

## Zur Beurteilung der Persönlichkeit und der Entwicklung der Ordensidee des hl. Dominikus

Von Berthold Altaner, Breslau

Das Erscheinen der neuen Dominikusbiographie von Scheeben<sup>1</sup> ist im Hinblick auf die bis dahin geschriebenen Lebensgeschichten des Heiligen als erfreulich großer Fortschritt zu buchen. Die allerdings nicht immer wissenschaftliche Diktion und der zum Teil erbauliche Stil könnten leicht über den wissenschaftlichen Wert der Schrift täuschen. Tatsächlich handelt es sich um eine auf selbständiger, kritischer Durcharbeitung des gesamten Quellenmaterials beruhende, sehr ernst zu nehmende Würdigung der Persönlichkeit und der Leistungen des großen Ordensstifters. Indem ich hier auf meine Besprechung der Schrift in der „Theologischen Revue“ verweise, wo auch die sonstige neueste Dominikusliteratur zusammengestellt ist, möchte ich an dieser Stelle einige kritische Bemerkungen, die sich auf die Beurteilung der Persönlichkeit des Ordensstifters und seines Werkes beziehen, veröffentlichen und meine von Scheeben wesentlich abweichende Auffassung näher begründen.

Mit Recht lehnt Scheeben jede Beziehung des Dominikus zur Ausbildung des Inquisitionsinstituts ab. Wenn er jedoch im Zusammenhang damit von einer Legende spricht, „die so oft erhalten mußte, um vor dem Predigerorden und seinem Stifter gruselig zu machen“, so ist diese Stellungnahme nicht ganz gerechtfertigt. Bekanntlich wurde die Meinung, daß Dominikus der erste päpstliche Inquisitor und Wegebereiter der Inquisition gewesen sei, von Ordensschriftstellern mit Stolz als eine für den Orden überaus ehrenvolle Tatsache solange festgehalten, als in der katholischen öffentlichen Meinung das Wirken der Inquisition nicht nur als notwendig, sondern auch als überaus löblich angesehen wurde. Erst als man in der Zeit der heraufziehenden Aufklärung über die Segnungen des mittelalterlichen Glaubenszwanges grundsätzlich anders zu denken begann, hat der berühmte Echarde O. P. offenbar unter dem Einfluß dieser neuen Denkweise vom historischen Standpunkte aus gegen die bisher im Orden hochgehaltene

1) H. Ch. Scheeben, Der heilige Dominikus. Freiburg, Herder, 1927. XII, 459 S. geb. 13 M.

Anschauung Stellung genommen. Ebenso ist es meines Erachtens nicht richtig, den Ordensstifter deshalb, weil er nicht mit der Ausbildung der in Südfrankreich organisierten Inquisition in Zusammenhang zu bringen ist, zum grundsätzlichen Vertreter einer nur mit rein geistigen Mitteln arbeitenden Seelsorge und Predigtstätigkeit zu machen (S. 55, 225). Die enge Verbindung des Dominikus mit Simon von Montfort, die Annahme von Schenkungen, die ihm aus den konfiszierten Gütern der im Raubkriege Simons unterlegenen südfranzösischen Barone angeboten wurden, und manche andere Beobachtung lehren vielmehr, daß er hier grundsätzlich nicht anders dachte als die führenden kirchlichen Kreise jener Zeit. Gerade die Seite 94 mitgeteilte Rekonziliationsurkunde, die Dominikus einem bekehrten Albigenser ausstellte, liefert den deutlichen Beweis dafür, daß Dominikus als Ketzerbestreiter und Seelsorger ganz mit den unzureichenden Methoden jener Zeit arbeitete. Die exorbitant strengen Bußleistungen, die hier vom Konvertiten gefordert werden, sind, im Lichte der damaligen Zeit gesehen, nicht ungewöhnlich und auffallend; aber dieses Vorgehen des Dominikus zeigt uns deutlich, daß er sich nicht über das Niveau seiner Zeit, die durch ihre unpsychologische Strenge die Rückkehr der Ketzer zur Kirche ungemein erschweren mußte, erheben konnte.

Diese meine Einwendungen gegen Scheebens Beurteilung der Persönlichkeit des Heiligen treffen noch nicht den Kernpunkt, in dem ich widersprechen muß. So sehr auch der Biograph bemüht ist, in strenger Einzelkritik die Leistungen und die Bedeutung seines Helden nicht über Gebühr zu preisen, so halte ich doch die Auffassung Scheebens in zwei wichtigen Punkten, die für die Gesamtbeurteilung der Persönlichkeit und ihrer Originalität von ausschlaggebender Bedeutung sind, für nicht haltbar. Ich meine die Darstellung der Entwicklung der Ordensidee des Dominikus und seiner Armutsauffassung. Innere Anteilnahme, ja Begeisterung für den Gegenstand der Forschung sind an sich lobens- und wünschenswert, weil dann der Historiker in größerer Feinfühligkeit verschüttete oder nicht auf der Oberfläche liegende Zusammenhänge erkennen und zu vertieften Einsichten über die Motive der handelnden Personen gelangen kann. Andererseits besteht bei dieser Einstellung die große Gefahr, daß der Biograph die Bedeutung seines Helden überschätzt und eher geneigt ist,

auch dort Ursprünglichkeit des Helden und von ihm ausgehende Wirkungen zu sehen, wo andere keine ausreichende quellenmäßige Begründung für so weit gehende Behauptungen zu entdecken oder anzuerkennen imstande sind.

Für Scheeben gilt es als ausgemacht, daß Dominikus schon vor dem Jahre 1215 die Idee eines universalen Reformordens konzipiert hat. Wenn vielleicht auch nicht unter dem ausschließlichen, so doch unter dem ganz entscheidenden Einfluß des Petrus Waldes sei sein Plan von vornherein dahin gegangen, eine Reform der regulären Seelsorge, eine Reform des Weltklerus durchzusetzen (S. 177). Man müsse darum sein Unternehmen als die von dogmatischen Bedenklichkeiten gereinigte Reformidee dieses antikirchlichen Führers bezeichnen. Durch Anerkennung der berechtigten Forderungen des Waldensertums habe er den erfolgreichsten Vorstoß zur Überwindung der Gefahr, die der Kirche von dieser Seite drohte, unternommen. Das Mittel der Reform sollte die Erneuerung im Geiste der alten Kirche, das heißt die Erneuerung des Lebens in apostolischer Armut und durch Predigt sein, wobei der Nachdruck auf der Idee eines Predigerordens lag. Der neue Orden sei von Anfang an universal gedacht gewesen, das heißt Dominikus wollte die Predigtstätigkeit von jeder lokalen Bindung gelöst sehen; daher sollten seine Brüder keine Seelsorgskirchen, an denen sie die gesamte Seelsorge ausübten, besitzen, sondern nur Predigerheime, von denen aus sie die benachbarten Gebiete durchstreifen konnten (S. 178, 304). Die neue Stiftung war demnach nicht als ein Organ zur Aushilfe in der Seelsorge gedacht, sondern seine Mitglieder sollten durch die Übernahme der Predigt an die Stelle des Bischofs treten (S. 140, 381). Um für den Hauptzweck, den Dienst am Worte Gottes, frei zu sein, sollten nicht nur die gemeinsamen religiösen Übungen und die Wirtschaft des einzelnen Hauses diesem Ziele untergeordnet sein, sondern Dominikus konzipierte nach Scheeben schon damals in klarer Erkenntnis seiner Hauptaufgabe sein Armutsideal, wie es uns in dem Beschluß des ersten Generalkapitels von 1220 entgegentritt. Jeglicher Besitz von Grund und Boden und der Genuß von Renten sei als ordentliche Einnahmequelle ausgeschlossen und der Bettel von Anfang an als eigentliche Erwerbsquelle in Aussicht genommen worden. Der retardierende Konservatismus des Papsttums bzw. die ab-

lehrende Haltung Innocenz' III. habe es verschuldet, daß Dominikus sein in radikalem Idealismus so hoch gestecktes Ziel eigentlich niemals in seiner ganzen Reinheit hat erreichen können (vgl. Predigerheime, Ablehnung der ordentlichen Seelsorge). Der Ordensstifter habe sich gezwungen gesehen, provisorisch Zugeständnisse zu machen und sei unter dem Druck des 4. Laterankonzils, das gerade in Rücksicht auf seine Pläne neue Ordensgründungen verboten habe, zunächst in nicht unwesentlichen Punkten zurückgewichen (S. 181). Das, was Dominikus auf seiner Romreise im Jahre 1215 zu erreichen hoffte, die päpstliche Approbation und Empfehlung seines Unternehmens für die ganze Kirche, blieb ihm versagt. Nach diesem „Zusammenstoß mit der Kurie“ (S. 379) gelang es später dem Heiligen in zähem Ringen mit Unterstützung seines einflußreichen Freundes, des Kardinals Hugolino von Ostia, an sein Ziel zu gelangen. Die Beschlüsse des ersten Generalkapitels vom Jahre 1220 brachten allerdings nur mit einer Einschränkung die Verwirklichung seines Ideals.

Meine Bedenken gegen Scheebens Auffassung betreffen drei Punkte. Ich halte seine Darstellung insoweit für unhaltbar und falsch, als danach 1. Dominikus spätestens zu Anfang 1215 vor seiner Übersiedlung von Prouille nach Toulouse als der innerlich fertige und abgeschlossene Reformator an die Stiftung eines universalen Ordens gedacht hat, 2. der Ordensstifter zu derselben Zeit bereits von jener Armutsidee erfüllt war, die erst 1220 ordensrechtlich anerkannt wurde, und 3. das Reformprogramm im wesentlichen unter dem Einfluß und in Anlehnung an Petrus Waldes aufgestellt worden ist. Eine Entwicklung und Ausreifung der Pläne und der Ordensidee des Dominikus wird für die Zeit nach dem Frühjahr 1215 ausgeschlossen. Die Persönlichkeit des Heiligen erhält durch diese Auffassung naturgemäß ein größeres Format. Der Eindruck, den man bei dieser Darstellung von seinem konsequenten Wollen und Wirken erhält, wird gesteigert und ist imponierender.

Sieht man näher zu, welches denn die Beweise zunächst für die These von der vorher näher beschriebenen Idee eines von Anfang an universal gedachten Reformordens sind, so schrumpfen sie auf zwei oder schließlich nur auf einen einzigen Beweisgrund zusammen. Das Hauptargument Scheebens ist folgendes: Unter dem 22. Dezember 1216 ist der Dominikanerorden durch zwei

päpstliche Bullen bestätigt worden (Balme et Lelaidier, *Cartulaire ou histoire diplomatique de s. Dominique II*, S. 71—75, 86). In der ersten längeren Fassung wird „der nach der Regel des hl. Augustinus an der St. Romanuskirche in Toulouse gestiftete Orden“ anerkannt, und alle seine namentlich angeführten Besitzungen und Rechte werden unter päpstlichen Schutz gestellt. Die zweite, nur einen Satz umfassende Bulle unterscheidet sich, wenn wir auf den Kern der Sache sehen, in nichts von der ersten, das heißt der Sinn und Zweck dieses zweiten Dokuments ist deutlich durch die Worte: *confirmamus ordinem tuum cum omnibus castris et possessionibus habitis et habendis et ipsum ordinem eiusque possessiones et jura sub nostra gubernatione suscipimus*“ ausgesprochen. Wenn nun der Papst diesem Gedanken einen Partizipialsatz, der nichts anderes als ein freundliches Kompliment für Dominikus ist, vorausgehen läßt (*nos attendentes fratres ordinis tui futuros pugiles fidei et vera mundi lumina*), so ist es wirklich etwas gewagt, behaupten zu wollen, mit dieser pathetischen Höflichkeitsfloskel habe der Papst den neuen, nur an der St. Romanuskirche in Toulouse existierenden Orden als einen universalen anerkannt und als dessen Aufgabe „die Verteidigung und Ausbreitung des Glaubens, die Leitung und Belehrung der menschlichen Gesellschaft, also Seelsorge im weitesten Sinne bestimmt“ (S. 212). Das zweite Beweismoment Scheebens ist die Tatsache, daß die von Dominikus dem Papste im Jahre 1215 vorgelegte Regel nicht bestätigt wurde unter Berufung auf den eben vom Laterankonzil gefaßten Beschluß, der Neugründungen verbot. Da wir jedoch von dieser ersten Regel überhaupt nichts Sicheres wissen, hängen die Behauptungen über den Inhalt der Regel wieder nur von der Deutung der eben angeführten zweiten Bestätigungsbulle ab. Es bleibt also nur der zuerst erwähnte, durchaus ungenügende Anhaltspunkt übrig. Abgesehen davon, daß die von Scheeben herangezogene päpstliche Bulle nichts beweist, sprechen verschiedene Tatsachen und Erwägungen entschieden dagegen.

Der Bericht Jordans (ed. Berthier n. 25) erweckt nirgends den Eindruck, daß Dominikus mit einem fertigen Programm, wie es Scheeben beschreibt, nach Toulouse gekommen ist; vielmehr wird uns durch Jordan die Vorstellung nahegelegt, daß alles langsam geworden ist. Die Schenkung zweier Toulouser Bürger ermöglicht

die Ansiedlung des Dominikus und seiner Freunde in der Stadt, und daraufhin entwickelt sich wie von ungefähr ein Zusammenleben der Freunde, das allmählich ordensähnliche Formen annimmt. Da offenbar kein festes Programm vorhanden war, ist es auch nicht überraschend, daß, wie Scheeben mit Recht vermutet (S. 148), die Brüder zunächst kein gemeinsames Chorgebet gepflegt haben; denn in diesem ersten Stadium waren sie weder Mönche noch Kanoniker. Das Fehlen des gemeinsamen Chorgebets ist darum durchaus kein Anzeichen dafür, daß Dominikus einen Orden gründen wollte, der grundsätzlich auf das Chorgebet verzichtete und damit eine für seine Zeit unerhörte Neuerung einführte. Ferner sprechen folgende Feststellungen gegen Scheebens Ansicht: Nicht nur die beiden schon erwähnten Bestätigungsbullen vom 22. Dezember 1216, sondern auch zwei weitere dem nächsten Jahre angehörende päpstliche Schreiben vom 21. Januar und 7. Februar 1217 weisen die ganz persönlich gehaltene und lokal bestimmte Adressierung auf, z. B. *Dilectis filiis priori et fratribus s. Romani praedicatoribus in partibus Tolosanis* (so in der Bulle vom 21. Januar bei Balme II, S. 91) oder: *Dilecto filio fratri Dominico priori s. Romani de Tolosa et fratribus tuis* (so in der kürzeren Bestätigungsbulle vom 22. Dezember 1216 bei Balme II, S. 86). Eine ganz andere Vorstellung der Kurie von den Aufgaben und dem Wirkungskreise des neuen Ordens verrät dagegen ein vom 11. Februar 1218 datiertes päpstliches Schreiben. Es ist adressiert an „Alle Erzbischöfe, Bischöfe, Äbte, Prioren und andere Prälaten der Kirchen“ und spricht nicht mehr von Dominikus und den Mitgliedern des St. Romanuskonvents, sondern redet jetzt ganz allgemein von „*fratres ordinis praedicatorum*“ (Balme II, S. 156 f.).

Diese veränderte Einstellung der Kurie ist unschwer zu erklären, wenn man sich vergegenwärtigt, daß Dominikus am 15. August 1217 zum Teil wohl unter dem Druck der gefährlichen Kriegslage in Toulouse (Scheeben 232 f.), zum Teil sicherlich infolge seiner inzwischen eingetretenen inneren Neuorientierung, über deren Motive wir nichts Sicheres behaupten können, die Mehrzahl seiner Brüder von Toulouse in die Welt hinausgesandt hat. Alles spricht dagegen, daß diese Jüngeraussendung bzw. die Programmänderung bereits bei seinem Romaufenthalt im Winter 1216/17 mit der Kurie besprochen und von ihr approbiert worden ist. Als Beweis für meine

Annahme weise ich zunächst auf die beiden vorhin erwähnten Bullen vom 21. Januar und vom 7. Februar 1217 hin. Vor allem aber wäre, wenn Scheebens Ansicht das Richtige träfe, das Verhalten des Ordensstifters bei der Aussendung seiner Brüder unverständlich. Der Befehl des Dominikus an seine Jünger, von Toulouse aus in verschiedene Länder hinauszuziehen und sich zu zerstreuen, ist nach dem Zeugnis des mitbeteiligten Johannes von Navarra (I. Taurisiano, *Fontes selecti* 19 n. 2) und des Jordan von Sachsen (ed. Berthier n. 30) für alle ganz überraschend gekommen und fand darum nicht bloß bei seinen Brüdern, sondern auch auf seiten seiner mächtigen Gönner, des Grafen Simon von Montfort, der Bischöfe von Toulouse und von Narbonne und anderer nicht näher bezeichneter Prälaten Widerspruch und Widerstand. Dominikus hat in seiner schwierigen Lage mit keinem Worte auf die päpstliche Billigung seiner neuen Aktion hingewiesen, weil eine solche nicht vorlag; vielmehr hat er die Opposition durch seine apodiktische, einen starken Willen verratende Erklärung niedergezwungen: *Nolite contradicere, ego scio bene, quid facio*. Außerdem ist es doch ganz unwahrscheinlich, daß die angebliche Grundeinstellung des Dominikus, die ihn zu mindestens seit Frühjahr 1215 beherrscht haben soll, während mehr als zweier Jahre seinen Brüdern so vollständig unbekannt geblieben sein sollte. Hätte nicht Dominikus schon vor seiner Romreise im Oktober 1215 die Brüder über seine Absichten unterrichten müssen, bzw. wie hätte er zumal nach seinem Mißerfolg bei Innocenz III. die Brüder auch weiterhin über seine Absichten im unklaren lassen können, da er doch den Wunsch gehabt haben wird, seine Mitarbeiter für ihre größeren Aufgaben vorzubereiten und zu schulen? Daß Dominikus bei seinem Romaufenthalt im Jahre 1215 ebensowenig wie während des Winters 1216/17 von der Idee eines die ganze Welt umspannenden Apostolats erfüllt war, kann schließlich auch daraus geschlossen werden, daß Dominikus nach dem Berichte Jordans im Jahre 1215 die Ordensgründung und päpstliche Bestätigung zusammen mit Bischof Fulko sozusagen als Angelegenheit der Diözese Toulouse betrieben hat. Die durch das Albigensertum besonders gefährdete Diözese Toulouse sollte durch die auch von seiten des Papstes unterstützte Predigervereinigung möglichst wirksam verteidigt werden. Der Bischof und Dominikus gingen nach Rom, *ut pari voto pre-*

carentur papam Innocentium, ut confirmaret s. Dominico et sociis eius ordinem, qui praedicatorum diceretur et esset (Jordan n. 27). Neben der Bestätigung dieses Diözesan-Predigerinstituts brachte die Reise, wie schon in anderem Zusammenhang bemerkt wurde, den Brüdern auch noch die Sicherung ihres gesamten Besitzes durch die päpstliche Schutzerklärung. Daß gerade in jenen Tagen der Gedanke eines diözesan organisierten Predigerunternehmens in der Luft lag, beweist deutlich ein Beschluß des gleichzeitig tagenden 4. Laterankonzils. Hier wird generali constitutione bestimmt, ut episcopi viros idoneos ad sanctae praedicationis officium salubriter exsequendum assumant, potentes in opere et sermone, qui plebes sibi commissas vice ipsorum, cum per se idem nequiverint, solícite visitantes eas, verbo aedificent et exemplo, quibus ipsi, cum indiguerint, congrue necessaria ministrent, ne pro necessariorum defectu compellantur desistere ab incepto (Collectio Conciliorum ed. Mansi, Venetiis XXII [1778] 998).

Nach dem Gesagten bin ich der Ansicht, daß man dem Quellenbefund am besten gerecht wird, wenn man in der Entwicklungsgeschichte des Dominikus zum Ordensstifter drei Stadien unterscheidet: 1. die Zeit, da er als Haupt einer kleinen Schar gleichgesinnter Freunde ohne jede Bindung durch eine Regel seine ganze Kraft der Ketzerbekehrung weihte (1205—1215); 2. die kurze Zeit, da er die anfänglich nur für die Toulouser Diözese geschaffene Organisation, deren Mitglieder als Predigerbrüder von St. Romanus ohne wesentliche Änderungen nach der Regel des hl. Augustinus lebten, leitete (1215—1217) und 3. den letzten Lebensabschnitt, während dessen Dominikus an dem Ausbau seines jetzt für die ganze Kirche bestimmten und approbierten Ordens arbeitete (1217—1221).

Die zweite von mir hier zu behandelnde Frage betrifft die Entwicklung bzw. die Chronologie der dominikanischen Armutsauffassung. Daß Dominikus schon zur Zeit seiner Tätigkeit als Ketzerbestreiter im Albigensergebiet (1205—1215) praktisch mit seinen Genossen die evangelica paupertas geübt hat, habe ich selbst betont (Theologie und Glaube 1919, S. 405f.); daraus folgt noch nicht ohne weiteres, daß Dominikus auch entschlossen war, den Bettel zur einzigen Einnahmequelle seiner von nun an durch eine Ordensregel zu bindenden Brüder zu machen. Diese

an sich naheliegende Behauptung kann deshalb nicht aufgestellt werden, weil klare Zeugnisse uns eine dagegen sprechende Praxis des Heiligen erkennen lassen. Es ist darum mehr als gewagt, zu behaupten, Dominikus habe im Innern anders gedacht und sich nur unter dem Zwange der äußeren Verhältnisse zu vorläufigen Konzessionen verstanden. Nur ein ausdrückliches Zeugnis dafür, daß Dominikus in den ersten Jahren nach der Gründung des Ordens ein Opfer widriger Verhältnisse geworden sei, berechtigte meines Erachtens zu der von Scheeben vertretenen Auffassung.

Scheebens Hauptbeweisstück dafür, daß Dominikus von Anfang an sein klares Armutsideal besaß, das mit dem Armutsprinzip von 1220 übereinstimmte, ist eine von Bischof Fulko im Juli 1215 für Dominikus ausgestellte Urkunde, durch die den unter Führung des Dominikus stehenden Diözesanpredigern ein Sechstel des Diözesanzehnten zugesprochen wird (Balme I, S. 515 f.). Scheeben legt dabei besonderes Gewicht darauf, daß die dem Unternehmen des Dominikus garantierte Rente nur für diejenigen Brüder bestimmt ist, die sich wegen Krankheit oder, weil sie erholungsbedürftig waren, im St. Romanuskloster, ihrem Predigerheim, aufhalten würden, während die übrigen auf ihren Predigtreisen befindlichen Brüder, wie er annimmt, grundsätzlich nur vom Bettel leben durften. Angesichts der Tatsache, daß Dominikus schließlich doch, wenn auch nur für einen Teil seiner Brüder, eine feste Rente angenommen hat, muß darauf hingewiesen werden, daß nach Lage der Dinge sicherlich sich nur ein kleiner Teil seiner Mitarbeiter im Predigerheim aufhalten sollte. Wäre es denn für die herumziehenden Brüder gar so schwer gewesen, auch für die wenigen jeweils arbeitsunfähigen Mitbrüder den Unterhalt durch Betteln mit zu beschaffen? Warum durchbricht und vergißt Dominikus sein von ihm angeblich schon damals so klar und tief erfaßtes Ideal, und, was noch schwerer wiegt, warum besteht Dominikus in einer späteren Abmachung vom 11. September 1217, die wegen der durch die Begünstigung der Predigerbrüder hervorgerufenen Unzufriedenheit unter dem Diözesanklerus zwischen ihm und Bischof Fulko notwendig geworden war, darauf, daß die zwei Jahre früher seinem Predigerinstitut zugesicherte Rente im wesentlichen erhalten bleibt? (Balme II, S. 129 f.; Scheeben S. 242 f.)? Dieses Verhalten des Dominikus läßt

sich vom Standpunkt Scheebens nicht befriedigend erklären. In diesem Zusammenhang möchte ich darauf verweisen, daß Jordan n. 26 gar nicht von der beschränkenden Bestimmung der Urkunde vom Juli 1215, wonach nur die kranken und abgearbeiteten Brüder Nutznießer der Rente sein sollten, Notiz nimmt. Er meldet nur, daß das geschenkte Sechstel des Diözesanzehnten dazu dienen sollte, „den Brüdern die Mittel zur Anschaffung von Büchern und zur Bestreitung des notwendigen Lebensunterhalts zu liefern“.

Ein direktes Zeugnis gegen Scheebens Auffassung liegt auch in dem Schutzbrief vor, den sich Dominikus von seinem Freunde Simon von Montfort unter dem 13. Dezember 1217 ausstellen ließ. Hierdurch sollten seinem Orden alle Besitzungen und Einkünfte, nicht nur der Besitz des Schwesternklosters Prouille gesichert werden (Balme II, S. 141; Scheeben S. 250). Wäre es für Dominikus gerade in jenen Tagen nicht ein Leichtes gewesen, jeglichen Besitz und alle Einkünfte, die ihm angesichts seines angeblich schon damals grundsätzlich ablehnenden Standpunkts unerwünscht sein und als ein weithin erkennbarer Widerspruch gegen sein Ideal empfunden werden mußten, von sich werfen? Es waren jene entscheidenden Monate, da Dominikus im Begriffe stand, Toulouse selbst zu verlassen und er seine Brüder in alle Welt hinaussandte (15. August 1217), und wo Toulouse, das seit dem 1. September 1217 wieder in der Gewalt Raymunds VI. war, ohne Erfolg durch Simon von Montfort belagert wurde. Toulouse schien in jenen Tagen ein für die Predigerbrüder verlorener Posten zu sein. Es bot sich also für Dominikus eine nie wiederkehrende Gelegenheit, die angeblich lästigen, prinzipienwidrigen Temporalien los zu werden und an einem anderen Orte ungehindert seinem Ideale leben zu können. Wenn der Heilige das Gegenteil davon tat und für die Erhaltung des Ordensbesitzes sorgte, so ist die Situation wohl klar, das heißt: Scheebens These ist nicht haltbar. Über den Umfang und den Erwerb des Besitzes und zur Kritik des zum Teil entgegenstehenden Zeugnisses Jordans ist meine Abhandlung in „Theologie und Glaube“ 1919, S. 406 ff. und meine Rezension der Schrift von Lambermond, „Der Armutsgedanke des hl. Dominikus“ ... Zwolle 1926 in der „Theologischen Revue“ 1927 zu vergleichen.

Schließlich noch ein Wort zur Verwertung der Aussage des Johannes von Navarra im Kanonisationsprozeß durch Scheeben zugunsten seiner Ansicht. Johannes weiß über Dominikus aus der Zeit vor 1220 folgendes zu berichten: Cum ordo praedicatorum haberet castra et possessiones multas in partibus supradictis (sc. Tolosanis), pecuniam portarent in via secum et equitarent et superpellicia deferrent, praefatus frater Dominicus laboravit et fecit, quod fratres ipsius ordinis dimitterent et contemnerent omnia temporalia et insisterent paupertati et non equitarent et viverent de elemosynis et nihil secum in via portarent, et ita datae fuerunt possessiones de Francia monialibus ordinis Cisterciensium et aliae aliis (I. Taurisiano, Fontes selecti 20, n. 2). Ich sehe in dieser Aussage nur ein Zeugnis dafür, daß Dominikus in der Zeit von 1217—1220 allmählich, zunächst privatim, noch nicht amtlich und als Gesetzgeber strengere Forderungen an seine Brüder stellte und entsprechend seiner eigenen inneren Entwicklung bei seinen Mitarbeitern das Verständnis für sein werdendes Ideal zu wecken suchte. Seine Bemühungen zielten dahin, bei seinen Brüdern jene seelische Disposition zu schaffen, die schließlich eine glatte Annahme seiner vor dem Forum des ersten Generalkapitels von 1220 formulierten Grundsätze ermöglicht hat. Dieses Zeugnis dürfte wohl nur dann im Sinne Scheebens (S. 193f.) gedeutet werden, wenn es unabhängig von dieser Aussage feststände, daß Dominikus bereits 1215 dasselbe Armutsideal, wie es im Ordensgesetz von 1220 zum Ausdruck gekommen ist, gehabt hat. Aber diese These soll ja erst bewiesen werden.

Wenn Scheeben, und damit komme ich zum dritten Punkte, an zahlreichen Stellen seines Werkes (z. B. 132ff., 142ff., 163, 312f. 377) die Idee eines „apostolischen“ Ordens und das Armutsprinzip des hl. Dominikus immer nur als Reaktionserscheinung gegen das Waldensertum faßt und mit dieser Auffassung wie mit einer gesicherten Tatsache operiert, muß diese Ansicht in ihrer exklusiven Fassung als problematisch bezeichnet werden. Ohne hier auf diese Frage in extenso eingehen zu wollen — soweit es sich um das Armutsprinzip handelt, habe ich darüber bereits an anderer Stelle (Franzisk. Studien 1922, S. 22f.) gehandelt —, möchte ich nur auf ein Moment, das gegen Scheeben spricht, hinweisen. Dominikus hat bekanntlich die Zeit von 1205—1215, also die längste Zeit

seines öffentlichen Wirkens, fast ausschließlich der Bekehrung der Albigenser gewidmet und wurde kaum in die Lage versetzt, sich eingehender mit den Waldensern auseinandersetzen zu müssen. Überdies legte der Kampf mit den Albigensern dieselbe Methode der Abwehr (Armut und nicht lokal gebundene Predigtstätigkeit) als allein Erfolg verheißend nahe. Mit diesem Hinweise soll selbstverständlich nicht behauptet werden, daß außer albigensischen Ideen nicht auch andere Einflüsse auf Dominikus gewirkt haben.

## Noch ein Wort zu Luthers letzter Krankheit und Tod

Von Karl Müller, Tübingen

Unter obigen Titel veröffentlicht Dr. Hermann Vierordt, Professor der Medizin in Tübingen, in der Münchener Medizinischen Wochenschrift 1926, Nr. 30, einen kleinen Aufsatz, über den ich hier nach Rücksprache mit dem Verfasser so berichten möchte, daß ich alles Wesentliche in seinen Worten wiedergebe, nur die lateinischen Zitate etwas ausführlicher bringe und ein Wort über Manlius beifüge.

Vierordt weist zunächst auf das hin, was er in seinem Buch Medizinisches aus der Geschichte, 3. Aufl. 1910, S. 104—106, zur Ergänzung des Vielen, auch Widersprechenden, beigebracht hat, was über den Gegenstand geschrieben worden ist. Er nennt weiter als neuere Beiträge Grisar, Luther 3, S. 841 ff., Herm. Peters in der Münchener Medizinischen Wochenschrift 1917, S. 1268—71, O. Clemen in ZKG. 40, S. 73—83 und E. Ebstein in den Mitteilungen zur Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften 22, S. 304, 1923.

Dannaber erschließt Vierordt eine meines Wissens bisher nicht benutzte Quelle für die Krankheit, der Luther schließlich erlegen ist: Johannes Manlius, *Locorum communium collectanea . . . tum ex lectionibus D. Philippi Melancthonis, tum ex aliorum doctissimorum uirorum relationibus excerpta . . . cum praefatione D. Simonis Sulceri, acad. Basiliensis rectoris . . . Budissinae per Joannem Wolrab. Anno 1565*<sup>1</sup>. Manlius hat in der Allgemeinen Deutschen Biographie keinen Artikel gefunden. Auch Jöcher hat keinen. Ich finde nur in Zedlers Universallexikon 19, S. 977 ff. (1239) eine kurze Angabe. Manlius war jedenfalls langjähriger Schüler Melancthons und zu der Zeit, da er das Buch schrieb, in Basel:

1) Nik. Müller, Georg Schwartzerd, der Bruder Melancthons und Schultheiß zu Bretten (Schr. d. V. f. Ref.Gesch.), 1908, S. 147, benutzt eine Ausgabe von 1564, die nach seinem Zitat anders gewesen sein muß.