

# Mendikant und Theologe

Thomas v. Aquin in den Armutsbewegungen seiner Zeit  
(zu *Contra retrahentes* c. 15)

Von Ulrich Horst

Mitten in einem polemischen Werk des Aquinaten — es handelt sich um *Contra doctrinam retrahentium a religione* (in der Folge: *Contra retrahentes*) aus dem Frühjahr 1271 — findet sich ein Kapitel (c. 15), das im ersten Teil durch seinen Stil auffällt<sup>1</sup>. Der Text liest sich wie eine hymnisch-mystische Meditation, in der sich der Autor wie sonst nirgendwo dem Leser öffnet. Wie sich zeigen wird, läßt er Erinnerungen anklingen, die zugleich Einblick in die private Frömmigkeit des Universitätstheologen auf dem Höhepunkt seiner akademischen Karriere gewähren. Dies geschieht bezeichnenderweise anläßlich des Streites um die Aufnahme Jugendlicher in den Orden, der ein Ideal des Predigerbruders Thomas, dem Ruf Gottes unverzüglich und ohne Konsultation anderer zu folgen, in Frage gestellt hatte. In unserem Abschnitt geht es allerdings nicht mehr um das Problem, in welchem Alter und nach welcher Vorbereitungszeit man einen solchen Schritt wagen darf, sondern um die konkrete Gestalt der Armut, zu der die Religiösen in der Gefolgschaft Christi verpflichtet sind. Daß Thomas über sie und nicht über Predigt und Lehre so emphatisch redet — und das in jenem speziellen Kontext —, macht hellhörig. Ignorierte man leicht zu übersehende Nuancen, wäre man sogar versucht, die hier geäußerten Gedanken einem anderen Verfasser zuzuschreiben, dem man die Thematik eher zutrauen möchte.

## I.

Leben und Lehre Christi, heißt es dort, standen im Zeichen der Armut, die er mit seinem Eintreten in unsere Welt auf sich genommen hat<sup>2</sup>. Um das zu illustrieren, bedient sich der Aquinate einer Predigt des Theodotus von Ankyra, die er in den Akten des

---

<sup>1</sup> *Contra retr.*: Editio Leonina t. 41, Rom 1970, c. 15, C 68-C 73. Dazu s. die Einleitung §§ 1–3, C 5–8. Ferner: L. Olier, *De pueris oblatis in Ordine Minorum (cum textu hucusque inedito Fr. Iohannis Pecham)*, in: AFH 8 (1915) 389–447. Zur Gegenposition s. S. Clasen, *Die »duplex quaestio« des Gerhard von Abbeville über den Ordenseintritt Jugendlicher*, in: Anton. 22 (1947) 177–200. Zum historischen Hintergrund s. J.-P. Torrell, *Initiation à Saint Thomas*, Fribourg 1993, zitiert nach der deutschen Übersetzung: Magister Thomas. *Leben und Werk des Thomas von Aquin*, Freiburg 1995, 102–114. — Alle Abkürzungen nach: S. Schwertner, *Theologische Realzyklopädie*. Abkürzungsverzeichnis, Berlin-New York 2<sup>1994</sup>.

<sup>2</sup> *Contra retr.*, c. 15, C 68, lin. 16f.

Konzils von Ephesus fand<sup>3</sup>. Sie liefert ihm die für eine fromme Tradition typisch gewordenen Stichworte »ärmliche Mutter, armseliges Vaterland«, die »erbauliche Behausung dessen, der den Himmel reich macht«, »die Krippe des über den Cherubin Thronenden«, »der in Windeln Gewickelte«, die Armut hier »unten« und der Reichtum da »oben«<sup>4</sup>. Der Bezug solcher Entäußerung auf unser Streben nach Vollkommenheit ist offenkundig, zumal sich das in der Kindheit Begonnene in den Mannesjahren Christi fortsetzte. So hatte der Menschensohn nichts, »wohin er sein Haupt legen könnte« (Mt 8, 20), er besaß kein *hospitiolum* (Hieronymus) und hatte kein Dach über dem Kopf. Zwischen Lehre und Tun bestand bei ihm vollendeter Einklang<sup>5</sup>.

Der daraus zu ziehende Schluß ist ebenso einfach wie folgenscher: Die vorhin beschriebene Armut gehört zu jener Vollkommenheit, die der Herr mit Worten gelehrt und in Taten realisiert hat, woraus für die Praxis eines christlichen Lebens die Pflicht resultiert, »gänzlich auf irdische Besitzungen zu verzichten«<sup>6</sup>. Wer mit dieser Forderung angesprochen wird, und was sie genau meint, geht aus dem Text noch nicht klar hervor und bedarf der Präzisierung. Einstweilen genügen markante Details. So hat Christus die Steuer mit einer Münze bezahlt, die Petrus auf sein Geheiß im Maul eines Fisches fand (Mt 17, 26), woraus folgt, daß er tatsächlich kein Geld für den persönlichen Gebrauch besaß. Dagegen spricht nicht der Umstand, daß es sich in der von Judas verwalteten Kasse befand, denn deren Inhalt durfte nur für die Armen verwandt werden<sup>7</sup>. Der Satz scheint jeglichen Geldbesitz zugunsten der Jüngergemeinde auszuschließen, so daß die »Börse«, die *loculi*, als bloße »Armenkasse« zu verstehen wäre, an der sonst kein anderer partizipiert, doch wird sich gleich zeigen, daß die rigorosen Formulierungen nicht die ganze Wahrheit treffen.

Die bisher gebotenen Beispiele und Reflexionen, die sich vorzugsweise auf Hieronymus berufen, machen es nach Thomas offenkundig, daß Christus während seines Erdenlebens die höchste Stufe der Vollkommenheit beobachtet hat, die den Rat an den reichen Jüngling (Mt 19, 21), alles zu verkaufen und ihm nachzufolgen, rechtfertigt, wobei

<sup>3</sup> Sermo die nativitatit Salvatoris nostri, in: ACOe, t. I, vol. III, pars prior, ed. E. Schwartz, Berlin 1929, 157 u. 159. Zur Predigt s. M. Aubineau, Une Homélie de Théodote d'Ancyre sur la Nativité du Seigneur, in: OrChrP 26 (1960) 221–250. Zum Autor s. LThK<sup>2</sup> (L. Abramowski) u. DThC 15, 1, 327–330 (G. Bardy). — Thomas zitiert in der S Th diese Predigt ohne Namensnennung öfter: S Th III 28, 2; 35, 7 ad 3; 40, 3; 46, 12; 47, 5 obj. 2; 47, 12 ad 2 u. 3; 51, 1 ad 3. — Zu Thomas und Ephesus s. J. Backes, Die Christologie des hl. Thomas v. Aquin und die griechischen Kirchenväter (FChLDG 17, 3./4. H.), Paderborn 1931, 25–29.

<sup>4</sup> Contra retr., c. 15, C 68, lin. 17–25.

<sup>5</sup> Contra retr., c. 15, C 69, lin. 37–51. Vgl. Hieronymus, Commentariorum in Matheum libri IV (S. Hieronymi Presbyteri Opera, P. I, 7), ed. D. Hurst – M. Adriaen (CChr. SL LXXXVII), Turnholti 1969, I, I, 51: ... cum tantae sim paupertatis ut ne hospitiolum quidem habeam et non meo utar tecto. S. auch Thomas v. A., Catena aurea zu Lk 9, 58, ed. A. Guarienti, t. II, Turin 1953, 139a (Beda zugeschrieben).

<sup>6</sup> Contra retr., c. 15, C 68, lin. 47–51. Haec autem paupertas ad perfectionem pertinet quam Dominus et verbo docuit et per opera demonstravit. Pertinet igitur ad perfectionem christianae vitae terrenis possessionibus omnino carere.

<sup>7</sup> Contra retr., c. 15, C 68/69, lin. 51–65. Vgl. Hieronymus, In Math., I, III, ed. cit. 155f. Quod si quis obicere uoluerit: Et quomodo Iudas in loculis portabat pecuniam, respondebimus rem pauperum in usus suos conuertere nefas putauit nobisque idem tribuit exemplum.

er nicht versäumt, den Akzent auf das »folgen« zu legen, ohne daß gesagt wird, was das impliziert<sup>8</sup>.

Und nun die Anwendung auf die Jünger aller Zeiten: Wenn »einige Menschen« auf »Besitzungen« (*possessiones*) verzichten, erlangen sie die »höchste Vollkommenheit der Armut«, auch wenn sie »einiges« zum Unterhalt der Armen behalten. Der Begriff der »höchsten Vollkommenheit« mit seiner Nähe zum minoritischen Ideal der *altissima paupertas* sowie die nicht näher erläuterten *possessiones*, die an eine totale Preisgabe denken lassen, könnten den Eindruck erwecken, Thomas bekenne sich hier zur Armutsauffassung der Minoriten<sup>9</sup>. Daß es sich tatsächlich anders verhält, deutet ein leicht zu übersehender Nachsatz an, den er später präziser formulieren wird<sup>10</sup>. Jetzt heißt es: Daß die Jünger »einiges« für die Armen hatten, trifft ebenfalls auf Christus zu – allerdings mit einem anderen Akzent. Von den ihm gespendeten Gaben reservierte er »einiges« für seine Jünger, die um seinetwillen arm geworden waren<sup>11</sup>. Der bedeutungsvolle Satz will sagen: Christus hatte eine »Armenkasse«, in die die Gaben der Gläubigen flossen, aber die aus ihr zu unterhaltenden »Armen« waren nicht in erster Linie sozial Bedürftige, die sich an ihn um Hilfe wandten, sondern »vorzugsweise« die Jünger selbst, die in seine Nachfolge getreten waren, nachdem sie ihre Habe aufgegeben hatten. Daß die harmlos klingenden Aussage einen polemischen Hintersinn hat, wußte damals jeder, der die verschlungenen Diskussionen um die *loculi Christi* mit ihren juristischen Implikationen kannte. Die indirekte Argumentation des Aquinaten verrät allerdings, daß die These, Christus habe über eine »Kasse« zugunsten der Seinen verfügt, in Mendikantenkreisen als ungewöhnlich oder gar als anstößig empfunden wurde. Dies hieße dann auch, daß die in der *Summa Theologiae* dezidiert vorgetragene Ansicht, er habe eine »Börse«, die Geld enthielt, gehabt, allgemein als Bruch mit einer frommen Tradition verstanden wurde, der bereits hier in versteckter Gestalt zu konstatieren ist.

Ihren Höhepunkt erreicht die Meditation im Blick auf das Kreuz, das der Gläubige in der sich selbst verleugnenden Nachfolge auf sich nimmt (Mt 16, 24). Unter den Insignien des Kreuzes zeigt sich die von allem Äußeren entblößte »gänzliche Nacktheit« des Herrn — bis zur Nacktheit des Leibes<sup>12</sup>. Und eben dieser Nacktheit folgen die nach, die in freiwilliger Armut leben, namentlich jedoch die, die sich der »Einkünfte« aus ihren »Besitzungen« (*possessionum redditibus*) begeben. Um der These auch sprachlich Nachdruck zu verleihen, zitiert Thomas das berühmte Hieronymuswort, das schon bei den Wanderpredigern des 12. Jahrhunderts eine große Rolle spielte: *nudam crucem nudus se-*

<sup>8</sup> Contra retr., c. 15, C 69, lin. 66–72... In quo est perfectionis summa, ut Ieronymus dicit (71f). Vgl. Hieronymus, In Math., l. III, ed. cit. 172.

<sup>9</sup> Contra retr., c. 15, C 69, lin. 73–75. Haec est igitur summa paupertatis perfectio, ut ad exemplum Christi aliqui homines possessionibus careant...

<sup>10</sup> Vgl. S Th II–II 188, 7.

<sup>11</sup> Contra retr., c. 15, C 69, lin. 75–79... et si aliqua reservent ad pauperum usum, praesertim quorum eis cura incumbit; sicut Dominus praecipue suos discipulos propter ipsum pauperes effectos, de his quae sibi dabantur reservans, sustentabat. — Daß dies früher auch bei Dominikanern anders gesehen wurde, zeigt sich etwa bei Johannes Pungensasinum, der bei der Aufzählung der Funktion der *loculi* eine »Jüngerkasse« nicht nennt. Vgl. M.-M. Dufeil, Guillaume de Saint-Amour et la polémique universitaire parisienne 1250–1259, Paris 1972, 379.

<sup>12</sup> Contra retr., c. 15, C 69, lin. 89–92. Inter alia vero crucis insignia apparet omnimoda paupertas, in qua exterioribus rebus privatus est usque ad corporis nuditatem...

*qui*<sup>13</sup>. Daß der Gedanke sein eigenes spirituelles Gewicht mit vielen frommen Assoziationen hat, versteht sich von selbst. Wichtiger ist in unserem Kontext allerdings die Frage: Wer sind die, die ohne *possessiones et redditus* »vorzüglich« (*praecipue*) dem Herrn in jener Nacktheit nachfolgen? Um sie zu beantworten, trifft Thomas eine sorgfältige Unterscheidung zwischen denen, die freiwillig arm sein möchten, und denen, die das auf spezielle Weise tun, insofern sie einen größeren Verzicht leisten, der über das bekannte Maß hinausgeht. Wer und was ist mit dieser Distinktion gemeint? Es handelt sich — so unsere These — um zwei Gruppen von Religiösen: Einmal um solche, die *possessiones et redditus* für ihren Unterhalt haben, ohne deshalb gänzlich außerhalb der Nachfolge in der *nuditas corporis* zu sein, und um andere, die selbst sie (die *possessiones et redditus*) preisgeben. Oder genauer: Thomas differenziert zwischen Mönchen, die von Landbesitz und regelmäßig fließenden Einkünften leben, und Mendikanten, die eine strengere Nachfolge in der »Nacktheit des Kreuzes« auf sich genommen haben. Sie dürfen weder *possessiones* noch *redditus* haben, weil sie ihnen finanzielle oder ökonomische Garantien geben würden, die dem Wesen ihres Ordens, der den Unterhalt, Nahrung und Kleidung, aus der täglichen seelsorglichen und wissenschaftlichen Arbeit zu bestreiten hat, widersprechen<sup>14</sup>.

Wir sind mit dieser These freilich den detaillierten und verschlungenen Argumenten unseres Kapitels vorausgeeilt. Auch bedürfen die Begriffe, denen offensichtlich eine Schlüsselfunktion zukommt, einiger Präzisierungen, die Thomas sukzessive entwickeln wird. Es sei daher noch einmal auf das Leben des Herrn verwiesen, der in allen Phasen seiner Existenz — Geburt, öffentliches Auftreten und Kreuzestod – das Wesen der vollkommenen Armut realisierte. Zum Beispiel tritt die Lehre, die er bezeichnenderweise im Anschluß an die Seligpreisung der Armen im Geiste zu verkünden beginnt. So ist einem Wort des hl. Ambrosius zufolge die Armut die »Erzeugerin« der Tugenden, da niemand, der von weltlicher Gier besessen ist, die Seligkeit erlangt<sup>15</sup>. Wie ein Christ dem zu entsprechen hat, läßt sich an Christus ablesen, der alles tat, was zu diesem letzten Ziel führt und sich so selbst zu dem *exemplar* machte. Sein Vorbild in bezug auf die Armut konzentriert Thomas bezeichnenderweise nicht auf dieses oder jenes Detail, sondern auf den Umstand, daß der Herr keine »Besitzungen« gehabt hat, woraus schließlich — gegen die Pariser Verächter der Mendikantenexistenz — folgt, daß die in ihr praktizierte Armutsform, die auf eben jenem Verzicht basiert, nicht zum Schaden des ewigen Heils sein

<sup>13</sup> Contra retr., c. 15, C 69, lin. 94–104. Hanc autem crucis nuditatem per voluntariam paupertatem homines sequuntur, et praecipue qui possessionum redditibus carent... Zur Geschichte s. J. Châtillon, Nudum Christum nudus sequere. Note sur les origines et la signification du thème de la nudité spirituelle dans les écrits de Saint Bonaventure, in: San Bonaventura 1274–1974, Bd. IV, Grottaferrata 1974, 719–772. S. auch P. Zahner, Franziskus in der Nachfolge der sich entäußernden Demut Christi: Ein Beitrag zur Franziskussicht Bonaventuras, in: Wi-Wei 57 (1994) 169–187.

<sup>14</sup> Zu den in Contra impugnantes vertretenen Thesen s. U. Horst, Evangelische Armut und Kirche. Thomas von Aquin und die Armutskontroversen des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts (QGDO, NF 1), Berlin 1992, 42–46. W.A. Hinnebusch, The History of the Dominican Order. Origins and Growth to 1500, vol. 1, New York 1965, 145–168.

<sup>15</sup> Contra retr., c. 15, C 69, lin. 112–126. Vgl. Ambrosius, Super Lucam, V, nr. 50, ed. G. Tissot (SC 45), Paris 1956, 201.

kann<sup>16</sup>. Was die *possessiones* genau meinen, die Christus nach dem Zeugnis der hl. Schrift nie besessen hat, sagt Thomas auch hier nicht, doch kann es sich nicht einfach um die Leugnung jeglichen Habens handeln, denn, wie wir vorhin hörten, hat er über Gaben der Gläubigen verfügt, die die lebensnotwendigen Bedürfnisse der Jüngerschar deckten. Zu beachten ist schließlich, daß der Aquinate den weiten Begriff *possessiones* verwendet, den er wenig später präzise umschreiben wird, und nicht einfach sagt: *nichil habuit*. Ausgeschlossen sind mit Sicherheit Haus, Hof und Einkünfte, wie bescheiden sie anzusetzen wären, nicht aber die Mittel, die als Spenden für die Predigt die tägliche Existenz sicherten. Daß sich Thomas erst gegen Ende seines Lebens zu den materiellen Aspekten des Lebens Jesu deutlicher äußern wird, hängt damit zusammen, daß die in der Armutsbewegung geübte Devotion des irdischen Jesus eine dezidiertere Stellungnahme nur schwer duldet. Das bestätigt nicht zuletzt der Umstand, daß der Aquinate selbst später nur in verklausulierter, wenn auch hinreichend klarer Form das Problem angeht.

## II.

Welche Weisungen erhielten die Jünger? Es versteht sich, daß diese Frage ihre besondere Dringlichkeit im Hinblick auf das historische Ordenswesen und das Verhältnis der Kirche zum Besitz erhält. Als der Herr die zwölf Apostel zur Predigt aussandte, stand die Armut wiederum an erster Stelle, insofern ihnen untersagt wurde, Gold, Silber und Geld bei sich zu haben und einen »Sack« mit auf den Weg zu nehmen (Mt 10, 9). Allerdings versieht Thomas dieses in Mendikantenkreisen oft angerufene Wort mit einem Kommentar in Gestalt eines Väterzitats (Eusebius von Cäsarea), wonach Christus vorausschauend an die Gläubigen gedacht habe, die für den Unterhalt derer Sorge tragen würden, die zu ihrem Heil geschickt worden seien. Dabei habe der Wunsch im Vordergrund gestanden, die Prediger vor Verwicklungen in weltliche Geschäfte zu bewahren. Andere Texte bekräftigen die instrumentale Funktion der Armut, weil sie am besten den Vorwurf zu entkräften vermag, es ginge den Glaubensboten um Gewinn, und weil sie am ehesten geeignet ist, ihre Aufmerksamkeit auf das Wort Gottes zu konzentrieren<sup>17</sup>.

Die Zitate bereiten die Konklusionen vor, die terminologisch und inhaltlich von großer Bedeutung für die Absichten unseres Kapitels und dessen Interpretation sind. Hätten die Apostel, heißt es, »Besitz« (*possessiones*) empfangen, so wären sie nicht etwa weniger, sondern sehr viel mehr in den Verdacht geraten, um des eigenen Erwerbs willen zu predigen, als wenn sie Geld oder Silber besäßen. Jener »Besitz« ist darum weit schädlicher und gefährlicher als eine Barschaft im Beutel. Und worin besteht er, und warum erweist er sich als so verderblich für die Glaubwürdigkeit der Verkünder? Nach Thomas haben die vorhin zitierten Vätertexte gezeigt, daß den Aposteln der Besitz von Äckern, Wein-

<sup>16</sup> Contra retr., c. 15, C 69, lin. 132–136. Numquam autem Dominus legitur possessiones habuisse; non igitur beatitudinis detrimentum habet paupertas eorum qui possessionibus carere volunt propter Christum, sed magis beatitudinis augmentum. Wichtig ist das Zitat aus Basilius (lin. 130–132):... nam ipse Dominus quodlibet opus implevit quod ad beatitudinem ducit, se praebens exemplar discentibus (Hom. super Ps. 33, PG 29, 362C). — Vgl. auch Thomas v. A., Catena aurea zu Lk 5, 20, ed. cit., t. II, 87a.

<sup>17</sup> Contra retr., c. 15, C 69/70, lin. 137–173.

bergen und sonstigen Immobilien verboten wurde<sup>18</sup>. Das heißt: Wenn der Aquinate bisher in bezug auf Christus und die ihm Nachfolgenden von *possessiones* sprach — die *redditus* werden, wohl weil ihre Interpretation im Sinne von »Einkünften« klar war, nicht erwähnt —, dann ist fester Besitz, der kraft seiner Eigenart eine besondere und dauerhafte Bindung mit sich bringt, gemeint und nicht etwa ein Haben in loser und bescheidener Gestalt, wie er für den alltäglichen Unterhalt von Wanderpredigern erforderlich ist. Wer deshalb, so der von Thomas gezogene Schluß, meint, daß Orden, die auf gemeinsamen Besitz dieser Art verzichten, eine geringere Vollkommenheit hätten, widerspricht der ausdrücklichen Weisung Jesu an seine Jünger und muß sich deshalb den Vorwurf der Lüge gefallen lassen<sup>19</sup>. Oder im Blick auf gewisse Zeitgenossen: Wenn Pariser Magistri lehren, alle Religiösen hätten von der klassischen ökonomischen Basis, wie sie die Monasterien hatten und haben, und von ihrer Hände Arbeit zu leben, verstößt das gegen klare Aussagen der Evangelien.

Und wie sah die Nachgeschichte in den apostolischen Jahrzehnten aus? Wie hat man den Auftrag Jesu unter neuen Bedingungen realisiert? Daß die Entwicklung von der Jerusalemer Gemeinde zur Großkirche in dieser Hinsicht nicht problemlos verlaufen ist, weiß Thomas — jedenfalls in Grundzügen. Mit Bedacht stellt er daher den weiteren Erörterungen ein Augustinuswort voran, wonach die hl. Schrift nicht nur die Gebote Gottes enthält, sondern auch Leben und Verhalten der »Gerechten«, deren Taten die Funktion haben, etwaige Dunkelheiten einzelner biblischer Texte zu interpretieren<sup>20</sup>. Das will sagen: Die Geschichte, die uns von Entscheidungen der Kirchenmänner vergangener Zeiten zu berichten weiß, ist eine anerkannte Auslegungsregel mit beträchtlichen Konsequenzen, für die die Praxis der Armut geradezu klassische Exempel liefert. Zunächst haben die Apostel die Weisungen ihres Herrn in der ganzen Härte beobachtet und vor der Passion weder Zeitliches besessen noch auf dem Weg bei sich gehabt (Lk 22, 35), doch wurde ihnen in der Verfolgung eine Erleichterung gestattet, so daß sie Sack und Ranzen mit sich nehmen durften (Lk 22, 36). Und wiederum bietet ein Väterzitat (Beda) ein auf künftige Fälle zu applizierendes Prinzip: Der Herr hat eine den Zeiten angepaßte Regel verfügt, die damals so anzuwenden war, daß die Apostel das für ihr Leben Notwendige haben durften, solange jene Extremsituation währte. Daraus leitet sich die für jede Generation gültige Folgerung ab, daß man, verlangen es die Umstände, die strenge Verpflichtung schuldlos zeitweise aussetzen darf, ohne daß sie ihre Verbindlichkeit verliert<sup>21</sup>. Die

---

<sup>18</sup> Contra retr., c. 15, C 70, lin. 173–184. Manifestum est autem quod si apostoli possessionem suscepissent, non minus, sed multo magis suspecti fuissent quod propter quaestum praedicarent, quam si aurum vel argentum possiderent. Multo etiam maiori sollicitudine circa agrorum culturam occuparentur; multoque maius est saeculare adminiculum ex agris vel vineis possessis, quam si bona mobilia habeantur. Manifestum est igitur secundum expositiones praemissas apostolis interdictum fuisse ne agros, vel vineas, vel alia huiusmodi bona immobilia possiderent.

<sup>19</sup> Contra retr., c. 15, C 70, lin. 184–189. Quis autem dicat, nisi haereticus, primam discipulorum instructionem a Christo perfectioni evangelicae derogare? Mentiuntur ergo in doctrina fidei, dicentes minoris esse perfectionis eos qui communibus possessionibus carent.

<sup>20</sup> Contra retr., c. 15, C 70, lin. 190–197. Vgl. Augustinus, De mendacio, c. 15, nr. 26, PL 40, 506.

<sup>21</sup> Contra retr., c. 15, C 70, lin. 197–224. Das Bedazitat Super Lucam, PL 92, 601A u. C.:... congruam temporis regulam decrevit... Ubi nobis quoque dat exemplum iusta nonnumquam causa instante, quaedam de nostri propositi rigore posse sine culpa intermitteri.

Formulierungen sind sorgfältig gewählt und lassen an der Absicht des Aquinaten, spätere Modifizierungen zu legitimieren, keinen Zweifel.

Für die konkrete Gestalt der Armut hat die Jerusalemer Gemeinde größte Bedeutung, weil in ihr der Übergang von der vergleichsweise einfachen Wanderpredigt Jesu und seiner Jünger zu einer komplexeren Gruppe vollzogen ist, denn jetzt mußte eine Reihe von Antworten auf Probleme gesucht werden, die so vor Ostern nicht existierten. Die Gläubigen der ersten Gemeinde hatten kein Eigentum mehr, ihnen war alles gemeinsam. Damit nun keiner, fügt Thomas erläuternd hinzu, sagen konnte, sie hätten »gemeinsame Besitztümer«, etwa Weinberge, gehabt, haben sie sämtliche Immobilien verkauft und den Erlös den Aposteln vor die Füße gelegt (Apg 4, 32. 34 f). Dieser Vorgang erhellt, daß die von den Aposteln beobachtete evangeliumsgemäße Praxis eben darin bestand, daß sie das zum Leben Unerläßliche gemeinsam besaßen und zwar unter Verzicht auf sämtliche Immobilien der vorhin genannten Art<sup>22</sup>.

Diese konkrete Gestalt der Armut gereicht einem Orden, wie ihn Thomas vor Augen hat, zum Vorbild, weil sie zu einer »überströmenderen Vollkommenheit« gehört. Von ihr wird — jetzt mit Hilfe eines Augustinuszitats — die Realität heidenchristlicher Gemeinden abgehoben, die — anders als die bereits durch das Gesetz geformten und auf den hl. Geist vorbereiteten Judenchristen — das so nicht realisierten, da sie noch die Folgen des ehemals geübten Götzendienstes zu bewältigen hatten<sup>23</sup>. Das heißt: Nach Thomas gibt es in unserer Frage aufgrund einer unterschiedlichen Verfaßtheit des Menschen nicht nur eine einzige verbindliche Norm, sondern deren zwei — und zwar schon in apostolischer Zeit. Er kennt auch eine andere, von Papst Miltiades (Melchiades) gebotene Erklärung, derzufolge die Apostel die künftige Entwicklung zur Kirche aus Heiden voraussahen und deshalb in Judäa keine Grundstücke erwarben. Später hat dann Kaiser Konstantin den Bau von Kirchen gestattet und ihnen Ländereien zugewiesen. Wie schließlich Papst Urban zu berichten weiß, hätte man damals erkannt, daß es zweckmäßiger wäre, den Besitz nicht zu verkaufen, sondern den Bischöfen zu überlassen, um aus den Einkünften die Bedürfnisse der Gläubigen zu bestreiten<sup>24</sup>. Daß diese neue Praxis durch zwei Päpste gutgeheißen und approbiert worden war, ist für Thomas Grund genug, sie zu akzeptieren und daraus einen prinzipiellen Schluß zu ziehen: Es ist besser, gemeinsame Immobilien zu haben als einige »bewegliche Güter«, die dem Lebensunterhalt dienen. Daß die Urkirche ihre Ländereien verkaufte, war darum nicht »besser«, sondern durch die Erkenntnis bedingt, daß die Kirche in Judäa wegen des Unglaubens der Juden nicht von Dauer sein würde<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> Contra retr., c. 15, C 70/71, lin. 231–241. Ex quo patet hanc esse evangelicae vitae observantiam ab apostolis observatam, ut ea quae ad necessitatem vitae pertinent, possideantur communiter, possessionibus omnino abdicatis.

<sup>23</sup> Contra retr., c. 15, C 71, lin. 241–254. Vgl. Augustinus, De doctrina christiana, c. 6, nr. 10–11, PL 34, 69.

<sup>24</sup> Contra retr., c. 15, C 71, lin. 255–279. Zu den Zeugnissen der beiden Päpste bei Gerhard von Abbeville s. Quodlibet V, qq. 5 u. 6, ed. A. Teetaert, Quatre questions inédites de Gérard d'Abbeville pour la défense de la supériorité du clergé séculier, in: AISP I (1951) 135 u. 157.

<sup>25</sup> Contra retr., c. 15, C 71, lin. 279–286. Ex his ergo videtur quod melius sit possessiones in communi habere, quam aliqua mobilia ad victum pertinentia; et quod in primitiva Ecclesia praedia vendebantur, non quia hoc esset melius, sed quia praevidebant apostoli quod apud Iudaeos Ecclesia duratura non erat, partim propter Iudaeorum infidelitatem, partim propter excidium quod eis imminerebat.

Oder prinzipiell: Die beiden Verhaltensweisen, die der hl. Schrift und die der Geschichte, sind gleichermaßen legitimiert und stehen nicht wie vollkommen und weniger vollkommen nebeneinander. Beide sind als angemessene Antworten auf historische Situationen zu werten. Das trifft jedenfalls für die große Schar der Gläubigen zu, muß aber nicht, wie sich zeigen wird, für alle ohne Einschränkung gelten.

Gleichwohl befriedigt diese in gewissem Sinn historisch-pragmatisch klingende Lösung noch nicht ganz, da aus ihr nicht hinreichend deutlich hervorgeht, daß zwischen den Epochen kein theologischer Widerspruch existiert. Sprechen nicht die Texte des Evangeliums gegen einen nahtlosen Übergang, wie er hier postuliert wird? Thomas leugnet diese Differenz in der Sache und im Anspruch keineswegs, meint jedoch — unter Rückgriff auf einen vorhin geäußerten Gedanken —, daß wir es mit zwei Ebenen zu tun haben, mit unterschiedlichen Verfaßtheiten der Christen, denen sich auch die Erwartungen anzupassen haben. Die Gläubigen der ersten Anfänge waren nämlich insgesamt von einer solchen Vollkommenheit, wie sie später kaum je erreicht wurde, da Natur und Gnade ihren Beginn von Vollkommenen nehmen. Die Apostel haben deshalb das Leben der Christen so geordnet, wie es diesem Zustand am besten entsprach. Der sich an sie richtende Anspruch durfte folglich nicht geringer sein als die ihnen eigene Fähigkeit, ihn ganz zu verwirklichen. In diesem heilsgeschichtlich privilegierten Zustand befanden sich die Christen nicht nur in Jerusalem, sondern auch in Ägypten unter dem Evangelisten Markus<sup>26</sup>. Als nun im Verlauf der Zeit »viele in die Kirche eintraten«, vollzog sich ein tiefgreifender Wandel, insofern die neu bekehrten Christen hinter jenem Ideal zurückblieben. Dem erst in der Kirche aus den Heiden entstandenen Problem suchten die Bischöfe dadurch gerecht zu werden, daß sie die Kirchen materiell anders ausstatteten, indem sie ihnen Immobilienbesitz zuwiesen. Das geschah, wie Thomas vermerkt, nicht um der »Vollkommeneren«, sondern um der »Schwächeren« willen, die sich außerstande sahen, dem ursprünglichen Zustand gemäß zu leben<sup>27</sup>. Die Großkirche war daher nicht durch ein bloß numerisches Wachstum charakterisiert, sondern durch eine Statusänderung, da Natur und Gnade in einem Wechselverhältnis stehen.

Der von Thomas so gedeutete Umbruch seit der konstantinischen Wende hat gewiß einen tiefgreifenden Wandel bewirkt, doch wurden durch ihn nicht alle in gleicher Weise betroffen. Nach wie vor gab es Christen, die dem Ideal von einst nacheiferten und sich in Mönchsgemeinschaften — etwa in Ägypten — organisierten und ohne Ländereien lebten<sup>28</sup>. Sie blieben also bewußt in Kontinuität mit dem Anfang. Daß auch sie nicht frei von

<sup>26</sup> Contra retr., c. 15, C 71, lin. 287–305. Sed si quis recte consideret, haec praemissis non contrariantur. Ecclesia enim in sui primordio in omnibus suis membris talis fuit, qualis postmodum vix apud perfectos quoscumque invenitur. Sicut enim natura, sic et gratia debuit a perfectis initium sumere; et ideo apostoli secundum illum statum fidelium vitam ordinarunt perfectioni convenientem... Hic autem modus vivendi perfectioni congruus fuit apud primos credentes, non solum in Iudaea sub apostolis, sed etiam apud Aegyptum sub Marco evangelista.

<sup>27</sup> Contra retr., c. 15, C 71, lin. 302–305 u. 307–315. Processu vero temporis, multi in Ecclesia erant intraturi qui ab hac perfectione deficerent: quod non erat futurum ante Iudaeorum excidium, sed Ecclesia apud gentes multiplicata. Quod postquam conrigit, utile iudicaverunt ecclesiarum praelati ut praedia et agri ecclesiis conferrentur, non propter perfectiores quoscumque, sed propter infirmiores qui ad primorum fidelium perfectionem attingere non valerent.

<sup>28</sup> Contra retr., c. 15, C 71, lin. 316–319. Fuerunt tamen et aliqui postmodum primae perfectionis aemuli, qui in congregationibus viventes possessionibus caruerunt, sicut plurima monachorum collegia in Aegypto.



Anfechtungen waren, belegt Thomas mit einer Geschichte, die Gregor d. Gr. zu berichten weiß. Es versteht sich von selbst, daß sie gleichzeitig auf Probleme der Gegenwart zielt. Als der hl. Isaac von Syrien nach Italien gekommen sei, habe er die strengen Observanzen des Orients auch im Okzident eingehalten. Seine Schüler hätten ihn jedoch wiederholt ersucht, zugunsten des Monasteriums geschenkte *possessiones* anzunehmen. Als getreuer Hüter der Armut habe er das Ansinnen mit dem Wort abgelehnt, daß ein Mönch, der solchen Besitz auf Erden suche, kein Mönch mehr sei<sup>29</sup>. Wie wird Thomas die Erzählung in seine Sicht der Dinge einordnen? Isaac hat, versichert er, nicht behaupten wollen, ein solcher Besitz sei mit klösterlicher Vollkommenheit »gänzlich« unvereinbar, wohl aber sei seiner Antwort das Bedenken zu entnehmen, er stelle eine Gefahr für die Armut dar, die sehr vielen Mönchen drohe, falls sie *communes possessiones* hätten<sup>30</sup>. Das heißt: Nach Ansicht des Aquinaten ist die herkömmliche ökonomische Basis des Monasteriums prinzipiell legitim, doch impliziert sie ein ängstliches Besorgtsein (*sollicitudo*), das sich nur schwer vermeiden läßt und darum für gewöhnlich den Religiösen geistliche Nachteile bringt. Ja, sie trägt — wiederum mit Isaac — dazu bei, »die Sicherheit der Armut zu verlieren«, weil solcher Besitz dazu verführt, »vergängliche Reichtümer zu hüten«. Nicht von ungefähr fallen zwei Stichworte, die die Mendikanten bewegt haben, die klassische Existenzweise des Monasteriums aufzugeben, um den Lebensunterhalt durch Arbeit, Seelsorge und Studium zu erwerben, da solche Aktivitäten den Vorteil haben, keine Garantien zu gewähren, weil keine festen Einkünfte mit ihnen verbunden sind. Wiederum wird in dieser Sicht der Dinge der Bruch mit der monastischen Tradition gesehen, die sich als ungeeignet erwiesen hat, *ad cumulum perfectionis* zu gelangen. Eine solche Vollkommenheit ist nur möglich, wenn »einige« auf Immobilienbesitz Verzicht leisten, seien sie persönlicher oder gemeinschaftlicher Art<sup>31</sup>. Und dieser Bedingung genügt allein ein Mendikantenorden, der, wie die evangelischen Räte verheißen, die Religiösen von der Sorge um Zeitliches so weit wie möglich frei macht, damit sie sich einem ungeteilten Leben hingeben können. Wer ihre Lebensweise mit der Verwaltung großer Immobilien belasten möchte, verstößt gegen eindeutige Weisungen der hl. Schrift<sup>32</sup>.

Weitere Explikationen bringen die Antworten auf gegnerische Argumente. Unsere besondere Beachtung verdient der Einwand, daß der hl. Benedikt »ausgedehnte Besitzungen« angenommen habe. Das beweist — so Thomas — lediglich, daß sie nicht »gänzlich« die monastische Vollkommenheit ausschließen, nicht aber, daß sie ihr besser entsprechen. Im übrigen versichert Benedikt im Prolog seiner Regel selbst, er habe die von den Alten geübte Strenge gemildert, um den Schwächen der Mönche seiner Zeit entgegenzukommen<sup>33</sup>. Erwähnung findet auch der den Bischöfen anvertraute kirchliche Besitz,

<sup>29</sup> Contra retr., c. 15, C 71, lin. 319–329. Vgl. Gregor d. Gr., Dial., I. III, c. 14, PL 77, 245AB.

<sup>30</sup> Contra retr., c. 15, C 72, lin. 333–338. Neque tamen eius sententia sic intelligenda est quasi possessiones communes habentes omnino monachorum perfectione deficiant, sed hoc dicebat propter periculum paupertatis amittendae, quod imminet plerisque monachorum communes possessiones habentium.

<sup>31</sup> Contra retr., c. 15, C 72, lin. 344–347 u. 352–354. Manifestum est igitur ad cumulum perfectionis pertinere quod aliqui possessiones non habeant, nec proprias nec communes.

<sup>32</sup> Contra retr., c. 15, C 72, lin. 355–404.

<sup>33</sup> Contra retr., c. 16, C 73, lin. 18–30... hoc sufficit ad ostendendum quod communes possessiones non totaliter monasticam perfectionem excludunt; non autem ex hoc haberi potest quod maioris perfectionis non sit possessionibus carere communibus, praesertim cum idem beatus Benedictus in sua Regula dicat se aliquid remisisse de

wie er seit Konstantin üblich ist. Der von den Pariser Kollegen gezogene Schluß, Christus habe keinen Orden ohne jene Güter, wohl aber den Stand der Bischöfe konstituiert, der sie legitimerweise hat, so daß sich die Mendikanten nicht aus einem ursprünglichen Auftrag des Herrn herleiten, wird scharf abgelehnt. Christus hat zwar Bischöfe und Priester, die de facto solche Immobilien besitzen, eingesetzt, doch hat er eben dies in ihnen nicht grundgelegt, er wollte sie vielmehr in vollkommener Armut haben. Später allerdings hat sie die Kirche, wie wir bereits gehört haben, akzeptiert, um der konkreten Verfaßtheit der Christen gerecht zu werden. Ursprünglich war es — in der Hierarchie wie in den Monasterien — anders intendiert<sup>34</sup>. In der Lehre Jesu ist also nach Thomas ein Doppeltes angelegt: Die zunächst alle Christen betreffenden strikten Weisungen und sodann die Befähigung, sie dergestalt zu modifizieren, daß Natur und Gnade einander entsprechen. Über Grenze und Reichweite einer Anpassung an die *conditio humana*, die über unsere Problematik hinausginge, reflektiert Thomas freilich nicht weiter.

Und schließlich das Problem der Kontinuität, das der Anspruch der Mendikanten, eine neue Lebensweise eingeführt zu haben, stellt. Muß nicht zwischen den dem Ideal verpflichteten Anfängen und der modernen Armutsbewegung, denen jene Orden entsprangen, ein Vakuum geherrscht haben? Hat etwa die christliche Vollkommenheit seit den Tagen der Apostel »bis heute geschlafen«? Der Aquinate weiß, daß solche Fragen das Verhältnis von Glaube und Geschichte berühren, die, deutete man es im eben vorgestellten Sinn, zu der Folgerung führen müßte, es hätte tatsächlich Epochen gegeben, in denen wesentliche Aspekte der biblischen Botschaft dem Vergessen anheimgefallen wären, so daß deren Relativierung oder Nichtbeachtung einen Bruch mit der Vergangenheit implizierten. Oder in bezug auf unseren Gegenstand: Sind die Mendikantenorden in Hinsicht auf die Armutsforderung etwas radikal Neues oder nehmen sie lediglich etwas nie wirklich Verschwundenes wieder auf? Thomas hat gewiß Argumente seiner Pariser Widersacher vor Augen, doch duldet es kaum einen Zweifel, daß er gleichzeitig an die von Minoritentheologen für den hl. Franz reklamierte Sonderstellung dachte, die seinem Orden die einzigartige Realisierung der evangelischen Armutsbotschaft sichern sollte<sup>35</sup>. Von beiden Theorien distanziert er sich gleichermaßen. Zunächst: Das Ideal hat seit den Tagen der Apostel bis heute nicht »geschlafen«, es war vielmehr bei »vielen« in Geltung — in Ägypten und an anderen Orten, so daß durch alle Jahrhunderte Konstanz gewahrt blieb. Gleichwohl möchte er nicht leugnen, daß die Akzente verschieden gesetzt wurden, die er allerdings nicht als bloß pragmatische Anpassung gewertet wissen will. Sie verdankt sich vielmehr einer speziellen Fügung der göttlichen Weisheit, die frei über die Wege disponiert, die die Christen jeweils zu gehen haben. Orte und Zeiten bleiben ihnen daher nicht äußerliche Kategorien, sie bedingen neue Verfaßtheiten mit den ihnen korrespondierenden unterschiedlichen Forderungen. Dafür sprechen Parallelen zu anderen Be-

---

rigore monasticae vitae a prioribus institutae, condescendendo infirmitatibus sui temporis monachorum. Vgl. Regula S. Benedicti, ed. García M. Colombás (La Regla de San Benito), Madrid 1979, Prol. (46), 70f.

<sup>34</sup> Contra retr., c. 16, C 73, lin. 42–60, 62–69. Instituit enim Christus episcoporum ordinem et aliorum clericorum, qui possessiones communes habent vel proprias; sed hoc Christus in eis non instituit, sed magis instituit eorum ordinem in perfecta paupertate... Postmodum vero dispensative sunt in Ecclesia communes possessiones acceptae propter rationem praedictam.

<sup>35</sup> Vgl. J. Ratzinger, Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura, München 1959, bes. 31–48, 48–56.

reichen. Hat etwa die Theologie »geschlafen«, nachdem sie in den Gestalten der klassischen Väter einen Höhepunkt gefunden hatte, den die Nachwelt so nicht mehr zu halten mußte? Verhält es sich mit der Armut wie mit der Theologie, die — nach einer Phase des Niedergangs — jetzt wieder an Rang und Einfluß gewonnen hat<sup>36</sup>? Ist es illegitim, an eine Praxis anzuknüpfen, die nachgelassen oder sogar zeitweilig ausgesetzt hatte? Sieht man den Predigerorden im Lichte dieser die Antworten implizierenden Fragen, wäre er unter dem Aspekt der Armut nicht so sehr ein Resultat der religiösen Bewegungen des Jahrhunderts als vielmehr die Reaktivierung eines Ideals, das es an den Rändern der Kirche seit den Aposteln und den frühen Mönchsgemeinden immer gegeben hat. Gleichwohl ist er nicht einfach die Fortsetzung alter monastischer Formen, sondern ein Neuanatz, der so ehemals — aufgrund anderer ökonomischer Verhältnisse — undenkbar gewesen wäre. Bezeichnenderweise hatten die Pariser Professoren den Einwand gegen die Mendikanten mit der Forderung verbunden, die Handarbeit dürfe nicht durch die Einkünfte aus Seelsorge und Studium, wie sie Thomas bereits in *Contra impugnantes* leidenschaftlich verteidigt hatte, ersetzt werden<sup>37</sup>. Hier sagt er nur, entscheidend für die Religiösen sei, ein Leben ohne Müßiggang zu führen. Diesem Grundsatz dienen Studium und Lehre besser als manuelle Beschäftigung, zumal beide als Waffen gegen die Feinde des Glaubens dienen<sup>38</sup>. Notwendig ist Handarbeit freilich auch für den Fall, daß Mönche über keine anderen Ressourcen verfügen, während die Mendikanten vom Evangelium und vom Altardienst leben<sup>39</sup>.

Thomas präsentiert, fügt man die Elemente zusammen, im 15. Kapitel von *Contra retrahentes* eine Synthese der bisher an verschiedenen Orten erörterten Probleme der Ordensarmut, wie sie ihm angesichts der Situation in Paris geboten erschien. Wenig später wird sie in der *Secunda Secundae* der *Summa Theologiae* ihre endgültige Gestalt erhalten, da dann alle Details behandelt werden, die in einem polemischen Kontext fehlen durften. Auch wird er sich, der Rücksichten auf ehemalige Weggefährten weithin ledig, zu einigen besonders kontroversen Punkten dezidiert äußern. In der *Tertia Pars* wird er schließlich die aus dem Erdenwandel Christi resultierenden Fragen in einem neuen Licht erörtern. *Contra retrahentes* markiert, so gesehen, einen Übergang. Gleichwohl bleibt dieses Werk ein zentrales Dokument, das ein intensives Studium der Materie in einer konfliktgeladenen Umwelt widerspiegelt.

### III.

Zwei Aspekte seien angefügt, ein zeitgeschichtlicher und ein persönlicher, die, sollte unsere Deutung zutreffen, dem Opusculum bemerkenswerte Akzente verleihen. Der erste berührt den entfernteren, aber sehr bedeutsamen Kontext, aus dem das Werk erwachsen

<sup>36</sup> *Contra retr.*, c. 16, C 73/74, lin. 70–91.

<sup>37</sup> Vgl. U. Horst, *Evangelische Armut und Kirche*, 35–46.

<sup>38</sup> *Contra retr.*, c. 16, C 74, lin. 92–113 u. 118–120.

<sup>39</sup> *Contra retr.*, c. 16, C 74, lin. 124–129. Vgl. auch *Quodlibet VII*, q. 7, a. 17: *Utrum operari manibus sit in praecepto* u. q. 7, a. 18: *Utrum ab hoc praecepto (a labore manuum) excusentur illi qui spiritualibus operibus vacant*.

ist. Der Eindruck, Thomas näherte sich im Kapitel 15 der minoritischen Armutsauffassung, hat sich — trotz der sprachlichen Affinität zu ihr — als falsch erwiesen. Herausgestellt hat sich vielmehr, daß es sich tatsächlich um ein Meisterstück der Kritik handelt, die sich direkt gegen die Pariser Magistri aus dem Weltklerus richtet, indirekt jedoch auch auf Bonaventura zielt, dessen *Apologia pauperum* im Herbst 1269 erschienen war<sup>40</sup>. Den komplizierten exegetischen und juristischen Distinktionen, »wie Christus etwas besessen hat« — so die *loculi* — wird in *Contra retrahentes* ein Bild des Herrn und seiner Apostel gegenübergestellt, das ebenso herausfordernd wie einfach ist, weil die *sequela Christi* nur weniger Prinzipien und Kriterien bedarf. Thomas hatte mit Bedacht gesagt, die dem Herrn Nachfolgenden hätten auf *possessiones* und *redditus* zu verzichten, doch besäßen sie das zum Leben Nötige gemeinsam. Von einer *altissima paupertas*, die nur den *usus* konzidiert, der selbst das geringste Recht der Kommunität, etwas zu besitzen, ausschließt, ist diese Sicht der Dinge weit entfernt<sup>41</sup>. Eine Übereignung des konventualen Besitzes an den Papst als Treuhänder, der allein das *dominium* über ihn hat, ist deshalb unnötig. Nach Thomas, der hierin die Gesetzgebung des Predigerordens theologisch rechtfertigt, hat die Gemeinschaft bescheidenen Besitz und darf ihn haben, wie das Evangelium selbst bezeugt<sup>42</sup>. Erst auf diesem Hintergrund gewinnt die Konzeption des Aquinaten ihr historisches und sachliches Profil. Sein Werk *Contra retrahentes* ist darum auch als Distanzierung vom Ideal der Minoriten zu deuten, obschon direkte kritische Worte nicht fallen, wohl um die gemeinsame Abwehrfront nicht zu schwächen. Die ekklesiologische Komponente des Armutsproblems, die er in *De perfectione spiritualis vitae* originell und eindringlich behandelt hatte, findet hier allerdings keine Erwähnung.

Ausführlich äußert sich Thomas hingegen zu den Monasterien herkömmlichen Stils. Mönche mit Landbesitz und regelmäßig fließenden Einkünften befinden sich in einer gefährlichen Existenzweise, die nur deshalb nicht noch schärfer beurteilt wird, weil sie eine lange Tradition hinter sich hat und kirchlicherseits approbiert wurde. In jedem Fall sind die vergleichsweise harten Formulierungen, die an die Adresse der Monasterien gerichtet werden, auffällig und einer Erklärung bedürftig.

Daraus ergibt sich eine weitere Konklusion. Der Aquinate sagt nicht, er wolle in seinem Opusculum eine spezielle Theorie für den Predigerorden bieten. Diese hat vielmehr prinzipiellen Charakter und läßt sich so auf andere Orden mit ähnlicher Zielsetzung anwenden. Gleichwohl hat er gewußt, daß sich damals kein Orden mit ihr identifizieren würde. Die Klöster nicht, weil sie auf *possessiones* und *redditus* angewiesen waren; noch viel weniger die Minoriten, weil sie meinten, die *sequela Christi* sei mit gemeinsamen Besitz, wie ihn Thomas seit *Contra impugnantes* verteidigt hatte, absolut unvereinbar.

Und nun der persönliche Aspekt, von dem wir eingangs sprachen. Er muß — das sei vorausgeschickt — hypothetischer Natur bleiben, doch mag es gelingen, über bloße Vermutungen hinauszukommen. Möglicherweise läßt sich das aus unserem Werk sprechende

<sup>40</sup> Vgl. J.G. Bougerol, Introduction à Saint Bonaventure, Paris 1988, 272–277; B. Distelbrink, Bonaventurae Scripta authentica dubia vel spuria critice recensita (SSFr 5), Rom 1975, 31f.

<sup>41</sup> Vgl. U. Horst, Evangelische Armut und Kirche, bes. 135–167.

<sup>42</sup> Vgl. U. Horst, Evangelische Armut und Kirche, 29–92.

»engagement personnel« präziser fassen<sup>43</sup>. *Contra retrahentes* ist gegen Leute geschrieben worden, die Jugendliche vom Ordenseintritt mit dem Argument abhielten, sie seien dafür nicht reif, sie müssten sich deshalb, ehe sie diesen Schritt täten, mit »vielen« beraten<sup>44</sup>. Darauf die Antwort: Es genügt, daß der hl. Geist jemand bewegt oder daß ihn ein Schriftwort unmittelbar anredet. Dem so ergangenen Ruf hat man unverzüglich zu folgen. Des Rates anderer bedarf der junge Mann nicht mehr, da niemand einen besseren geben kann, als ihn der Herr schon gegeben hat. Wer zaudert, weil er seine Freunde betrübt sähe oder weil das zeitliche Nachteile mit sich brächte, verrät »fleischliche Gesinnung«. Und dann zitiert Thomas ein Wort des hl. Hieronymus, das den sofortigen Bruch mit Vergangenheit und Herkunft zum Kennzeichen des wahren Jüngers macht: »... selbst wenn die Mutter mit gelöstem Haar und zerrissenem Kleid dir die Brüste zeigt, die dich genährt haben, selbst wenn der Vater sich an der Türschwelle niederwirft, so stürme über den zu Boden getretenen Vater nach vorn und eile trockenen Auges unter das Banner des Kreuzes, denn es ist ein Beweis der Frömmigkeit, in dieser Sache grausam zu sein«<sup>45</sup>. Daß der Aquinate in der *Summa* das Zitat mit *per calcatam perge matrem* ergänzt und verschärft, dürfte kein Versehen, sondern Reminiszenz eines Konflikts sein, der sich zwischen dem Sohn und der Mutter wahrscheinlich in Neapel abspielte. Wilhelm von Tocco bestätigt das — freilich ungewollt. Der Historiker hat Grund, ihm für die geringen schriftstellerischen Fähigkeiten dankbar zu sein, die es ihm nicht gestatteten, die in der Vita deutlich durchschimmernden Widersprüche zwischen Freude und Opposition der Mutter über die Berufung des Sohnes zu harmonisieren. Ganz gegen seine biographische Absicht erscheint bei Tocco die Mutter als das, was sie tatsächlich war: Als dunkle Gestalt, die der ihr zugedachten Funktion, eine des künftigen Heiligen würdige Mutter zu sein, eben nicht gerecht geworden ist<sup>46</sup>. Denn sie trachtete mit allen Mitteln danach, den Ordenseintritt des Thomas zu hintertreiben. Sie hatte freilich nichts dagegen einzuwenden gehabt, daß das Kind zwischen 1230/1231 als Oblate nach Monte Cassino gebracht wurde, wo ihm höhere Würden winkten.

Die Oblatio hatte im Mittelalter den Charakter eines zeitlichen Gelübdes, das der Oblate im Alter von 14 Jahren, nun einer Entscheidung mächtig, für immer ratifizieren konnte, wofern er es wollte<sup>47</sup>. Daß Thomas feierlicher Benediktinerprofesse gewesen ist, wird meist mit dem Hinweis bestritten, nach Wilhelm von Tocco habe der Abt von Monte Cassino dem Vater »geraten«, den Sohn nach Neapel zu schicken, während er einem seiner Mönche einfach befohlen hätte, dies zu tun<sup>48</sup>. Angesichts der notorischen Unzuver-

<sup>43</sup> *Contra retr.*, Préface, § 3, C 8.

<sup>44</sup> *Contra retr.*, c. 8, C 53, lin. 4–15. Zu Alter und Ordenseintritt s. W. Senner, Johannes von Sterngassen OP und sein Sentenzenkommentar (QGDD, NF 4, Teil I), Berlin 1995, 106.

<sup>45</sup> *Contra retr.*, c. 9, C 57, lin. 279–298. Vgl. Hieronymus, Ep. ad Heliodorum (Ep. 14), nr. 2, PL 22, 348.- Vgl. S Th II-II 101, 4. Dazu s. H.-D. Saffrey, Un panégyrique inédit de S. Thomas d'Aquin par Josse Clictove, in: *Ordo Sapientiae et Amoris. Image et message de Saint Thomas d'Aquin à travers les récentes études historiques, herméneutiques et doctrinales* (SF 78, Festschrift f. J.-P. Torrell), Fribourg 1993, 539–553, hier: 540f.

<sup>46</sup> Vgl. Wilhelm von Tocco, *Hystoria beati Thomae de Aquino*, in: S. Thomae Aquinatis Vitae Fontes praecipuae, ed. A. Ferrua, Alba 1968, cc. 2–9, 31–39.

<sup>47</sup> Vgl. D.T. Leccisotti, S. Tommaso d'Aquino e Montecassino (MCass 32), Badia di Montecassino 1965, bes. 18–25. Ferner: Art. Oblato, in: DIP 6, 645–666 (J. Dubois).

<sup>48</sup> Wilhelm v. Tocco, *Hystoria beati Thomae*, c. 6, ed. cit. 35. Vgl. J.-P. Torrell, *Magister Thomas*, 27.

lässigkeit der Vita Tocco's im Detail ist das Argument freilich recht dürftig, zumal der Predigerorden daran interessiert sein mußte, Thomas nicht als »Überläufer« gewonnen zu haben, sondern kraft einer besonderen Berufung. Der Aquinate widmet der Frage, ob es erlaubt sei, von einem Orden in einen anderen überzutreten, in der *Summa* einen eigenen Artikel, in dem er sie bejaht. Unter den Gründen, die einen Wechsel sogar *laudabiliter* erlauben, nennt er an erster Stelle den *zelus perfectioris religionis*<sup>49</sup>. Was das möglicherweise bedeutete, werden wir gleich sehen.

Thomas ging im Frühjahr 1239 nach Neapel. Während seiner Studien an der Universität lernte er den Predigerorden kennen, in den er 1244 gegen den erbitterten Widerstand der Familie eintrat<sup>50</sup>. Über die Motive, sich für diese Gemeinschaft zu entscheiden, erfahren wir nichts Verlässliches, doch mag die in *Contra retrahentes* favorisierte Armutsauffassung einiges dazu beitragen, sie zu erhellen. Offenbar hat der *instinctus Spiritus Sancti* oder ein Schriftwort den jungen Mann mit einer Gewißheit getroffen, die keiner weiteren Konsultationen bedurfte. Die Opposition der Eltern wurde schroff und entschieden gebrochen, um »zum Banner des Kreuzes zu eilen«. Wie konkretisierte sich dieser Anruf? Gewiß zogen ihn Studium und Predigt, das Ziel des Ordens, an, aber man darf sich doch fragen, ob sie es waren, die die religiöse Inbrunst des Studenten entfachten. Und das Armutsideal? Daß es ihm anlässlich der Abfassung von *Contra retrahentes* wieder lebhaft vor Augen stand, gibt die mitunter emphatische Sprache recht deutlich zu verstehen. Die Texte unseres Kapitels reden wohl nicht ohne Grund nur nebenbei von Verkündigung und Lehre, sondern zuvörderst von etwas, was ihnen vorausliegt: von der Armut des Herrn, seiner Entäußerung und Nacktheit.

Die schließlich von Thomas getroffene Wahl, stellt man sie in den weiten historischen Kontext, hängt sehr wahrscheinlich mit einer neuen Frömmigkeit zusammen, die sich dem Erdenwandel des Herrn verpflichtet weiß. Bezeichnenderweise hatte sie sich seit langem auf das *nudum Christum nudus sequi* berufen, während das Mönchtum die *vita monastica* eher asketisch als christologisch begründete. Weder in der Regel Benedikts noch in der Augustins werden die Gelübde auf das Verlangen zurückgeführt, die Räte des Evangeliums buchstäblich zu erfüllen und in die Nachfolge des Herrn zu treten<sup>51</sup>. Beide sprechen ausführlich über die Armut, aber keine bindet sie an das Exempel des *Christus pauper*. Ist es bloße Vermutung, daß Thomas bei den Dominikanern nicht nur mit einem Orden, sondern ebenfalls mit einer ihm bisher nicht vertrauten Frömmigkeit Bekanntschaft machte? Die Frage, so formuliert, wird man wohl ohne Zögern mit Ja beantworten müssen. Die Verehrung des irdischen Herrn war es, die das jugendliche Gemüt begeistert und die Hinwendung zu den Predigern angeregt hat, deren kleine Kommunität — sie war politisch verfolgt und für 1239 sind nur zwei Brüder bezeugt — ziemlich genau dem armseligen Anfang der Jüngerschar Jesu entsprach<sup>52</sup>. Von der Faszination des

<sup>49</sup> S Th II–II 189, 8. — Im Nekrolog von Monte Cassino heißt es später: primo (Thomas) Casinensis monachus factus. Vgl. *D.T. Leccisotti*, S. Tommaso, 43.

<sup>50</sup> Vgl. *J.-P. Torrell*, *Magister Thomas*, 17–34.

<sup>51</sup> Vgl. Augustinus, *Præceptum*, c. I, ed. *G. Lawless*, *Augustine of Hippo and his Monastic Rule*, Oxford 1987, 80–82. Vgl. *La Regla de San Benito*, ed. cit. 414–418. *A. de Vogüé*, *La Règle de Saint Benoît*, t. VI (SC 186), Paris 1971, 859–885.

<sup>52</sup> Johannes de S. Giuliano und Thomas de Lentini. Vgl. *J.-P. Torrell*, *Magister Thomas*, 30.

Studiums, wie er es in Paris und Köln kennenlernen wird, dürfte im Konvent zu Neapel wenig zu spüren gewesen sein. Daß die Nachfolge des *Christus pauper* das entscheidende Motiv für den Ordenseintritt darstellt, bestätigt — indirekt, aber nicht weniger beredt — der Umstand, daß Thomas in *Contra retrahentes* dem Besitz der Monasterien ungewöhnlich kritisch gegenübersteht<sup>53</sup>. Für die Erlangung des *cumulus perfectionis* ist die monastische Existenzweise kaum geeignet, während die der Mendikanten von der die Nachfolge gefährdenden *sollicitudo* frei macht. Dieser Vergleich der beiden Armutsformen paßt gut zu der These, ein Übertritt in einen anderen Orden legitimiere sich *laudabiliter* »aus Eifer für eine größere Vollkommenheit«, wie sie die Lebensweise der Prediger verheißt.

Auch wenn wir glauben, daß die genannten Argumente erhebliches Gewicht haben und weit mehr sind als Vermutungen, sei nochmals ihr hypothetischer Charakter betont. Als gesichert hat allerdings zu gelten, daß Thomas — wie sonst nirgendwo — die Grenzen zwischen seinem Orden und den herkömmlichen Monasterien scharf gezogen hat. Dasselbe gilt im Blick auf die Minoriten. Was diese Distanzierung für seine Person in Monte Cassino und Neapel bedeutet hat, bleibt freilich in einem nicht weiter zu erhellenden Halbdunkel.

#### IV.

Ist Thomas bei dem in *Contra retrahentes* erreichten Diskussionsstand geblieben oder hat er das Bedürfnis verspürt, Änderungen und Präzisierungen vorzunehmen? Das erscheint eher unwahrscheinlich, da die chronologische Differenz zwischen unserem Opusculum und der *Secunda Secundae* gering ist<sup>54</sup>. Gleichwohl hat ihm der Zeitraum Gelegenheit zu einer vertieften Reflexion über die Problematik gelassen, wie die zahlreichen konsequent formulierten Detailaussagen belegen, die erneut die ekklesiologischen Implikationen einer radikalen Armutsforderung in den Blick nehmen.

Ein zentraler Gedanke, der dem Aquinaten seit seiner ersten Konfrontation mit den Pariser Opponenten besonders am Herzen gelegen hatte, steht in *Contra retrahentes* im Hintergrund. Er hat ihm in *Quodlibet* I q. 7, a. 2, Ostern 1269 disputiert, präzisen Ausdruck verliehen und ihn zu einem Schlüsselbegriff der Lehre von den Gelübden gemacht. Diese sind, so wird er nicht müde zu betonen, lediglich Instrumente der Vollkommenheit, nicht jedoch diese selbst<sup>55</sup>. Es ist daher kein Zufall, sondern die richtige Erkenntnis, daß mit diesem Prinzip eine Entscheidung von großer Tragweite fällt, wenn Johannes Pecham und nach ihm viele Minoritentheologen gerade diesen Punkt kritisieren<sup>56</sup>. Über

<sup>53</sup> Vgl. auch *Contra impugnantes*, c. 6, § 4, ed. cit. A 99f.

<sup>54</sup> *Contra retr.* wird (ed. cit. C 7b) datiert: peut-être dès Pâques 1271, ou pas plus tard que les vacances 1271. Zur Datierung der Summa — die *Secunda Secundae* macht die größten Schwierigkeiten — s. I.T. Eschmann, A Catalogue of St. Thomas's Works, in: E. Gilson, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, New York 1956, 386f. J.-P. Torrell, *Magister Thomas*, 163–165.

<sup>55</sup> Vgl. U. Horst, *Evangelische Armut und Kirche*, 61–63.

<sup>56</sup> Vgl. U. Horst, *Evangelische Armut und Kirche*, 169f; *ders.*, *Evangelische Armut und päpstliches Lehramt. Minoritentheologen im Konflikt mit Papst Johannes XXII. (1326–34) (MKHS 8)*, Stuttgart 1996.

die Rolle, den er in der *Secunda Secundae* spielte, brauchen wir hier nicht zu handeln<sup>57</sup>. Gedacht sei jedoch der Frage, die, wie wir begründeterweise anzunehmen haben, den jugendlichen Thomas motivierte, seine Wahl zugunsten des Predigerordens zu treffen. Sie lautet: Mindert das Haben in Gemeinschaft die Vollkommenheit eines Ordens<sup>58</sup>? Er beantwortet sie auf bekannte Weise. Die Sorge um den kommunen Besitz »kann«, heißt es vorsichtig, zur Liebe gehören. Sie läßt sich also selbst in den Monasterien üben, auch wenn es »möglich« ist (*possit*), daß dadurch der Akt einer »höheren Liebe« — man denke an die Beschauung des Göttlichen und an die Unterweisung des Nächsten — behindert wird<sup>59</sup>. Anders verhält es sich, wenn Klöster über Reichtümer in großer Fülle (*superabundantes divitiae*) verfügen, seien es Mobilien oder Immobilien, da deren Administration die Kräfte zu sehr beansprucht. Sie sind ein wirkliches Hindernis für die Vollkommenheit, aber selbst hier heißt es in einem Nachsatz, daß sie nicht »gänzlich« auszuschließen ist<sup>60</sup>. Daß Latifundien ein geistliches Leben gefährden und in vielen Fällen sogar unrealisierbar machen, wird also nach wie vor vertreten. Dient der Besitz, sei er beweglicher oder unbeweglicher Natur, hingegen dem einfachen Unterhalt, ist er mit dem Tugendstreben eines Ordens durchaus vereinbar<sup>61</sup>. Das heißt unter dem biographischen Aspekt: Die Voraussetzungen, unter denen Thomas in Neapel seine Entscheidung fällte, haben sich auch in der letzten Phase seines Schaffens nicht geändert.

Zu einem anderen Punkt äußert sich der Aquinate jetzt freilich deutlicher als in unserem Opusculum. Ein auf Studium und Kontemplation ausgerichteter Orden hat eine Armut zu praktizieren, die ein Minimum an »Sorge« mit sich bringt. Er darf nur bescheidene (*modica*) Vorräte aufbewahren, die aus Produkten der einzelnen Jahreszeiten bestehen, also auf vergleichsweise kurze Zeit angelegt sind. Gegen eine so verstandene konventuale Armut ist nichts einzuwenden, sie entspricht durchaus dem Evangelium. Ja, diese Gestalt der Armut hat Christus selbst durch sein Beispiel gelehrt. Nichts zeigt dies überzeugender als der Umstand, daß er eine »Börse« (*loculi*) hatte, die Judas anvertraut war. In ihr befanden sich die Spenden, die man dem Herrn gab. Die »Börse« war zwar — so die traditionelle Interpretation — für die Armen gedacht, aber zu den Armen — so Thomas jetzt — sind »besonders« die Jünger zu rechnen. Die »Armenkasse« von einst ist also definitiv zur »Jüngerkasse« geworden. Von dem darin befindlichen Geld, das in *Contra retrahentes* noch nicht ausdrücklich erwähnt wurde, leben die Jünger<sup>62</sup>. Geld,

<sup>57</sup> Vgl. U. Horst, *Evangelische Armut und Kirche*, 106–132.

<sup>58</sup> S Th II–II 188, 7.

<sup>59</sup> AaO. Sed sollicitudo quae adhibetur circa bona communia pertinere potest ad caritatem; licet per hoc impediri possit aliquis altior caritatis actus, puta contemplationis divinae aut instructionis proximorum.

<sup>60</sup> AaO. Ex quo patet quod habere superabundantes divitias in communi, sive in rebus mobilibus sive in immobilibus, est impedimentum perfectionis; licet non totaliter excludat eam.

<sup>61</sup> AaO. Habere autem de rebus exterioribus in communi, sive mobilibus sive immobilibus, quantum sufficit ad simplicem victum, perfectionem religionis non impedit; si consideretur paupertas per comparisonem ad communem finem religionum, qui est vacare divinis obsequiis.

<sup>62</sup> AaO. Illis autem quae ordinantur ad contemplata aliis tradendum, competit vitam habere maxime ab exterioribus sollicitudinibus expeditam. Quod quidem fit dum modica quae sunt necessaria vitae, congruo tempore procurata, conservantur. Et hoc Dominus, paupertatis institutor, docuit suo exemplo; habebat enim loculos Iudae commissos, in quibus recondebantur ei oblata... quia inter illos pauperes praecipue erant eius discipuli, in quorum necessitates pecunia loculorum Christi expendebatur. Nicht so deutlich äußert sich Thomas im Kommentar



lange Zeit in klösterlichen Gemeinschaften Inbegriff der bösen Welt mit ihrer Habgier, ist nun als normales Mittel für den Unterhalt eines Konvents akzeptiert<sup>63</sup>.

Thomas weiß, daß seine Sicht der Dinge christologischen Grundaussagen entsprechen muß und sich am Erdenleben des Herrn zu bewähren hat. In *Contra retrahentes* war das noch nicht ganz gelungen, da sich die *nuditas Christi*, wie sie dort in emphatischer Sprache beschrieben worden war, mit den daraus gezogenen Konsequenzen nicht voll zur Deckung bringen ließ. In der *Tertia Pars* liegt nun das Resultat eines weiteren Reflexionsprozesses vor, das die Lücke schließen möchte. Gibt es ein christologisches Prinzip, das gleichsam hinter einzelnen, immer kontrovers zu interpretierenden Schrifttexten steht? Die Lösung ist eine Grundaussage, die über alle Einzelheiten vorentscheidet. Der *modus conversationis Christi* hatte den dreifachen Intentionen der Menschwerdung zu korrespondieren: Dem Offenbarmachen des Weges zur Wahrheit, der Befreiung von der Sünde und der Ermöglichung des Zugangs zu Gott<sup>64</sup>. Diese Zielsetzung schließt die öffentliche Predigt Jesu ein und verbietet von selbst ein eremitisches Leben. Sie bedingt ferner, daß er vertrauten Umgang mit den Menschen hatte, um sie durch menschliches Verhalten an sich zu ziehen<sup>65</sup>. Das Ziel der Inkarnation ließ es also als höchst angemessen erscheinen, daß sich der Herr den Menschen gleichförmig machte — und zwar mit allen Folgen für den Alltag. In bezug auf Essen und Trinken verhielt er sich so, wie das allgemein üblich war. Und der Grund: Ein Beispiel der Vollkommenheit gab uns Christus nur in solchen Handlungen, die in sich heilsnotwendig sind<sup>66</sup>.

Und die letzte Frage: Mußte Christus ein armes Leben führen? Oder in der minoritischen Version des Problems, die das Gemeinte noch schärfer ausdrückt: Hat er die höchste Stufe der Armut mit dem totalen Verzicht auf alle Formen des Besitzes gelebt? Daß Thomas nunmehr auch diese Theorie explizit in seine Antwort einbezieht, zeigt der Begriff der *maxima paupertas*, den er in einer Objektion der *communis vita* gegenüberstellt<sup>67</sup>. Das arme Leben hat, heißt es, zuerst der Predigt Christi gedient und es ihm gestattet, in Dörfern und Städten das Evangelium zu verkünden, womit er künftigen Pre-

zum Johannesevangelium, ed. R. Cai, Super Evangelium S. Iohannis lectura, Turin 1952, zu c. 13, 29, nr. 1821, 340. Vgl. U. Horst, Evangelische Armut und Kirche, 81–83.

<sup>63</sup> Für den Minoritenorden liegt eine exemplarische Studie vor: L. Hardick, »Pecunia et denarii«. Untersuchungen zum Geldverbot in den Regeln der Minderbrüder, in: FS 40 (1958) 193–217, 313–328; 41 (1959) 268–290; 43 (1961) 216–243. Allgemeiner: L.K. Little, Religious Poverty and Profit Economy in Medieval Europe, London 1978; O. Langholm, Economics in the Medieval Schools. Wealth, Exchange, Value, Money and Usury according to the Paris Theological Tradition 1200–1350 (STGMA 29), Leiden 1992.

<sup>64</sup> S Th III, prol. u. 40, 1.

<sup>65</sup> S Th III 40, 1. Et ideo familiariter cum hominibus conversando, conveniens fuit ut hominibus fiduciam daret ad se accedendi. — 40, 1 ad 3 sind die Prediger mit dem Grundsatz angesprochen: Dicendum quod actio Christi fuit nostra instructio. Zu diesem auch für die Armut kennzeichnenden Satz s. R. Schenk, *Omnis Christi actio nostra est instructio*. The Deeds and Sayings of Jesus as Revelation in the View of Thomas Aquinas, in: La doctrine de la révélation divine de saint Thomas d'Aquin, ed. L. Elders (StTom 37), Città del Vaticano 1990, 104–131.

<sup>66</sup> S Th III 40, 2. Dicendum quod... congruum erat incarnationis fini ut Christus non ageret solitariam vitam, sed cum hominibus conversaretur. Qui autem cum aliquibus conversatur, convenientissimum est ut se eis in conversatione conformet... Und ad 1: Dicendum quod Dominus in sua conversatione exemplum perfectionis dedit in omnibus quae per se pertinent ad salutem.

<sup>67</sup> S Th III 40, 3 obj. 2. Ergo videtur quod in divitiis et paupertate communem modum vivendi servare debuerit, et non uti maxima paupertate.

digern ein Beispiel gab. Ein Hinweis auf die *nuditas Christi* fehlt zwar, doch bringen Schrifttexte die ganze Strenge der Armut des Herrn zum Ausdruck. Wie lassen sie sich mit der Lehre vereinbaren, Christus habe ein »gewöhnliches Leben« gelebt? Die Lösung bringt die Antwort auf die zweite Objektion, die gerade damit argumentiert, der Herr habe den *communis vitae modus* beobachtet, der die *maxima paupertas* ausschließe. Thomas widerspricht dem Einwand nicht, fügt ihm jedoch eine wichtige Erläuterung hinzu. Ein »gewöhnliches Leben« läßt sich führen, wenn Unterhalt und Kleidung (*victus et vestitus*) aus eigenem Besitz bestritten werden. Das ist bei den meisten Menschen der Fall. Daneben existiert eine zweite Möglichkeit, wenn man das Notwendige von anderen — genannt werden Frauen und Wohlhabende — empfängt. Mit Bedacht heißt es »erhält« und nicht »erbettelt«. Angespielt wird auf die Frauen, die Jesus nachfolgten (Lk 8, 2f) und ihm mit dem dienten, was sie besaßen. Die Applikation auf unser Problem scheint einfach zu sein, aber Thomas zieht es vor, sie mit einer Hieronymus entlehnten Nuance zu versehen. Das Zitat ist in der Tat geschickt gewählt, nicht zuletzt deshalb, weil es eine weitreichende These mit der Autorität eines Kirchenvaters stützt und so gegen zu erwartende Einwände sichert. Ein untrügliches Zeichen, daß der Aquinate mit heftiger Opposition gerechnet hat! Warum dienten ihm Frauen mit ihrem Vermögen? Mit Hieronymus schreibt er: »Dies war bei den Juden Brauch und es erregte keinen Anstoß, wenn Frauen nach alter Sitte des Volkes aus ihrem Vermögen ihren Lehrern Lebensunterhalt und Kleidung boten. Bei den Heiden konnte das Anstoß erregen, und darum sagt Paulus, er habe dies abgelehnt«<sup>68</sup>. Das will sagen: Es handelte sich nicht um ein Almosen, wie man es einem Bettler gab, sondern um ein Honorar, das auf einer Pflicht des Schülers beruhte. Der Lehrer durfte auf Entgelt zählen, so daß ein gewisses Recht vorlag, von dem auch Christus Gebrauch machte. These und Zitat lassen sich mühelos auf eine Prediger- und Professorenkommunität anwenden, die wie Christus keine *possessiones* und *redditus* besitzt, aber genauso wie der Meister von Predigt und Lehre leben darf.

Thomas gab sich nicht damit zufrieden, den Ordenseintritt Jugendlicher gegen Einwände der Pariser Magistri zu rechtfertigen. Die Apologie einer Praxis, die, wie wir meinen, autobiographische Züge aufweist, würde am ehesten überzeugen, wenn sie das Ideal der evangelischen Nachfolge in den Blick nahm. Daß zu ihm das Vorbild des *Christus pauper* gehörte, wurde von niemand bestritten. Aber welche Armut hat er selbst geübt und seinen Jüngern anempfohlen? Hier trennten sich die Wege der Weltkleriker, der Mönche und der Minoriten. Daß keiner von ihnen für die Predigerbrüder gangbar war, hat Thomas seit *Contra impugnantes* zusehends deutlicher gesehen, aber die Synthese der einzelnen Probleme, wie sie sich aus dem Anspruch des Evangeliums, aus Predigt, Studium und aus der alltäglichen konventualen Wirklichkeit ergaben, gelang in dieser Jugendschrift nur unvollkommen. Letzte Klarheit brachten erst die Kontroversen während des zweiten Pariser Aufenthalts, die zur Abfassung von *Contra retrahentes* führten. In einem argumentativ dichten Kapitel distanziert sich Thomas gleichermaßen von alten

---

<sup>68</sup> S Th III 40, 3 ad 2. Hieronymus, In Math., I. IV, ed. cit. 277. Thomas war auch die wichtige Fortsetzung des Zitats bekannt (Catena aurea, ed. cit., t. I, 415): Ministrabant autem Domino de substantia sua, ut meteret illarum carnalia, cuius illae metebant spiritualia: non quia indigebat cibus Dominus creaturarum, sed ut typum ostenderet magistrorum, quia victu atque vestitu ex discipulis deberent esse contenti.

wie von zeitgenössischen Armutsauffassungen, indem er einen »dritten Weg« einschlägt, der Mängel und Extreme, wie sie sich in einer wechselvollen Geschichte gezeigt haben, vermeiden möchte. Der Nachweis, daß er letztlich in der *conversatio Christi* gründet, wird allerdings erst in der *Tertia Pars* der *Summa* erbracht.