

# Franziskus und Dominikus

## Ihre Rolle im Prozess der Neuformierung des Christlichen im Hochmittelalter\*

von Klaus Unterburger

Zumindest einmal sollen sie sich persönlich begegnet sein, der heilige Franziskus und der heilige Dominikus, die großen Gründerfiguren der nach ihnen benannten Gemeinschaften, die beiden so unterschiedlichen Persönlichkeiten, die am Anfang von zwei doch sehr ähnlichen religiösen Orden stehen. Thomas von Celano (ca. 1190-1260) berichtet von einem denkwürdigen Zusammentreffen in Rom „bei dem Herrn von Ostia, der später Papst wurde“, bei dem beide „liebliche Gespräche über den Herrn geführt hatten“: Der Kardinal habe dann zu ihnen gesagt, dass in der Urkirche die Hirten arm gewesen seien: Warum solle man also nicht aus den Brüdergemeinschaften der beiden künftig Bischöfe und Prälaten nehmen? Ein Wettstreit zwischen beiden sei daraufhin entbrannt, da beide es mit ihrer Lebensform, der Demut, nicht vereinbar hielten, dass ihre Brüder klerikale Leitungämter annehmen bzw. erstreben.<sup>2</sup> Celano nutzt die Episode zur Ermahnung der Minderbrüder seiner Gegenwart, um ihrem hochmütigen Streben die Demut der beiden Heiligen entgegenzustellen.<sup>3</sup> Die Szene wurde bald fromm erweitert; nicht der Kardinal, sondern die göttliche Eingebung im Traum habe die beiden zusammengeführt. Bald wusste man noch von zahlreichen weiteren Zusammentreffen. Der große Breslauer Dominikus-Spezialist Berthold Altaner (1885-1964) hat sie quellenkritisch untersucht.<sup>4</sup> In der Kunstgeschichte wurden Franziskus und Dominikus immer wieder zusammen dargestellt; die *sacra conversazione* ermöglichte auf allegorische Weise auch, die Überzeugung zum Ausdruck zu bringen, dass beide „auf eine historisch

\* Der Beitrag geht zurück auf einen Vortrag im Rahmen der Ringvorlesung „Heilige – Prediger – Inquisitoren. Dominikaner und Franziskaner in der mittelalterlichen Gesellschaft“ des Forums Mittelalter an der Universität Regensburg im Sommersemester 2016.

1 2 Cel 148,1f. Die franziskanischen Quellenschriften sind zitiert nach: Franziskus-Quellen. Die Schriften des heiligen Franziskus, Lebensbeschreibungen, Chroniken und Zeugnisse über ihn und seinen Orden. Hg. von Dieter BERG und Leonhard LEHMANN. Kevelaer 2014 (Zeugnisse des 13. und 14. Jahrhunderts zur Franziskanischen Bewegung, 1) [= FQ] 380.

2 Ebd. 148,4-12: FQ 380.

3 Ebd. 149: FQ 381.

4 ALTANER, Berthold: Die Beziehungen des hl. Dominikus zum hl. Franziskus von Assisi. In: Franziskanische Studien 9 (1928) 1-28.

relevante Weise das Gesicht der Kirche und der Christenheit prägten, ja zu ihrer Erhaltung in einer Zeit höchster Gefährdung beitrugen“<sup>5</sup>.

Einige Plausibilität kommt der Begegnung im Haus des Kardinals zu,<sup>6</sup> und gerade sie führt zu zentralen Problemen der Geschichtsschreibung in Bezug auf die Formation der neuen Ordensgemeinschaften. Der römisch-päpstliche Einfluss auf die Entstehung der „minderen Brüder“ ist seit langem ja hochumstritten und engstens mit der franziskanischen Frage verbunden.<sup>7</sup> Eine zugespitzte Position vertritt Helmut Feld, der gerade in Hugolin von Ostia (ca. 1170-1241, Papst seit 1227) einen der beiden „Totengräber“ des hl. Franziskus meint ausmachen zu können.<sup>8</sup> Doch auch für die Entstehung des Predigerordens ist die Rolle des Papsttums alles andere als unumstritten. Die Frage ist eng verwoben mit jenen Erfahrungen und Entscheidungen, die am Anfang der neuen Predigergemeinschaft standen. Nachdem Bischof Diego von Osma († 1207) mit Dominikus das Ziel ihrer zweiten Reise „in die Marken“ erreicht hatten, nahmen sie nach Jordan von Sachsen (ca. 1185/90-1237) einen nicht ganz leicht zu erklärenden Umweg, um sich mit Papst Innozenz III. (1160/61-1216, Papst ab 1198) in Rom zu besprechen: Die darauf folgenden Reisen nach Cîteaux und Südfrankreich wurden für die Ausbildung der Predigergemeinschaft entscheidend. Bis heute umstritten ist, ob Diego und Dominikus oder der Papst die entscheidenden Impulse gesetzt haben; auch für die Akte, die 1215-1217 dann zur eigentlichen Ordensgründung führen, ist der Anteil des Papstes oder gar einer konsistenten päpstlichen Strategie umstritten.<sup>9</sup>

Charisma des Gründerheiligen und päpstliche Strategie gilt es also jeweils in ihrem Zusammenspiel richtig einzuschätzen. Beide sind eingebettet in einen religiösen Umbruchsprozess; sie entspringen neuen religiösen Bedürfnissen und antworten auf diese. Sie sind so Teil einer Entwicklung, in der die Kirche neue Formen des Amtes und der Seelsorge entwickeln musste. Dies gilt es, sich im Folgenden zu vergegenwärtigen.

- 5 ELM, Kaspar: Franziskus und Dominikus. Wirkungen und Antriebskräfte zweier Ordensstifter. In: *Saeculum* 23 (1972) 127-147, 128.
- 6 ALTANER, Beziehungen (wie Anm. 4) 22.
- 7 LEHMANN, Leonhard: Die franziskanische Frage. In: *FQ* (wie Anm. 1) 165-179; BISCHOF, Franz Xaver: Die „Franziskanische Frage“: ein ungelöstes historiographisches Problem. In: *Münchener Theologische Zeitschrift* 41 (1990) 355-382. Ein ausgewogenes Gesamtbild des Lebens des Franziskus bieten MANSELLI, Raoul: *Franziskus – der solidarische Bruder. Eine historische Biographie*. Freiburg i. Br. 1995; VAUCHEZ, André: *François d'Assise. Entre histoire et mémoire*, Paris 2009; MERLO, Grado Giovanni: *Tra eremo e città: Studi su Francesco d'Assisi e sul francescanesimo medievale*. Perugia 2007.
- 8 FELD, Helmut: Die Totengräber des heiligen Franziskus von Assisi. In: *Archiv für Kulturgeschichte* 68 (1986) 319-350.
- 9 TUGWELL, Simon: Notes on the Life of St. Dominic. In: *Archivum Fratrum Praedicatorum* [= AFP] 65 (1995) 5-169, 6-53.

## 1 Der religiöse Umbruchprozess seit dem 11. Jahrhundert

Reformprozesse wird es immer gegeben haben. Zum ersten Mal umfassende Umbruchprozesse werden aber in jenen Vorgängen greifbar, als die Päpste seit der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts die gesamte Kirche nach den Maßgaben der *iustitia*, des alten kanonischen Rechts, wie sie glaubten, erneuern wollten. Damit schien lange Zeit die „Top-down“-Perspektive auch für die Forschung nahe zu liegen; der Name „Gregorianische Reform“ setzte sich im 20. Jahrhundert durch. Dabei ist nach den Ursprüngen der Kirchenreform zu fragen. Die entscheidende, innovative Rolle wurde dem lothringischen Reformkreis zugeschrieben, der von dort die kanonistischen Gedanken und Konzepte nach Rom gebracht hätte, so etwa Humbert von Silva Candida (ca. 1006/10-1061).<sup>10</sup> Der Kampf gegen Laieneinfluss, Simonie und Priesterehe habe von Lothringen über Rom seinen Weg in die Weltkirche genommen. Die Forschung der letzten Jahrzehnte hat freilich gezeigt, dass dem Agieren des Papsttums und der Reformkreise ein weit verbreitetes religiöses Erneuerungsbedürfnis zugrunde gelegen haben muss. Die Dynamik der Reform lässt sich nicht aus dem Eifer Einzelner oder den situativen Zuspitzungen erklären, sondern folgt der Sorge um die korrekte, authentische kirchliche Heilsvermittlung nach. Vor allem Johannes Laudage (1959-2008) hat gezeigt,<sup>11</sup> dass die Grundlage der Reform die Sorge war, unwürdige Priester könnten das Heil der Gläubigen gefährden. Priester waren die Spender der Sakramente. Die Sorge um die kultische Reinheit, den Zölibat, und die Sorge um Priester, die nicht durch Simonie und Abhängigkeit von der Welt befleckt werden, korrespondierte mit der zunehmenden Heilssorge der Bevölkerung. Dies konnte sich das Reformpapsttum nicht nur in Mailand zur Durchsetzung seiner kirchenpolitischen Agenda zu Nutze machen. Klerikale Normen sollten so einen klar von der Welt abgegrenzten geistlichen Stand schaffen. Die wachsende Heilssorge war also jene Grundlage, der die Reformanstrengungen zu korrespondieren suchten.

Die intensiviertere Sorge um das Seelenheil setzte freilich vermehrte Reflexion voraus, bewusste Maßstäbe, an denen man die priesterlichen Sakramentspender maß. Bewusstes Christsein und Glaubenswissen, Bruch mit dem Herkommen, also individuelle, bewusste Bekehrung – diese Elemente eines intensivierten Christseins waren im 11. Jahrhundert immer verbreiteter. Sie waren die Grundlage, die

<sup>10</sup> „Der Pontifikat Leos IX. brachte den Durchbruch der Reformideen in Rom; Leo konnte diesen Durchbruch erreichen, weil er hervorragende Helfer aus Lothringen und Burgund mitgebracht und diese an die entscheidenden Positionen gesetzt hatte.“ HARTMANN, Wilfried: Der Investiturstreit. München 2007 (Enzyklopädie deutscher Geschichte, 21) 10f.; überspitzt einseitig vertrat den Einfluss Lothringens bzw. Humberts: MICHEL, Anton: Die folgenschweren Ideen des Kardinals Humbert und ihr Einfluß auf Gregor VII. In: Studi Gregoriani 1 (1947) 65-92.

<sup>11</sup> LAUDAGE, Johannes: Priesterbild und Reformpapsttum im 11. Jahrhundert. Köln – Wien 1984 (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte, 22).

der Kirchenreform ihre Motivationskraft verlieh. Den Glauben zu verstehen und bewusst und entschieden zu verfolgen, war das Ziel von immer mehr Christen. Es ist sicherlich kein Zufall, dass diese Bestrebungen mit der Zunahme an laikaler Bildung, der zunehmenden Verstädterung und der wachsenden Mobilität wichtiger Bevölkerungskreise korrespondierten. Das gregorianische Papsttum mit seinem übergentilen, also über den einzelnen Stammeskulturen stehenden, Ordnungsanspruch entsprach also einem Neuaufbruch der Frömmigkeit, da Verstädterung und zivilisatorischer Fortschritt ab dem 11. Jahrhundert eine Intellektualisierung und ethische Verinnerlichung des Christentums breiter werdender Bevölkerungskreise ermöglichten. Seit der Lateransynode 1059 war es zwar in Rom herrschende, wenn auch nicht alleinige, Meinung, dass auch die Sakramente unwürdiger Priester gültig das Heil vermitteln. Dennoch blieb die eigentliche Stoßrichtung die Reform des priesterlichen Lebens. Das Ideal, das dem Klerus nahe gelegt wurde, war neben sexueller Enthaltensamkeit die Armut und das Leben in Gemeinschaft, die *vita apostolica* als bewusste Form der Nachfolge Christi und der Apostel.<sup>12</sup> Doch nicht nur der Klerus sollte nach wahrer Christusbefolgung streben. Auch den Laien sollte klar sein, dass wahres Christsein Abkehr von der Welt, Bekehrung, eine Umkehr von sündhaftem Streben implizierte. Während die Welt nach Geld, Macht und Lust strebt und den eigenen Vorteil sucht, bedeutet wahre Nachfolge Christi das Gegenteil, die Umkehr des Herzens, Armut und Demut als das Wesen der wahren Buße. Wahre Buße ist ein zerknirschter Geist, ein zerbrochenes Herz, heißt es in Ps 51,19. Innerliche Buße war Ausdruck der Intellektualisierung und verinnerlichter Ethisierung des Glaubens, die seit dem 11. Jahrhundert immer breitere Kreise erfasste. Sich selbst bekehren und Christus nachfolgen, anstatt nur in einer Logik des Tausches durch materielle Gaben an die Priester an deren geistig-kultischen Gegengaben Anteil zu bekommen, trat in Abgrenzung zur stammesgebundenen Einfachreligiosität des Frühmittelalters in den Vordergrund.

Vor diesem Hintergrund wird deutlich, wie eng die Kirchenreform mit der Kanonikerbewegung verbunden war, aus der Dominikus hervorging. Das Leben in Gemeinschaft und Armut diente dem Kampf gegen Simonie und Nikolaitismus und korrespondierte so mit dem Ideal der Reformbewegung. Die Forschung der letzten Jahrzehnte hat so die enorme Bedeutung der Kanonikerbewegung im 11. und 12.

12 „*Et precipientes statuimus, ut hii predictorum ordinem, qui et eidem predecessori nostro obedientes castitatem servaverunt, iuxta ecclesias, quibus ordinati sunt, sicut oportet religiosos clericos, simul manducent et dormiant et, quicquid eis ab ecclesiis competit, communiter habeant. Et rogantes monemus ut ad apostolicam scilicet commune vitam summopere pervenire student, quatinus perfectionem consecuti cum his, qui centesimo fructu ditantur, in celesti patria mereantur ascribi.*“ Synodalschreiben *Vigilantia universalis* (1059) JL 4405. In: SCHIEFFER, Rudolf: Die Entstehung des päpstlichen Investiturverbots für den deutschen König. Stuttgart 1981 (Monumenta Germaniae Historica [= MGH] Schriften, 28) 208-225, hier 220.

Jahrhundert herausgearbeitet.<sup>13</sup> Sie bedeutete eine Entweltlichung und asketische Aufladung des Priestertums, das vorher weitgehend an der Befähigung zum rituell korrekt vollzogenen Kult gemessen wurde, im Dienst der Seelsorge. Protagonisten der Kanonikerbewegung wie Gerhoch von Reichersberg (1092/93-1169) waren deshalb glühende Gregorianer.<sup>14</sup> Im Laufe des 12. Jahrhunderts sollte die asketische Lebensweise, die in einem berühmten Privileg Papst Urbans II. (ca. 1035-1099, Papst seit 1088) 1092 für Rottenbuch dem *ordo monasticus* gleichwertig war,<sup>15</sup> jedenfalls in den Dienst der Seelsorge gestellt werden.<sup>16</sup>

Es dürfte aber aus den obigen Ausführungen auch die Verbindung zu jenen frommen Laien deutlich sein, die persönlich und bewusst mit der Welt brachen und Christus nachfolgten und deshalb arm und demütig ein Leben der Buße erstrebten, da sie in einer Umkehr des Herzens selbstlose Christus- und Nächstenliebe anstatt selbstbezogener Eigenliebe praktizieren wollten. Auch das Milieu, dem Franziskus angehörte, stand deshalb in enger Verbindung mit der Kirchenreformbewegung. Charakteristisch ist der Bruch mit der bisherigen Lebensform zu direkter Christuskonsequenz. Im 12. Jahrhundert vollzogen ihn prominente Kleriker, die gerade mit ihrer bisherigen priesterlich-hierarchischen Lebensform brachen, um wandernd und büßend Christus nachzufolgen und auch die Mitmenschen zu Buße und Frieden zu mahnen, Bernhard von Tiron (ca. 1046-1116), Vitalis von Savigny (ca. 1060-1122), Robert von Arbrissel (ca. 1045-1116) und Norbert von Xanten (ca. 1080/85-1134).<sup>17</sup> Die Faszination des Eremitentums, der armen, umherziehenden Christuskonsequenz und des Aufrufs zur Buße hatte diese Männer ergriffen und auf Distanz zu ihrer bisherigen monastischen oder priesterlichen Tätigkeit gehen lassen. Andere brachen mit ihrer weltlichen Karriere, um auf eine ähnliche Weise bewusst apostolisch zu leben und so dem Eigenwillen und dem Verhaftetsein an der Welt zu entkommen, etwa Waldes von Lyon († vor 1218) oder eben auch Franziskus von Assisi.

## 2 Buße und Predigt bei Franziskus und den minderen Brüdern

Franziskus hat die Lebensform des Evangeliums wieder entdeckt; dies war nicht nur die Überzeugung seiner frühen Gefährten, sondern auch seine eigene: Berühmt sind die Worte in seinem „Testament“: „Und nachdem mir der Herr Brüder gegeben

13 WEINFURTER, Stefan: Neuere Forschung zu den Regularkanonikern im Deutschen Reich des 11. und 12. Jahrhunderts. In: *Historische Zeitschrift* 224 (1977) 379-397.

14 CLASSEN, Peter: Gerhoch von Reichersberg. Eine Biographie mit einem Anhang über die Quellen, ihre handschriftliche Überlieferung und ihre Chronologie. Wiesbaden 1960.

15 FUHRMANN, Horst: Papst Urban II. und der Stand der Regularkanoniker. München 1984.

16 WEINFURTER, Forschung (wie Anm. 13) 393-395.

17 MELVILLE, Gert: Die Welt der mittelalterlichen Klöster. Geschichte und Lebensformen. München 2012, 100-110.

hatte, zeigte mir niemand, was ich tun sollte, sondern der Höchste selbst hat mir offenbart, dass ich nach der Form des heiligen Evangeliums leben sollte.“<sup>18</sup> Armut und Demut machten die Umkehr von der sündhaften Egozentrik aus, das Gleichwerden mit Christus. Franziskus sah dies als eine Bekehrung, weg von einem Leben „in Sünden“, hin zur Buße, um „mit großer Begeisterung die Buße zu predigen, mit ganz einfachen Worten, aber sehr eindringlich“<sup>19</sup>. So weist Helmut Feld mit Recht darauf hin, dass sich „die älteste franziskanische Mission an christliche Menschen in einem christlichen Land richtete“<sup>20</sup>. Jeder Christ sollte selbst bewusst Christus nachfolgen in Demut und Armut, sollte Buße tun.

Gerade an der Entwicklung des mittelalterlichen Bußwesens lässt sich der Wandel der Religiosität seit dem Frühmittelalter ablesen. Im Frühmittelalter als einer archaischen *shame-culture* war zur Beurteilung von gut und böse fast ausschließlich die äußere Tat entscheidend, je nachdem, ob sie der kosmisch-göttlichen Ordnung entsprach oder diese verletzte; in letzterem Fall musste diese durch ein Äquivalent wieder hergestellt werden.<sup>21</sup> Dies ist die Welt der frühmittelalterlichen Bußbücher, die einen genauen Bußtarif für alle einzelnen Arten von Sünden auflisten wollten. Sie sind in Irland seit dem 6. Jahrhundert überliefert; in den späteren angelsächsischen und kontinentalen Bußbüchern finden sich auch Anleitungen für den Beichtvater, durch die die Selbstreflexion der Beichtenden geleitet werden sollte. Nach dem Ableisten der Bußauflage (meistens Fasten), die mitunter durch eine gleichwertige ersetzt oder sogar von einem anderen in Stellvertretung verrichtet werden konnte, erfolgte die Rekonziliation. Dabei war die Beichte eine Übung der klösterlichen Welt, die dem Büßer helfen sollte, das rechte Buß-Äquivalent zu finden und sich so selbst zu bessern. Beichtväter waren häufig Äbte und Äbtissinnen, also in der Regel (nach späterem Verständnis) Laien.<sup>22</sup> Schon die frühmittelalterliche Tarifbuße hat trotz

18 Test. 14: FQ 60.

19 FELD, Helmut: Franziskus von Assisi und seine Bewegung. Darmstadt 1996, 142.

20 Ebd. 194.

21 ANGENENDT, Arnold: Geschichte der Religiosität im Mittelalter. Darmstadt 1997, 1-44.

22 „Bis ins 12./13. Jh. scheinen in Byzanz die Mönche eine Art Beichtmonopol innegehabt zu haben. Es handelt sich dabei nicht um eine sekundäre Entwicklung, als wären ursprünglich die Amtsträger die rechtmäßigen Beichtväter gewesen; es stellt sich nicht die Frage, wann die Mönche die Beichtväter des Volkes geworden seien, sondern umgekehrt, seit wann die Priester qua Amtsträger (und nicht aufgrund ihrer geistlichen Vollmacht) begonnen haben, dies für sich zu reklamieren.“ MESSNER, Reinhard: Feiern der Umkehr und Versöhnung. Mit einem Beitrag von R. Oberforcher. In: Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft. Sakramentliche Feiern I/2. Regensburg 1992, 9-241, hier 149; „Mit dem Auftreten des Mönchtums entsteht die Sitte, dem geistlichen Vater, wenn er auch gewöhnlich ein Laie war, ein Bekenntnis aller unrechten Gedanken und Taten abzulegen. Dieselbe Gewohnheit tritt in Frauenklöstern zutage, wo vielfach die Äbtissinnen eine Beicht der Nonnen vor ihnen verlangen.“ GROMER, Georg: Die Laienbeicht im Mittelalter. Ein Beitrag zu ihrer Geschichte. München 1909, VII.

ihrer „schroffen Unerbittlichkeit des Sühnedankens“<sup>23</sup> etwas Rationalisierendes, quantitativ Wägendes und Zählendes gehabt, diene doch auch sie der Entlastung und Rationalisierung im Umgang mit der menschlichen Schuld.<sup>24</sup> Ethisierung und Verinnerlichung des Christentums ließen den Hauptakzent in der Folge immer mehr auf den Willen und die Gesinnung legen. Auf eine innere Bekehrung kam es an; anstatt der Selbstliebe sollte die Gottes- und Nächstenliebe den menschlichen Willen prägen; hatte man die Gnade, dann empfand man Reue über seine böse Taten. Die Reue wurde nun zum entscheidenden Element der Sündenvergebung. Hatte man die *contritio*, die Liebesreue, so hatte man bereits die rechtfertigende Gottesliebe, die Sünden waren bereits vergeben. Dies hieß nicht, dass die Theologen nunmehr von der Beichte abrieten; gerade die Liebesreue dränge innerlich aus sich heraus noch dazu, sich selbst zu verdemütigen und die Sünden noch vor anderen zu bekennen (*erubescencia*). Aber diese Beichte war etwas Sekundäres, Folge und Ausdruck der Demut, nicht deren Ursache. Das Entscheidende bei der Beichte war die Selbstverdemütigung; lediglich im Notfall konnte sie wegfallen, da die Liebesreue den Beichtwillen unter gewöhnlichen Bedingungen ja einschliesse. Buße predigen hieß also, zu versuchen, die Menschen zu wahrer Reue aus Liebe zu Gott zu bewegen. Genau dies taten Franziskus und seine frühen Gefährten. Dies sollte zur Bekehrung und zur Reue führen, die dann auch die Bekehrten dazu bringen würde, sich selbst zu verdemütigen. Gebeichtet werden konnte bei Priestern, aber auch bei Laien, da ja der subjektive Akt der Demut des Beichtkinds das Entscheidende war.

Die Beichte als Ausdruck der Demut, dies war auch das Verständnis von Franziskus. So soll er nach Thomas von Celano einen Mitbruder, der es in seinen Augen genoss, im Ruf der Heiligkeit zu stehen, ermahnt haben, sich zu verdemütigen und zu beichten. Dieser lehnte es ab und verließ die Gemeinschaft voller Hochmut.<sup>25</sup> Die Beichte konnte vor einem Priester oder einem Laien erfolgen. Seit dem 13. Jahrhundert führte die Angleichung der Beichte an den scholastischen Sakramentenbegriff zur Sicht, dass immer mehr nur die Beichte vor einem Priester die sakramentale Losprechung garantieren könne. Franziskus steht mit am Anfang dieser Entwicklung: In der ersten, nicht bullierten Regel, mahnt er zwar alle Brüder, vor einem Priester des Ordens oder einem anderen Priester zu beichten. „Wenn sie aber gerade keinen Priester haben können, mögen sie ihrem Bruder beichten [...]“<sup>26</sup>. Allerdings sollen sie die Beichte schnellstmöglich vor einem Priester, der allein die Binde- und Lösegewalt besitze, dann nachholen.<sup>27</sup> Im Brief an einen Minister kann man ähnlich

23 POSCHMANN, Bernhard: Buße und Letzte Ölung. Freiburg 1951 (Handbuch der Dogmengeschichte, IV,3) 68.

24 ANGENENDT, Arnold / BRAUCKS, Thomas / BUSCH, Rolf / LENTES, Thomas / LUTTERBACH, Hubertus: Gezählte Frömmigkeit. In: Frühmittelalterliche Studien 29 (1995) 1-71.

25 2 Cel 28: FQ 315f.

26 NbR 20,3: FQ 85.

27 Ebd. 20,4: FQ 85.

lesen, dass die Sünden einem Priester, und falls dieser nicht vorhanden, einem Bruder zu beichten sind; die Beichte soll dann aber vor einem Priester noch nachgeholt werden.<sup>28</sup> Zu dieser Klerikalisierungstendenz steht in Spannung, dass er selbst, als Klara schwer erkrankt war, ihr geschrieben hat: „[...] um sie zu trösten, schrieb er ihr durch einen Brief seinen Segen und sprach sie auch los von allem Versagen, falls eines bei ihr vorläge, gegenüber seinen Weisungen und Willensäußerungen und gegenüber den Geboten und dem Willen des Sohnes Gottes [...]“.<sup>29</sup> Dennoch setzt sich die Mahnung durch, vor einem Priester zu beichten: „Wir müssen alle unsere Sünden dem Priester beichten; und von ihm lasst uns den Leib und das Blut unseres Herrn Jesus Christus empfangen.“<sup>30</sup>

Ein ähnliches Bild bietet die frühe franziskanische Predigt; ebenso wie das Leben in Buße gehört die Predigt des Evangeliums zu den frühen wesentlichen Elementen der franziskanischen, apostolischen Lebensform.<sup>31</sup> Die Predigt soll zweifach erfolgen, *verbo et exemplo*; die Predigt des Wortes sollte geordnet vor sich gehen, der Minister sollte hierfür die Erlaubnis geben. Durch das Beispiel hatten alle Brüder aber immer und überall zu predigen.<sup>32</sup> Der *Anonymus Perusinus* erzählt von einer solchen Predigt durch das Beispiel, wie zwei Brüder nach Florenz kamen und zunächst Landstreichern glichen, so dass sie niemand aufnehmen wollte. Das Beispiel ihres Gebetseifers und die Weigerung, Geldalmosen anzunehmen, führten dann zu einem Umdenken.<sup>33</sup> Die Predigt der Buße, also der Umkehr der Herzensrichtung, des Evangeliums, war von Beginn an zentrales Element der Lebensweise der minderen Brüder. 1209 lehnten sie es gegenüber Papst Innozenz III. ab, „sich für das Mönchs- oder Einsiedlerleben zu entscheiden.“<sup>34</sup> Der Papst gab Franziskus und den Brüdern daraufhin den Auftrag, allen die Buße zu predigen.<sup>35</sup>

Die Literatur weist zu Recht auf die Differenz hin zwischen der Bußpredigt, die allen Brüdern gestattet war, und einer formalen Predigt, die den Klerikern vorbehalten

28 BrMin 18-20: FQ 110.

29 SegKlara 1-2: FQ 144.

30 2 BrGl 22: FQ 129.

31 NbR 14: FQ 81. – Zur Predigt bei den frühen Franziskanern vgl. KUSTER, Niklaus: Franziskus und sein Predigerorden. In: WiWei 60 (1997) 23-64; RICHARDT, Franz: Die Predigt in der Frühzeit der franziskanischen Bewegung und ihre Bedeutung für die Entwicklung des Franziskanerordens in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts. In: WiWei 64 (2001) 179-213; BLASTIC, Michael W.: Preaching in the Early Franciscan Movement. In: JOHNSON, Timothy J. (Hg.): Franciscans and Preaching. Every Miracle from the Beginning of the World Came about through Words. Leiden 2012 (The medieval Franciscans, 7) 15-40.

32 NbR 17, 1-2: FQ 83.

33 AP 20-22: FQ 587f.

34 1 Cel 33,1: FQ 219.

35 „Hierauf segnete er den heiligen Franziskus und seine Brüder und sagte zu ihnen: ‚Brüder, gehet mit dem Herrn und, wie es euch der Herr einzugeben sich würdigte, predigt allen Buße!‘“ 1 Cel 33,7: FQ 219.



sein musste.<sup>36</sup> Innozenz III. hat diese Sichtweise den Seelsorgskonzepten entnommen, die in Paris von Petrus Cantor († 1197) und anderen zu dieser Zeit entwickelt worden waren.<sup>37</sup> Dort wurde eine neuartige Form der Theologie entwickelt, die nicht mehr monastischen Zwecken dienen sollte oder gar um ihrer selbst betrieben wurde, sondern die praktisch sein, der Seelsorge dienen wollte. Sie zielte besonders auf die aufstrebende städtische Bevölkerung; die massiven Veränderungsprozesse hatten einen Bedarf an lebenspraktischer Orientierung, gerade für die Kaufleute, entstehen lassen; die Zunahme von Wissen und die forcierten sozialen und wirtschaftlichen Umbruchprozesse weckten den Bedarf nach christlichem Heilswissen und lebenspraktischer Orientierung. Für die Seelsorger wurden neue Formen von Literatur entwickelt, die halfen, diesen Herausforderungen gerecht zu werden. Theologie wurde praktisch, Seelsorge theologisch. Wollte die Kirche hier die Kontrolle behalten, so musste sie versuchen, Predigt und Leben der Gläubigen zu kontrollieren. Neben der Predigt wurde die Beichte deshalb das zweite neue Instrument der sich neu formierenden, vor allem städtischen, Frömmigkeit.<sup>38</sup> Innozenz III. jedenfalls hat in Paris studiert und wurde von diesen Konzeptionen augenscheinlich beeinflusst.

Im Hintergrund steht bei der Erörterung der frühen franziskanischen Predigt die vieldiskutierte Frage der Laienpredigt. Um diese richtig zu verstehen, muss man sich klar machen, dass die Predigt im Frühmittelalter wohl sehr selten praktiziert wurde, obwohl die Synodalbestimmungen diese als Pflicht der Pfarrer einschärften. Zudem hatte diese eher den Sinn der offiziellen Bekanntmachung und war bestenfalls wohl eine rudimentäre Form der Katechese.<sup>39</sup> Dem gegenüber brachte das 12. Jahrhundert mit seiner Predigt als Form der *vita apostolica* etwas Neues, Innovatives: Diese zielte auf Verhaltens-, ja Lebensänderung, Umkehr, Buße. Sie wurde auch von frommen Laien als Teil der apostolischen Lebensform verstanden, die sie praktizieren wollten, während die kirchliche Hierarchie diese an das priesterliche Amt rückbinden wollte. Das Ergebnis war der Kompromiss, mit dem Innozenz III. – geprägt von den innovativen Pariser Konzeptionen – der religiösen Bewegung entgegen kam. Dies wird in seiner Tragweite oft nicht wirklich verstanden, denn zum einen meinte die Predigt der Buße im franziskanischen Verständnis ja durchaus die Predigt des Evangeliums, zum anderen muss davon ausgegangen werden,

36 MELVILLE, Welt (wie Anm. 17) 175f., 186.

37 BUC, Philippe: „Vox clamantis in deserto? Pierre le Chantre e la prédication laïque. In: Revue Mabillon 65 (1993) 5-47.

38 OBERSTE, Jörg: Zwischen Heiligkeit und Häresie. Religiosität und sozialer Aufstieg in der Stadt des hohen Mittelalters, I-II. Köln – Weimar – Wien 2003 (Norm und Struktur 17/1-2) hier Bd. I, 103-206.

39 Vgl. hierzu – obwohl ebenfalls von einem zu statischen, anachronistischen Predigtbegriff ausgehend: ZERFASS, Rolf: Der Streit um die Laienpredigt. Eine pastoralgeschichtliche Untersuchung zum Verständnis des Predigtamtes und zu seiner Entwicklung im 12. und 13. Jahrhundert. Freiburg – Basel – Wien 1974, 85-120.

dass eine formale priesterliche Predigt im Frühmittelalter und noch zu Zeiten des hl. Franziskus kaum existiert hat. In der ersten Regel werden alle Brüder, sowohl Kleriker als auch Laien, die predigen, ausdrücklich zu einem Leben der Demut als Beispiel ermahnt.<sup>40</sup> In Kapitel 21 wird dann sogar ausdrücklich statuiert, dass alle Brüder zu Gottesverehrung und Buße mahnen und predigen sollen.<sup>41</sup> Bekanntlich spiegelt die spätere, bestätigte Regel bereits einen frühen Prozess, innerhalb dessen die franziskanischen Ideale mehr monastisch und spirituell verstanden wurden und das klerikale Element in der Gemeinschaft immer mehr zunahm.<sup>42</sup> So wird nun sehr viel grundsätzlicher verboten, zu predigen, wenn es der Ortsbischof untersagt hat. Auch wird die Predigterlaubnis ausdrücklich an den Generalminister des Ordens rückgebunden.<sup>43</sup> Michael W. Blastie konnte zeigen, wie sich die Predigtkonzeption im Kapitel 9 der bullierten Regel jenem in Paris entwickelten Konzept angepasst hat, das Papst Innozenz III. vor Augen gestanden hatte.<sup>44</sup>

Damit ergibt sich also in der Frage der Predigt ein ähnliches Bild wie in Bezug auf die Beichte. Die frühe franziskanische Bewegung unterlag unter Anleitung des Papstes und seiner Mitarbeiter einer sukzessiven Klerikalisierung. Dennoch lebte auch das alte Verständnis fort, waren doch Buße und Predigt Elemente jener Lebensform, durch die die minderen Brüder um Franziskus Jesus selbst nachfolgten. „Laienbeichte“ ist hierfür kein geeignetes Wort, war es doch die Überzeugung der Zeit, dass die liebende Reue und Umkehr aus sich heraus bereits das Leben der Gnade bedeutete, die Beichte also eher ein Element sekundärer Verdemütigung war. Auch das Wort „Laienpredigt“ ist einseitig, ist das Bild einer daneben bereits predigenden Klerikerkirche doch reichlich anachronistisch. Auf beiden Gebieten lässt sich aber zeigen, dass die frühe Bewegung sukzessive stärker in eine päpstliche Seelsorgsstrategie eingebunden wurde, die vor allem von Pariser Gelehrten entwickelt worden war; Innozenz III. stellte hier die Weichen. Die Kehrseite war eine allmähliche Klerikalisierung der minderen Brüder. Stellt man die Frage, wieso dies bei Franziskus und seinen Brüdern Erfolg hatte, ist man erneut auf dessen Spiritualität verwiesen, näherhin auf dessen Sicht auf die Priester und die Eucharistie.

Wie gesehen war die Kirchenreformbewegung von der Sorge um die sakramentale Heilsvermittlung geprägt; dem korrespondierte eine kritische Sicht auf die Lebensweise des Klerus und manche Strömungen lehnten in der Folge die klerikale Gnadenvermittlung ganz ab, da sie die Hierarchie für verdorben hielten. Auch bei Franziskus ist diese Spannung spürbar, er erstrebte die Bekehrung der ganzen Kirche,

40 NbR 17,5-9: FQ 83.

41 NbR 21: FQ 85f.

42 BLASTIC, Michael W.: *Minorite Life in the Regula bullata: A Comparison with the Regula non bullata*. In: *Spirit and Life. Essays on Contemporary Franciscanism* 14 (2010) 81-120.

43 BR 9: FQ 99f.

44 BLASTIC, *Preaching* (wie Anm. 31) 34f.

der ganzen Welt, besonders aber diejenige der Präläten der Kirche. Das hieß aber doch, dass sich auch nach ihm die meisten geistlichen Amtsträger in einem nicht-bekehrten Zustand befanden.<sup>45</sup> Dennoch war Franziskus von einer tiefen Ehrfurcht gegenüber allen Priestern geprägt. Eindringlich sind die berühmten Mahnungen, die er noch in seinem Testament seiner Gemeinschaft hinterlassen hat: „Danach gab und gibt mir der Herr einen so großen Glauben zu den Priestern, die nach der Vorschrift der Heiligen Römischen Kirche leben, wegen ihrer Weihe [...]. Und wenn ich so große Weisheit hätte, wie Salomon sie gehabt hat, und fände armselige Priester dieser Welt – in den Pfarreien, wo sie weilen, will ich nicht gegen ihren Willen predigen. [...] Und ich will in ihnen die Sünde nicht beachten, weil ich den Sohn Gottes in ihnen unterscheide und sie meine Herren sind.“<sup>46</sup>

Obwohl sich also auch die Priester zu bekehren und nach strengsten Maßstäben zu leben hatten,<sup>47</sup> erblickte Franziskus in ihnen noch etwas anderes, was ihn mit frommer Scheu erfüllte.<sup>48</sup> Es war seine Verehrung der Eucharistie, die ihn mit Ehrfurcht vor den Priestern erfüllte, die durch den Empfang der Weihe die Vollmacht erhielten, die Messe zu feiern.<sup>49</sup> Dies korrespondierte auf eine eigenartige Weise mit der Fortentwicklung der Theologie in Paris, wo man gegen den moralischen Rigorismus von Teilen der Armutsbewegung Ansätze des Augustinus weiterentwickelte, dass dem Priester bei der Weihe ein *character indelebilis* eingeprägt werde, so dass auch die Weihen der Simonisten und Häretiker gültig seien.<sup>50</sup> Die Verehrung für die Eucharistie hängt tief mit der Spiritualität des Franziskus zusammen, mit seiner inkarnatorischen Frömmigkeit, die im Gegensatz zum Hochmut der Sünde den Abstieg des Göttlichen in die Niedrigkeit, das Materielle betont, das es zu verehren gelte, da man so dem Sohn Gottes gleich werde. In der Eucharistie steigt Gott in die konkrete Materie herab und ist dort präsent, um alles Materielle zu heiligen und nach Hause zu führen, eine Bewegung, die jeder Gläubige in einem Leben der Buße mitzuvollziehen habe. Unterschied diese Spiritualität Franziskus aber von anderen Teilen der Buß- und Armutsbewegung, so war sie auch der Ansatzpunkt zur Rückbindung der Gemeinschaft an die Hierarchie, zur Umgestaltung zu einem wesentlich von Priestern geprägten Seelsorgeorden. Die Pariser Neukonzeption der Seelsorge lag bereit, durch die Innozenz III. und dann vor allem Hugolin von Ostia aus der Bußbruderschaft einen Seelsorgeorden machten, der den neuerwachten religiösen Bedürfnissen entsprechen und die Buß- und Armutsbewegung in die Kirche

45 FELD, Franziskus (wie Anm. 19) 194f.

46 Test 7-9: FQ 60.

47 Ord 14-20: FQ 115f.

48 CLASEN, Sophronius: Priesterliche Würde und Würdigkeit. Das Verhältnis des hl. Franziskus zum Priestertum der Kirche. In: WiWei 20 (1957) 43-58.

49 Erm. 1,9 und 18f.: FQ 45f.

50 OTT, Ludwig: Das Weihesakrament. Freiburg – Basel – Wien 1969 (Handbuch der Dogmengeschichte IV,5) 57-59, 70-74.

integrieren konnte. Dadurch geschah gewollt oder ungewollt eine Angleichung an den Predigerorden.

### 3 Predigt als klerikale Lebensform: das Neue des Predigerordens

Bei Dominikus war es in gewisser Weise genau umgekehrt wie bei den minderen Brüdern. Hier war man bereits Kleriker, gehörte den Regularkanonikern an. Man kann den Regularkanonikern nicht vorwerfen, nicht ohnehin schon asketisch, arm und für die Seelsorge gelebt zu haben; diesen Zielen sollte ja das regulierte Gemeinschaftsleben dienen und auch die Reformen in Osma – kurze Zeit bevor Dominikus aufgenommen wurde – hatten dies zum Ziel. Was war aber dann das Neue der Predigerbrüder? Sie revolutionierten die Methode der Seelsorge und integrierten auf eine spezifische Weise Elemente, die der klerikalen Lebensform noch weitgehend fremd waren: Es kamen, wie zu zeigen sein wird, Predigt, Buße und das aktive Missionieren von festen Ausgangspunkten aus, die von Zeit zu Zeit auch gewechselt werden konnten, hinzu. Auch hier ist zu fragen, wie stark bei der Formation der neuen Gemeinschaft der päpstliche Anteil gewesen ist.

Hier ist zunächst einmal auf die Kapitel 18 bis 20 des *libellus* Jordans einzugehen, auf jenes Zusammentreffen Diegos und Dominikus' in Montpellier mit den über die Ketzerbekehrung beratenden Zisterzienseräbten und die berühmte Rede, die Diego bei dieser Gelegenheit nach Jordan gehalten haben soll: „So nicht Brüder; so, meine ich, dürft ihr nicht vorgehen. Es scheint mir unmöglich, diese Menschen allein durch Worte zum Glauben zurückführen zu wollen, besser wäre es, sie mit dem eigenen guten Beispiel zu überzeugen. [...] Schlagt sie mit ihren eigenen Waffen [...], denn der Hochmut dieser falschen Apostel kann nur durch augenscheinlich echte Demut bloßgestellt werden. [...] Was ihr mich tun seht, das tut auch ihr.“<sup>51</sup> Es bildete sich eine neuartige Gemeinschaft von Predigern: „Nachdem die Äbte diesen Rat gehört hatten, wollten sie, durch das Beispiel ermutigt, selbst auch so vorgehen. Jeder einzelne schickte das, was er bei sich hatte, in seine Heimat zurück und behielt für sich nur die Stundenbücher, die Lehrbücher und die Bücher, die er für Streitgespräche notwendig fand. Und sie erkannten den Bischof von Osma als ihren Vorgesetzten und als Oberhaupt des Unternehmens an. Nun begannen sie zu Fuß, ohne Geld, in freiwilliger Armut den Glauben zu verkünden. Als die Häretiker das sahen, begannen sie, ihrerseits umso heftiger zu predigen.“<sup>52</sup>

51 JORDAN VON SACHSEN, *Libellus*, Nr. 19. In: JORDAN VON SACHSEN: Von den Anfängen des Predigerordens. Hg. von Wolfram HOYER, Leipzig 2003 (Dominikanische Quellen und Zeugnisse, 3) 40-42. Die Seitenzahlen zum *libellus* und den Konstitutionen von 1228 beziehen sich jeweils auf diese Ausgabe [= Anfängen]. Dort finden sich auch Hinweise auf die kritischen Editionen.

52 Ebd. Nr. 20, Anfängen 42.

Die geschilderte Schlüsselszene birgt eine zweifache Frage: a) Was war hier eigentlich das Neue, das Diego den Zisterziensern riet? Schließlich wird man doch einwenden können, dass auch die Zisterzienser damals streng asketisch und arm lebten? Der Gegensatz zwischen Prunk und Armut erscheint deshalb durchaus stilisiert. b) Welche Bedeutung kommt der Tatsache zu, dass Diego und Dominikus vorher bei Papst Innozenz III. in Rom gewesen sind; hat er die beiden zu den Zisterziensern gesandt und den Strategiewechsel geplant, oder handelt es sich um ein zufälliges Zusammentreffen, wie es Jordan darstellt? In der ersten Frage scheint sich die Forschung einig zu sein: Das Neue, so Guy Bedouelle (1940-2012), sei das *exemplum* des eigenen Lebens, das zum wahren *verbum* noch hinzugetreten sei.<sup>53</sup> Bei Heribert Christian Scheeben (1891-1968) ist das Ganze noch stilisierter dargestellt: der Stolz der Legaten und die Demut der Spanier.<sup>54</sup> Wie reich und prunkvoll waren die Zisterzienser aber bislang wirklich aufgetreten? Nach Marie-Humbert Vicaire (1906-1993) muss es eine Neuerung gewesen sein, zu der Diego riet, was den Zisterziensern zunächst verdächtig vorgekommen ist, so dass sie anfangs davor zurückschreckten.<sup>55</sup> Es war das Betteln, die wandernde Bußpredigt zu Fuß, die etwas Ungewohntes war, gehörte Predigen doch bislang vor allem in den Gottesdienst der Bischofskirchen und zogen die Äbte ihre Autorität aus der sakralen Weihe, nicht dem ethischen Beispiel. Den Rat des Diego zu übernehmen, bedeutete also eine Lebensform anzunehmen, die im Geruch der häretischen Neuerung stand.

Was die Antwort auf die zweite Frage angeht, so steht die Darstellung Jordans in Frage, nach dem Diego Gründe der Frömmigkeit bei seiner Rückreise aus Rom zunächst nach Cîteaux geführt haben; danach seien er und Dominikus durch Zufall in Montpellier den versammelten Zisterziensermissionaren begegnet. Diese Sicht findet noch heute Anhänger, etwa Paul Hellmeier.<sup>56</sup> In Cîteaux habe Diego wohl vor allem das neu gegründete Zisterzienserinnenkloster in seiner Diözese eng an die Ordenszentrale anbinden wollen.<sup>57</sup> Andere sehen darin freilich den Plan und Auftrag Papst Innozenz' III. Dieser habe den Bischof zu seinen Legaten geschickt, so Vicaire, um diesen „im Gebiet von Narbonne einige sehr heikle Ratschläge [...] mündlich zu überbringen [...]“<sup>58</sup>. Nur so lasse sich der eigenartige Reiseverlauf schlüssig erklären, dies auch die Meinung von Bedouelle.<sup>59</sup> Tatsächlich war es ja zu dieser Zeit

53 BEDOUELLE, Guy: Dominikus – Von der Kraft des Wortes. Übers. von Hilarius M. BARTH. Graz 1984, 73.

54 SCHEEBEN, Heribert Christian: Der heilige Dominikus. Gründer des Predigerordens, Erneuerer der Seelsorge. Essen 1961, 29-32.

55 VICAIRE, Marie-Humbert: Geschichte des Heiligen Dominikus, I-II. Freiburg u.a. 1962, hier Bd. I, 120f.

56 HELLMEIER, Paul D.: Dominikus begegnen. Augsburg 2007, 30f., 37f.

57 TUGWELL, Simon: Notes on the life of St Dominic. In: AFP 73 (2003) 6-109, 59f.

58 VICAIRE, Geschichte (wie Anm. 55) I, 123.

59 BEDOUELLE, Dominikus (wie Anm. 53) 73.

ein wichtiges Anliegen des Papstes, Gruppen, die der *vita apostolica* folgten, wieder in die Kirche zu integrieren; hinzu kommt die naheliegende Tendenz Jordans, auf die frühen Protagonisten bei der Bildung des Predigerordens den Hauptakzent zu setzen. Es existiert überdies auch ein vom 17. November 1206 datiertes Bestätigungsschreiben des Papstes, in dem er den Entschluss, „in der Nachahmung des armen Christus“ bei den Häretikern zu predigen, als „in der Glut des Hl. Geistes gefasst“ approbiert. Als das Neue, das gutgeheißen wird, und das die Zisterzienser bislang nicht praktiziert hätten, wird hier die Predigt bezeichnet.<sup>60</sup>

Dominikus reiste mit dem Bischof Fulko von Toulouse 1215 erneut nach Rom, um das Predigtwerk und die im Entstehen begriffene Gemeinschaft durch eine päpstliche Bestätigung absichern zu lassen. Hier nahmen die Päpste zum zweiten Mal massiv Einfluss auf die sich formierende Gemeinschaft. Nach Jordan ist der Zweck aber auch gewesen, dass der Papst „den Orden des Dominikus und seiner Gefährten bestätige“, der „Predigerorden“ genannt werde.<sup>61</sup> Wäre dies zutreffend, dann könnte man eine gewisse Reserve des Papstes aus dem Auftrag herauslesen, erst eine der alten Ordensregeln zu wählen.<sup>62</sup> Doch ist diese Sichtweise eine anachronistische *ex post*-Betrachtung des Geschichtsschreibers, denn Dominikus wird es kaum schon um eine formelle Ordensgründung gegangen sein. Wenn dem aber so ist, dann hat gerade der päpstliche Auftrag erst einen erheblichen Anstoß zur Bildung eines Predigerordens bedeutet.<sup>63</sup> Kurz darauf am 16. Juli starb der Papst und dessen Nachfolger Honorius III. (ca. 1148-1227, ab 1216 Papst) musste ebenfalls überzeugt werden. Die Bulle vom 22. Dezember 1216 scheint zunächst nur den Besitz der Toulouser Kirche St. Romaines und andere Besitzungen bestätigt zu haben.<sup>64</sup> Dann aber folgten zwei weitere, überaus bemerkenswerte Bullen. Am 21. Januar wird die Gemeinschaft erstmals als eine Gemeinschaft der „Prediger“ von Seiten des Papstes bezeichnet,<sup>65</sup> zur selben Zeit fordert eine weitere Bulle die Universität Paris auf, Professoren und Studenten nach Toulouse zu entsenden, um die Häretiker zu bekämpfen.<sup>66</sup> Wenig später wird Dominikus die Prediger zerstreuen und Brüder nach Paris schicken. An dieser Stelle schließt sich der Kreis: Die Dominikaner sind Frucht jener neuen

60 Papst Innozenz III. an den päpstlichen Legaten Raoul von Fontfroide, 17. November 1206. In: KOUDELKA, Vladimír (Hg.): *Monumenta diplomatica S. Dominici*, I. Rom 1966 (*Monumenta Ordinis Fratrum Predicatorum Historica*, 25) 11-13, Nr. 4

61 Jordan von Sachsen, *Libellus* Nr. 33, Anfängen 51f.

62 Ebd. – Vgl. KOUDELKA, Vladimír: *Dominikus. Die Verkündigung des Wortes Gottes*. München 1989, 18; SCHEEBEN, *Dominikus* (wie Anm. 53) 81-88.

63 TUGWELL, *Notes* (wie Anm. 9), 23-35; HELLMEIER, *Dominikus* (wie Anm. 55) 50-53.

64 Honorius III., Bulle *Religiosam vitam*, 22. Dezember 1216. In: KOUDELKA, *Monumenta* (wie Anm. 60) 71-76, Nr. 77.

65 Honorius III., Bulle *Gratiarum omnium largitori*, 21. Januar 1217. In: KOUDELKA, *Monumenta* (wie Anm. 60) 78f., Nr. 79.

66 Honorius III. an die Magister und Studenten der Universität Paris, 19. Januar 1217. In: KOUDELKA, *Monumenta* (wie Anm. 60) 76-78, Nr. 78.

Seelsorgsmethoden, die vor allem Pariser Gelehrte im 12. Jahrhundert entwickelt haben. Die Predigerbrüder wurden dann auch zur Ausbildung dorthin geschickt und wirkten damit gleichzeitig in einem Milieu, aus dem sie viele Eintritte rekrutierten.

Die Dominikaner waren und sind ein Seelsorgeorden, der sich aus den Regularkanonikern heraus entwickelte. Das Neue war weniger Armut und Askese, sondern die Predigt als Hauptziel und die Ortsungebundenheit. Nicht persönliche Heiligung, sondern die Heiligung anderer stand im Vordergrund, nicht die sakrale Autorität, die stellvertretend betete, sondern die Predigt im Dienst einer Bevölkerung, die den Glauben reflektierte und ethisch verinnerlicht hatte. So sehr die ab 1220 von Dominikus und den Definitoren des Bologneser Generalkapitels ausgearbeiteten Konstitutionen Elemente der Kanoniker, besonders auch der Prämonstratenser, adaptierten; der Kern der Konstitutionen stellt eine regelrechte Revolution dar: Dispens und Studium haben eine Bedeutung erlangt, die in der monastischen Tradition undenkbar war.<sup>67</sup> Flexibilität für Studium und Predigt brachten es mit sich, dass man sogar von der Teilnahme am Stundengebet dispensiert werden konnte,<sup>68</sup> eine Neuerung, die für das alte Mönchtum den Geruch einer häretischen Neuerung an sich haben musste.

Das Ideal eines Seelsorgers hatte sich gewandelt. Ein Dominikaner brachte nicht nur rituell korrekt das Messopfer dar und betete für seine ihm Anvertrauten. Er predigte und legte die Schrift aus, um den Gläubigen ein authentisches Wissen über das Evangelium zu vermitteln und deren Leben zu ändern. Dem dienten die Studien und die Ortsungebundenheit. Ein Orden der Seelsorgsexperten entstand, gerade für jene Kreise, deren neuartige religiöse Bedürfnisse – gerade in den Städten und in neu sich formierenden religiösen Gemeinschaften, insbesondere auch unter Frauen – die Kirche stillen musste: Eine Glaubenspraxis, die nach Wissen und ethischer Orientierung suchte, nicht mehr nur nach kultischer Partizipation. Eng verbunden mit dem universitären Milieu wurden Predigt und die immer mehr propagierte Beichte Felder der dominikanischen Betätigung.<sup>69</sup>

67 HINNEBUSCH, William A.: *The History of the Dominican Order. Vol. I: Origins and Growth to 1500.* New York 1965, 84-87.

68 Vgl.: „Alle Horen sollen in der Kirche kurz und bündig gesagt werden, damit die Brüder sowohl die Andacht nicht einbüßen, als auch ihr Studium nicht gestört wird.“ Konstitutionen (1228), dist. I, 4b, Anfängen 251; „Diejenigen, die studieren, sollen so vom Prälaten dispensiert werden, dass sie nicht durch das Chorgebet oder Anderes leicht vom Studium abgehalten oder gehindert werden.“ Ebd., dist. II, 30a, Anfängen 290.

69 SCHÜTZ, Johannes: *Hüter der Wirklichkeit. Der Dominikanerorden in der mittelalterlichen Gesellschaft Skandinaviens.* Göttingen 2014.

#### 4 Fazit

Dominikaner und Franziskaner – der Weg begann in gewisser Weise von entgegengesetzten Polen aus. Ausgangspunkt war eine Klerikergemeinschaft, die Predigt, Ortsunabhängigkeit und Buße als neue Seelsorgsstrategie entwickelte, bzw. eine aus Laien und Klerikern bestehende Gemeinschaft von vielfach umherziehenden Arbeitern und Büssern, die allmählich klerikalisiert wurde. Für die Formation beider Gemeinschaften spielte das Papsttum, besonders Innozenz III. und der mit diesem auch leiblich verwandte Kardinal Hugolin von Ostia eine herausragende Rolle. Dahinter standen innovative Seelsorgskonzepte, die im 12. Jahrhundert in Paris entwickelt wurden, eine Pastoraltheologie, die für den Seelsorger konzipiert wurde, indem sie zu einer Verkündigung half, die Glaubenswissen und bewusste Lebensänderung bewirken wollte. Die neuen Gemeinschaften wurden so zu Transmissionsriemen für die ethisch-reflexive Verinnerlichung des Glaubens. So sehr sich die beiden Orden dann faktisch angeglichen haben, ihre Geschichte spiegelt noch etwas von den Eigenheiten ihrer Ursprünge. Das Neue, Innovative drohte jeweils abgeschliffen, den monastischen und klerikalen Traditionen angepasst zu werden. Während bei den Dominikanern innovative Seelsorgskonzepte zu erstarren drohten, stand bei den Franziskanern die Lebensform nach dem Evangelium immer wieder selbst in Frage.