

# Docere est actus misericordiae

Theologiegeschichtliche Anmerkungen zum Ethos des Lehrens –  
Herrn Professor Dr. Richard Heinzmann zum 65. Geburtstag gewidmet<sup>1</sup>

Von Marianne Schlosser

Als *Thomas von Aquin* seine Antrittsvorlesung vorzubereiten hatte, wählte er als Motto einen Psalmvers: »*Rigans montes de superioribus*« – »*Du tränkst die Berge aus den Höhen*«. Ausgehend von diesem Wort entfaltete er seine Vorstellung von der Rolle der »*doctores ecclesiae*«. Auch *Bonaventura* hatte sich zu Beginn seiner Laufbahn gewissermaßen programmatisch zum Thema »Lehren« geäußert. Im *sermo theologicus IV*, einer Universitätspredigt, die er aller Wahrscheinlichkeit nach im Zusammenhang seiner Promotion zum Magister der Theologie hielt<sup>2</sup>, widmete er sich der Frage, wie sich menschliches Lehren zur Wahrheitserkenntnis und zum »einzigem Lehrer« verhalte, und wählte als Schriftwort: »*Einer ist euer Lehrer, Christus*« – »*Unus est magister vester, Christus*«. Für solche Selbstreflexion der Magistri finden sich weitere Beispiele in *Pre-digten* und *Quodlibeta*<sup>3</sup>, die sich teilweise mit recht brisanten Fragen befassen.

Den Titel für die heutige Vorlesung habe ich in dieser pointierten Form aus einer Schrift des *Thomas von Aquin* entnommen, in der er die Lehr- und Seelsorgstätigkeit seines Ordens verteidigte. Die Gegner hatten als ein Hauptargument angeführt, Ordensleute seien noch mehr als andere Christen zu Demut verpflichtet; daher sei es höchst unpassend, daß sie eine Tätigkeit übernähmen, die sie über andere stelle<sup>4</sup>. Der junge Magister *Thomas* kann sich in seiner Antwort auf eine *sententia communis* berufen: Lehren sei ein Werk der Barmherzigkeit, und er folgert kühn: Für jedes solche Werk könne prinzipiell auch ein Orden gegründet werden<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Der vorliegende Beitrag ist die ausgearbeitete und erweiterte Fassung meiner Habilitationsvorlesung vom 27. Juli 1998.

<sup>2</sup> Der lateinische Text findet sich in den *Opera omnia* Bd. V, 567–574, in einer neueren kritischen Edition bei *R. Russo*, *La metodologia del sapere nel sermone di San Bonaventura* »Unus est magister vester Christus« (*Spicilegium Bonaventurianum XXII*), Grottaferrata 1982: in lateinisch-deutscher Fassung, in: *Bonaventura*, Über den Grund der Gewißheit. Ausgewählte Texte, hg. von *M. Schlosser*, Weinheim 1991, 210–245.

<sup>3</sup> *J. Leclercq*, *L'idéal du théologien au moyen âge*. Textes inédits, RSR 21 (1947) 121–148.

<sup>4</sup> Man ist sich also klar bewußt, daß »magister« von »magis« kommt, wie »minister« von »minus«, s. A. *Walde*, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg <sup>2</sup>1910, 454, 486. »Magisterium« bedeutet zunächst, in ganz verschiedenen Bereichen, eine »leitende Stellung« (z.B. *magister equitum*), vgl. dazu bes. *Y. Congar*, *Pour une histoire sémantique du terme »magisterium«*, in: *RSPT* 60 (1976) 85–98, sowie *ders.*, *Bref historique des formes du »magistère« et des ses relations avec les docteurs*, ebd., 99–112. Erhellend auch *H. Pauli*, *Einleitung zu: Thomas von Aquin, Über den Lehrer – De magistro. QD de veritate q.XI, Summa theologiae p.I q. 117 a.1.* hgg., von *G. Jüssen/ G. Krieger/ J.H.J. Schneider*, Hamburg 1988, XXVIII<sup>1</sup>.

<sup>5</sup> *Th. von Aquin*, *Ctr. imp. cap.2 § 3* (Leon. 41 A 58 z.224), *S.th.* II-II 188, 1.

Heute freilich darf man nicht so ohne weiteres davon ausgehen, daß *Thomas'* Antwort als *sententia communis* gilt – nicht nur, weil »die sieben Werke der leiblichen und die sieben Werke der geistlichen Barmherzigkeit« kaum mehr jemand aufzuzählen wüßte, sondern mehr noch, weil das Wort von der Barmherzigkeit des Lehrenden bei manchen die unbehagliche Vorstellung einer gönnerhafter Überlegenheit wecken könnte. Daher möchte ich im folgenden *erstens* auf die sogenannten Werke der Barmherzigkeit eingehen. *zweitens* das Verständnis vom Lehrer am Beispiel vornehmlich zweier Theologen skizzieren, nämlich *Augustinus* und *Thomas von Aquin*, *drittens* die Haltung der »*miseri-cordia*«, die *Thomas* so programmatisch betont, etwas näher beleuchten.

## 1. Opera misericordiae

Schon relativ früh hatte sich ein Kanon der »(leiblichen) Werke der Barmherzigkeit« herausgebildet, in denen man die sichtbare Ausprägung christlicher Nächstenliebe exemplarisch vorgestellt sah. Sechs Werke wurden aus Mt 25,35-36 abgeleitet und durch die im Buch Tobit (vgl. 12,13) empfohlene Totenbestattung zur Siebenzahl ergänzt<sup>6</sup>. Im 13. Jahrhundert brachte man sie den Theologiestudenten mit einem Hexameter bei: *Visito, poto, cibo, redimo, tego, colligo, condo*.

Nicht ganz so klar läßt sich die Entwicklung der »geistlichen Werke der Barmherzigkeit« rekonstruieren, die ebenfalls in metrischer Form memoriert wurden: *Instrue, castiga, solare, remitte, fer, ora*<sup>7</sup>. Von diesen Werken ist in der Heiligen Schrift an verstreuten Stellen die Rede, freilich nicht weniger eindringlich als von den handgreiflichen Taten der Nächstenliebe: Die Barmherzigkeit – »wie euer Vater im Himmel barmherzig ist« – äußert sich gerade in der Vergebung und der Feindesliebe (*remitte, fer*)<sup>8</sup>, aber auch in Belehrung (vgl. Kol 3,16), Tröstung (vgl. 1 Thess 5,11), Zurechtweisung (vgl. Lk 17,3-4; Mt 18,15-17) und fürbittendem Gebet (vgl. Lk 6,27-28; Röm 15,30; Jak 5,14-15). Bereits bei den Vätern werden Werke empfohlen, die sich nicht auf *leiblich* geschlagene Mitmenschen beziehen. Im *Hirt des Hermas* finden wir nebeneinander Beispiele für leibliche und geistliche Werke aufgeführt, darunter: nicht streiten, Angefochtene trösten, Zweifelnden zur Bekehrung helfen<sup>9</sup>. Es wird hervorgehoben, daß »Ver-geben« auch ein »Geben« sei (*donare – condonare*), das seinerseits gemäß der Vaterunser-Bitte die Barmher-

<sup>6</sup> Ein guter Überblick über die historische Entwicklung findet sich bei *I. Noye*, *Miséricorde* (Oeuvres de), DS<sup>p</sup> X/2, 1328–1349. – Von besonderem Interesse für *Thomas'* Anthropologie ist seine Begründung für die Totenbestattung als »Werk der Barmherzigkeit«: Obwohl der Verstorbene selbst dadurch nicht unmittelbar eine Wohltat empfängt, wird er doch durch ein würdiges Begräbnis dem Gedenken seiner Mitmenschen nahegebracht; zudem zeigt sich in der Ehre, die dem toten Leib erwiesen wird, die berechtigte Liebe zu dem, was auch dem Verstorbenen lieb war: IV sent. d.15 q. 2 a. 3a); S.th. II II, 32, 1.

<sup>7</sup> Aus Gründen des Versmaßes werden häufig nur sechs Werke genannt, wobei erklärt wird, daß man unter »instruere« sowohl das theoretische Lehren (*docere*) wie auch auch das praktische Raten (*consulere*) verstehen solle. Die ausgeführte Siebenzahl findet sich z.B. bei *Bonaventura*, IV sent. p. 2 dub. 2 (IV 376b–377a): »Doce, consule, castiga, solare, remitte, fer, ora« sowie in dem ps-bonaventuranischen *Centiloquium* p.III, sect. 46 (Peltier, VII, 417).

<sup>8</sup> Vgl. Lk 6,36; Mt 18,33; Eph 4,1-3; Kol 3,12-13.

<sup>9</sup> Mand. 8, n.10 (SC 53, 180).

zigkeit Gottes auf sich ziehe<sup>10</sup>. *Johannes Chrysostomus* ordnet leibliche und geistliche »Almosen« einander zu<sup>11</sup> und *Gregor der Große* betont, daß der Christ alle »Möglichkeiten«, die ihm gegeben sind, seien sie materiell oder geistig, mit anderen teilen solle<sup>12</sup>:

»Wenn jemand Einsicht hat, soll er Sorge tragen, daß er nicht schweige. Hat einer Überfluß an Gütern, so sei er wachsam, daß nicht seine Freigebigkeit und Barmherzigkeit (*misericordia*) einschläft. Wenn jemand ein Handwerk versteht, dann soll er sich darum bemühen, daß auch sein Nächster an dessen Nützlichkeit partizipiert; und wer das Ohr eines Reichen hat, der soll für die Armen ein Wort einlegen, ansonsten muß er sich fürchten, das anvertraute Talent vergraben zu haben.«

Eine festere Ordnung zeigt sich bei *Rhabanus*. Interpretiert man nämlich die in Mt 25,35-36 geforderten leiblichen Werke »geistlich« (*mystice*), so erhält man eine neue Reihe christlicher Tätigkeiten:

»Wer denjenigen, der hungert und dürstet nach der Gerechtigkeit, mit dem Brot des Wortes speist und mit dem Trank der Weisheit erquickt, wer denjenigen, der herumirrt in falscher Lehre oder in Sünde, ins Haus der Kirche aufnimmt, und wer den im Glauben Schwachen annimmt, der beachtet die Gebote wahrer Liebe.«<sup>13</sup>

Neben dieser Interpretation, die von *Anselm von Laon* offenkundig übernommen und weiter ausgefaltet wurde<sup>14</sup>, war für *Thomas von Aquin* vor allem die Deutung des *Origenes* von Einfluß, wie sich aus der *Catena aurea* ersehen läßt<sup>15</sup>. Bis ins 13. Jahrhundert je-

<sup>10</sup> *Augustinus*, *Sermones de Vetere Testamento*, Sermo 42 (CCSL 41, 503 z.15-16.): »[eleemosynae] sunt durum generum, erogando et remittendo«; vgl. *Civ.Dei* XXI, 22 (CCSL 48, 787 z.16–24); *Enchir.* 19, 72-73. (CCSL 46, 88), wo sechs leibliche und fünf der geistlichen Werke aufgeführt werden.

<sup>11</sup> In *Acta Ap. hom.* 25,4 (PG 60, 196 CD): Geistlich »im Gefängnis« ist derjenige, den sein Geld nicht zur Ruhe kommen läßt, »fremd«, wer den rechten Weg nicht kennt. Vgl. besonders die »geistlichen Werke« im sogenannten *Opus imperfectum* in *Matthaeum* 54 (PG 56, 946), wo der Akzent ganz auf die *doctores* gelegt wird, die durch das Wort Gotteserkenntnis und Gerechtigkeit lehren sollen: »In ecclesia ergo non solum sunt pauperes corporaliter, esurientes aut debiles corporaliter aut peregrini secundum corpus, sed etiam spiritualiter pauperes, sine cibo iustitiae, sine potu agnitionis dei, sine vestimento Christi. Maxime spiritualiter pauperes sunt, qui corporaliter videntur esse divites [...]. Sunt peregrini corde, sunt debiles animo, sunt mente caeci, inobedientia surdi, et ceteris passionibus spiritualibus aegrotantes, quorum animae omnem escam spiritualem abominantur.«

<sup>12</sup> In *Ev. hom.* 9, 7 (FC 28/1, 160.162): »Habens ergo intellectum curet omnino ne taceat: habens rerum affluentiam, vigilet ne a misericordiae largitate torpescat: habens artem qua regitur, magnopere studeat ut usum atque utilitatem illius cum proximo partiat: habens loquendi locum apud divitem, damnationem pro retento talento timeat, si cum valet, non apud eum pro pauperibus intercedit«. In *Ev. hom.* 6, 6 (122.124): »Plus enim est verbi pabulo victuram in perpetuum mentem reficere, quam ventrem moriturae carnis terreno pane satiare. Nolite ergo fratres proximis vestris *eleemosynam verbi* subtrahere.«

<sup>13</sup> *Rhabanus*, zit. bei *Th. von Aquin*, *Cat. aur. zu Matth.* 25, c.3

<sup>14</sup> *Anselm von Laon*, In *Matth.* 25 (PL 162, 1464B): »Ad litteram nota misericordiae et caritatis opera. Mystice vero, qui esurientem et sitientem iustitiam pane verbi reficit, vel potu sapientiae refrigerat, caritatis quoque facit opera. Et qui errantem in domo matris Ecclesiae revocat, infirmum in fide assumit, et qui tribulatione aliqua aut carcere iustitiae oppresso subvenit compatiendo vel consolando, veram dilectionem adimplet.«

<sup>15</sup> *Thomas* zitiert *Origenes* in der *Cat. aur. zu Matthäus* 25, c.4: »In quibuscumque enim causis mandatum Christi quis fecerit, Christum cibatur et potatur, qui fidelium iustitiam et veritatem manducat et bibit. Item Christi algenti teximus vestimentum, accipientes sapientiae texturam, adeo ut per doctrinam aliquos doceamus et induamus eos viscera misericordiae. Quando etiam praeparamus cor nostrum diversis virtutibus ad receptaculum eius, vel illorum qui sunt ipsius, ipsum peregrinantem suscipimus in domum pectoris nostri. Item cum fratrem

doch bleiben die Reihungen und Beispiele variabel<sup>16</sup>, bei *Alexander von Hales*, *Albertus* und *Bonaventura* allerdings erscheint die zweifache Siebenzahl fest etabliert. Die geistlichen Werke haben ihren Ort bei den leiblichen Werken der Barmherzigkeit, welche vorwiegend im Zusammenhang von Buße und Genugtuung (*opera satisfactoria*) im IV. Buch der Sentenzenkommentare behandelt werden<sup>17</sup>. Übereinstimmung herrscht darüber, daß die geistlichen Werke, die zugegebenermaßen weniger Eindruck machen als die leiblichen, diese dennoch an Rang überragen – obwohl es natürlich Fälle gibt, wo die leibliche Wohltat einfachhin dringender ist<sup>18</sup>.

Im Sentenzenkommentar äußert sich auch *Thomas von Aquin* zum ersten Mal zu den *opera spiritualia*<sup>19</sup>. Ähnlich wie in der *Summa theologiae*<sup>20</sup> entfaltet er den zweifachen

---

infirmum sive in fide sive in bono opere visitaverimus, aut per doctrinam aut per increpationem aut per consolationem, ipsum Christum visitamus. Deinde omne quod hic est carcer est Christi et eorum qui sunt eius, qui sunt in hoc mundo degentes, quasi etiam in carcere naturae necessitate constricti. Cum ergo bonum opus in eis fecerimus, visitamus eos in carcere et Christum in eis«.

<sup>16</sup> Eine Sechs-Zahl »geistlicher Werke«, die sich aber auf die tiefere Bekehrung der eigenen Person, nicht auf den Mitmenschen erstrecken, findet sich bei *Honorius von Autun*, *Gemma animae*, III, 48 (PL 172, 657CD): »Et quia Christi membra sumus, a nobis ipsis incipere debemus, scilicet nos panem vitae esurientes cibo charitatis reficere, iustitiam sitiens Scripturae fluentis potare, sanctitate nudos virtutibus vestire, in vitiis et errore vagos in hospitium sanctae conversationis suscipere, morbo iniquitatis infirmos confessione visitare, carcere malae consuetudinis inclusos poenitentia redimere: deinde haec etiam corporaliter primis impendere«. – Einen ganz anderen Gesichtspunkt wählt *Isaak von Stella*. Anlässlich des Allerheiligentages trifft die Auslegung der Seligpreisungen (*Sermo omn. sanct.*, 3 n.15: SC 130, 124): »Barmherzig« sind nicht nur diejenigen, welche etwas geben, sondern auch diejenigen, welche ihnen zugefügtes *Unrecht vergeben*; nicht nur diejenigen, welche äußere Gaben zu verteilen haben, sondern auch diejenigen (vor allem die Zisterzienser, für die Isaak predigt), welche *Rat, Gebet, gutes Beispiel, Unterweisung* schenken. – *Raymund von Penaforte* hebt in der *Summa de poenitentia* 3. 8 (Lyon 1718, 250: hier zitiert nach DSp X/2 1343) drei geistliche Werke hervor: *Vergebung, correctio fraterna, Unterweisung in der Wahrheit*.

<sup>17</sup> *Alexander*, *Glossa IV*, d.15, n.14 (232): *Alexander* nennt die Siebenzahl der leiblichen und der geistlichen Werke der Barmherzigkeit und unternimmt den Aufweis ihrer Suffizienz aufgrund der unterschiedlichen Arten von Defizienz, wie sie sich im Menschen *secundum intellectum (speculativum: ignorantia, practicum: perplexitas) et affectum (quoad poenam et culpam)* finden. Einen ähnlichen Gedankengang bringt *Bonaventura*, IV sent. d. 15 p. 2 dub. 2 (IV 377a), sowie das *Centiloquium* p. III, sect. 46. Etwas anders ordnet sie *Albertus Magnus*, jedoch unter Verwendung derselben Prinzipien: IV sent. d. 15 a. 22. (Borgnet 29, 503b–504a) – Aber auch außerhalb der Sentenzenkommentare erscheinen die *opera spiritualis misericordiae*: vgl. *Vitis mystica* cap. 32 nn.116–118 (*Bonaventurae Opera omnia VIII* 214ab): Der Autor empfiehlt vor allem drei Werke, nämlich *Gebet*, das aus der *compassio* erwächst, *Belehrung über den Sinn der Heiligen Schrift* und *Tröstung*. Auf diese drei Weisen »bricht man geistlich dem Elenden das Brot«. – In der kleinen Schrift *De regimine animae* n.10 (VIII, 130b) scheinen geistliche und leibliche Werke ineinander überzugehen: während *Gebet, Predigt-Belehrung und ein gutes Beispiel* im engeren Sinn auf das Heil der Seelen (*salvatio animarum*) bezogen seien, komme jemand dem Nächsten in seinen leiblichen Nöten (*relevatio corporalium necessitatum*) auch dadurch zu Hilfe, indem er ihn *geduldig ertrage, als Freund tröste und ihm ohne Überheblichkeit oder inneren Ärger voll Mitleid beistehe* (in supportando patienter, consolando amicaliter, ministrando humiliter, hilariter, misericorditer). Dies entspricht der von *Bonaventura* auch im Sentenzenkommentar festgehaltenen Ansicht, daß die »leiblichen Werke« dem Menschen nicht nur erwiesen werden, insofern er i.e. S. leiblichen Mangel erleidet, sondern auch, insofern die Seele als mit dem Leib verbundene leidet (*animae ut unitae corpori*), was sich besonders an der *miseria* der Gefangenschaft oder gar Sklaverei zeige: Die Freiheit ist nicht so sehr ein Gut des Leibes als vielmehr der Person als solcher.

<sup>18</sup> *Albertus*, IV Sent. 15, a, 23 (Borgnet 29, 505). *Bonaventura*, IV sent. d. 15 p. 2 dub. 3 (377b); bei *Th. von Aquin*, S.th. II II, 32, 3, wird der Vorrang der geistlichen Werke besonders klar herausgestellt.

<sup>19</sup> *Th. von Aquin*, IV sent. d. 15, 2, 3 b).

<sup>20</sup> Vgl. *Th. von Aquin*, II II, 32, 2.

»Regenbogen« christlicher Nächstenliebe, wodurch aller Art von *miseria* abgeholfen werden soll. Da es Elend gibt, vor dem jede Menschenhilfe versagt, nennt Thomas als erste und gewissermaßen grundlegende Tat geistlicher Barmherzigkeit das *Gebet* – *quando aliquis impetrat proximo subventionem a Deo*<sup>21</sup>. Die übrigen Hilfeleistungen beziehen sich entweder auf einen Mangel im Bereich der Erkenntnis (*intellectus*); sei es daß jemand nicht weiß, was er wissen müßte, sei es, daß er sich in wichtigen Entscheidungen keinen Rat weiß. Beides wird durch das erste Wort des Merkspruches *instrue* bzw. *consule* umfaßt. Oder das Elend liegt im affektiven Bereich der Person bzw. in ihrem Handeln<sup>22</sup> – als Traurigkeit (*tristitia*)<sup>23</sup> oder als Sünde (*culpa*). Den Sünder, der sich selbst und anderen Verletzungen zufügt, zurechtzuweisen (*corrigere, castigare*) ist ebenso ein Ausdruck der Barmherzigkeit wie ihm zu vergeben (*remittere*), wenn man selbst direkt der Verletzte ist – oder jemanden zu »tragen«, zu ertragen und zu stützen (*ferre, sustinere, supportare*), der durch sein Verhalten, auch ohne daß er dies direkt will, es seinen Mitmenschen nicht leicht macht<sup>24</sup>. Daß die *Zurechtweisung* ein besonders schwieriges »Werk der Barmherzigkeit« darstellt, liegt auf der Hand; zu sehr scheint hier die Gefahr gegeben, daß sich in die Barmherzigkeit die Überheblichkeit oder Selbstgerechtigkeit einmische. So ist es nicht verwunderlich, daß Thomas nur der *correctio fraterna* innerhalb seiner Abhandlung über die *misericordia* eine eigene, sehr umfangreiche Quaestio widmet (q.33). Daß auch die *richtige Vergebung* eine Kunst ist, deutet er nur an<sup>25</sup>.

Ein besonderes Schwergewicht innerhalb der geistlichen Werke lag von Anfang an auf dem »Lehren«, wie sich etwa bei *Origenes, Johannes Chrysostomus* und dem *Opus imperfectum* sehen läßt. Den biblischen Ansatzpunkt bot offensichtlich das Wort Jesu: »Der Mensch lebt nicht nur von Brot, sondern von jedem Wort, das aus Gottes Mund kommt«, so Mt 4,4 unter Bezug auf Dtn 8,3): *Speise des Geistes ist das Wort Gottes; und als »Mund Gottes« galten seit alters die Vermittler des Gotteswortes: die Propheten, die Bischöfe und auch die Prediger.*

*Docere* ist ein umfassender Begriff, der nicht nur die »wissenschaftliche« Lehre bezeichnet, sondern auch den Elementarunterricht<sup>26</sup>, die Verkündigung (*praedicare*), die aufbauende (persönlichkeitsbildende) Unterweisung (*instruere*) und den praktischen Rat (*consulere*) im Bereich der individuellen Seelsorge einschließt. Daß dem »Lehren« im Bereich des Glaubens eine solche Bedeutung zugemessen wird – angefangen beim Missionsauftrag Mt 28,19: *Euntes docete* –, ist keine Selbstverständlichkeit: »Die spezifische Signifikanz von »Do.« im christlichen Bereich, die ein intellektuelles Moment am Glauben, nämlich die Möglichkeit seiner theoretischen Vermittlung akzentuiert, zeigt sich be-

<sup>21</sup> Vgl. auch ebd., 31, 2 ad1: *orare* als ein *benefacere* im allgemeinen Sinn.

<sup>22</sup> Der Sentenzenkommentar unterscheidet sich in der Einteilung etwas von der Summa, in der Sache jedoch ist der Unterschied nicht von Bedeutung.

<sup>23</sup> S. dazu den Beitrag von *Th. Prügl*, *Tristitia*. Zur Theologie der *passiones animae* bei Thomas von Aquin, in: *Die Einheit der Person. Beiträge zur Anthropologie des Mittelalters* (FS für R. Heinzmann), Stuttgart 1998, 141–157.

<sup>24</sup> Vgl. *Th. von Aquin*, S.th. II II 32, 2.

<sup>25</sup> In Eph 2, 1.2 n. 87: Man soll nicht so achtlos vergeben, daß sich der andere zu immer größerer Unverschämtheit ermutigt fühlt.

<sup>26</sup> Vgl. die Beschreibung der »doctores« bei *Rhabanus*, In Eph 4,11 (PL 112, 430), der die Auslegung des Ambrosiaster zur gleichen Stelle aufnimmt, sowie *Petrus Lombardus*, In 1Cor 12 (PL 191, 1657C).

sonders deutlich, wenn man die Gegenprobe macht: Im Vokabular der heidnischen Religion findet der Terminus keinerlei Verwendung.«<sup>27</sup>

*James Weisheipl* hat herausgestellt, daß *Thomas von Aquin* bezeichnenderweise in den programmatischen Artikeln der *quaestio* 1 zu Beginn der *Summa theologiae* die *Theologie sacra doctrina* nennt. *Doctrina* bezeichnet – etwa im Unterschied zu *scientia* – nicht nur einen Inhalt oder ein abstraktes Gefüge, sondern verweist darauf, daß das Wissen durch Vermittlung zustandekommt<sup>28</sup>.

Daß »Belehrung ein Werk der Barmherzigkeit« sei, setzt somit ein ganz bestimmtes Bild vom Menschen voraus:

*Erstens*, daß es Dinge gibt, die er wissen müßte, aber von sich aus nicht weiß. Die Auffassung, daß Nicht-Wissen eine Form der *miseria* sei, der abzuhelpen je nach den Umständen gar eine Pflicht ist, scheint ja nicht auf den ersten Blick evident. Vorausgesetzt ist vielmehr, daß eine bestimmte Unwissenheit kein Natur-Defekt ist, sondern eine geschichtlich verursachte Verarmung, mit dem Terminus *technicus*: ein Kennzeichen des postlapsarischen Zustands<sup>29</sup>. Derjenige, der schon »weiß«, hat dieses Wissen selbst empfangen – nicht aufgrund eigener Begabung, sondern aufgrund von unverdienter Gnade.

*Zweitens*, daß Wissen überhaupt ein Gut für den Menschen ist: »*Cum igitur scientia sit perfectio hominis inquantum homo, scientia est bonum hominis*«. Je nach dem Gegenstand bemißt sich die Würde und der Rang einer Wissenschaft. Es ist besser, von hohen Dingen ein bißchen zu verstehen (*modicum*) als von gewöhnlichen vieles ganz sicher zu wissen<sup>30</sup>.

»...ultima felicitas hominis, quae in hac vita haberi potest, consistat in consideratione primarum causarum, quia illud modicum, quod de eis sciri potest, est magis amabile et nobilius omnibus his, quae de rebus inferioribus cognosci possunt [...]. Secundum autem quod haec cognitio in nobis perficitur post hanc vitam, homo perfecte beatus constituitur, secundum illud Evangelii: Haec est vita aeterna, ut cognoscant te Deum verum unum.«<sup>31</sup>

Und *drittens*, daß so etwas wie Belehrung möglich ist.

<sup>27</sup> G. Jüssen, *Doctrina*. HWPh II, 260, unter Berufung auf H. Marrou, »Doctrina« et »disciplina« dans la langue des pères de l'église, in: ALMA 9 (1934) 5–25. Weitere Literatur bei Y. Congar, *Bref historique des formes* (wie Anm. 4).

<sup>28</sup> Vgl. J. Weisheipl, *The Meaning of Sacra Doctrina in Summa theologiae I q. 1*, in: Thom 38 (1974) 49–80.

<sup>29</sup> Albertus, IV sent d. 15 a.22; vgl. Th. von Aquin, II II, 32, 2 ad 4.

<sup>30</sup> Prol. zu De anima, n.5; zit. nach: Th. von Aquin, *Prologe zu den Aristoteleskommentaren*, hg. von F. Cheneval/R. Imbach, Frankfurt 1993, 52.

<sup>31</sup> Prol. zum Liber de causis, n.3, ebd. 2-5.

## 2. Docere

### 2.1 Augustinus:

In »*De magistro*«, dem letzten der philosophischen Traktate aus der Zeit nach seinem Aufenthalt in Cassiciacum<sup>32</sup>, legt *Augustinus* gewissermaßen eine »Metaphysik des Lehrens«<sup>33</sup> vor. Im Dialog mit seinem Sohn Adeodatus will er zeigen, daß ein menschlicher Lehrer nicht alles ist, ja, daß er *fast nichts* ist. Er will den Erweis bringen, daß ein Mensch eigentlich nicht von einem anderen lerne. Denn »wer wäre so töricht, sein Kind in die Schule zu schicken, nur damit es lernt, was der Lehrer denkt?«<sup>34</sup> Man hat unter diesem Gesichtspunkt »*De magistro*« als eine »Revolte gegen die Lehre«<sup>35</sup> bezeichnet. Lernen ist jedoch hier strikt als Erwerb von *Wissen* definiert. Augustinus hat nichts dagegen einzuwenden, daß ein Mensch vom anderen etwa »Geschichte« lernt. Er erfährt dann etwas durch Worte, die er kennt, wodurch aber in ihm kein Wissen, sondern nur eine Art »Glauben« hervorgebracht wird<sup>36</sup>. Das Wissen aber im Sinne der *Einsicht in notwendige Zusammenhänge* wird nicht in der Art einer Transfusion vom Lehrer zum Hörer vermittelt, sondern setzt den eigenen »geistigen Blick« des Schülers voraus – »*sua contemplatione non verbis meis*«<sup>37</sup>. Der eigentliche Lehrer, so zeigt Augustinus, muß die Wahrheit selbst sein, die dem Hörenden ebenso gegenwärtig ist wie dem »Lehrer«. Aufgrund dieser Wahrheit, die letztlich nichts anderes als Christus ist, kann der Schüler den gleichen Gegenstand innerlich schauen wie der Lehrer<sup>38</sup>.

Daß dennoch nicht jeder sogleich von allein Erkenntnis hat, begründet Augustinus mit einer affektiven Gebundenheit des Erkenntnisvermögens, einer »Schwäche des geistigen Blicks«. Jemand kann die geistigen Dinge, von denen ihm ein anderer erzählt, nur sehen, wenn er sie sehen *will*. Manchmal allerdings weiß der »Schüler« augenblicklich besser, was der Lehrer spricht, als dieser selbst<sup>39</sup>. Wozu braucht man dann einen Lehrer? Gut sokratisch: als Hebamme: »*non docentibus verbis, sed eo modo inquiringibus, quomodo est ille a quo quaeritur, intus discere idoneus*«<sup>40</sup>. Was der Lehrer vermag, ist, den geistigen

<sup>32</sup> Verfaßt 389 in Tagaste.

<sup>33</sup> *J.G. Deninger*. Die Möglichkeit von Lehren und Lernen. Gedanken zu Augustinus' Dialog *De Magistro*, in: *E. Danzenroth/E.E. Geissler* (Hgg.), *De magistro. Über Lehre und Lehrer des Glaubens* (FS für Alfred Schüler), Mainz 1967, 53–60.

<sup>34</sup> *Augustinus*, *Mag.* 14, 45.

<sup>35</sup> Vgl. die Einleitung von *J.G. Perl*. Augustinus, *Der Lehrer*. *De magistro*, Paderborn <sup>1</sup>1974.

<sup>36</sup> *Augustinus*, *Mag.* 11, 37.

<sup>37</sup> *Ebd.*, 12, 40.

<sup>38</sup> Weitere Stellen zum »Magister interior«: *Y. Congar*, in: *RSPT* 60 (1976), 86. *De magistro* reflektiert also die Illuminationstheorie, Augustinus' Lösung für drei Probleme der Erkenntnistheorie, wie es *Pauli* (wie Anm. 4), XXXIX, knapp zusammengefaßt hat: 1. Ursprung von Begriffen/Ideen, etwa der »Gerechtigkeit«, die auch dann, wenn sie auf einer partikulären Erfahrung von Gerechtigkeit beruhen, eine weit größere Geschlossenheit und Klarheit haben als die partikulären Erfahrungen zusammen. 2. Geltung: Warum stimmen wir einem Schluß zu, obwohl uns das zugrundeliegende Gesetz in der Erfahrung nicht begegnet ist? 3. Intersubjektivität: Wie können Menschen verschiedener Zeiten, Lebensumstände etc. gleiche Einsichten teilen?

<sup>39</sup> *Augustinus*, *Mag.* 13, 41.

<sup>40</sup> *Ebd.*, 12, 40.

Blick zu lenken. »Lehren« heißt, die Fensterläden öffnen, damit das Licht hereinkann. Dazu muß der Lehrer aber die individuelle Situation des Schülers verstehen, sich auf ihn einstellen können. Dann ist in der Tat, wie Augustinus abschließend sagt: »der Nutzen der Worte nicht gering«. Mit Hilfe der äußeren, vom menschlichen Lehrer vorgelegten Zeichen gibt die Wahrheit selbst Unterweisung: »*utrum autem vera dicantur, eum docere solum, qui se intus habitare, cum foris loqueretur, admonuit*«.

Ein glänzendes Beispiel für solch personbezogenes Lehren bietet im übrigen *Gregor der Große* im III. Buch der »*Regula pastoralis*«. Ähnliche Regeln finden wir aber auch in einer späteren Schrift Augustins »*De catechizandis rudibus*« aus dem Jahr 404. Hier ist die Szenerie eine völlig andere. Augustinus, bereits Bischof, muß einen ziemlich mutlos gewordenen Katecheten von der Wichtigkeit seiner Lehr-Aufgabe überzeugen. Dabei gibt er ihm nicht nur durch zwei Muster-Katechesen eine Hilfestellung, was er vortragen soll, sondern auch *wie*. Diese Ratschläge sind überraschend direkt und klar. Eine entscheidende Grundlage für den Erfolg der Unterweisung sieht Augustinus in der *Freude am Lehren*. Es kommt darauf an, Überdruß zu vermeiden (*de hilaritate comparanda*). Das aber kann nur gelingen, wenn man sich auf das *Warum* des eigenen Tuns besinnt. Das heißt, kurz gesagt, auf die Liebe zu den anvertrauten Menschen<sup>41</sup>.

Schließlich sei noch ein drittes Werk erwähnt, das einen sprechenden Titel trägt: »*De doctrina christiana*«, welches das klassische hermeneutische Werk für das Mittelalter werden sollte. Im Vorwort gibt Augustinus Rechenschaft darüber, wieso ein solches Lehr-Werk zum Verständnis der Heiligen Schriften von Nutzen sei. Manche Leute, so Augustinus, bestreiten eben diesen Nutzen mit dem Argument, sie verstünden die Heilige Schrift allein aufgrund der ihnen von Gott geschenkten Erleuchtung<sup>42</sup> und könnten auf Auslegungsregeln oder Kenntnis der biblischen Realien verzichten. Solche Erleuchtung will Augustinus selbstverständlich nicht leugnen; doch ist ihm die Gefahr bewußt, daß jemand sich wegen dieser geschenkten Einsicht überschätze, und es dahin kommen könnte, daß er selbstherrlich überhaupt keine Belehrung oder Predigt mehr annehmen wolle<sup>43</sup>. Damit würde letztlich die inkarnatorische und kirchliche Dimension der christlichen Lehre zunichte, die eben die Vermittlung durch Menschen einschließt. Augustinus

<sup>41</sup> *Augustinus*, Cat. rud. nn. 14–22 (CCSL 46, 136–147); dt. Übers.: Vom ersten catechetischen Unterricht, hg. von O. Wermelinger, München 1985 (Schriften der Kirchenväter 7), nn. 14–22; ich zitiere aus dem Inhaltsverzeichnis, 8–9: »Wie der Katechet den Überdruß vermeiden und die Freude am Lehren erreichen kann [...]. A) Die Ursachen des Überdrusses, die teils beim Katecheten, teils beim Zuhörer, teils in äußeren Umständen liegen (14). B) Die Gegenmittel (15–22): a) Wer gegen jegliches Reden Abneigung empfindet, weil der gedankliche Höhenflug nicht in Worte zu fassen ist, besinne sich auf die erbarmende Liebe Gottes (15); b) Wer Angst vor Irrtümern und Zweifel am Erfolg hat, gebe Fehler ruhig zu und bringe den Mut zur Ehrlichkeit auf (16). c) Wer unter der ständigen Wiederholung des Stoffes leidet, halte sich die Vater- und Mutterliebe vor Augen (17); d) Wer durch die Interesselosigkeit der Zuhörer betroffen ist, weil sie schüchtern, ängstlich, überheblich, dumm oder einfach ermüdet und zerstreut sind, gehe in besonderer Weise auf den Hörer ein und bemühe sich um eine entspannte Atmosphäre (18–19); e) Wer sich in seinem Zeitplan gestört fühlt und andere vordringliche Arbeiten erledigen möchte, bekenne sich zur Flexibilität und stelle Gottes Pläne über die eigenen; f) Wer sich über Skandale in der Kirche ärgert, tröste sich mit dem Gedanken, daß in der Kirche Gute und Böse noch nicht geschieden sind (21); g) Wer wegen eigener Verfehlungen traurig ist, bedenke, daß die Katechese ein sündentilgendes Werk der Barmherzigkeit ist (22)«.

<sup>42</sup> *Augustinus*, Doctr. christ., Prolog nn.2.4.

<sup>43</sup> Ebd., n. 5-6.

rät, daß »ein jeder ohne Selbstüberschätzung lerne, was nun einmal von Menschen erlernt werden muß«, und ist sich als Lehrer zugleich bewußt: »Ich kann zwar meinen Finger bewegen, um ihnen etwas zu zeigen, aber nicht auch noch ihre Augen erleuchten, damit sie den Gegenstand [...] oder wenigstens meinen Finger sehen.«<sup>44</sup>

Zusammenfassend kann man festhalten: Einige grundlegende Einsichten Augustins bleiben – auch unabhängig von der Annahme der Illuminationslehre – gültig und fruchtbar:

Erstens: Rezeption als Eigentätigkeit. Gerade bei Augustinus wird deutlich, welche Rolle dem Hörer zukommt. Er ist keineswegs passiv. Bevor nicht jemand verstanden hat, ist der Akt des Lehrens nicht zum Abschluß gekommen. Das Passiv von *docere* ist *discere*, und *doctus* kann erst dann jemand genannt werden, wenn er die Lehre verstanden hat<sup>45</sup>. *Thomas von Aquin* wird sagen: Erst wenn der Schüler sich den Gegenstand im Urteil (*iudicium*) angeeignet hat, ist der Lernvorgang abgeschlossen.

Zweitens: Kommunikation. Auch der Lehrer lernt beim Lehren, wie Augustinus in *Cat. rud.* n.17 ausführt<sup>46</sup>. Auf der geistlichen Ebene entspricht dem die Überzeugung *Gregors des Großen* bezüglich des Verhältnisses von Prediger und Gemeinde. Nur, wenn Prediger und Gemeinde »von gleichem Geist« beseelt sind, kann etwas Fruchtbare gesagt werden<sup>47</sup>. Den gleichen Gedanken finden wir auch bei *Thomas von Aquin*: »*nos loquentes interius (Spiritus sanctus) docet, et auditorum corda ad capiendum illustrat*«<sup>48</sup>. Verweigern sich umgekehrt die Zuhörer der Lehre, dann kann dem Prediger oder Lehrer buchstäblich die Sprache wegbleiben. Die Gabe der Lehre (*gratia sermonis, facultas loquendi*) kann der Prediger nicht nur wegen seiner eigenen Unwürdigkeit verlieren, sondern auch, wenn die Zuhörer es nicht wert sind:

»...*gratia sermonis datur alicui ad utilitatem aliorum. Unde quandoque subtrahitur propter auditoris culpam: quandoque autem propter culpam ipsius loquentis*«<sup>49</sup>.

Dies ist die konsequente Anwendung der Überzeugung, daß »Charismen«, – besser: *gratiae gratis datae* – auf denjenigen bezogen sind, dem sie nützen sollen.

Drittens: Die affektive Geneigtheit, lernen zu wollen, muß evoziert werden. Geschieht dies nur durch das Wort, die Lehre allein? Genügen Scharfsinn und ein gutes Gedächtnis,

<sup>44</sup> Ebd., n.3.

<sup>45</sup> *Augustinus*. In ep. Io. ad Parthos tract. 3, n.13 (PL 35, 2004)

<sup>46</sup> (CCSL 46, 141, zz.4–15): »Tantum enim valet animi compatiens affectus, cum illi afficiuntur nobis loquentibus et nos illis discantibus habitemus in invicem, atque ita et illi quae audiunt quasi loquantur in nobis, et nos in illis discamus quodam modo quae docemus. Et tanto magis quanto magis sunt amiciores: quia per amoris vinculum in quantum in illis sumus, in tantum et nobis nova fiunt quae vetera fuerunt.« – »Wie viel vermag doch das *Mitfühlen* des Herzens! Wenn die Zuhörer dieses Gefühl uns gegenüber empfinden, die wir sprechen, wir aber ihnen gegenüber, die lernen, dann sind wir gleichsam gegenseitig Mitbewohner, und was jene hören, das sprechen sie gleichsam in uns, und wir lernen gewissermaßen in ihnen, was wir lehren[...]. Im selben Maß wie wir mit ihnen durch das Band der Liebe eins sind, wird auch für uns neu, was uns sattsam bekannt war.«

<sup>47</sup> Z.B. Hom. in Ev. 30, n.3 (FC 28/2, 556): »...nisi idem Spiritus cordi adsit audientis, otiosus est sermo doctoris. Nemo ergo docenti homini tribuat, quod ex ore docentis intelligit: quia nisi intus sit qui doceat, doctoris lingua exterius in vacuum laborat.«

<sup>48</sup> In I Cor 2, 1.3, n.109.

<sup>49</sup> *Th. von Aquin*, S.th. II-II 177, 1 ad 3.

damit ein Wissenschaftler auch ein Lehrer ist? Bei aller Betonung des »einzigsten Lehrers«, der das innere Verständnis schenkt, ist es doch nicht ganz gleichgültig, von welcher Art der menschliche Lehrer ist. Seine Worte sind mehr als ein beliebiger äußerer Anlaß, um etwas zu verstehen. *Bonaventura* etwa weist darauf hin, daß ein Lehrer anders mit dem göttlichen Lehrer mitwirke, als ein Priester, der die Sakramente spendet: »*Melius enim docet bonus clericus quam malus; non sic melius baptizat quam malus.*«<sup>50</sup> Und auch *Augustinus* hatte nicht übersehen, daß das eigene Verhältnis des Lehrers zum *Inhalt* und zum *Schüler* von entscheidender Bedeutung sind. *Thomas von Aquin* schließlich wird die Beobachtung, daß das Wort *docere* mit einem doppelten Akkusativ konstruiert wird, zu einem Argument ausfalten: *docere* habe also zwei Objekte: die Sache (*aliquid*) und die Person (*aliquem*). Dementsprechend verbänden sich in der Lehrtätigkeit eine *theoretisch-kontemplative* Dimension, die sich dem zu vermittelnden Inhalt widmet, und eine *aktive* Dimension, die Vermittlung selbst. Die Verbindung von *actio* und *contemplatio* finde ihre Entsprechung in der Verbindung von *Gottes- und Nächstenliebe*, die beide im Akt des Lehrens verwirklicht werden<sup>51</sup>.

## 2.2 Franziskaner-Theologie

Die Frage nach der rechten Disposition des Lehrers erlangt selbstverständlich dann besonderes Gewicht, wenn es sich um die Vermittlung von Wissen handelt, das selbst nicht rein theoretischen Charakter hat, wie eben das Glaubenswissen. Dieses Problem reflektieren vor allem Theologen der Franziskaner-Schule, etwa *Alexander von Hales*<sup>52</sup>, und zwar nicht nur als Folge einer Zuneigung zu *Augustinus*. Wenn man Theologie nämlich als *scientia secundum pietatem*<sup>53</sup> versteht, als eine Wissenschaft, die auf die Vervollkommnung des ganzen Menschen in Erkenntnis, Willen und Gemüt ausgerichtet ist, dann stellt dies an den Lehrer besondere Anforderungen. Je mehr eine Lehr-Weise dem Anspruch gerecht werden muß, zur inneren Formung des Hörers beizutragen, – was ganz besonders auf die Predigt zutrifft, wo es direkt um das Heil der Seelen geht –, desto größere persönliche Lauterkeit ist vom Lehrenden oder Prediger verlangt. Die *doctores* und die *praedicatores* müssen ihren Worten entsprechen – und zwar desto mehr, je mehr das, was sie sagen, affektiv-praktischen Charakter hat.

»Lehre« kann sogar in der wortlosen Form des Beispiels gegeben werden, wie eine bei *Thomas von Celano*<sup>54</sup> berichtete Episode in Erinnerung ruft:

Eines Tages suchte ein berühmter Prediger – wie könnte es anders sein: ein Dominikaner – Franziskus auf, um ihn in einer Frage um Rat zu bitten, die sein Gewissen belastete. Er sehe viele Menschen, die nicht nach Gottes Gebot lebten; und er müsse ständig an das Drohwort

<sup>50</sup> IV sent. d. 2 dub. 4 (IV 60b); d. 5 a.3 q. 1 ad 3 (128-129): »non solum praeparat verbo exteriori. sed etiam per habitum interiore, unde unus est melior doctor quam alter.«

<sup>51</sup> *Th. von Aquin*, S.th. II-II. 181.3; Ver. XI, 4 c.

<sup>52</sup> QD 29 passim, bes. m.1 n.2, m.2 n.12, m.3 n.21. – *J. Leclercq*, Le magistère du prédicateur au XIIIe siècle, in: AHDLMA 21 (1946) 105–147. Zum Verhältnis Predigt – Lehre – Prophetie vgl. *M. Schlosser*, Lucerna in caliginoso loco. Aspekte des Prophetiebegriffs in der scholastischen Theologie, 4. Kap., II, 2 (im Druck 1999).

<sup>53</sup> Es sei im übrigen darauf hingewiesen, daß »pietas« auch die Konnotation von »misericordia« in sich trägt.

<sup>54</sup> 2Cel. 69.

an den Propheten Ezechiel denken: Wenn er diese Menschen nicht warne – also belehre und zurechtweise –, würde er die Verantwortung für deren Seelenheil tragen müssen. Was solle er tun? Franziskus antwortete ihm nach einer Weile: Er solle so leben, daß sein Leben auch für diejenigen eine Belehrung sei, die er mit Worten nicht zurechtweisen könne.

Das Frappierende an dieser Erzählung ist das Ende. Der besagte Prediger, froh und voller Staunen, geht von dannen mit den Worten: »Die Theologie (!) dieses Mannes ist ein fliegender Adler, und unsere *scientia* kriecht am Boden.«

Die Rechtfertigung ihrer Lehrtätigkeit verlangte bekanntlich von den Franziskanern der zweiten Generation andere Argumente als von den Dominikanern. Trotz der immer wieder hervorgehobenen Gemeinsamkeiten zwischen den beiden Ordensgründern und ihren Idealen<sup>55</sup>, blieb ein bedeutsamer Unterschied bestehen – zum Glück für die Vielfalt der Theologie. Im Rahmen unserer Überlegungen ist es nun nicht möglich, einen genaueren Vergleich zwischen dem Lehr-Ideal der Franziskaner- und der Dominikanertheologen zu unternehmen. Es seien nur einige grundsätzliche Anmerkungen versucht.

*Dominikus* hatte einen »Prediger-Orden« gegründet, der sich der geistlichen *miseria* derjenigen Menschen annehmen sollte, die dem christlichen Glauben entfremdet worden waren<sup>56</sup>. Das Ziel, gerade *dieser miseria* abzuhelfen, *diese misericordia*, diktierte auch die Mittel: Studium<sup>57</sup>.

*Franziskus* dagegen erwartete von den Brüdern, »die ihm Gott gegeben hatte« (*Testament*), »nur« ein Leben nach dem Evangelium. Die Nachfolge Christi wird hier nicht als Nachfolge des predigenden und lehrenden Christus gesehen – wie bei *Thomas von Aquin* (s.u.)–, sondern als Nachfolge des Arm-Gewordenen. Die Demut, »jedermann untertan zu sein«, ist die Säule der Franziskus-Spiritualität. Mit solcher Haltung schien die Belehrung anderer schwer vereinbar. So wurden auch später, als die Franziskaner schon in Paris studierten und einen Lehrstuhl hatten, immer wieder Stimmen laut, die vor der Gefahr des Hochmuts und des Verrats an den franziskanischen Idealen warnten.

Zur Rechtfertigung eines Studiums und der Lehre »im richtigen Geist« wurde ein kleines Dokument sehr wichtig – der Brief des heiligen *Franziskus* an den heiligen *Antonius von Padua*<sup>58</sup>. Antonius, gut gebildet durch die Studien bei den Augustiner-Chorherren, hatte nach seinem Übertritt in unauffälliger Bescheidenheit als Minderbruder gelebt; der Legende nach wurde er per Zufall als geistig und geistlich außerordentlich begabter Bruder entdeckt. Gebeten um den Dienst der Lehre, fragt er bei *Franziskus* nach. Dessen

<sup>55</sup> Vgl. etwa den Brief der beiden Generaloberen Humbert von Romans und Johannes von Parma aus dem Jahr 1255: *Humberti de Romanis Opera de vita regulari*, Bd. 1, hg. von *J. J. Berthier*, Rom 1889, 494–500.

<sup>56</sup> Daß *Dominikus* von Anfang an eine Berufung zum Missionsprediger hatte, zeigt sich an seinem ursprünglichen Vorhaben, die *Cumanen* zu missionieren.

<sup>57</sup> Damit war freilich nicht die Gründung eines Intellektuellen-Ordens beabsichtigt; vgl. bereits den *Libellus* des *Jordan von Sachsen* und die *Vitas fratrum* des *Gerhard Frachet*, welche von »einfachen«, aber heiligmäßigen Prediger-Brüdern berichten – offenbar nicht ohne die Absicht, einseitigen Entwicklungen gegenzusteuern. Zum Zusammenhang von Barmherzigkeit, Wissenschaft und Studium vgl. *Th. von Aquin*, S.th. II-II, 188, 1.4.5.

<sup>58</sup> Vgl. dazu den erhellenden Beitrag von *J. Schneider*, »Es gefällt mir, daß du die heilige Theologie lehrst...«. Die Auffassung des Theologiestudiums nach dem Brief des heiligen *Franziskus* an den heiligen *Antonius*, *Tyrolia Francisana* 201 (Dez/1995), 8–13.

Antwort legitimiert Antonius als jemanden, der das Amt der Predigt und Lehre ausüben kann und zwar in Einklang mit der Ordensregel:

»Fratri Antonio episcopo meo frater Franciscus salutem. Placet mihi quod sacram theologiam legas fratribus, dummodo inter huius studium orationis et devotionis spiritum non extinguas, sicut in regula continetur«<sup>59</sup>.

Der Brief bezieht sich auf das Regelkapitel, in dem vom *Arbeiten* die Rede ist (RBull 5,1–2). Lehre und Studium sind demgemäß wie eine andere ehrenwerte Arbeit zu betrachten, solange »der Geist des Gebetes nicht ausgelöscht wird«, dem alles Arbeiten dienen muß.

Daß Studium und theologische Wissenschaft, so sie mit der richtigen Einstellung geschehen, nicht nur kein Hindernis für Gebet, Kontemplation und geistliches Leben darstellen, sondern vielmehr diesem förderlich sind, wird *Bonaventura* engagiert vertreten<sup>60</sup>, und er scheint in diesem Punkt von *Thomas von Aquin* nicht sehr weit entfernt zu sein<sup>61</sup>.

### 2.3 Thomas

#### a) Was ist Lehren?

Auffällig oft vergleicht *Thomas von Aquin* den Lehrer mit dem *Arzt*<sup>62</sup>. Die Parallelisierung von geistlicher Lehre und Heilung hat freilich eine lange und weit verbreitete Tradition, doch setzt Thomas hier einen spezifischen Akzent. Der menschliche Lehrer wie der menschliche Arzt haben gemeinsam, daß sie *nicht als prinzipielle* Ursache das Wissen oder die Gesundheit hervorbringen. Das innere Prinzip der Gesundheit ist die *virtus naturae*. Das äußere Prinzip ist die medizinische Kunst: *ars medicinae*. Der Arzt verhilft nur der Natur dazu, selbst gesund zu werden.

Ganz parallel verhält es sich beim Lernen. Das innere Prinzip des Wissens ist der *intellectus agens* – in dem Gott indirekt, beim Glaubensakt sogar direkt, wirkt<sup>63</sup> –, das äußere, helfende, vermittelnde Prinzip ist der Lehrer. Thomas ist bemüht (bes. Ver. XI, 1–3), die Wichtigkeit des äußeren Prinzips zu erweisen, ohne daß das einzigartige *magisteri-*

<sup>59</sup> Franziskus ist hier in Einklang mit der von der Patristik bis ins 13. Jh. klassischen theologischen Ansicht, daß das Lehren in ursprünglicher Weise eine Aufgabe des Bischofs ist, den der Prediger vertritt. Vgl. dazu R. Ladner, Le nom et l'idée de l'Ordo praedicatorum, in: P. Mandonnet, Saint Dominique II, Paris 1937, 49–68.

<sup>60</sup> V. a.: Ep. de tribus quaestionibus (VIII, 331–336); III sent. dist. 35 q. 3: *donum intellectus* (III 778–779). Vgl. auch M. Schlosser, Cognition et amor, München 1990, 173–186; dies., Über das Mitleid Gottes, in: FS 72 (1990), 305–319.

<sup>61</sup> II II 188, 5: Das Studium, so führt Thomas hier aus, fördere die Kontemplation direkt (*illuminando intellectum*) und indirekt (*removendo contemplationis pericula scilicet errores*), es ver helfe außerdem zu einer fruchtbaren Predigtätigkeit und trage zur sittlichen Reinigung des Geistes bei.

<sup>62</sup> Sg II, cap. 75 n. 1557; Sup. Mt. 23, n. 1849; Ver. XI, 1.2; S.th. I, 117, 1.

<sup>63</sup> Sup. Mt. 23, n. 1849: »Sed quomodo potest homo scire quod a se non habeat doctrinam? Patet quia sic esset in eius voluntate dare doctrinam cui vellet, sed non potest, immo solius Dei est, qui interius cor illuminat. Et est exemplum manifestum in sanitate, quia medicus sanat, quia aliqua exterius ministrat, sed natura principaliter sanat, medicus vero quaedam adiumenta ministrat, et sanat medicus sicut natura, reducendo scilicet ad *medium*. Sic est de scientia, quia principium est nobis a natura, scilicet intellectus; unus qui docet, adhibet quaedam auxilia doctrinae, sicut medicus ad sanitatem, sed solus Deus operatur in intellectu«.

um Gottes bestritten würde. Seine Auslegung der Schriftstelle: »Einer ist euer Lehrer, Christus«, verdeutlicht sein Anliegen:

»In eigentlichem Sinn wird Lehrer nur derjenige genannt, der die Lehre, die er gibt, aus sich selbst hat, nicht aber jener, der eine Lehre, die er selbst empfangen hat, weitergibt. Und so verstanden ist nur ein einziger ›magister‹: Gott selbst[...]. *Sed ministerio multi sunt magistri*«<sup>64</sup>.

Die Folgen für die Selbsteinschätzung eines Lehrers liegen auf der Hand:

»Si quaeris auctoritatem, quaeris quae Dei sunt, sed si ministerium, quaeris quod humilitatis est«.

Ein Lehrer ist jemand, der einem anderen zu einer Erkenntnis verhilft, und zwar so, daß der andere selbständig erkennt. Mit anderen Worten: Der Lehrer ist nicht in der Lage, den *intellectus agens* des Schülers zu erleuchten<sup>65</sup>, sondern er führt ihn über weniger allgemeine Sätze oder sinnenfällige Beispiele zur Erkenntnis allgemeinerer Sätze. Er stellt – durch die *ars demonstrativa*, welche die spontane Erkenntnis (*inventio*) »nachahmt« wie die Medizin die Natur – die Verbindung her zwischen dem, was der Schüler bereits weiß, und dem, was er noch nicht weiß<sup>66</sup>. Nicht schon, wenn der Sinn eines Satzes verstanden ist, sondern erst dann, wenn die Einsicht durch ein eigenes *Urteil* angeeignet ist, ist der Prozeß der Vermittlung abgeschlossen.

Ein Akt der Freiheit ist in jedem Lernen vorausgesetzt, ganz besonders übrigens im Glauben, weil »er uns nichts anderes abverlangt, als was in einem anderen Stande auch die Vernunft von uns verlangen würde.«<sup>67</sup>

b) Die Tugenden des Lehrers: *stabilitas, claritas, utilitas*<sup>68</sup>

*Thomas von Aquin* erwartet in erster Linie ein »Feststehen in der Wahrheit«, deren Vermittlung wiederum Wissen, Scharfsinn und Redegabe verlangt<sup>69</sup>. Dabei genügt es für einen Lehrer des Glaubens nicht, nur zu wissen, daß sich etwas so oder so verhält (*quod sit*), sondern er soll auch Gründe (*rationes, quomodo*) beibringen können<sup>70</sup>. Er muß über solche Klarheit des Denkens verfügen, daß er unzutreffende Meinungen abgrenzen kann. Auf diese Weise wird nicht nur die Wahrheit vor dem Kontrast deutlicher sichtbar, es wird auch die Achtlosigkeit, mit der man das scheinbar Selbstverständliche aufnimmt,

<sup>64</sup> Sup. Mt. 23, n.1848. Vgl. n.1852: »Nullus docet nisi per Verbum«.

<sup>65</sup> Sg. II, c. 75.

<sup>66</sup> S.th. I, 117, 1 c., ad 3 ad 4.

<sup>67</sup> Eine treffende Formulierung von *H. Pauli*. Einleitung zu: *Thomas von Aquin* (wie Anm. 4), XX.

<sup>68</sup> Sup. Mt. 5, nn.453–456: Das Wort an die Jünger: »Ihr seid das Salz der Erde ... ihr seid das Licht der Welt«, nimmt *Thomas* zum Ausgangspunkt, als Eigenschaften des »praedicator, vel praelatus, vel doctor« zu nennen: *stabilitas, ut non deviet a veritate, claritas, ut non doceat cum obscuritate, utilitas, ut quaerat Dei laudem et non suam*.

<sup>69</sup> S.th. I II, 111, 4.

<sup>70</sup> Quodl. IV, 9, 3.

durchbrochen – ein Prinzip, das Thomas besonders in der *Summa contra gentes* anwendet.

Der Klarheit des Denkens muß aber auch die Klarheit der Rede entsprechen. Der Lehrende trägt Verantwortung vor dem Hörer. Diesen Punkt nimmt Thomas offenkundig sehr ernst. In zwei Werken ganz unterschiedlicher Thematik, nämlich *De unitate intellectus* und *Contra retrahentes*, läßt er seine viel gerühmte Zurückhaltung fahren und äußert sich mit ungewöhnlicher Schärfe gegen Leute, welche »vor Kindern schwätzen, die solch schwierige Dinge noch gar nicht beurteilen können«, »in Winkeln reden«, statt sich der Auseinandersetzung zu stellen<sup>71</sup>, oder mit gewagten Thesen Zweifel bei den Zuhörern wecken, die sie dann nicht stillen<sup>72</sup>. Letztlich ist das, was einen Lehrer »nützlich« (*utilis*) sein läßt, seine Uneigennützigkeit, mit der er eben nicht sich selbst und seinen eigenen Ruhm im Auge hat.

### c) Das Vorbild Christi

Am deutlichsten erscheint das thomasische Ideal des Lehrers im »Spiegel« des Vorbilds Christi. Es ist kaum zu übersehen, daß in der *Summa theologiae* Christus gleichsam als Dominikaner gezeichnet wird, was seinen Wandel auf Erden (*conversatio*) und seine Lehrtätigkeit (*doctrina*) angeht<sup>73</sup>. Aber auch der Kommentar zur Bergpredigt – *Super Matthaeum 5-6* – bietet die Gelegenheit, Jesus als vorbildlichen Lehrer vor Augen zu stellen – hat doch jeder »Magister« seine Ehre daher, daß und insofern er in Gemeinschaft mit Christus, dem »magister verus« steht<sup>74</sup>. Ich möchte für jetzt nur zwei Aspekte herausgreifen.

1. Der Vorrang der mündlichen Lehre. *Thomas von Aquin* bemerkt, daß Christus – wie einige andere berühmte Lehrer, etwa Sokrates, – nichts geschrieben hat, und begründet dies damit, daß die mündliche Unterweisung der »excellentiore modus« sei. »Mündlich« steht für den *direkten Kontakt* von Hörendem und Sprechendem, wodurch die Lehre »dem Herzen der Zuhörer eingepreßt wird«<sup>75</sup>. Den gleichen Gedanken entfaltet übrigens *Bonaventura*. Weil das gesprochene Wort (*viva vox*) mit der sprechenden Person verbunden ist, somit an deren innerer Lebendigkeit Anteil hat und Ausdruck der Persönlichkeit ist, dringt es über das Ohr des Hörenden leichter in dessen Verstand<sup>76</sup>. Man könnte auch sagen: Selbst noch so effiziente Medien können die Person des Lehrers nicht ersetzen.

<sup>71</sup> Ctr. retr. n.859: »Si quis autem his contradicere voluerit, non coram pueris garriat, sed scribat et scripturam proponat in publico, ut ab intelligentibus diudicari possit, quid verum sit, et ut quod erroneum est, auctoritate veritatis confutetur«. Sehr ähnlich der Schluß von *Unit. int.* n.268.

<sup>72</sup> Universalitätspredigt *Attendite a falsis prophetis* (Sermo 2, *Busa* 6, 35-36).

<sup>73</sup> V.a. III, q. 40 und q. 42; vgl. III, 7, 7.

<sup>74</sup> »Magister ex consortio magistri veri, tanquam eius nuntius, et pro reverentia eius a quo mittitur, honoretur«. Ctr. imp. 5, hier zitiert nach *W.P. Eckert*, Das Selbstverständnis des Thomas von Aquino als Mendikant und als Magister S. Theologiae, in: *MM* 3 (1964) 105–153, 112. Vgl. *Cat. aur. zu Mt.* 23, 2 (aus Hieronymus).

<sup>75</sup> *Th. von Aquin*, S.th. III 42, 4: »ut doctrinam auditorum cordibus imprimeret«. Vgl. auch *In I Cor* 2 n.96, wo »discere« mit dem Gehörsinn, eigene Forschung (*inventio*) mit dem Gesichtssinn verbunden wird.

<sup>76</sup> *II sent. d.* 10 a.2 q. 2 (II 266a): »...doctor, dum exterius loquitur, excitat intellectum et viam parat ad intelligendum, et viva et efficax locutio quadam sua vivacitate ad intellectum nostrum habet ingressum, dum sonat in aure corporis exterioris, ratione cuius etiam libentius audit homo bonum clericum, cuius sermo est efficax et vivus, cum habeat aliquid latentis energiae vivae vocis actus«, ut dicit Hieronymus [ep. 53 ad Paulinam n.2].«

2. Das Verhältnis von Gebet und Verkündigung. Als Offenbarungsmittler mußte Christus »mit« den Menschen sein. Dennoch suchte er nach dem Zeugnis der Evangelien zuweilen die Einsamkeit. Nach Thomas soll man daraus eine dreifache Lehre ziehen (*actio Christi nostra fuit instructio*<sup>77</sup>): Christus zog sich zurück, um sich körperlich auszuruhen, um zu beten, und um zu zeigen, daß ein Lehrer nicht in der Gunst der Menschen baden soll. Die innere und äußere Regenerierung der Kräfte ist notwendig, damit der Lehrer nicht »leer« wird und seine Worte nicht in Routine ableiten. Das wirkmächtige Wort reift in der Stille des Nachdenkens (*studium*) und des Gebetes (*contemplatio*). Darum, so *Thomas von Aquin* im *Matthäus-Kommentar*, heiße es zu Beginn der Bergpredigt mit Bedacht: »Er öffnete seinen Mund (*aperiens*) und sprach«. Daß er »seinen Mund auftat«, bedeute, daß er vorher geschwiegen habe und ganz bewußt zu reden begann<sup>78</sup>.

Die Ruhe der *contemplatio* dient jedoch nicht nur dazu, daß der Lehrer etwas zu sagen hat, sondern auch der inneren Einstellung zu seiner Aufgabe. Die eigene Freude am Glaubensgegenstand ist die Quelle der Bereitschaft, ihn durch die Lehre weiterzugeben: Insofern stärkt die *contemplatio* die *caritas*, mit der man dem Mitmenschen das gleiche Gut wünscht wie sich selbst, und im Falle, daß er diese Freude nicht kennen sollte, treibt die *contemplatio* zur *misericordia*. Auch in diesem Sinn gilt: »*quod vita contemplativa sit principium doctrinae*«<sup>79</sup>.

### 3. misericordia – compassio – eleemosyna

Noch bevor *Thomas von Aquin* – dies gilt für die *Summa theologiae* ebenso wie für den Sentenzenkommentar –, auf die *opera misericordiae* eingeht, fragt er nach dem Wesen der *misericordia*. Wir haben also unsere Überlegungen gewissermaßen umgekehrt begonnen. Dies mag daran liegen, daß wir bei dem Wort »Barmherzigkeit« unwillkürlich an die Wirkungen oder Taten denken, welche aus dieser Tugend erwachsen, denn *Habitus* werden ja aufgrund ihrer Akte erkannt. Die *misericordia* stützt als *Habitus* nicht nur einen äußeren Akt. Im Latein der Scholastiker wird dieser Aspekt der *misericordia* häufig mit dem Fremdwort *eleemosyna* wiedergegeben, aber auch im Begriff *misericordia* selbst schwingt die »tätige Barmherzigkeit« mit<sup>80</sup>. Will man ganz spezifisch die innere Seite der *misericordia* bezeichnen, so wählt man das Wort *compassio*. Diese Frage nach dem Ver-

Vgl. auch *Greg. M.*, Hom. in Ev. 21 (FC 28/2, 376): »quia colloctionis vox corda torpentia plus quam sermo lectionis excitat«.

<sup>77</sup> III, 40, 1 ad 3. Zu Hintergrund und Geschichte dieses Axioms vgl. *R. Schenk*, *Omnis Christi actio nostra est instructio: The Deeds and Sayings of Jesus as Revelation in the View of Aquinas*, in: *L. Elders* (Hg.), *La doctrine de la révélation divine de saint Thomas d'Aquin* (Studi Tomistici 37), Vatikanstadt 1990, 104–131.

<sup>78</sup> »Ad studium sapientiae requiritur quies«: Sup. Mt 5 n.400-401.

<sup>79</sup> Ver. XI, 4, ad 4. Zu Christi *misericordia*, vgl. Sup. Mt, ebd., 23, l.3 n.1899.

<sup>80</sup> *Th. von Aquin*, S.th. II II 32. 1 c.: *eleemosyna* ist »opus quo datur aliquid indigenti ex compassione propter Deum«. –Auch »*pietas*« verbindet beides: das innere Mitleid und die äußere Gabe. Zu beachten ist, daß *pietas* speziell die den Eltern geschuldete Ehrerbietung und materielle Unterstützung bedeutet und insofern nicht mit *misericordia* identisch ist. Vgl. zum Gebrauch des Begriffs *Bonaventura*, IV sent. d. 15 p. 2 a.1 q. 4 und *Th. von Aquin*, IV sent. d. 15, 2 1 d) ad 3.

hältnis von innerem Akt und äußerer Wirkung steht bei Thomas am Beginn der Quaestionen zur *misericordia*.

Diese finden sich in der *Summa theologiae* in den Kontext des *caritas*-Traktates eingebettet. Die *caritas* zeitigt verschiedene Wirkungen, gleichsam Früchte, innerlicher und äußerer Art (*interiores et exteriores effectus dilectionis*). Zu den inneren Wirkungen zählen Freude (*gaudium*), Frieden (*pax*) und *misericordia* (q.30). Zu den äußeren Wirkungen gehören Wohltun (*beneficentia*, q.31), *eleemosyna* (q.32) und *correctio fraterna* (q.33). Mit anderen Worten: Die Tugend der Liebe bewirkt unmittelbar die innere Haltung der *misericordia*, in der ein Mensch auf wahrgenommenes Leid des Mitmenschen mit »Mitleid« antwortet, woraus dann das barmherzige Verhalten erwächst. Hier wie bei allen »Werken« gilt: »*Deus nos quaerit, non nostra*«. <sup>81</sup> Die innere Haltung des Mitleids macht zum Beispiel eine äußere Gabe erst zu einem Akt der Barmherzigkeit, der sich charakteristisch von einem Akt der Freigebigkeit (*liberalitas*) unterscheidet: Der Freigebige hat die Tugend, nicht an seinen Gütern zu hängen, weswegen er frisch und ohne langes Zaudern schenkt. *Misericordia* dagegen wurzelt im Willen, der anderen Person zu helfen <sup>82</sup>. Es besteht hier ein Unterschied wie zwischen Selbstlosigkeit und Liebe.

Daß »Barmherzigkeit« ein in die Tat übergegangenes »Mitleiden« ist, bringt ein un-nachahmlich markanter Satz von *Augustinus* zum Ausdruck, den *Thomas von Aquin* mit Vorliebe zitiert:

»Quid est autem misericordia nisi alienae miseriae quaedam in nostro corde compassio, qua utique si possumus subvenire compellimur.« <sup>83</sup>

Dem Mitleiden, wodurch jemand »*alienam miseriam suam reputat*«, so daß ihm »*im Herzen elend ist wegen des Elends eines anderen*« <sup>84</sup> eignet selbst ein ethischer Wert, auch wenn ihm tätige Hilfe nicht folgen kann <sup>85</sup>, oder nur in der Form der *consolatio* möglich ist <sup>86</sup>. Mit dieser *compassio* ist jedoch weder eine bloße Einfühlung im Sinn des »Verstehen-Könnens« gemeint, noch eine jener ungesunden Formen von »Mitleid«, die in der

<sup>81</sup> So *Augustinus* im Zusammenhang des oben (Anm. 10) genannten *Sermo* 42 (CCSL 41, 503 z.11).

<sup>82</sup> »Dicendum quod datio beneficentiae et misericordiae procedit ex eo quod homo est aliquantulum affectus circa eum cui dat. Et talis datio pertinet ad caritatem sive amicitiam. Sed datio liberalitatis provenit ex eo quod dans est aliquantulum affectus circa pecuniam, dum eam non concupiscit vel amat. Unde etiam non solum amicis sed etiam ignotis dat, quando oportet«, so II II 117. 5 ad3; II II 31, 1 ad 3, vgl. ad 2.

<sup>83</sup> *Augustinus*, Civ. Dei IX, 5 (CCSL 48, 254 z.17–19). *Augustinus* kritisiert hier die Auffassung mancher Stoiker. Vgl. *Quaest. Simpl.* II, 2, 2 (CCSL 44, 77 z.73–75): »*Misericordia hominis habet nonnullam cordis miseriam, unde etiam in Latina lingua nomen accepit*«. Vgl. *Th. von Aquin*, S.th. I, 21, 3 c.; II II 30, 1 c., a.2 und 3; IV sent. d. 15. .2, 1, a) c.; d. 46. 2, 1, a) c.

<sup>84</sup> So die Umschreibung bei *Th. von Aquin*, S.th. II II, 30, 1 c.; In Mt. 5 n.430: »*miserum cor habens propter miseriam alterius*«; vgl. In Hebr. 13, 1.1 n.729: »*specialiter autem hoc pertinet ad opus misericordiae, alienam miseriam suam reputare*«.

<sup>85</sup> Vgl. dagegen die von der Stoa (Seneca schätzt *clementia*, hält aber *misericordia* für ein *vitium pusilli animi*: Clem. II, 4, 4-5) bis Spinoza wiederholten Argumente, das Mitleid sei als Traurigkeit unnütz und lähme nur; die Gebote der Vernunft genügen durchaus, um zum rechten Handeln zu dirigieren: *L. Samson*, Art.: Mitleid, HWPPh. 1412.

<sup>86</sup> *Th. von Aquin*, Sup. Iob 42,11 (Leon. 26, 229 z.127–135): Wenn ein »*remedium subventionis contra exteriorum inopiam*« nicht möglich ist, so bleibt doch »*compati interiori dolori per verba consolatoria*« und ein Zeichen des Mitgeföhls zu geben: »*caput movere super miserum*«, vgl. Sup. Iob 16,5.

Philosophiegeschichte mehrfach zu Recht getadelt wurden und Anlaß gaben, das Wesen des Mitleids als einer Tugend überhaupt zu verkennen<sup>87</sup>.

Zum einen ist die *compassio* nicht einfach nur ein Gefühl, schon gar nicht ein »Angestecktwerden« von der emotionalen Befindlichkeit einer anderen Person. »*Non est passio tantum, sed virtus*«<sup>88</sup>. Im *Sentenzenkommentar* diskutiert *Thomas von Aquin* diese Frage bereits eingehend. Zunächst ist die *passio proprie dicta* vom *geistigen Mißfallen* zu unterscheiden<sup>89</sup>. Erstere bezeichnet »das *Erleiden* von Trauer aufgrund fremden Leides«, die zweite einen vom Willen getragenen *Akt*. Beim Mitleid verhält es sich wie bei der Reue. Ihr Wesen besteht in einem bewußten Nicht-Wollen oder Mißfallen (*displicentia*), das begleitet sein kann – aber nicht muß – von einem gefühlsmäßigen Schmerz<sup>90</sup>. Auf die erste Weise kann man auch bei Gott von einer *compassio* mit uns sprechen<sup>91</sup>. Der Mensch aber ist nicht reiner Geist, sein seelisches Leben hat mehrere Schichten. Obgleich daher die Erkenntnis der *miseria* des Nächsten und die willensmäßige *displicentia* den Wesenskern der *misericordia* ausmachen, so »tritt doch zuweilen jenes Mit-leiden im engeren Sinn hinzu, weil das höhere Strebevermögen darauf ausgerichtet ist, das niedrigere zu formen«, das heißt: das Mitleid auf der Ebene des Empfindens ist eine Entsprechung zur geistigen *displicentia*, oder ein Überströmen von der Willens- auf die Gefühlsebene. Unter dieser Hinsicht kann auch das gefühlsmäßige Mitleid, obwohl *passio*, lobenswert sein, da es aus einer *virtus* entspringt<sup>92</sup>, oder weil es vom Willen nochmals reflex bejaht wird. D.h., daß der Schmerz nicht geflohen, verdrängt oder abgelenkt wird, sondern als die rechte Reaktion auf *miseria* angenommen wird.

Zum andern ist entscheidend, daß das Leid eines anderen Menschen *als eines anderen* wahrgenommen wird. Der Barmherzige ist einer, den nicht einzig und allein seine eige-

<sup>87</sup> Zur schwankenden Bewertung in der nichtchristlichen Antike vgl. *W. Scherer, Art.: »Barmherzigkeit«*, in: RAC I, 19, 1200–1204, zur ebenfalls ambivalenten Bewertung in der Philosophiegeschichte: *L. Samson, Art.: »Mitleid«*, in: HWPh 5, 1410–1416; und bes. *M. Scheler, Wesen und Formen der Sympathie. Das Mitgefühl*, Bern 1973, 7–149, v.a. 48–50.

<sup>88</sup> I II 59, 1 ad 3. Vgl. *Augustinus, Civ. Dei IX, 5 (CCSL 48, 254 z.19–20)*: »servit motus iste rationi«.– Zur Analyse der »Ansteckung« bei *M. Scheler, ebd.*, 25–29.

<sup>89</sup> Vgl. zu dieser Unterscheidung zwischen *dolor sensibilis* und *dolor rationalis* auch *Albertus, IV sent. 15, c. a.20 (Borgnet 29, 500–501)*.

<sup>90</sup> Die gefühlsmäßige Stärke hängt nicht vom Willen allein ab, sondern auch vom Temperament bzw. der *complexio* der betreffenden Person.

<sup>91</sup> *Th. von Aquin, IV sent. d. 15, 2, 1 a) ad 4 (Busa I, 507)*: »displicet aliena miseria (...) et talis compassio etiam in Deo est, quia ei mala nostra ex voluntate antecedente displicent, et quandoque etiam ex consequente«. Vgl. *Th. von Aquin, S.th. I, 21, 3*: »(misericordia) maxime attribuenda; tamen secundum effectum, non secundum passionis affectum. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod misericos dicitur aliquis habens miserum cor, qui scilicet afficitur ex miseria alterius per tristitiam ac si esset eius propria miseria. Et ex hoc sequitur quod operetur ad depellendam miseriam alterius, sicut miseriam propriam; et hic est misericordiae effectus. Tristari ergo de miseria alterius non competit Deo, sed repellere miseriam alterius, hoc maxime ei competit, ut per miseriam quemcumque defectum intelligamus«.

<sup>92</sup> *Th. von Aquin, IV sent. 15, 2, 1 a) ad4*: »sed in nobis etiam quandoque adiungitur compassio proprie dicta, quia appetitus superior natus est appetitum inferiorem movere; unde si sit fortis impressio in superiori, erit etiam in inferiori, nisi aliquid repugnet; et secundum hoc misericordia et verecundia et quaedam aliae passiones laudabiles sunt, in quantum ex debita electione boni procedunt.« Vgl. zu dieser Interpretation des Aristoteles: II II 30, 3 ad4.

nen Wünsche und deren Durchsetzung beherrschen<sup>93</sup> – und gerade deswegen erkennt er, was es heißt, »zu erleiden, was man nicht will«. Er ist fähig zu einer wahren Transzendierung. *Thomas von Aquin* weist darauf hin, daß wir »Schmerz« (*dolor*), den wir selbst empfinden, von »Mitleid« zunächst unterscheiden. *Misericordia* bezieht sich auf eine andere Person; und nur in übertragenem Sinn kann man gegenüber sich selbst *misericos* sein, nämlich dann, wenn man in sich selbst verschiedene Dimensionen unterscheiden will<sup>94</sup>. Dennoch ist *misericordia* gegenüber einer anderen Person eine Art eigener Schmerz, vor allem, wenn sie in der Liebe zu dieser Person wurzelt – und nicht etwa primär in der Furcht für sich selbst. So kann *Thomas* sagen, daß wir im Fall, wo die natürliche Distanz zum anderen sehr gering ist, etwa zu den eigenen Kindern oder Eltern, eher eigenen »Schmerz« denn »Mitleid« empfinden<sup>95</sup>, insofern sie physisch »gewissermaßen ein Stück von uns selbst sind« (*quasi aliquid nostri*). Nun gibt es aber noch eine andere, nicht weniger intensive Nähe als die der physischen Verwandtschaft, die im Unterschied zu dieser jedoch auf bewußte Wahl gegründet ist, die andere Person als andere intendierend: die Freundschaft. Aufgrund der verbindenden Liebe (*ex unione amoris*) kann das Unglück, das den andern getroffen hat, als eigenes aufgefaßt werden:

»Quia amans reputat amicum sicut seipsum, malum ipsius reputat tanquam suum malum; et ideo dolet de malo amici sicut de suo«<sup>96</sup>.

Auch unter dieser Hinsicht kann *Thomas* Gott das Mitleid zuschreiben: als eine Art der *compassio*, mit der er unser Elend entschieden »nicht-will« (*displicentia*) – und zwar, weil wir aufgrund der Schöpfung, aber mehr noch aufgrund der *caritas*, die eine Art der *amicitia* ist, »gleichsam etwas von ihm sind«<sup>97</sup>. Die Stärke und Lauterkeit menschlichen Mitleids richtet sich primär nach dem Grade der zugrundeliegenden *caritas* bzw. *amicitia*, die eine Einheit der Personen gerade als unterschiedener ermöglicht.

Es gibt jedoch noch andere Komponenten, die für die Ausprägung dieser Tugend oder umgekehrt ihren Mangel von Bedeutung sind. Sie ist ja nicht nur eine übernatürliche Tugend, sondern eine, die durch Praxis gefördert werden kann (*virtus consuetudine acquisita*), ja zu der manche Menschen aufgrund ihres Charakters eine angeborene Neigung haben (*naturalis inclinatio*)<sup>98</sup>. *Thomas* ergänzt *Augustins* Gedanken: die *compassio* als Frucht der *caritas-amicitia*, indem er auf eine Definition von *Aristoteles* zurückgreift, die dieser im Zusammenhang der Dramentheorie bringt. Mitleid sei:

<sup>93</sup> Vgl. *Th. von Aquin*, Sup. Mt. 5, n.406: zur Selbpreisung der *misericores*.

<sup>94</sup> *Ders.*, S.th. II II 30, 1 ad 2; II II 106, 3 ad 1. Vgl. *Thomas'* Ausführungen zur »naturhaften« im Unterschied zur »freien« Selbstliebe: II II, 25, 7: »Utrum peccatores diligant seipsos«.

<sup>95</sup> *Ebd.*, II II 30, 1 ad 2.

<sup>96</sup> *Ebd.*, II II, 30, 2 c.; vgl. Sup. *Iob*, 2,12: »ex compassione in adversis maxime sumitur experimentum de amicitia.«

<sup>97</sup> *Ebd.*, II II 30, 2 ad 1; IV sent. 15, 2, 1 a) ad 4.

<sup>98</sup> Sup. *Iob* 31,18 (*Leon.* 26, 167 z.207–214).

»Schmerz über ein offensichtliches Übel, das mit Vernichtung oder Leid jemanden bedroht, der es nicht verdient hat, und von dem man erwarten muß, daß es einen selbst oder einen der Seinen treffen kann – und das alles, wenn es nah erscheint«<sup>99</sup>.

Nicht *ex unione amoris*, sondern *ex unione reali*<sup>100</sup> fühlt hier ein Mensch mit einem anderen. Er hat »Mitleid« mit einem anderen, weil er fürchtet, Ähnliches erleiden zu müssen, oder zumindest weiß, daß er Ähnliches erleiden könnte. Hier wurzelt Mitleid nicht so sehr in Liebe als im Wissen, nicht so sehr in der persönlichen Verbundenheit mit dem Unglücklichen, als vielmehr im Bewußtsein der Unsicherheit der *conditio humana* und in rechter Selbsteinschätzung. Von einem anderen Gesichtspunkt her wird damit nochmals betont, die *miseria* eines anderen zu erkennen, setze ein Selbstverhältnis voraus. Unter dieser Hinsicht, so sagt Thomas unter Berufung auf Aristoteles, seien *sapientes, senes, debiles, formidulosi* leichter zu Mitleid geneigt als selbstsichere Menschen, die kaum jemals Niederlagen einstecken mußten (*potentes*) und darum nicht daran denken, daß ihnen Ähnliches zustoßen könnte. Der Extremfall der »Unbarmherzigen« sind die *superbi*, die andere verachten und daher mitleidlos sind<sup>101</sup>.

Aber auch das Gegenteil kann des Mitleids unfähig machen. Menschen, die nach den Worten des Aristoteles *in contumeliativa dispositione* sind – vielleicht kann man übersetzen: die ihre Selbstachtung verloren haben –, haben für das Leid anderer keinen Blick mehr<sup>102</sup>. Sie haben nicht zu wenig, sondern gewissermaßen zu viel erlitten und kennen nur mehr ihr eigenes Leiden. Ihre eigene Schwäche ist zu groß, als daß sie den Sollens-Anspruch aus dem fremden Leid annehmen könnten. Während den Hochmütigen die Furcht für sich selbst abgeht, fehlt diesen die Hoffnung für sich selbst. Wer aber gar keine Hoffnung für sich selbst hegt, hat auch keine für andere Personen und daher kein Mitleid.

Was bedeuten diese Beobachtungen für die *misericordia* des Lehrenden? Es wird ihm leichter fallen, sich einzufühlen, wenn er anerkennen kann, daß er selbst noch auf dem

<sup>99</sup> *Aristoteles*, rhet. II, 9 1385b, 13-16. Aristoteles hatte zunächst Mitleiden und Mißfreude »aus keinem anderen als aus persönlichem Grunde« als Ausdruck der Freundschaft kurz erwähnt, doch geht es ihm im Zusammenhang der *Rhetorik* in erster Linie um die Voraussetzungen, welche eine Dramenhandlung erfüllen muß, damit sie im Zuschauer die Katharsis durch »Mitleid und Furcht« bewirken kann: »Denn es ist klar, daß derjenige, der Mitleid empfinden soll, sich in einer Lage befinden muß, die es ihm möglich erscheinen läßt, daß ihn oder jemand von den Seinigen ein Unheil treffen könnte, wie wir es in der Definition bezeichnet haben, ein gleiches oder ähnliches. Deshalb empfinden Leute, die selbst ganz im Elend sind, kein Mitleid; denn sie denken, ihnen könne nichts mehr zustoßen, weil sie schon ihr Unglück haben. Ebenso wenig empfinden die Mitleid, die sich für überglücklich halten, sondern sie verfallen dem Übermut [...]. Dagegen sind solche Leute für das Mitleid zugänglich, die selbst schon Unglück erlitten haben, ihm aber entronnen sind und daher denken, es könne ihnen wieder zustoßen, ferner die älteren Leute infolge ihrer Besonnenheit und Erfahrung, weiter die Schwachen und Ängstlichen, endlich die Gebildeten; denn sie sind an Überlegung gewöhnt [...].« *Aristoteles*, Hauptwerke, hg. von W. Nestle, Stuttgart 1977, 187-188. – Ich neige allerdings dazu, das Mitleid, das in der Furcht für sich selbst gründet, für grundlegend verschieden von dem Mitleid zu halten, das in der personalen Wertschätzung eines anderen als *dieses anderen* gründet.

<sup>100</sup> Vgl. *Th. von Aquin*, S.th. II II 30, 2.

<sup>101</sup> Vgl. *ders.*, Sup. lob 31,16–21 (167 z.218–219, 168 z.235–238), wo zwei Hindernisse für die *misericordia* genannt werden, die sich beide auf *superbia* zurückführen lassen: »contemptus miseri, quem non reputat miseratione dignum« und eine »fiducia propriae potestatis...«. Dazu auch *ders.*, In Hebr. 13, 1.1 n.730.

<sup>102</sup> Vgl. *Th. von Aquin*, S.th. II II 30, 2 ad 3.

Weg ist<sup>103</sup>. Wenn er aber gar keine Hoffnung für sich hat, zur Wahrheit zu gelangen, dann wird er auch weniger Erbarmen und Eifer haben, anderen bei der Entdeckung der Wahrheit zu helfen. Es sei erlaubt, auf eine überraschende Parallele zu den thomasischen Gedanken hinzuweisen. Im Humboldtschen Ideal der Universität finden sich *Forschung und Lehre* eng verbunden. Das eigene Forschen als Ausdruck der Hoffnung, der Wahrheit näherzukommen, müßte auch die Motivation beflügeln, anderen beizubringen, wie man Wahrheit findet.

Art und Grad der *misericordia* lassen sich schließlich auch an ihrer »Schwestertugend« erkennen, der *Mitfreude*. Obwohl die Aufforderung zum »congaudere« ebenso wie zum »condolere« in den paulinischen Briefen begegnet, erscheint in den gewöhnlichen Tugendkatalogen die Mitfreude nicht eigens. Warum? *Max Scheler* vermutete wohl zu Recht, daß das Mitleid, insofern es nach Kräften tätig werden muß, höher geachtet sei als die Mitfreude, die keine sichtbaren nützlichen Wirkungen hervorbringt<sup>104</sup>. Sieht man freilich genau hin, so zeigt sich, daß die Fähigkeit zur Mitfreude der Gradmesser für die Lauterkeit des Mitleids ist. Wer sich mit dem Guten des Mitmenschen freut, hat die Erfahrung, frei zu sein von Neid, der Wurzelsünde, welche den eigentlichen Gegensatz zur *caritas* bildet<sup>105</sup>.

Nächst Christus gilt in Thomas' Augen offenkundig der Apostel *Paulus* als beispielhafter menschlicher Lehrer<sup>106</sup>. Nach 1 Tim 2,7 bezeichnet dieser sich ja selbst als »Prediger und Apostel, als *Lehrer* der Völker«<sup>107</sup>. *Dominikus*, selbst in außergewöhnlichem Maß ein Mann »des Mitleids und des Gebets« (Sach 12,10)<sup>108</sup>, trug bekanntlich das Matthäusevangelium und die Paulusbriefe stets bei sich. Paulus ist für Thomas nicht nur als Theologe ein Vorbild, sondern als Mensch des Mitleids und der Mitfreude, als ein Lehrer, der »glüht vom Feuer der *compassio*«:

»Bonus praelatus dupliciter affligitur pro subditis. Et primo sollicitudine conservationis subditorum, secundo pro defectu ipsorum [...]. Quis infirmatur et ego non infirmor? In corde dolens sicut de me. Quis scandalizatur et ego non uror? Igne compassionis. Iste est ignis, quem dominus venit mittere in terram (Lk 12,49). [...] – et attende, quod congrue utitur hoc verbo uror, quia compassio procedit ex amore Dei et proximi. qui est ignis consumens, dum movet ad sublevandas miserias proximorum et purgat ex affectu compassionis et per quem

<sup>103</sup> Vgl. *Rigans montes* n.1215: auch der *doctor* weiß, daß er nicht alles erfassen kann, was die Weisheit Gottes enthält.

<sup>104</sup> Vgl. *M. Scheler*, Wesen und Formen der Sympathie (wie Anm. 87), 142-143.

<sup>105</sup> *Th. von Aquin*, In 1 Cor 13, 1.2 n.775: »sicut homo gaudet de bonis propriis, ita gaudeat de bonis proximi.«; vgl. n.779; n.784: »congaudet autem veritati, scilicet proximi vel vitae, vel doctrinae, vel iustitiae, eo quod proximum diligit sicut seipsum«. Daß es auch den Neid gibt, der nicht mitteilen will, um ganz allein zu glänzen, weiß *Th. von Aquin*, S.th. III, 42, 3.

<sup>106</sup> Unter einem anderen Gesichtspunkt, nämlich einem Vergleich der paulinischen Theologie mit der Kommentierung durch Thomas, bemerkt dies ebenfalls *O. Pesch*, Paul as Professor of Theology, in: *The Image of the Apostle in St. Thomas's Theology*, Thom 38 (1974) 584–605.

<sup>107</sup> »In quo positus sum praedicator et apostolus, doctor gentium in fide et veritate.«

<sup>108</sup> Zu den Äußerungen von *misericordia* bei Dominikus vgl. z.B. *Jordan von Sachsen*, Libellus 103, 107, *Enzykl.* 183, *G. Frachet*, *Vitasfratrum* II, 23 und die Prozeß-Aussagen von Bologna und Toulouse zusammengestellt, in: *Dominikus. Gotteserfahrung und Weg in die Welt*, hg. von *V. Koudelka*, Oiten 1983, 76–88.

nobis peccata relaxantur: caritas autem illius compassionis operit multitudinem peccatorum«<sup>109</sup>.

Und der die Freude kennt über den Fortschritt eines anderen, als wäre es sein eigener:

»Nam cum filius sit res patris et discipulus inquantum huiusmodi res magistri, magister gaudet de bono quod videt in eo relucere, quasi de bono proprio et gloriatur, et e converso, de malo dolet et confunditur«<sup>110</sup>.

*Thomas von Aquin* vergleicht hier den Lehrer nicht mehr mit dem Arzt, sondern mit dem Vater. Wie die Eltern dem Kind das leibliche Leben schenken, so kann der Lehrer – als Person, nicht nur durch seine *ars* – zum geistigen Leben seiner Schüler beitragen. Weil er ursächlich an deren Gut Anteil hat, darf er auch eine ganz besondere Freude (*affectus exsuperantis gaudii*) erfahren, Zuversicht schöpfen (*affectus fiduciae*), »Trost« gewinnen (*consolatio*) und sogar stolz sein (*affectus gloriationis*):

» quadruplex affectus [consuevit] in cordibus diligentium consurgere ex bonis quae dilecti operantur [...]. Ex quo enim quis bona amici sicut sua diligit, consequens est ut de bonis amici, sicut de propriis gloriatur. Et hoc specialiter, quoniam ipse est causa illorum bonorum, sicut magister est causa doctrinae discipuli«<sup>111</sup>.

---

<sup>109</sup> In 2Cor 11, 1.6. nn.432–434.

<sup>110</sup> In Gal. 1.6 n.246.

<sup>111</sup> In 2Cor 7, 1.2 nn.252–255.