gottes allgemeines Gesetz hinausgreifen, sie sind dem Gebot der Liebe dienend untergeordnet, stehen also im Dienste der Gebote. So wird nicht ein neues Lebensideal geschaffen, sondern es wird bloß den Haupthindernissen auf dem Weg zur vollkommenen Liebe der Kampf entschieden angesagt, dem Hochmut, der Begierlichkeit und der Habsucht, durch die Gelübde des Gehorsams, der Keuschheit und Armut, durch die der Mensch sein Ich wesentlich in den Bannkreis Gottes stellt und eine letzte Absage an den Geist der Welt vollzieht. Das ist der Sinn des Ordensstandes.

In dieser Weihe und Hingabe an Gott, in der der Mönch nicht selbstisch sein eigenes Heil sichern will, sondern die Gott gebührende Gerechtigkeit erfüllen (*religio*-Religiosen), liegt das Opfer, das das Wesen des Ordensstandes darstellt. Dieses Opfer nennen wir im Gegensatz zu einer einmaligen, zeitlich begrenzten guten Opferhandlung (*sacrificium*) ein Ganzopfer (*holocaustum*). Hier legt der Mönch in ungeteilter bedingungsloser Hingabe alles nieder auf den Altar Christi, damit es vom Feuer des Hl. Geistes ergriffen und als reine Opfergabe zum Himmel getragen werde. Sein vollkommenes Opfergebet spricht der Mönch nicht in der Stille seiner Zelle, wo ihn allein der Vater im Himmel sieht, sondern in aller Öffentlichkeit, mit Billigung und im Angesicht der Kirche in feierlicher und unwiderruflicher Form. Diese Merkmale nun bedingen eine neue Lebensform, den Stand.

Der Mönchsstand wird Stand der Vollkommenheit genannt. In dieser Bezeichnung liegt auch eines der Kampfmomente der damaligen Zeit, das allerdings bis in die Gegenwart noch nicht erloschen ist. Diese Bezeichnung hat damals wie heute Anlaß gegeben zu falschen Vorstellungen und irrigen Urteilen. Der Name will nicht besagen, daß die Mönche mit der Ablegung ihrer Gelübde vollkommen sind, sondern daß sie sich in unlöslicher Form verpflichtet haben, nach der Vollkommenheit, d. i. nach der vollkommenen Liebe zu streben. Den Stand der Vollkommenheit dürfen wir nicht verwechseln mit dem Zustand der Vollkommenheit.

Der Name „Stand der Vollkommenheit“ will auch keine stolze Überhebung über andere christliche Lebensstände zum Ausdruck bringen. Der Mönch weiß wohl, daß auch außerhalb des Standes der Vollkommenheit ein vollkommenes Leben geführt werden kann, und daß nicht schon allein der Habit und die Tonsur genügen, um das Anrecht auf den Himmel nicht zu verlieren. Beispiele der Geschichte warnen ihn. Zudem kann sich jeder Stand auf eine göttliche Berufung gründen. Gott aber beruft niemand zur Unvollkommenheit, sondern zur Vollkommenheit, läßt er uns doch durch Christus sagen: „Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist!“ Die innere Nähe der Seele zu Gott ist also nach den klaren Ausführungen des hl. Thomas von Aquin unabhängig von dem Stand, in dem sie lebt. Eine besondere Form des Gottgehörens aber ist und bleibt der Ordensstand, ohne an dem Gesetz der christlichen Einheit rütteln zu wollen: Ein Gott, Ein Glaube, Eine Taufe, Eine Liebe.

Das Ziel des Ordensstandes bleibt aber immer die tiefstmögliche Verähnlichung des Berufenen mit seinem göttlichen Meister durch die Liebe. Darin sieht der stille Gelehrte in so unbedingter Weise den Grund des Ordensstandes, daß er für ihn den Namen „*Status charitatis*“, Stand der Liebe, prägt. Die Liebe ist das unerläßliche Grundmotiv der engsten Nachfolge Jesu. Mag einer Gehorsam und Keuschheit und Armut in untadeliger Weise besitzen, ohne die Liebe ist alles nichts wert: „Und wenn ich alle meine Habe zu Almosen mache und meinen Leib zum Verbrennen hingebe, fehlt mir aber die Liebe, so nützt es nichts.“

Mit diesen Erörterungen hat der hl. Thomas eindeutig erklärt, was unter Stand, was unter Vollkommenheit, unter Stand der Vollkommenheit zu verstehen ist, ebenso wie sich Gebote und Räte zueinander verhalten. So kann er denn jetzt zur Beantwortung und Begründung der Hauptfrage weiterschreiten: Warum darf auch ein Orden das gemischte Lebensideal übernehmen?

Das Ziel des Ordenslebens ist die vollkommene Verbindung mit Gott, die durch die Gelübde und die Vorschriften der Regel eine feste, dauernde Form erhält und zu möglichst häufigen Akten der Liebe antreibt, die das Auge der Seele reinigen für die Schau des Göttlichen. Das Wesen des Standes liegt ja gerade in dieser unwiderruflichen Verpflichtung, im Dienste Gottes und auf dem Wege der Berufung auszuharren bis ans Ende. Beim Mönch wird und muß die Beschauung Grundlage bleiben, und die Beschauung ist die fruchtbare Quelle der Arbeit, die eine Seele nicht er-

drückt, sondern belebt. So sagt St. Thomas: „Am allervollkommensten aber gestaltet sich das Werk der Seelsorgsarbeit dann, wenn jemand durch Gelübde oder durch seinen Stand verpflichtet ist, die Seelsorgsarbeit zu übernehmen, wie die Bischöfe und die Ordensleute, die sich durch Gelübde zu dieser Arbeit verpflichten³.“

Für den Gewährsmann steht die Grundlage fest: „Wenn Ordensleute Arbeiten des tätigen Lebens übernehmen, so ist klar, daß bei ihnen alle Tätigkeit aus der Beschauung des Göttlichen hergeleitet wird. Deswegen gehen sie auch der Früchte des beschaulichen Lebens nicht verlustig⁴.“ Grenzen bleiben dem Menschen immer gesteckt, auch in seinem Streben zu Gott. Wir können Gott im Diesseits nicht so lieben, wie er es verdient (*ex parte diligibilis*), wir können auch nicht in ununterbrochener aktueller Gottverbundenheit leben (*ex parte diligenteris*), aber wir können unsere Kräfte so bereiten, daß wir die Todsünde meiden und durch die Übungen des Tugendlebens schlechte Gewohnheiten, die läßliche Sünde und die Lauheit ablegen und so in überaktueller Vereinigung mit Gott uns befinden, in der Gottes Liebe in uns wirkt.

Daraus sieht St. Thomas das Lebensideal erwachsen, das nicht so sehr der Gottsucher ist als vielmehr der Gottesfreund, ein Ideal, das vor allem im Ordensstand erstrebt werden soll. Alle Tätigkeit des Mönches hat ja einen erhabenen Wert; denn alles, was er tut, steht im Zusammenhang mit jener ersten, für immer gültigen Verpflichtung, durch die er sein ganzes Leben Gott geweiht hat. Jede Arbeit hat dadurch ihr besonderes Verdienst: „Deshalb muß man nicht erwägen, was die Mönche tun, sondern daß sie zu jeder Handlung sich ein für allemal bereit erklärt haben, und so sich zu denen, die irgend ein einzelnes gutes Werk tun, verhalten wie Unendliches zu Endlichem⁵.“ Ein großes Wort, das uns zeigt, wie hoch St. Thomas von seiner Berufung dachte und von dem Segen dieser Auserwählung für die Menschen.

Gottesliebe steht ja in einem organischen Zusammenhang mit der Nächstenliebe. Der Gottesfreund kann nicht schweigen, er muß der Liebe die Herzen öffnen. *Charitas est diffusivum sui*, sagt der Heilige. In dieser innigen Wechselbeziehung liegt nun nicht bloß die Vollendung des einzelnen Menschen, sondern auch einer ganzen Gemeinschaft. Ein Orden,

³ De perfectione vitae spiritualis c. 25.

⁴ 2 II. qu. 188 a 2 ad 1.

⁵ Quodlib. III, 17 ad 6.

der eine solche Verfassung aufweist, die den Menschen durch die Zweckdienlichkeit und nicht durch die Fülle der Mittel seinem Ziel, der Vereinigung mit Gott, entgegenführt und zugleich aus dieser Vereinigung heraus ihn anleitet, andere Menschen zu Gott zu führen, dieser Orden mit dem harmonisch gemischten Leben ist der vollkommenste Orden. An einer anderen Stelle heißt es: „Den höchsten Rang unter den Orden nehmen diejenigen ein, deren Aufgabe das Lehr- und Predigtamt ist (diese Tätigkeiten können ja nur hervorgehen aus der Fülle der Beschauung); an zweiter Stelle stehen die Orden, welche ein rein beschauliches Leben führen, und zu unterst stehen jene, deren Ziel rein äußere Tätigkeit ist“⁶.

Der Ordensstand an sich gibt trotz seiner unleugbaren Eignung zum apostolischen Leben keine Vollmacht zu geistlichen und jurisdiktionellen Funktionen, aber die kirchliche Sendung befähigt ihn dazu. Bei längerem Verweilen in diesen Gedankengängen des hl. Thomas finden wir in ihm jene überragende und verklärte augustinische Grundeinstellung, die in den kurzen Worten zusammengefaßt ist: „*Ama et fac, quod vis*“. Gott ist die Liebe, und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm. Das ist die letzte und tiefste Antwort des hl. Thomas von Aquin auf alle Angriffe, die von dem Seelsorgsklerus und der weltgeistlichen Universitätspartei gegen das Lebensideal der neuen Orden ausgehen. Damit hat er nicht nur unumstößliche Grundfragen und Grundlagen einer Kampfesepoche richtig gedeutet, sondern die letzten Grundfragen des Lebens überhaupt.

⁶ 2 II. qu. 188 a 6.