FONDAZIONE BRUNO KESSLER
BIBLIOTECA

HEYJOE

HERIBERTUS CHR. SCHEEBEN, *Dominikaner oder Innozentianer*, in «Archivum Fratrum Praedicatorum» (ISSN 0391-7320), vol. 9, (1939), pp. 237-297.

Url: https://heyjoe.fbk.eu/index.php/afp

Questo articolo è stato digitalizzato della Biblioteca Fondazione Bruno Kessler, in collaborazione con l'Institutum Historicum Ordinis Praedicatorum all'interno del portale HeyJoe - History, Religion and Philosophy Journals Online Access. HeyJoe è un progetto di digitalizzazione di riviste storiche, delle discipline filosofico-religiose e affini per le quali non esiste una versione elettronica.

Il materiale sul sito HeyJoe è disponibile sotto licenza CC BY-NC-ND 4.0: può essere scaricato, stampato e condiviso per uso non commerciale, con attribuzione e senza modifiche.

This article was digitized by the Bruno Kessler Foundation Library in collaboration with the Institutum Historicum Ordinis Praedicatorum as part of the HeyJoe portal - History, Religion, and Philosophy Journals Online Access. HeyJoe is a project dedicated to digitizing historical journals in the fields of philosophy, religion, and related disciplines for which no electronic version exists.

The material on the HeyJoe site is available under the CC BY-NC-ND 4.0 license: it can be downloaded, printed, and shared for non-commercial use, with attribution and without modifications.

FONDAZIONE BRUNO KESSLER
BIBLIOTECA

HEYJOE

Nota copyright

Tutto il materiale contenuto nel sito HeyJoe, compreso il presente PDF, è rilasciato sotto licenza Creative Commons Attribuzione–Non commerciale–Non opere derivate 4.0 Internazionale. Pertanto è possibile liberamente scaricare, stampare, fotocopiare e distribuire questo articolo e gli altri presenti nel sito, purché si attribuisca in maniera corretta la paternità dell'opera, non la si utilizzi per fini commerciali e non la si trasformi o modifichi.

Copyright notice

All materials on the HeyJoe website, including the present PDF file, are made available under a Creative Commons Attribution–NonCommercial–NoDerivatives 4.0 International License. You are free to download, print, copy, and share this file and any other on this website, as long as you give appropriate credit. You may not use this material for commercial purposes. If you remix, transform, or build upon the material, you may not distribute the modified material.





DOMINIKANER ODER INNOZENTIANER

VON

HERIBERT CHR. SCHEEBEN

A. Luchaire [1] schrieb im Jahre 1905 über die Unterhaltung Papst Innozenz' III mit Bischof Diego von Osma: « Ce qui se passa immédiatement après leur retour d'Italie, permet de supposer que la prescription du 19 Novembre fut le résultat de cet entretien... On peut croire (bien que le moine de Cernai ne le dise pas) que l'évêque d'Osma et son compagnon ne firent que communiquer aux trois légats les instructions du chef de l'église ». Eine Begründung für das *supposer* und das *on peut croire* hat Luchaire nicht versucht.

Trotzdem übernahm Mandonnet [2] im Jahre 1921 die Hypothese Luchaires und erweiterte sie zu der Behauptung, nicht nur die Ordensidee, sondern auch die Ordensorganisation der Predigerbrüder stamme von Innozenz III:

« Ce ne fut pas l'évangélisation des Cumans que le pape assigna à Diègo de Acébès, après avoir refusé sa démission, mais bien celle des hérétiques du midi de la France. De même qu'Innocent III allait écrire le 26 janvier suivant à son légat découragé, Pierre de Castelnau, qui lui demandait à rentrer dans son abbaye: Reste, à cette heure l'action vaut mieux que la contemplation; ainsi le pape persuada-t-il au généreux évêque qu'il était plus urgent d'évangéliser les chrétiens en voie de perdition du Languedoc, que les payens du Dniéper et de la Volga. Le pape savait la répugnance et l'impréparation des cisterciens pour le ministère de la prédication, surtout dans des circonstances aussi exceptionnelles. Sous la direction de l'évêque d'Osma et avec la collaboration de son jeune sous-prieur, le projet présentait des chances de succès »...

---

[1] Luchaire, A., Innocent III. La croisade des Albigeois (Paris 1905) S. 90 f.

[2] Mandonnet, P., Saint Dominique. L'idée, l'homme et l'œuvre (Gand 1921) S. 33; 2. Aufl. durch Vicaire (s. Anm. 6) I S. 39.

Nos pèlerins castillans connaissaient le midi de la France qu'ils venaient de traverser trois fois en moins de deux ans. Dominique avait même converti son hôte hérétique, lors de son passage à Toulouse. Un plan de mission apostolique fut décidé entre le pape et les deux osmains. Ils se rendraient à Cîteaux, avant de gagner le Languedoc, pour persuader aux cisterciens de fournir la collaboration dont le pape avait fait pressentir la demande dans ses lettres du 29 janvier et du 31 mai précédents à l'abbé général Arnaud Amaury » [3]. « À la suite du grand concile ouvert le 8 janvier à Montpellier, l'évêque de Toulouse était rentré dans sa ville épiscopale avec le légat pontifical, Pierre de Bénévent. Le concile avait légiféré sur la réforme du clergé et les affaires de l'hérésie. Foulque se hâta de donner une conclusion pratique aux vœux du concile et, à notre avis, aux instructions que le légat avait apportées de Rome, en constituant Dominique et ses compagnons comme prédicateurs du diocèse de Toulouse... Le IV concile général de Latran était convoqué depuis le 19 avril 1213 et il semble qu'Innocent III en préparant ses plans de réformes, ait voulu présenter, comme déjà réalisé, le projet qu'il allait imposer aux évêques du concile. Sachant d'ailleurs les difficultés auxquelles l'épiscopat se heurterait dans l'institution de prédicateurs diocésains, il lui proposerait les Frères Frêcheurs comme moyen de solution générale pour toute la chrétienté » [4].

Mandonnet hat eine Begründung dieser, der gesamten Tradition widersprechenden Hypothese nicht versucht. Er führt zwar im Literaturverzeichnis Luchaire auf, gibt aber keine Anmerkungen, in denen er sich auf irgendwelche Quellen hätte berufen können. Auch in der zweiten Auflage findet sich nicht die Spur einer Begründung durch Mandonnet, sodass ich meine alte Vermutung bestätigt finde, dass Mandonnet seine Hypothese ohne historischkritische Unterlage aufgestellt hat.

Ich habe die Hypothesen von Luchaire und Mandonnet im Jahre 1927 als «leere Phantastereien» bezeichnet [5], ein Wort, das vielleicht etwas scharf war, das ich aber gegenüber einer solchen Hypothese, dazu von einem Predigerbruder vertreten, für vollkommen berechtigt hielt, weil ich trotz eifrigen Forschens in den Quellen eine Stütze für diese Hypothese nicht zu finden vermochte.

---

[3] lc. S. 34 (I S. 39).
[4] lc. S. 42 (I S. 44).
[5] Scheeben, H. Chr., Der hl. Dominikus (Freiburg 1927) S. 27.

In der zweiten Auflage [6] von Mandonnets populärer Schrift versucht nun einer seiner Schüler, M.-H. Vicaire, eine Rechtfertigung seines Lehrers, die wohltuend absticht von den mehr temperamentvollen als sachverständigen Kritiken, die von anderer Seite versucht worden sind [7]. Vicaire war wahrhaftig nicht zu beneiden, zu einer gelegentlich geäusserten Meinung die kritische Begründung liefern zu müssen. Aber die These des gefeierten Mandonnet war einmal da und musste bewiesen werden. Vicaire hat das Menschenmögliche geleistet, um zu beweisen, dass er nicht Dominikaner, sondern Innozentianer sei. Man wird ihm Achtung und Anerkennung nicht versagen dürfen, wenn er sich für seinen Lehrer einsetzt, mag seine Arbeit auch als ein Versuch am untauglichen Objekt sich erweisen. Ich schwärme nicht für Polemiken, da ich meine Zeit lieber fruchtbareren Aufgaben widme. Aber sowohl B. Altaner [8] wie D. Planzer [9] haben mich liebenswürdigerweise aufgefordert, mich zu den Aufstellungen Vicaires zu äussern. Da es ferner darum geht, die kirchenpolitische Bedeutung eines Mannes wie Dominikus zu verteidigen, habe ich meine Bedenken zurückgestellt und mich der unliebsamen Aufgabe unterzogen, die Diskussion fortzuführen.

Wer Planzers Rezension von Vicaires Arbeit liest, könnte den Eindruck gewinnen, Vicaire setze sich mit mir sachlich auseinander. Das ist jedoch durchweg nicht der Fall. Er stellt einfach meiner Hypothese eine andere, neue beziehungslos gegenüber, ohne auch nur den Versuch zu wagen, meine Hypothese als unhaltbar aufzuweisen. Meine Verteidigung liegt daher im Angriff auf die Hypothese Vicaires. Im ersten Teil behandele ich die Entstehung der Ordensidee in ihrem Kern, im zweiten Teil die Gründung des Predigerordens. Was den ersten Punkt angeht, so argumentiert Vicaire in grossen Zügen etwa folgendermassen: Jordans Libellus ist von Cernais Historia

---

[6] Mandonnet... (wie oben A. 2) augmenté de notes et d'études critiques par M. H. Vicaire O. P. professeur à l'université de Fribourg, tome I Etapes, Paris 1938.

[7] Ich rechne hierzu Lemonnyer O. P. in AFP I (1931) S. 472-477 und Planzer, D., in Historisches Jahrbuch 49 (1929) S. 307-314. Die einzigen brauchbaren, weil sachverständigen Rezensionen lieferte B. Altaner in Zeitschr. für Kirchengesch. 46 (1927) S. 396-407 und in Theologische Revue 26 (1927) S. 429-433.

[8] Theologische Revue 37 (1938) S. 285-288.

[9] AFP VIII (1938) S. 289 ff.

abhängig und daher auszuscheiden; aber auch Cernai ist nur mit Vorbehalt zu benützen; was er über den Besuch Diegos beim Papst erzählt, ist mindestens unvollständig, wenn nicht falsch, denn es widerspricht der erweisbaren Chronologie der Jahre 1206-1207; ist das aber richtig, so ist Raum geschaffen für die mit « quasi-certitude » ausgezeichnete Hypothese, dass die neue Predigtmethode, d. h. der Kern der Ordensidee, vom Papst Innozenz III stamme; diese Hypothese wird gestützt durch die Vergleiche der in Frage kommenden Papstbriefe mit dem Bericht Cernais nr. 21. Bei Vicaire findet sich zwar ein wenig logischer Aufbau der ganzen Hypothese, der zum Teil aus der Anlage des ersten Bandes, zum Teil aber aus einer das ganze Werk beherrschenden Unordnung zu erklären ist. Ich beschäftige mich also im ersten Teil mit folgenden Fragen: Ist Jordans Libellus von Cernais Historia abhängig? Ist es richtig, dass Diego fast 18 Monate in Südfrankreich geblieben ist? Hat Papst Innozenz III Diego einen Auftrag an seine Legaten in Südfrankreich mitgegeben, der sich auf die neue Predigtmethode bezog?

A.

Die Idee des Predigerordens

I. *Jordan von Sachsen und Pierre de Vaux-Cernai.*

Jordan [10] und Cernai [11] enthalten die wichtigsten Quellen über das Missionswerk. Jordan ist Vicaire nicht recht genehm, da er, wie sich gleich zeigen wird, einige Nachrichten bringt, die die schöne Hypothese über Innozenz III über den Haufen werfen. Wie versucht nun Vicaire, Jordan unschädlich zu machen? Er argumentiert bezw. er schildert (S. 143-150) folgendermassen: Cernai schreibt 1216, Jordan aber erst 1233-34; beide behandeln dasselbe Thema, nämlich die Mission Diegos; hierbei ist ein Parallelismus festzustellen, der um so mehr auffallen muss, als Jordan über diese Mission un-

[10] Libellus de principiis O. P. auctore Iordano de Saxonia ed. H. Chr. Scheeben in MOPH XVI S. 25-88 (zitiert Jord. nr. oo).

[11] Petri Vallium Sarnai monachi Hystoria Albigensis publ. par P. Guébin et E. Lyon, Paris 1926 (zitiert Cernai nr. oo).

gleich ausführlicher berichtet, als über die Gründung des Ordens; die Gewährsleute Jordans sind die ersten Schwestern von Prouille und die ersten Brüder des hl. Dominikus; sie haben aber die Entstehung der Mission nicht miterlebt, da sie erst 1207 auftreten; also ist Jordan schlecht unterrichtet gewesen. Jordan ist irgendwie von Cernai abhängig, nicht direkt durch Benützung der Historia, sondern indirekt durch die Erzählungen der ersten Brüder, von denen der eine oder andere die Historia gelesen hat; in ihrem Geiste ist der Bericht Cernais korrigiert und ausgebaut worden. Das Schlussurteil (S. 150) lautet: « En face de cette situation, dans le problème limité qui nous occupe, nous ne pensons donc pas qu'on puisse préférer Jourdain à Cernai sur le point précis où ils divergent, ni trouver en lui une confirmation sur les points qui leur sont communs. C'est finalement sur le text de Cernai qu'il faut se fonder à peu près exclusivement, quitte à le critiquer. »

Wie steht es um den Parallelismus, der bei Vicaire überhaupt eine grosse Rolle spielt? Vergleichen wir Jordan mit Cernai.

Jordan berichtet über die Mission in Südfrankreich nr. 17-37, Vicaire vergleicht allerdings nur nr. 17-32, mit Cernai 20-21 26 54 48-49.

Jord. nr. 17: Diego geht zur päpstlichen Kurie, um auf sein Bistum zu verzichten; er will in die Sarazenenmission gehen; der Papst lehnt ab; auch die Bitte Diegos, unter Beibehaltung des Bischofsamtes in die Sarazenenmission gehen zu dürfen, wird abgelehnt. Der Schlusssatz « occulto sane dei nutu, qui ad alterius salutis uberem frugem tanti viri labores providerat » ist nach meiner Meinung eine Meinungsäusserung Jordans. Cernai nr. 20 heisst es, 1206 sei Diego zur römischen Kurie gereist, um auf das Bistum zu resignieren und den Heiden das Evangelium zu predigen; der Papst lehnte ab, « immo precepit ei, ut ad sedem propriam remearet ». Parallelismus, aber keine Spur einer Abhängigkeit, aber auch kein Widerspruch zwischen Jordan und Cernai.

Jord. nr. 18: Diego besucht Cîteaux, lässt sich dort einkleiden und geht mit einigen Zisterziensern nach Spanien zurück; sie sollen ihn in das Zisterzienserleben einführen. Bei Cernai findet sich hierüber nichts. Da aber dieser Besuch eine wertvolle Marke abgibt,

nimmt Vicaire [12] ausnahmsweise diesen Bericht Jordans an und behauptet, Diego habe in Cîteaux Zisterzienser für die Mission in Südfrankreich geholt. Es steht hierüber zwar nichts in den Quellen, aber es passt sehr schön zur gesamten Hypothese.

Jord. nr. 19: In Montpellier halten 12 Äbte und eine päpstlicher Legat eine Synode ab; diese Herren hatte der Papst zur Predigt gegen die Häresie gesandt; an der Synode nehmen auch mehrere Prälaten des Landes teil; man berät über eine bessere Missionsmethode. Bei Cernai findet sich hierüber nichts.

Jord. nr. 20: Diesen Passus drucke ich vollständig ab, weil er von der grössten Bedeutung ist:

Interim cum sic consiliarentur ad invicem, accidit memoratum Oxomensem episcopum per Montem Pessulanum iter agere, ubi concilium agebatur. Venientem igitur cum honore suscipiunt, querunt consilium, scientes hominem sanctum, maturum et iustum et fidei zelatorem. Ille, ut erat vir circumspectionis et gnarus viarum Dei, de ritu et moribus hereticorum cepit inquirere atque advertere modum, quo aliquos ad perfidie sue partem persuasionibus et predicationibus ac simulate sanctitatis exemplis allicere consueverunt, videnque ex adverso grandem eorum, qui missi fuerant, et copiosum in expensis, equis et vestibus apparatum: « Non sic », ait, « fratres, non sic vobis arbitror procedendum. Impossibile mihi videtur, homines istos solis ad fidem reduci verbis, qui potius innituntur exemplis. En heretici, dum speciem preferunt pietatis, dum evangelice parsimonie et austeritatis mentiuntur exempla, persuadent simplicibus vias suas. Quamobrem, si contraria monstrare veneritis, edificabitis parum, destruetis multum et nullatenus acquiescent. Clavum clavo retundite, fictam sanctitatem vera religione fugate, quia fastus pseudoapostolorum evidenti vult humilitate convinci. Sic Paulus cogitur fieri insipiens, suas veras enumerando virtutes, austeritates et pericula proferendo, ut eorum tumorem refelleret, qui se de vite merito iactitabant ». Dicunt ei: « Quod ergo das consilium, pater bone? » Quibus ille: « Quod me videritis facere faciatis ». Mox itaque insiliente in eum spiritu domini vocavit suos eosque Oxomam cum equitaturis et supellectili et diverso, quem secum adduxerat, apparatu remisit, paucis clericis in sua societate retentis. Dixitque suum propositum in eo esse, ut in illa terra moram faceret causa fidei propagande.

---

[12] S. 40 A. 14 88 152; vgl. hierzu unten A 3.

Cernai (nr. 20) berichtet über die Unterredung von Montpellier:

« Factum est igitur, dum rediret [Didacus] a curia et esset apud Montem Pessulanum, invenit ibi venerabilem virum Arnaldum, abbatem Cisterciensem, et fratrem Petrum de Castro Novo et fratrem Redulfum, monachos Cistercienses, apostolice sedis legatos, injuncte sibi legationi pre tedio renuntiare volentes, eo quod nichil vel parum hereticis predicando proficere potuissent; quotienscunque enim vellent ipsis hereticis predicare, obiciebant eis heretici conversationem pessimam clericorum; et ita, nisi [13] vellent clericorum vitam corrigere, oportet eos a predicatione desistere. [nr. 21]. Memoratus autem episcopus adversus hujusmodi perplexitatem salubre dedit consilium, monens et consulens ut, ceteris omissis, predicationi ardentius insudarent et, ut possent ora obstruere malignorum, in humilitate procedentes, exemplo Pii Magistri facerent et docerent, irent pedites absque auro et argento, per omnia formam apostolicam imitantes. Dicti vero legati, hec omnia quasi quandam novitatem per se arripere non volentes, dixerunt quod, si quis favorabilis auctoritatis eos sub hac forma vellet precedere, ipsum libentissime sequerentur. Quid plura? Obtulit se vir Deo plenus, moxque familiam suam vecturasque ad urbem suam Oxomensem transmittens, uno comite contentus, cum duobus sepedictis monachis legatis, Petro videlicet et Radulfo, Montem egreditur Pessulanum. Abbas autem Cisterciensis Cistercium perrexit, tum quia in proximo erat celebrandum Cisterciense capitulum generale, tum quia post celebratum capitulum quosdam de abbatibus sui ordinis volebat secum adducere, qui eum in exequendo injuncto sibi predicationis officio adjuvarent ».

Hier besteht sicherlich ein Parallelismus, aber auch eine grosse Verschiedenheit. Im ersten Abschnitt gibt Cernai als Grund der Zusammenkunft der Legaten die Absicht zu resignieren an; denn das lockere Leben der Kleriker, das sie nicht zu reformieren vermochten, machte jede Bekehrungsaktion zunichte. Vicaire (S. 153) stellt einen Teil dieses Textes in Parallele zu dem Brief Innozenz' III vom 6. Dezember 1204 [14] und spricht (S. 116 Anm. 8) nur von einem Echo bei Cernai. Weshalb nicht von einer literarischen Abhängigkeit? Nach der Methode Vicaires könnte man eine derartige Abhängigkeit glatt behaupten, vor allem auch, weil im zweiten Abschnitt bei Cernai die Worte stehen *ut ceteris omissis predicationi ardentius insudarent,* was nämlich in anderer Form als Befehl in dem

[13] Ich ziehe diese Variante vor.

[14] Potthast nr. 2337, PL 215 Sp. 474.

erwähnten Brief Innozenz' III steht. Das *ceteris omissis* tritt etwas unvermittetlt bei Cernai auf; was soll denn unterlassen werden? Aber das alles liegt an der Peripherie; entscheidend ist, was Cernai über die Haltung Diegos und der Legaten sagt. Hierüber werde ich später noch zu sprechen haben.

Jord. nr. 21: Dominikus bleibt bei Diego. Cernai nr. 21 steht nur *uno comite contentus*.

Jord. nr. 22: die Äbte schicken ihren ganzen Tross nach Hause und widmen sich unter Leitung (habentes episcopum super se maiorem et quasi caput totius negotii) der Mission. Die Häretiker antworten mit verstärkter Tätigkeit. Cernai (nr. 21-24 47) berichtet hierüber ganz anders. Jordan spricht von den Äbten von Montpellier und verwechselt sie offenbar mit den 12 Äbten von Montréal [15]. Jord. nr. 22 gehört demnach in eine spätere Zeit.

Jord. nr. 23 erwähnt 4 Disputationsorte, wovon sich nur 2 bei Cernai (nr. 26 48) finden; Cernai (nr. 22-24) nennt überdies noch drei. Parallelismus, aber keine Übereinstimmung.

Jord. nr. 24-25 geht auf eine von Cernai unabhängige Quelle zurück und hat mit Cernai nr. 54 nichts zu tun. Parallelismus, aber keine Abhängigkeit.

Jord. nr. 26-27 haben mit Cernai nichts zu tun.

Jord. nr. 28 hat Vicaire (S. 148) mit Cernai nr. 48 in Parallele gestellt, um die indirekte Abhängigkeit Jordans von Cernai zu beweisen. Der Parallelismus besteht, aber Jordan weist einige nicht unwesentliche Abweichungen auf.

Jord. nr. 29 fehlt bei Cernai vollständig.

Jord. nr. 30 (Tod Diegos) ist bei Cernai nr. 49 behandelt.

Jord. nr. 31: Nach dem Tode Diegos kehren die Äbte nach Hause zurück; Wilhelm Claret und Dominikus der Spanier bleiben bei Dominikus. Cernai nr. 51 erwähnt Dominikus und Claret nicht.

Jord. nr. 32-37 weisen nicht einmal Parallelismus mit Cernai auf.

Stellenweise ist also Parallelismus festzustellen. Was aber ist damit gewonnen? Bedeutet Parallelismus Abhängigkeit? Keineswegs! Was bliebe sonst an brauchbaren primären Quellen in der Geschichts-

---

[15] s. unten A 3.

forschung überhaupt übrig? Wenn zwei verschiedene Berichte über denselben Vorgang vorhanden sind, die aber voneinander abweichen, ist dann einer von ihnen als abgeleitet abzulehnen, weil die beiden Berichte parallel laufen, parallel laufen müssen, weil sie denselben Vorgang behandeln?

Aber Vicaire schliesst nicht aus dem Parallelismus allein auf den Unwert der Darstellung Jordans. Er sagt, es sei doch auffallend, dass Jordan über das Missionswerk so ausführlich berichte, über die Ordensgründung aber nur wenig sage. Auffallend wäre das nur, wenn er über die Ordensgründung mehr Nachrichten gehabt, sie aber nicht gebracht hätte. Wie aber will man das beweisen? Die Anfänge des Predigerordens, — und die liegen im Jahre 1206 in der Zusammenkunft von Montpellier —, waren viel wichtiger, weil sie die Formulierung der Ordensidee brachten, und glücklicherweise hat Jordan hierüber manches Wertvolle erfahren. Organisation ist immer sekundär, die Hauptsache in einer Bewegung ist schliesslich doch die Idee.

Erstaunlich aber ist, wie Vicaire die Abhängigkeit Jordans von Cernai präzisiert. Er lehnt mit Recht eine literarische Abhängigkeit ab; von der Textkritik her ist wahrhaftig nichts für diese Abhängigkeit zu holen. Nach Vicaire (S. 144) sind die Gewährsleute Jordans die Schwestern von Prouille und die ersten Begleiter des hl. Dominikus; sie treten erst 1207 in Erscheinung; Vicaire (S. 145) schliesst daraus: « Jourdain, normalement, devrait donc être assez mal renseigné sur les débuts de la mission de Narbonnaise, beaucoup plus mal que sur la fondation des Prêcheurs, par exemple. » Einen Grund vermag er nicht anzugeben. Cernai kam doch erst um 1212 nach Südfrankreich, und der soll besser unterrichtet sein? Der Parallelismus kann nach Vicaire (S. 146) nur erklärt werden durch die Annahme, dass der eine oder andere Predigerbruder die Historia Cernais gelesen, ihre Angaben umgemodelt und in dieser Form an Jordan gegeben habe. Hier vergisst Vicaire einen wichtigen Gewährsmann, nämlich Dominikus. Aber ihn lässt er nur für Cernai nr. 54 als Gewährsmann gelten, für alle übrigen Nachrichten aus jener Zeit scheidet Dominikus aus, weil er nach Vicaire (S. 144 Anm. 19) nicht gern über sich selbst sprach. Kein Wunder, dass diese

Behauptung in eine Anmerkung verwiesen wird, denn eine Spur von Wahrscheinlichkeit besitzt sie nicht. Wie stellt sich denn Vicaire den hl. Dominikus vor? Dominikus war doch wahrhaftig kein zu Eis erstarrter Heiliger, der nur auftaute, wenn es galt, zu predigen oder sonstwie Seelen zu retten. Er hat doch Cernai (nr. 54) von der nächtlichen Szene am Feuer der Häretiker erzählt, soll er da zu allen Fragen seiner ersten Begleiter nach der Entstehung des Missionswerkes einfach geschwiegen haben? Man soll doch einen grossen Heiligen nicht entmenschlichen, nur um die Chronik eines anderen grossen Mannes entwerten zu können und eine Stütze für eine verlorene Hypothese zu gewinnen.

Wenn einer über den Besuch beim Papst und die Unterredung von Montpellier unterrichtet sein konnte, so war es Dominikus, und wenn einer Informationen über die Entstehung des Missionswerkes an Cernai und die ersten Begleiter des hl. Dominikus geben konnte, dann war es wiederum Dominikus. Ich sehe in ihm die Quelle aller übereinstimmenden Angaben bei Cernai und Jordan. Was Jordan (nr. 17 und 20) berichtet, halte ich für zuverlässiger, als was Cernai an den entsprechenden Stellen sagt. Es ist absolut unzulässig, Jordan als sekundäre Quelle auszuschalten. Seine Angaben müssen in der gleichen Weise kritisch untersucht werden wie die Cernais. Und wenn wir bei beiden übereinstimmende oder sich harmonisch ergänzende Berichte finden, so spricht es aller historischen Kritik Hohn, z. B. Jordan nr. 20 und Cernai nr. 20-21 ganz oder zum Teil abzulehnen. Ich werde zum Schluss des dritten Abschnittes versuchen, eine zusammenhängende Darstellung der Ereignisse von Montpellier zu geben. Zunächst aber will ich mich auf den Standpunkt Vicaires stellen und Jordans Libellus aus der Diskussion ausscheiden.

Man sollte annehmen, Vicaire würde nach der Ablehnung Jordans mit um so grösserem Vertrauen Cernai folgen. Aber weit gefehlt. Er schreibt über ihn: « Quoique le chroniqueur cistercien ne soit arrivé dans le Languedoc, semble-t-il, qu'en 1212, il s'est très minutieusement enquis de tous les épisodes qu'il rapporte avec une grande précision et, sur les nombreux point où on peut le contrôler, avec exactitude. Ses interprétations seules sont sujettes à caution,

car le moine cistercien est borné, quand il n'est pas passioné et partial. »

Cernai ist also ein zuverlässiger Gewährsmann, wo man ihn nachkontrollieren kann. Was bleibt dann aber von Cernai überhaupt übrig? Vor allem, wo er borniert, leidenschaftlich und parteiisch ist? Vicaire hat hier den grossen Fehler gemacht, dass er nicht auch die Quellen, mit deren Hilfe er Cernai kontrollieren will, einer kritischen Untersuchung unterworfen hat.

Wie schwach und hoffnungslos Vicaire selbst seine Position ansieht, erkennt man aus seiner Methode, die Angabe Cernais, Diego sei vom Papst nach Osma zurückgesandt worden, als unrichtig hinzustellen. Er schreibt (S. 150): « La substance du discours de Diègue et son exposé de la méthode apostolique faisaient l'objet d'une tradition que l'on se transmettait parmi les prédicateurs de la mission pontificale. C'est par cette voie détournée que Pierre a pu connaître in obliquo les intentions apostoliques qui conduisaient l'évêque à Rome, son désir d'abandonner l'épiscopat et, finalement, la réponse du pape. » Also Cernais Bericht über Diego in Rom beruht auf einer Erkenntnis in obliquo. Und weshalb? Weil nach Vicaire (S. 151) keiner der Zisterzienser, die Cernai befragt hat, an der Unterredung Diegos mit dem Papst teilgenommen hat. Die Behauptung Cernais, der Papst habe Diego nach Osma zurückgesandt, ist also « une interprétation personnelle erronée » Cernais. Zwar kleidet Vicaire dieses Urteil in die Form einer Frage, die erst später eine für Cernai ungünstige Antwort erhält. Aber hier frage ich vor allem, woher weiss denn Vicaire, dass Cernai nur Zisterzienser ausgefragt hat? Dies wird doch jedenfalls in seiner Argumentation vorausgesetzt? Und Guy de Cernai soll der Hauptgewährsmann Cernais sein? Der aber kam doch nach Vicaire (S. 125) erst im Frühjahr 1207 nach Südfrankreich, also ebenso spät wie, ebenfalls nach Vicaire, die ersten Schwestern und Brüder des hl. Dominikus. Und hat nicht Cernai mit Dominikus gesprochen, der weder an der päpstlichen Kurie noch in Montpellier sich in den Vorzimmern aufgehalten hat, um später nur ja nichts verraten zu können? Es liegt mir fern, Vicaire irgendwie persönlich zu nahe zu treten, dafür schätze ich ihn zu hoch, aber ich vermag mich des Eindruckes nicht zu erwehren, dass seine Un-

tersuchungen zu rasch vorangetrieben sind. Auch was bei Vicaire (S. 152 ff.) folgt, ist nicht gerade ein Beweis von gründlicher Arbeit; allerdings stützt sich hier Vicaire auf die Untersuchungen Grundmanns [16], denen man den Vorwurf der Oberflächlichkeit nicht ersparen kann. Bevor ich jedoch auf die Frage nach dem Verhältnis Diegos zu Papst Innozenz III eingehe, soll ein anderes schwächeres Argument Vicaires für die Unzuverlässigkeit Cernais untersucht werden.

II. *Die Chronologie der Jahre 1206-1207.*

Der Papst hat Diego nicht wie Cernai (nr. 20) behauptet, nach Osma zurückgesandt, denn der Bischof hat sich 18 Monate in Südfrankreich aufgehalten. So Vicaire S. 149.

Zunächst ist zu bemerken, dass auch nach Vicaire Diego nach Osma zurückgekehrt ist. Wozu also Cernai den Vorwurf der irrtümlichen Interpretation machen? Aber jetzt beginnt Vicaire Cernai zu interpretieren, denn er setzt voraus, dass Cernai habe sagen wollen, Diego solle recto tramite nach Osma zurückkehren. Woraus aber folgt das? Und wenn der Papst befohlen hätte, recto tramite zurückzukehren, und Diego wäre trotzdem 18 Monate in Südfrankreich geblieben, was folgte hieraus? Doch nur, dass Diego eben den Befehl des Papstes nicht ausgeführt hat. Ist etwa Diego eines solchen Ungehorsams nicht fähig? Doch will ich zunächst mich mit den 18 Monaten beschäftigen, denen Vicaire die ganze Étude I gewidmet hat.

Cernai nr. 20 heisst es: « Anno Verbi incarnati M CC VI Oxomensis episcopus, Diegus nomine, ... ad curiam Romanam accessit ». Da Cernai Zisterzienser ist, datiert er nach dem Annuntiationsstil [17]; das Jahr beginnt also am 25. März. Diego ging also in der Zeit vom 25. März 1206 bis 24. März 1207 zur päpstlichen Kurie. Der Papst weilte vom 1. Januar bis zum 11. Mai in Rom, dann bis zum 12. September in Ferentino [18].

---

[16] H. Grundmann, Religiöse Bewegungen im Mittelalter, Berlin 1935 (Historische Studien Heft 267) S. 103. Ich werde auf diesen Punkt später noch eingehen.

[17] Vicaire (S. 86) meint allerdings, Cernai datiere « selon le style de France », womit er anscheinend den Osterstil meint.

[18] Potthast nr. 2647 2779 2882.

Auf der Rückreise von der Kurie nach Spanien trifft Diego in Montpellier die drei päpstlichen Legaten (Cernai nr. 20). Nach der gemeinsamen Unterredung begibt sich Legat Arnald, Abt von Cîteaux, nach Cîteaux, « quia in proximo erat celebrandum Cisterciense capitulum generale » (Cernai nr. 21). Dieses Kapitel wurde am 14. September eröffnet. Nach Cernai kann es sich also nur um das Generalkapitel vom 14. September 1206 handen. Da beim Schluss der Unterredung in Montpellier das Generalkapitel « in proximo » war, Cîteaux von Montpellier aber nicht einmal 14 Tagereisen entfernt war, wird man unter Berücksichtigung aller Umstände annehmen dürfen, dass Arnald frühestens Anfang August von Montpellier nach Cîteaux abgereist ist. Die Konferenz von Montpellier hat dann Ende Juli oder Anfang August 1206 stattgefunden [19].

Cernai (nr. 22-24) berichtet weiter: Nach der Konferenz ziehen Diego und die beiden Legaten nach Servians, wo sie 8 Tage mit den Häretikern disputieren, dann nach Béziers, wo sie 15 Tage disputieren, dann nach Carcassonne, wo sie sich 8 Tage aufhalten. Rechnet man zu diesen 31 Tagen noch die Reisetage und einige weitere Tage Aufenthalt in Servians und Béziers, so dauerte die Reise von Montpellier bis zum Abschied von Carcassonne rund 7 Wochen, d. h. bis etwa Mitte September.

Bis hierher berichtet Cernai offenbar zusammenhängend chronologisch. Dann aber unterbricht er seine Erzählung und spricht nr. 25

---

[19] Vicaire (S. 86 f.) datiert Ende Mai, weil die Legaten nach Cernai nr. 20 resignieren wollten. Sie wollten aber nach Vicaire resignieren, weil der Papst 1206 Mai 9 (Potthast 2774, PL 215 Sp. 883 ff.) Erzbischof Berengar wieder in Gnaden aufgenommen hatte, und sie daher annehmen mussten, der Papst habe sie desavouiert. Aber der Papst hatte doch bereits 1204 Dezember 6 (Potthast nr. 2337, PL 215 Sp. 474) den Legaten befohlen, sich nicht um die schlechten Kleriker zu kümmern, sondern sich an ihre Aufgabe zu halten. Übrigens widerspricht Jord. nr. 27 (soll heissen nr. 28) nicht der Datierung Ende Mai 1206 (oder Anfang August) 1206, denn er sagt einfach, Diego habe « annis duobus » in Südfrankreich gearbeitet, « quibus expletis » er nach Osma zurückkehrte. Trotz des « expletis » sind unter « annis duobus » nicht zwei volle Jahre, sondern nur zwei angefangene Jahre zu verstehen: Diego hat in zwei verschiedenen Jahren in Südfrankreich gearbeitet.

Die Ausführungen Vicaires über die Ordenschronik Gerhards von Frachet (S. 83 85) sind wertlos, weil sie auf ungenügenden Untersuchungen beruhen. Um zu den Behauptungen Vicaires gelangen zu können, muss man zunächst einen kritischen Text haben und dann einen umfassenden Vergleich durchführen mit den Quellen und schliesslich etwas Bescheid wissen über die Entstehung der Chronik.

von einem Wunderzeichen, das Cernai S. 27 A. 3 ins Jahr 1207 datiert wird, das aber ebenso gut in ein späteres Jahr angesetzt werden kann, da der dort erwähnte Guy des Vaux-de-Cernai nicht nur 1207 in dieser Gegend sich aufhielt.

Cernai nr. 26 heisst es dann: « Quia vero longum esset enarrare per ordinem quomodo viri apostolici... circuibant per castella, evangelizantes et disputantes ubique, his omissis, ad precipua veniamus ». Es folgt dann der Bericht über die Disputation von Montréal. Hat Cernai damit etwas über den Zeitpunkt der Disputation von Montréal ausgesagt? Doch nur das eine, dass diese Disputation später als die drei ersten Disputationen stattgefunden hat. Was er übergehen will, kann ebenso gut vor wie nach der Disputation von Montréal liegen.

Die Disputation von Montréal lässt sich genau datieren. In dem Protokoll bei Perrin [20] ist das Jahr 1206 angegeben. Bei Vignier [21] ist als Datum angegeben « le Lundy second d'Octobre 1207 ». Im Jahre 1207 war der 2. Oktober ein Dienstag, 1206 aber ein Montag. Die Tagesangabe bei Vignier passt also zur Jahresangabe bei Perrin. Oktober 1207 ist bestimmt falsch, da Legat Rudolf, der an der Disputation teilgenommen hat, zu dieser Zeit schon tot war. Der 2. Oktober 1206 als Tag der Eröffnung der Disputation von Montréal ist also gesichert; sie dauerte den ganzen Monat Oktober [22].

Dieses Datum passt sich sehr gut ein in die Reiseroute Diegos. Montréal liegt nämlich an der Strasse Carcassonne-Bram-Toulouse und zwar von Bram aus nach rechts, während nach links Fanjeaux und Prouille liegen. Diese Gegend galt als besondere Stütze der Albigenser. Es lag also durchaus nahe, dass Diego Mitte September Carcassonne verliess und sich in diese Gegend begab.

---

[20] Jean Paul Perrin, Histoire des chrestiens Albigéois (Genève 1618) S. 8.

[21] N. Vignier, Recueil de l'histoire de l'église, S. 410; übersetzt durch Jacobus Usserius, Gravissimae quaestiones de christianarum ecclesiarum... continua successione et statu historica explicatio (Londini 1613) S. 314 f.; 2. Aufl. (Londini 1687) S. 157.

[22] Mamachi (T. M. Annalium O. P. tom. I [Romae 1756] S. 179 A. 1) hat dieses Protokoll in Zweifel gezogen. Die Herausgeber von Cernai verweisen (Cernai S. 29 f. A. 3) auf Mamachi und glauben damit genug getan zu haben. Vicaire scheint diese Anmerkung überhaupt nicht gesehen zu haben, denn er setzt sich mit Vignier nicht auseinander. Mamachis einziges Argument ist das Datum. Ich habe jedoch im Text diese Ungenauigkeit erklärt.

Der Oktober 1206 passt jedoch auch zu den Erzählungen Cernais. Cernai nr. 21 heisst es: « Abbas autem Cisterciensis Cistercium perrexit... quia post celebratum capitulum quosdam de abbatibus sui ordinis volebat secum adducere... » und Cernai nr. 47: « Celebrata disputatione prenotata in Monte Regali dum adhuc essent predicatores nostri apud Montem Regalem... supervenit... abbas Cistercii Arnaldus a partibus Francie abbates XII habens secum... ». Zum Generalkapitel erschienen die Äbte. Man wird nicht annehmen können, dass die Äbte, die Arnald ausgewählt, nach dem Kapitel zunächst nach Hause zurückkehrten, dann sich wieder in Cîteaux sammelten und mit Arnald nach Südfrankreich zogen. Cernai erklärt ausdrücklich, Arnald sei « a partibus Francie » gekommen; nr. 51 berichtet er, diese Äbte seien « ad partes Gallie » zurückgekehrt. Da Cîteaux ebenfalls in Frankreich lag, muss es auffallen, dass Cernai nicht sagt, Arnald sei aus Cîteaux gekommen. Nach Cernai muss man also annehmen, dass Arnald auf dem Generalkapitel französische Äbte für die Predigt gewonnen hat, dass sie aber vorher noch einmal nach Hause zurückkehrten und dann erst mit Arnald von Frankreich aus nach dem Süden kamen. Sie konnten dann Anfang November in Montréal eintreffen.

Die Editoren Cernais (S. 28 A. 2) datieren die Disputation April 1207 aus folgenden Gründen: 1. Cernai nr. 27 heisst es: « His peractis recessit frater P. de Castro Novo... et ivit in Provinciam et laboravit ut pacem componeret inter nobiles Provincie ». Da dieser Friedenspakt Ende April geschlossen wurde, hat die Disputation nicht lange vorher stattgefunden; 2. nach Cernai nr. 47 kam Arnald mit den Äbten nach der Disputation in Montréal an; er ist aber nach Robert von Auxerre im März 1207 von Cîteaux abgereist; also hat die Disputation nicht lange hernach stattgefunden. Vicaire (S. 84 88) übernimmt ohne weitere Prüfung diese Datierung.

Cernai nr. 27 ist das « His peractis » mindestens mehrdeutig. Bezieht es sich nur auf die Disputation von Montréal, oder auch auf andere Ereignisse? Cernai nr. 26 wird die Erzählung über die Disputationen abgeschlossen: « Qua vero longum esset enarrare per ordinem quomodo viri apostolici... circuibant per castella evangelizantes et disputantes ubique, his omissis ad precipua veniamus »,

nämlich die Disputation von Montréal. Das « His peractis » kann sich also auch auf das beziehen, was Cernai übergangen hat, und dann kann die Reise Peters in die Provence auch später datiert werden. Man muss den zweiten Teil der Historia Cernais im Zusammenhang betrachten. Das Thema ist « quomodo... Provinciales heretici per predicatores verbi Dei et vestre sanctitatis ministros admoniti fuerint ut redirent prevaricatores ad cor et sepius requisiti ». Es geht also in erster Linie um die Predigt. Da aber sogar nach Cernai (nr. 24) der Legat Peter sehr wenig geeignet war für dieses Unternehmen und tatsächlich nur neben Diego und Rudolf herläuft und die Predigt stört, anderseits der Zisterziensermartyrer Peter auch im zweiten Teil auftreten muss, erwähnt Cernai ihn, wo es eben angängig ist. Die Erwähnung in nr. 24 ist an sich überflüssig, aber für Cernai ist Peter der starke Mann, der energisch gegen die Häretiker auftritt und dem seine Sympathien gehören. In nr. 26 wird seine Rückkehr zu Diego und Rudolf nach Montréal erwähnt und nr. 27 seine diplomatische Mission behandelt, die nichts mit der Predigt zu tun hatte. Und weil der Graf von Toulouse diese Aktion Peters störte, wird der Gang der Erzählung über die Predigt noch weiter unterbrochen und nr. 28-46 das Sündenregister dieses Grafen aufgestellt. Erst nr. 47 nimmt Cernai wieder die Behandlung seines Themas auf. Nr. 27-46 gehören also überhaupt nicht hierhin. Das « His peractis » in nr. 27 leitet also einen neuen Abschnitt ein, der Peter und Raymund von Toulouse gewidmet ist. Man braucht also das « His » nicht zu pressen und auf die Disputation von Montréal zu beziehen.

Es besteht aber auch die Möglichkeit, dass Cernai zwei Dinge verwechselt hat: die Aktion in der Provence und die Aktion in Villeneuve vom 27. Oktober 1206 [23].

Arnald und die 12 Äbte sollen nach Robert von Auxerre [24] im März 1207 von Cîteaux aufgebrochen und nach Südfrankreich gegangen sein. Robert datiert nach dem Osterstil; Ostern fiel aber 1207 auf den 22. April; also sind die Äbte erst nach dem 22. April von

[23] s. Cernai S. 27 A. 2, 30 A. 1.

[24] Monumenta Germaniae. Scriptores XXVI S. 271, 31: « Egressi igitur de Cistercio mense martio ».

Cîteaux abgereist [25]. Da sie mit dem Schiff reisten, werden sie bis zur Ankunft in Montréal immerhin 2 Wochen gebraucht haben; sie waren also Mitte Mai in Montréal. Die Disputation von Montréal hat also etwa Anfang Mai 1207 stattgefunden [26]. Ist das möglich?

Nach Puylaurens [27] und dem Protokoll über die Disputation hat auch Legat Rudolf an ihr teilgenommen. Nun aber ist Rudolf bereits am 29. Mai 1207 als Legat abgelöst und durch den Bischof von Conserans ersetzt [28]. Ob er bereits tot war oder nur wegen Krankheit aus seiner Legation scheiden musste, ist unerheblich, jedenfalls musste der Papst zunächst von dem Ausscheiden unterrichtet werden, was frühestens 3-4 Wochen vor dem 27. Mai geschehen konnte. Wahrscheinlich aber ist zwischen dem Ausscheiden und der Bestellung des Nachfolgers eine längere Zeit vergangen, denn der erwähnte Papstbrief enthält nicht etwa die Ernennung des Bischofs zum Legaten, sondern einen Auftrag an ihn und Arnald, der nicht durch das Ausscheiden Rudolfs veranlasst war. Rudolf ist also etwa Anfang Mai, wahrscheinlich aber noch früher ausgeschieden.

Ganz unhaltbar aber wird die Datierung Roberts durch die Bestimmung des Todesdatums Diegos, der ebenfalls an der Disputation teilgenommen hat. [29]

In der Christuskapelle des Domes von Osma hat ein Epitaph gehangen mit einer Inschrift über den Tod Diegos. Auf dieses Epitaph berufen sich Davila [30] und Loperraez [31], nur geben sie die Inschrift

---

[25] Genau genommen sind die Äbte erst März 1208 abgereist, da März 1207 n. St. gleich ist März 1206 Osterstil; jedoch mag Robert sich im Monat vergriffen haben.

[26] Vicaire (S. 88) datiert unter der Rubrik « certaines » die Disputation von Montréal: « fin mars-début avril 1207 ».

[27] Beyssier, Guillaume du Puylaurens et sa chronique (Bibl. de la fac. des Lettres XVIII. Paris 1904) c. 9. Er schreibt nach 1250 (lc. S. 97) und datiert die Disputation 1207.

[28] Potthast 3113, PL 215 Sp. 1164 f. Das hat Vicaire (S. 85) nicht beachtet. Er setzt den Tod Rudolfs ohne weitere Nachprüfung nach Henriquez, Menologium Cisterciense (Antwerpiae 1630) S. 225 auf den 9. Juli. Nimmt er aber hier Henriquez als zuverlässig an, weshalb dann nicht auch bei der Bestimmung von Diegos Todestag?

[29] Puylaurens c. 9 und das Protokoll bei Vignier (s. oben Anm. 21).

[30] Gil Gonzales Davila, Theatro ecclesiastico de la iglesia y cividad de Osma (1648) S. 31; vgl. Tamayo-Salazar, Anamnesis 1 (Lyon 1651) S. 69.

[31] Loperraez Corvalan, Descripcion historica del obispado de Osma 1 (Madrid 1787) S. 194.

verschieden an. Davila liest: « Hic iacet Didacus Azeves, Episcopus Oxomensis. Obiit Era millesima ducentesima Quadragesima quinta », Loperraez aber: « III Kal. Ianuarii obiit Didacus episcopus Oxom. Era M CC XLV » [32]. Das Epitaph mag sehr alt gewesen sein, sogar aus dem 13. Jahrhundert stammen, aber einer von beiden Schriftstellern hat falsch gelesen, man müsste denn die unmögliche Unterstellung machen, dass in derselben Kapelle zwei Epitaphien mit zwei verschiedenen Inschriften gehangen haben. Henriquez [33] gibt als Sterbetag den 6. Februar an, der unter Berücksichtigung aller anderen Umstände nur in das Jahr 1207 fallen kann.

Bei dieser Sachlage halte ich es für das Beste, zunächst von diesen Angaben abzusehen und von einer anderen Seite her eine Datierung zu versuchen [34].

Nach Jord. nr. 29 hat Diego vor seiner Rückreise nach Osma Dominikus und Claret zu seinen Vertretern bestellt: « Eis autem, qui remanserant, fratrem Dominicum in spiritualium cura... preposuit, in temporalibus vero Guillelmum Clareti Apamiensem, ita dumtaxat, ut ad fratrem Dominicum referret omnium, que ageret, rationem ». Tatsächlich treten beide am 17. April 1207 als Bevollmächtige von Prouille auf (Laurent nr. 5). Sie nehmen die Schenkung der Kirche St. Martin bei Limoux entgegen, die Erzbischof Berengar von Narbonne gemacht hat. Ist anzunehmen, dass Diego damals noch in Südfrankreich war? Nein, denn Prouille war eine Gründung Diegos; als Bischof würde er selbst die Schenkungsverhandlungen mit dem Erzbischof geführt und die Schenkung entgegengenommen haben. Dass er in der Urkunde überhaupt nicht erwähnt wird, ist ein Zei-

---

[32] Vicaire hat Davila für dieses Epitaph nicht benützt. Wie er daher (S. 84 f.) behaupten kann, Loperraez gebe das authentische Epitaph, ist mir unerfindlich. Bernhard Gui, den Vicaire (S. 85) heranzieht, ist keine selbständige Quelle, beweist also nichts.

[33] Menologium Cisterciense (Antwerpiae 1630) S. 45.

[34] Raynald hat bereits in gleicher Weise argumentiert, wogegen Pierron (Die Katholischen Armen, Freiburg 1911, S. 26 Anm. 2 zu S. 24) eingewendet hat, dass Diego in der Gründungsurkunde von Prouille 1206 ebenfals nicht genannt werde. Gegen Pierron kann eingewandt werden, dass 1206 aber auch Dominikus und Claret nicht genannt werden, sondern nur die Schwestern von Prouille, für die die Schenkung gemacht wird. Zudem war Diego residierender Bischof von Osma und nicht Empfänger der Schenkung von 1206, wenn auch Prouille von ihm gegründet worden war.

chen, dass er nicht mehr lebte. In der Urkunde vom 8. August 1207 (Laurent nr. 6) tritt Dominikus allein auf als Leiter von Prouille und zwar bei der Aufnahme eines Ehepaares in das Hörigkeitsverhältnis zu Prouille.

Wenn Diego am 30. Dezember 1207 gestorben wäre, ergäbe sich folgende Schwierigkeit: Diego müsste dann spätestens Ende Oktober nach Osma abgereist sein; er reiste dorthin, um Hilfe für das Predigtwerk zu holen (Cernai nr. 48 f.) und wie Jordan nr. 28 erklärt, zurückzukehren und mit Genehmigung des Papstes das Predigtwerk zu organisieren; Diego war demnach im Oktober der Auffassung, dass die Aufgabe der Legaten noch nicht erfüllt war; der Papst aber stellt am 17. November 1207 das Misslingen der Aktion fest und fordert zum Kreuzzug auf [35]. Es muss also eine längere Zeit zwischen der Abreise Diegos und dieser Feststellung verflossen sein.

Ich halte es daher für wahrscheinlicher, dass Diego im Frühjahr 1207 gestorben ist; da der 6. Februar als sein Todestag genannt wird, wird man ohne Schwierigkeit an ihm festhalten können. Jedenfalls wird Vicaire nicht behaupten dürfen, Diego sei bestimmt am 30. Dezember gestorben und sein Aufenthalt in Südfrankreich habe 18 Monate gedauert.

III. *Diego und Innozenz III.*

Im Hintergrunde aller bisher geprüften Untersuchungen Vicaires steht das stärkste Argument, von dem alle übrigen anscheinend ihren Wert und ihre Stütze erhalten [36]: Diego hat seine neue Missionsmethode von Innozenz III, denn sie stimmt überein mit den Forderungen, die der Papst schon seit Jahren an seine Legaten stellte. Ist das aber der Fall, dann hat der Papst Diego als Nuntius nach Montpellier zu den Legaten gesandt, diese neue Methode zu verkünden und praktisch auszuprobieren.

Es ist ganz klar, wenn die neue Missionsmethode nicht von Innozenz III stammt, dann stürzt das ganze Gebäude Vicaires zusam-

---

[35] Potthast nr. 3223, PL 215 Sp. 1246.

[36] Vicaire S. 119-121, 153 ff. Er folgt hier blind der These Grundmanns (S. 103) und sucht sie weiter auszuspinnen.

men. Wie beweist Vicaire die Abhängigkeit Diegos von Innozenz III? Durch Parallelismus!

Es würde zwar genügen, die von Vicaire (S. 153 f.) als besonders beweiskräftig angesehenen Stellen zu prüfen, ich halte es jedoch für besser, auf breiterer Basis vorzugehen.

Im ersten Brief [37] über die Legation Peters von Castelnau und Rudolf von Fontfroid, der an den Erzbischof von Narbonne 1204 Januar 29 gerichtet ist und der nach Vicaire (S. 116) die Gründungsbulle des päpstlichen Missionswerkes in Südfrankreich darstellt, ist folgendes enthalten:

Berengar tut seine Pflicht als Erzbischof nicht, weshalb seine Kirchenprovinz von Häresie verseucht worden ist. Vier Vorwürfe macht der Papst dem Erzbischof: 1. Er unternimmt nichts gegen die Häresie. 2. « Fratri R. et fratri P. de Castronovo, ... qui ad exstirpandas haereticas pravitates illuc a sede apostolica sunt transmissi, tuum denegas auxilium et favorem, nolens eis in suis necessitatibus subvenire, cum os bovi trituranti non debeat alligari, nec his qui, non quae sua quaerentes, sed quae sunt potius Iesu Christi, verbo insistunt pariter et doctrinae, minime te deceat denegare »... 3. Er hat sich geweigert, mit den Legaten zum Grafen von Toulouse zu gehen und ihn zum Vorgehen gegen die Häresie zu veranlassen. 4. Er hat den Legaten nicht einmal die nötige equitatura zur Verfügung gestellt, damit sie nach Toulouse gelangten. Der Papst gibt ihm daher den Befehl: « quatenus, cum dictos monachos ad te venire contigerit, eos benigne suscipiens tam in equitaturis quam aliis necessariis ipsis honeste studeas providere, niholominus contra ipsos haereticos taliter assistas eisdem, ut et ipsi opus incoeptum laudabiliter valeant consummare, ac tu non possis de negligentiis ulterius reprehendi ».

In der « Gründungsbulle des Missionswerkes » steht also kein Wort von der neuen Methode, sondern lediglich: 1. die Legaten « verbo insistunt pariter et doctrinae » und 2. die Legaten müssen mit « equitaturis quam aliis necessariis » unterstützt werden. Kein Wort über die Art ihrer Tätigkeit, kein Wort über die Nachfolge der Apostel in Armut und Predigt [38].

1204 Mai 28 beauftragt der Papst[39] die Legaten, zu denen jetzt Arnald, Abt von Cîteaux getreten ist, mit einem Verfahren gegen

---

[37] Potthast nr. 2103, PL 215 Sp. 273 ff.

[38] über diesen Brief vgl. unten B 1.

[39] Potthast nr. 2224, PL 215 Sp. 355 ff.

den oben genannten Berengar. Was unsere Frage angeht, so wird nur festgestellt, dass im Erzbistum Narbonne die Häresie verbreitet sei, « ita ut haeretici passim et publice dogmatizent et seducant incautos, quos tanto facilius post se trahunt, quanto ex vita ipsius archiepiscopi et aliorum praelatorum ecclesiae contra ecclesiam sumunt perniciosius argumentum, et aliquorum crimina refundunt in ecclesiam generalem ».

1204 Mai 31 wird Arnald, Abt von Cîteaux, als Legat eingesetzt [40]. Folgende Stellen lassen die Einstellung des Papstes erkennen:

« Gaudemus... quod in ordine vestro multi reperiuntur habentes zelum dei, secundum scientiam potentes in opere et sermone, ac parati de ea, quae in nobis est, fide et spe omni poscenti reddere rationem; in quibus etiam eam vigere credimus caritatem, ut animas suas pro fratribus suis ponant... qui tanto sunt ad confutandos fabricatores perversorum dogmatum aptiores, quanto minus in eis quid reprehendere valeat, valebit aemulus invenire, cum bonum testimonium habeant ab his etiam, qui sunt foris, quod in eis vita sanctorum sanae doctrinae concordet, et non minus vivificet vita doctrinam, ut sit videlicet sermo eorum vivus et efficax et penetrabilior omni gladio ancipiti, quam doctrina vitam informet, ut hoc in eorum legatur moribus, quod sermonibus explicatur ». Der Papst befiehlt den drei Legaten « quatenus omnes pariter ad exstirpandam haereticam pravitatem... procedatis, ut ad ovile Christi oves reducatis errantes, et si quae in contumacia sua forte persistant, ... satanae in interitum carnis traditas nuntietis et expositas personas earum exilio et iudicio saeculari et bona confiscationi subiecta. ...Taliter autem vos procedere volumus ... ut modestia vestra, cum nota fuerit universis, obmutescere faciat imprudentum hominum ignorantiam, nec appareat quidquam in verbis vel actibus vestris, quod haereticus etiam valeat reprobare ».

Hier ist zum ersten Mal das Programm der Inquisition entwickelt: die Irrenden bekehren, die Hartnäckigen exkommunizieren und expropriieren und den König von Frankreich und die südfranzösischen Barone zur Durchführung der Expropriation und des weltlichen Gerichtsverfahrens anhalten; diese weltlichen Herren erhalten sogar den Ablass der Kreuzfahrer. Was die Predigt angeht, so erheben sich die Anweisungen über Allgemeinheiten nicht hinaus. Soweit es nicht biblisch orientierte Stilübungen sind, wird nur vorgeschrieben, die

[40] Potthast nr. 2229, PL 215 Sp. 358 ff.

Prediger sollen so leben wie sie predigen, damit kein Ärgernis entstehe und die Häretiker sich nicht mit dem ärgerniserregenden Leben der Prediger entschuldigen können. Auch in diesem Brief, von dem Vicaire (S. 153) nur den letzten Passus abdruckt, hätte man eine präzisere Predigtmethode erwarten dürfen, wenn der Papst überhaupt eine neue Methode gehabt hätte. « Modestia » allein begründet doch keine neue Predigtmethode [41]; sie vor allem musste aber den Herren Legaten anempfohlen werden, da sie durchaus nicht die Männer waren, « dont l'austérité et la sainteté est la plus célèbre à l'époque » (S. 119). Die Zisterzienser waren damals schon lange von der Höhe herabgestiegen, auf die sie Bernhard von Clairvaux geführt; sie waren Herren geworden, grossmächtige Herren, die in ihrem Auftreten das alte strenge Zisterziensertum vermissen liessen.

1205 Januar 26 ermahnt der Papst [42] den Legaten Peter von Castelnau, seinen Legationsauftrag beizubehalten, und schreibt unter anderem:

« Cum igitur... te... ad tempus duxerimus evocandum, ut in ministerium missus ... legatione fungaris, quatenus obsecres eos reconciliari domino, quorum mentes angelus tenebrarum excaecans a cogitatione veri luminis reddidit alienos, non debes recusare laborem... devotionem tuam monemus... quatenus opportune, importune, instans, arguens et obsecrans, increpando in omni patientia et doctrina opus evangelistae ac ministerium tibi commissum studeas adimplere... ».

---

[41] Grundmann (S. 103 rechnet es sich als besonderes Verdienst an, auf diesen Text hingewiesen zu haben, der mir sowohl wie Luchaire, Mandonnet, Guiraud und Pierron entgangen sei. Er sieht in dieser Stelle eine Spur der neuen Predigtmethode. Wenn diese Stelle mir und anderen entgangen ist, d. h. von mir nicht als entscheidend angesehen worden ist, so hat das seinen guten Grund. Was hat denn die « modestia » mit der neuen Methode zu tun? Grundmann versteht sicherlich Latein, aber er liest über vieles hinweg oder versteht den Sinn nicht. Er vergleiche doch Cernai nr. 20 und Jord. nr. 20 sowie den Papstbrief vom 17. November (nicht Dezember, wie Grundmann S. 104 angibt) mit der Stelle über die « Modestia » und er wird einsehen, dass seine ganze Behauptung unhaltbar ist. Was er weiter in Anm. 65 gegen mich vorbringt, ist so subjektiv, dass man sich nicht damit zu befassen braucht. Grundmann braucht nur Cernai genau zu lesen und dazu die Papstbriefe gegen die südfranzösische Häresie, so wird er auch hier zu einer anderen Auffassung gelangen. Grundmann muss sich etwas mehr und eingehender mit den Quellen befassen, dann wird sein überaus verdienstliches und in vielen Teilen tadellos gearbeitetes Buch wesentlich an Wert gewinnen.

[42] Potthast nr. 2391, PL 215 Sp. 525 f.

Auch hier keine Spur einer neuen Missionsmethode.

1206 Juni 7 schreibt der Papst [43] dem Generalkapitel der Zisterzienser, das am 14. September eröffnet wurde. Man sollte vermuten, dass nach der Hypothese Vicaires gerade in diesem Schreiben neue Missionsideen entwickelt würden, da ja kurz vorher Diego einen entsprechenden Auftrag für die Legaten erhalten hatte und nach Cîteaux ging, um Prediger für die neue Methode zu gewinnen (S. 154). Aber was schreibt der Papst:

« Cum igitur inter tot et tanta pericula constituti vestris indigeamus meritis et orationibus adiuvari, rogamus... vos... quatenus nobis... caritatis vestrae suffragium impendatis... De plenitudine vero gratiae nostrae securi ad sanctae religionis cultum latius propagandum ferventius insistatis et de vinea domini sabaoth, vestrae curae commissa, quae per ipsius gratiam a mari usque ad mare palmites iam extendit, studeatis eradicare nociva et utilia plantare curetis, quatenus bonae opinionis odorem et piae conversationis fructum apud deum et homines proferentes de virtute in virtutem ascendere mereamini, donec deum deorum in Sion videatis ».

Die Häresie ist nicht einmal erwähnt, geschweige denn die neue Missionsmethode.

Bis zum Sommer 1206 äussert der Papst auch nicht ein einziges Mal eine Meinung, die auch nur entfernt mit der neuen Methode verglichen werden könnte. Was er über die Haltung der Legaten sagt, ist so allgemein gehalten, dass es auf jeden anderen Prediger Anwendung finden kann. Er bewegt sich in Gemeinplätzen, ohne auch nur den Ansatz zu einer eigenen Konzeption zu zeigen. Aus den Parallelstellen bei Vicaire (S. 153 f.) folgt absolut nichts für seine These. Dass er den Passus aus Cernai nr. 21 « et ut... imitantes » neben den Brief vom 31. Mai 1204 setzt ist doch wohl ein Irrtum; er gehört neben den Brief vom 17. November 1206. Dann wird nämlich die Schwäche der Argumentation erst recht offenbar.

Im Sommer 1206 treffen sich in Montpellier Diego und die Legaten. Cernai (nr. 21) berichtet, wie Diego den Legaten die neue Missionsmethode auseinandergelegt hat. Diese Methode wird in den nächsten Wochen ausprobiert; sie bewährt sich. Und dann kommt

---

[43] Potthast nr. 2840, PL 215 Sp. 940 f.

der Papst [44] hinterher am 17. November 1206 und schreibt, bezeichnenderweise nur an den Legaten Rudolf, einfach den Text ab, den Diego den Legaten vor Monaten in Montpellier gelesen hatte:

« mandamus, quatenus viris probatis... qui paupertatem Christi pauperis imitando in despectu habitu et ardenti spiritu non pertimescant accedere ad despectos, in remissionem studeas iniungere peccatorum, ut ad eosdem haereticos festinantes per exemplum operis et documentum sermonis eos... sic revocent ab errore quod... redeundo cum exsultatione de sparso semine manipulos valeant reportare ».

Hier ist zum ersten Mal in einem Brief des Papstes an die Legaten von der Paupertas Christi als Lebensnorm der Prediger die Rede.

Ich frage: Was berechtigt Vicaire, bei dieser Sachlage anzunehmen, dass der Papst 5 Monate vor Abfassung dieses Briefes Diego als Überbringer der neuen Missionsmethode an die Legaten gesandt habe? Der Befund berechtigt nur zu einem Schluss: Der Papst hat am 17. November 1206 eine Missionsmethode approbiert, die Diego in Sommer 1206 aus Eigenem aufgestellt hatte. Es ist wie meistens in der Kirche Christi: Reformen kommen von unten und werden von oben approbiert. Der grosse Fehler, den Grundmann und Vicaire gemacht haben, liegt darin, dass sie sich nicht klar genug gefragt haben, was denn eigentlich die neue Missionsmethode sei. Sie würden sonst nicht auf jede Stelle in Briefen des Papstes, die irgendwie über die Eigenschaften eines guten Predigers handeln, rekurrieren. Man wird nicht einmal behaupten können, dass die Haltung des Papstes in der Frage der Häresie notwendig zu der neuen Methode geführt habe, sodass er sie doch schon im Sommer 1206 durch Diego habe vorschreiben lassen Eine Nachahmung der Häretiker in ihrem apostolisch orientierten Leben ist ihm nie in den Sinn gekommen; er bekämpfte die Häresie mit äusseren Mitteln und dachte

[44] Potthast nr. 2912, PL 215 Sp. 1024 f. Ich habe seinerzeit behauptet, dieser Brief enthalte eine Approbation der neuen Methode. Grundmann (S. 104 A. 66) sucht sich auch in diesem Punkt an mir zu reiben und erklärt, diese Auffassung sei falsch; der Brief enthalte keine Approbation, sondern einen Auftrag, Prediger zu werben. Formell enthält der Brief einen Auftrag, sehr richtig; aber wenn der Papst gleichzeitig bestimmte Eigenschaften verlangt und diese Eigenschaften mit denen von Diego geforderten übereinstimmen, so approbiert der Papst diese Eigenschaften, die neue Methode, selbst wenn Grundmann anderer Meinung ist.

nicht daran, sie innerlich zu überwinden. Hätte er etwas Durchgreifendes unternehmen wollen, so hätte er den Klerus in Südfrankreich reformiert und auf diese Weise den Stein des Anstosses beseitigt und die beste Propaganda der Häretiker unwirksam gemacht. Aber er tut das Gegenteil und verbietet den Legaten, sich um die schlechten Kleriker zu kümmern, und den alten Sünder Berengar nimmt er sogar wieder in Gnaden auf.

Wenn man also von einer Abhängigkeit in dem Verhältnis Diego Innozenz III reden will, so kommt nur eine Abhängigkeit des Papstes von dem Bischof in Frage in dem Sinne, dass der Papst eine Idee des Bischofs gutheisst. Andere Ergebnisse sind nach der historischen Methode nicht zu erzielen.

Bei diesem Sachverhalt ist es absolut müssig zu fragen, wie denn der Auftrag des Papstes an Diego kanzleimässig behandelt worden sei. Hierauf müsste Vicaire auch eine Antwort geben. Wie hat sich Diego vor den Legaten legitimiert? Man wird Innozenz III niemals Schreibfaulheit vorwerfen können, aber eine so wichtige Sache wie die neue Methode soll er einem in seine Hiemat reisenden Bischof mündlich mit auf den Weg gegeben haben für seine Legaten? Weshalb dann aber schärft er die neue Methode am 17. November 1206 ein, ohne auch nur mit einem Wort auf seine angeblichen Anweisungen vom Sommer 1206 Bezug zu nehmen?

Hinzu kommt aber das Verhalten der Legaten, nachdem sie die neue Methode zur Kenntnis genommen hatten. Will Vicaire etwa Cernais Bericht über diesen Punkt auf « interprétation personnelle » zurückführen? Man lese genau nach, was Cernai über die Antwort der Legaten sagt (s. oben nr. 1). « Legati hec omnia quasi quamdam novitatem per se arripere non volentes, dixerunt quod, si quis favorabilis auctoritatis eos sub hac forma vellet precedere, ipsum libentissime sequerentur ». Hier ist die Skepsis, sogar der Hohn der Legaten deutlich zu spüren, die sie dem Vorschlag des Bischofs entgegensetzen. Ich frage: Hätten die Legaten gewagt, die neue Methode abzulehnen, wenn der Papst sie vorgeschrieben hätte? Sie lehnen für sich ab und lassen den Bischof vorangehen. Sie wollen mit der Neuerung zunächst nichts zu tun haben, obwohl sie doch durch den Papst gedeckt waren, wenn Vicaire recht hat.

Als Ergebnis dieser Untersuchung ist zu buchen, dass Papst Innozenz III mit der Konzeption der neuen Missionsmethode nichts zu tun hat, er hat sie lediglich einige Monate später approbiert. Die neue Missionsmethode und damit der Kern der Idee des Predigerordens stammt von Bischof Diego von Osma. Inwieweit Dominikus an der Konzipierung dieser Idee beteiligt ist, lässt sich nicht aufweisen. Man wird aber daran erinnern dürfen, dass nach Jordan (nr. 11 14) zwischen Bischof und Subprior ein besonderes Vertrauensverhältnis bestand, das begründet war in der gleichen Haltung zur Reform. Und wenn Diego Dominikus als Begleiter für die Reise an die päpstliche Kurie erwählt, so liegt die Vermutung nahe, dass er ihn auch als Begleiter für die Mission unter den Sarazenen vorgesehen hatte. Dass Dominikus die gleiche Einstellung hatte zu diesem Plan, ergibt sich aus seinem Verhalten nach der Abreise Diegos nach Osma. Er bleibt als Vertreter Diegos in Prouille und harrt in der Mission aus, auch nach dem Tode seines Bischofs. Die neue Missionsmethode ist von Diego konzipiert worden, aber kein anderer hat so treu zu ihr gehalten wie Dominikus. Wenn diese Methode also nicht von Diego und Dominikus zugleich ausgearbeitet ist, so war sie jedenfalls in jeder Weise dem Sinne des hl. Dominikus gemäss.

Ich gebe nun eine Darstellung der Ereignisse an der päpstlichen Kurie und in Montpellier, wie sie sich nach Cernai (nr. 20-21) und Jordan (nr. 17-21) ergiebt.

Im Jahre 1206 und zwar im Sommer, es mag Juni oder Juli gewesen sein, besuchte Diego mit Dominikus die päpstliche Kurie in Ferentino, nicht in Rom. Seine Absicht war, dem Papst den Verzicht auf sein Bistum Osma anzubieten und dann den Sarazenen das Evangelium zu predigen. Der Papst lehnte die Resignation ab. Diego bat daraufhin um die Erlaubnis, unter Beibehaltung des Bistums zu den Sarazenen gehen zu dürfen. Auch dies lehnt der Papst ab. Wenn Cernai berichtet: « immo precepit ei ut ad sedem propriam remearet », so ist diese Angabe in Beziehung zu setzen zu der Bitte Diegos, den Verzicht auf das Bistum anzunehmen und ihn zu den Sarazenen gehen zu lassen. Cernai will also einfach sagen, der Papst habe den Verzicht auf das Bistum abgelehnt. Eine Rück-

kehr recto tramite ist keineswegs aus dieser Formulierung Cernais herauszulesen. Irgendwelche weitere Angaben über die Unterhaltung Diegos mit dem Papst besitzen wir nicht.

Nach Jordan (nr. 18) soll Diego von Italien aus Cîteaux besucht haben, wo er sich einkleiden liess und mehrere Zisterzienser mit nach Spanien nahm, die ihn in das Zisterzienserleben einführen sollten. Der Besuch Cîteaux' hat sicherlich stattgefunden. Die Einkleidung aber hat nie stattgefunden. Erstens meldet Cernai nichts von einer Einkleidung Diegos, obwohl er als Zisterzienser das grösste Interesse daran haben durfte. Jedenfalls hat Cernai nichts von der Einkleidung erfahren, was nur so zu erklären ist, dass Diego nicht als Zisterzienser angesehen wurde. Diego ist nicht Zisterzienser geworden, denn sonst hätte er auf sein Bistum verzichten müssen. Eine Einkleidung hatte aber nur einen Sinn, wenn mit ihr der Eintritt in den Orden beabsichtigt war. Man vermag die Angabe Jordans auch nicht durch die Annahme zu retten, Diego habe sich devotionis causa [45] einkleiden lassen. Es solche Einkleidung gab es nicht. Die Zisterzienser hatten auch keinen Dritten Orden, dem sich Diego hätte anschliessen können. Jordan ist also falsch unterrichtet worden. Auch der Zeitpunkt des Besuches stimmt wahrscheinlich nicht. Wenn Diego aus dem Norden oder Westen Frankreichs kam und nach Italien ging, so lag ein Besuch der Abtei bei dieser Gelegenheit viel näher. Auch, dass Diego die Äbte in Montpellier trifft, lässt eher auf eine Route Genua-Toulouse-Osma schliessen, als auf die Route Cîteaux-Toulouse-Osma.

Diego kommt etwa Anfang August nach Montpellier. Nach Jordan wurde hier eine Synode gehalten, an der ein Legat, 12 Zisterzienseräbte, Erzbischöfe und Bischöfe teilnahmen. Beratungsgegenstand war eine bessere Methode des Kampfes gegen die Häretiker. Diese Synode hat nie stattgefunden, obwohl sie in doppelter Fassung in die Konzilssammlungen übergegangen ist [46]. Die Gewährsleute

---

[45] Vicaire S. 40 A. 14.

[46] Jord. nr. 19 ist von Petrus Ferrandi (MOPH XVI S. 218 nr. 13) ohne die Angabe des Ortes übernommen worden. Labbé (XIII S. 785) fand diesen verstümmelten Bericht bei Vinzenz von Beauvais (Speculum historiale [Nürnberg 1475] XXX c. 93) und registrierte eine Synode « ad annum 1207 loco incerto in provincia Narbon-

Jordans werfen hier verschiedene Dinge durcheinander. Es hat 1215 eine Synode in Montpellier [47] unter dem Legaten Peter von Douai stattgefunden. Ferner sind im November 1206 die 12 Zisterzienseräbte von Cîteaux nach Montréal gekommen. Und schliesslich hat Diego auf seiner Durchreise im Sommer 1206 hier die Legaten getroffen. Diese drei Tatsachen sind Jord. nr. 19 kombiniert.

Wenn Jordan erklärt, diese 12 Äbte seien vom Papst gegen die Häretiker gesandt worden, so stimmt das nur in dem Sinne, dass der Papst den Abt von Cîteaux beauftragt hatte, Zisterzienser gegen die Häresie einzusetzen, und der Abt diesen Auftrag ausführte, indem er 12 Äbte auswählte.

Nach Cernai nr. 20-21 trifft Diego in Montpellier mit den drei Legaten zusammen. Diese Darstellung ist deshalb vorzuziehen, weil wir ausser durch Jordan nichts von einer Synode von Montpellier im Jahre 1206 wissen. Die drei Legaten waren Arnald, Abt von Cîteaux, Peter von Castelnau und Rudolf, Zisterzienser von Fontfroid.

Cernai gibt einen anderen Zweck der Zusammenkunft der Legaten an: sie wollen ihre Legation in die Hände des Papstes zurückgeben, weil sie gegen die Häretiker nichts ausrichten können. Ihre Arbeit war zur Unfruchtbarkeit verurteilt, weil die Häretiker immer wieder auf die Korruption unter dem Klerus hinwiesen; wenn also nicht der Klerus reformiert wurde, war die Tätigkeit unter den Häretikern zwecklos. Bei Jordan (nr. 19) beraten die Legaten bezw. die Synodalen über eine bessere Methode im Kampf gegen die Häresie. Cernai wie Jordan können Recht haben. Man beriet über eine bessere Methode, fand aber keine und entschloss sich daher zur Resignation.

In dieser Missstimmung trifft Diego die Legaten. Als Bischof wird er freundlich aufgenommen, was bei einer Synode wahrscheinlich nicht der Fall gewesen wäre, da für eine solche Diego keineswegs legitimiert war. Ob die Zusammenkunft in einem Kloster oder Ho-

---

nensi ». Mansi (Supplementum II S. 787) erklärte auf Grund Jord. nr. 19, diese Synode « loco incerto » habe in Montpellier stattgefunden. Mansis Sammlung (Sacr. concil. nova et ampl. coll. XXII [Venetiis 1728] S. 743 755) hat irrtümlicherweise beide Synoden, eine « loco incerto », die andere in Montpellier.

[47] Mansi XXII S. 451 ff.

spiz stattfand, jedenfalls haben sich die Legaten und Diego zufällig getroffen und, wie das bei einem Treffen auf der Reise zu geschehen pflegt, Neuigkeiten ausgetauscht und über Woher und Wohin sich gegenseitig aufgeklärt. Selbstverständlich kam auch die Tätigkeit der Legaten zur Sprache, und damit war der Punkt erreicht, wo Jordan sowohl wie Cernai mit ihren Berichten einsetzen.

Der einzige Zusatz Jordans zum Bericht Cernais enthält die Meldung, Diego habe sich « de ritu et moribus hereticorum » informieren lassen. Alles übrige ist inhaltlich bei beiden gleich, obwohl in der Formulierung sehr verschieden. Ist dieser Zusatz glaubwürdig? Vicaire vermag natürlich nichts mit dieser Angabe zu machen, da sie allein seine ganze Hypothese über den Haufen wirft. Da aber diese Hypothese jeder Stütze entbehrt, liegt kein Grund vor, die zusätzliche Angabe Jordans nicht anzunehmen. Lässt doch auch Cernai die Möglichkeit einer solchen Information zu. Diego informiert sich (Jord. nr. 20) über die Riten und Sitten der Häretiker und achtet auf den Modus, wodurch sie die Menschen für sich gewinnen, nämlich durch Überredung, Predigt und Beispiel. Demgegenüber sieht er den grossen Aufwand der Legaten an Geld, Pferden und Kleidern.

Bei Cernai (nr. 20-21) ist die Parallelstelle nicht unwesentlich retouchiert, wo es sich um den Aufwand der Legaten handelt. Er spricht überhaupt nicht von den Legaten, sondern von den Klerikern und ihrer schlechten Lebensführung. Das ist sehr wohl verständlich, denn Cernai war Zisterzienser, der nicht gut über seine hochgestellten Mitbrüder den Stab brechen konnte, wie Diego es tat. Vicaire selbst nennt Cernais Interpretationen « sujettes » und ihn selbst « borné, passionné et partial »; hier liegt ein ganz klarer Fall von Parteiischkeit vor, denn wir wissen aus anderen Quellen, dass die Legaten durchaus nicht so bescheiden und tugendsam auftraten, wie Vicaire [48] es annehmen möchte.

---

[48] Dass Cernai den Weltklerus in den Vordergrund schiebt, ist sehr verständlich. Die übrigen Quellen haben keine so hohe Meinung von den Legaten. Vicaire muss natürlich (S. 119 132) die Legaten als untadelige Männer hinstellen, weshalb er ohne ausreichenden Grund z. B. Stephan von Bourbon verdächtigt. Aber er gibt doch S. 129 f. zu, dass Peter von Castelnau seine Predigtmission nicht erfasst habe.

Welchen Rat gibt Diego den Legaten? Sie sollen sich um nichts weiter kümmern, sondern sich eifriger der Predigt widmen; um den Häretikern den Mund zu stopfen, sollten sie « in humilitate » auftreten nach dem Beispiel Christi und tun, was sie lehren; sie sollen zu Fuss wandern, ohne Geld und in allem das apostolische Beispiel nachahmen. So Cernai nr. 21.

Jordan (nr. 20) spricht die Legaten angesichts des grossen Aufwandes folgendermassen an: « Ihr dürft nicht in dieser Weise auftreten. Ihr könnt nicht Leute durch Worte zum Glauben zurückführen, die viel mehr Wert legen auf Beispiele. Seht die Häretiker! Sie geben sich den Schein der Frömmigkeit, sie lügen dem Volk das Beispiel evangelischer Armut und Strenge vor und dadurch ziehen sie die einfachen Leute zu sich herüber. Wenn ihr das Gegenteil von dem tut, was die Häretiker tun, werdet ihr nicht aufbauen, sondern zerstören, und es wird keine Ruhe eintreten. Setzt auf einen Schelm einen anderen. Setzt der geheuchelten Heiligkeit die wahre Frömmigkeit entgegen, denn die stolze Kälte der falschen Apostel muss durch wahre Dienstbereitschaft [49] überwunden werden. So hat auch Paulus sich mit seinen Tugenden, Entbehrungen und gefährlichen Abenteuern gebrüstet, um denen den Mund zu stopfen, die mit ihren Verdiensten prahlten ».

Cernai und Jordan widersprechen sich nicht, wohl ist auch die Retouche des Zisterziensers zu sehen, der einfach und knapp den Rat des Bischofs mitteilt, die Apostrophierung der Legaten aber nicht erwähnt.

Die Rede Diegos lässt sich kurz in das Programm zusammenfassen: Predigt durch Wort und Beispiel; Beispiel aber vor allem durch Armut und Entsagung. War das etwas Neues? Vom Evangelium aus gesehen, wahrhaftig nicht; aus der katholischen Zeit Diegos heraus und vor allem von Papst Innozenz III aus beurteilt, war es etwas unerhört Neues. Zwei Dinge sind neu: Predigt durch Beispiel und Predigt durch Armut. Bei Innozenz III hiess es, die Legaten sollen so leben, dass es ihrer Predigt nicht schadet; hier aber

[49] So interpretiere ich das « humilitas » bei Jordan, da sie dem « fastus » gegenübergestellt ist.

wird das persönliche Tugendleben in den Dienst der Predigt gestellt; Selbstheiligung ist nicht Selbstzweck, sondern steht im Dienst der Predigt. Die Folge ist natürlich, dass das Tugendleben eine neue Richtung erhält. Die Tugend wird umgewertet, vor allem die Tugend, deren Äusserungen besonders geeignet sind, auf die Umwelt zu wirken. Die Erwähnung des hl. Paulus in diesem Zusammenhang ist überaus interessant.

Das Beispiel soll vor allem durch Äusserungen der Armut in ihrem weitesten Sinne gegeben werden. Sie ist hier nicht als Besitzlosigkeit gedacht, sondern als Anspruchslosigkeit, Entsagung, Angleichung an die niedrigen Volksschichten in Bedürfnislosigkeit und Einkommensmöglichkeiten, kurz Freiheit vom Mammon. Diese Armut in Verbindung mit der Predigt war ein gefährliches Experiment, denn gegen bettelnde Prediger ging man nicht gerade sanft vor. Armut war eine schöne Sache, solange der Prokurator gut sorgte. Aber als einzelner von der Gunst und Mildtätigkeit der Leute abhängen und eventuell darben müssen, ging damals noch über den Horizont vieler Kleriker und Mönche hinaus.

Der Rat Diegos hat aber auch für die Biographie des hl. Dominikus einen erheblichen, und zwar methodologischen Wert. Wie kommt Diego zu seinem Vorschlag? Diego orientiert sich an den Häretikern, was sowohl von Cernai wie von Jordan behauptet wird. Diego imitiert die Häretiker. Er kommt zu seinem neuen Plan nicht auf dem Wege theologischer oder exegetischer Deduktionen, sondern durch eine ganz primitive Überlegung: die Häretiker wirken durch ihr Beispiel und gewinnen dadurch sehr viele Anhänger; die Katholiken müssen das Gleiche tun, die gleiche Methode anwenden, die gleiche Propaganda machen und sie werden den Häretikern den Wind aus den Segeln nehmen. Diego macht den Versuch, die Häresie innerlich zu überwinden, indem er das mit der Häresie vermischte Gute und Wahre übernimmt und in die katholische Praxis einführt. In der Gründung von Prouille geht er einen Schritt weiter in der Nachahmung der Häretiker [50]. In den Disputationen sieht er kein Hindernis der

[50] Jord. nr. 27 und Scheeben in AFP II (1932) S. 285 ff. Hätte Grundmann S. 209 ff. diese Stelle bei Jordan richtig verstanden, würde er sich die polemischen Ausführungen gegen mich gespart haben.

Glaubensverkündigung und lässt sie ruhig gelten, obwohl im christlichen Abendland eine Disputation über Fragen des Glaubens ausserhalb der Hörsäle und dazu unter dem Vorsitz von Laienrichtern einfach eine Ungeheuerlichkeit war. Hier in Montpellier tritt die katholische Kirche durch Diego in innige Berührung zur Häresie mit dem Ziel einer Angleichung, soweit es der Glaube gestattet [51]. Und neben Diego steht sein Erbe Dominikus. Innozenz III hat vor der Konferenz von Montpellier nie versucht, einen derartigen Ausgleich herbeizuführen. Erst nach der Disputation von Pamiers, als Diego Durandus von Huesca bekehrt hatte, den späteren Begründer der Katholischen Armen von Südfrankreich, hat der Papst auf dem Wege über die Katholischen Armen eine Synthese versucht, die aber scheiterte.

B.

Die Gründung des Predigerordens

« La Prédication de Toulouse et l'ordre des Prêcheurs sont en toute vérité immédiatement sortis de la Prédication voulue et dirigée par le pape Innocent à partir de 1204... Si la Prédication de Toulouse et l'ordre de saint Dominique renouvellent l'entreprise du pape, est-il concevable qu'ils soient né sans qu'Innocent intervienne de quelque façon? Il est bien évident que non. » So Vicaire S. 138 f. Die

---

[51] Altaner (Zeitschr. f. Kirchengeschichte 46 S. 406 f.) meint, Dominikus habe sich vorwiegend mit den Albigensern befasst und kaum Gelegenheit gehabt, sich eingehend mit den Waldensern zu beschäftigen. Ferner habe der Kampf gegen die Albigenser die gleiche Methode verlangt. Vicaire (S. 182 A. 3) ist natürlich entsetzt über meine These, dass Dominikus etwas von Häretikern übernommen haben könne. Aber leider sprechen die Quellen eine andere Sprache. Ich räume Altaner gerne ein, dass auch die Albigenser Einfluss gehabt haben auf Dominikus, aber die Waldenser darf man nicht ausschliessen. Ferner muss man die Situation von 1215 ins Auge fassen. Damals war das Experiment mit den Katholischen Armen schon so gut wie gescheitert. Die Katholischen Armen Südfrankreichs waren von einem Manne gegründet, den Diego in Pamiers bekehrt hatte. Sie versuchten, das südfranzösische Waldensertum katholisch darzustellen. Wenn also Dominikus 1215 den Versuch unternimmt, die katholischen Ideen der Häresie und ihre Propagandamethoden zu übernehmen, so ist es ganz klar, dass er nicht von den Albigensern ausgeht, sondern von den Katholischen Armen und von ihnen zurückgeht auf die Waldenser. Es wird doch niemand bestreiten, dass Dominikus diese Katholischen Armen gekannt hat.

Intervention des Papstes wird dann in Étude VI näher dargelegt. Ich werde mich also in diesem zweiten Teile mit zwei Hauptfragen zu beschäftigen haben: Wie stehen Predigtwerk von Narbonne und Predigtwerk von Toulouse zueinander? und: Wie steht Dominikus zu Papst Innozenz III?

I. *Das Predigtwerk von Narbonne und das Predigtwerk von Toulouse.*

Vicaire handelt hierüber in Étude IV. Unter Predigtwerk von Narbonne versteht er die Tätigkeit der Legaten und ihrer Helfer, unter Predigtwerk von Toulouse die Diözesanprediger Fulkos von Toulouse vom Jahre 1215, also das, was ich den Predigerverein von Toulouse genannt habe [52]. Dass dieser Predigerverein unmittelbar zum Predigerorden führt, habe ich sehr eindeutig betont und sogar behauptet, dass der Predigerorden lediglich der über die ganze Welt verbreitete Predigerverein von Toulouse sein sollte. Die unmittelbare Abhängigkeit des Predigervereins von der Predigt der Legaten sucht Vicaire an den einzelnen Elementen dieser Predigt nachzuweisen, indem er zunächst die Predigt der Legaten eingehend behandelt und dann in einigen kurzen Sätzen die Gleichheit des Predigerverein mit diesem päpstlichen Predigtwerk behauptet. Ganz allgemein machen diese Untersuchungen bezw. Beschreibungen einen nicht gerade günstigen Eindruck. Sie haben manchmal etwas Gequältes an sich, und man wird den Eindruck nicht los, als wenn Vicaire seine Aufgabe darin sähe, um jeden Preis die unmittelbare Abhängigkeit nachzuweisen, und dabei nicht vom päpstlichen Predigtwerk, sondern vom Predigerverein ausgegangen wäre. Der Predigerverein muss irgendwie im päpstlichen Predigtwerk vorgebildet sein.

Gleich der erste Abschnitt *Le but* liefert einen klaren Beweis dafür. Der Predigerverein widmet sich der regulären Seelsorge vornehmlich durch die Predigt und zwar im Auftrage und an Stelle des Bischofs von Toulouse in dessen Diözese. Wie vermag Vicaire diese Elemente beim päpstlichen Predigtwerk nachzuweisen? So war der Weg Vicaires, sonst kann ich mir nicht erklären, wie er zu seinen

[52] Scheeben, Dominikus S. 152 ff.

Behauptungen gelangt. Hätte er entsprechend seinem Thema (S. 115) in erster Linie das Predigtwerk untersucht, unabhängig vom Predigerverein, ich bin überzeugt, er wäre zu anderen Ergebnissen gelangt. Seiner Etude IV kann daher nur ein relativer Wert zugesprochen werden.

Vicaire wählt aus den Briefen des Papstes an die Legaten denjenigen aus, der ihm am passendsten erscheint, nämlich den vom 28. Januar 1204 an den Erzbischof Berengar von Narbonne [53] und behauptet kategorisch, dieser Brief sei die Stiftungsurkunde des päpstlichen Predigtwerkes. Von der Gründungsurkunde eines päpstlichen Predigtwerkes erwartet man allerdings etwas anderes, wie sich gleich zeigen wird. Vicaire sind bei dieser Untersuchung mehrere Fehler unterlaufen: 1. beachtet er nicht, dass in derartigen Papstbriefen entscheidend ist das Mandat, nicht die Einleitung, die höchstens zur Interpretation des Mandates herangezogen werden kann; 2. hat er sich nicht gefragt, ob denn tatsächlich dieser Brief auch an Prediger gesandt worden sei; 3. hat er sich zu wenig oder gar nicht mit der Zeitgeschichte befasst, soweit sie die Rechte des Papstes gegenüber den Bischöfen betreffen; 4. hat er den schweren methodischen Fehler gemacht, dass er sich über das Ziel des päpstlichen Predigtwerkes nicht aus der Bestallung der Legaten informierte, wo doch dieses Ziel angegeben sein musste.

Wie ich bereits oben (A 3) gezeigt, ist der Brief vom 28. Januar 1204 an Erzbischof Berengar von Narbonne gerichtet und enthält im wesentlichen das Sündenregister dieses Prälaten mit einem scharf umrissenen Mandat. Es wäre an sich schon eigenartig, dass der Papst die Gründungsurkunde seines Predigtwerkes an den Hauptsünder richtet und nicht an diejenigen, die das Predigtwerk aufziehen sollen. Der Passus, den Vicaire (S. 117) als entscheidend ansieht (Les pasteurs... rompe) folgt auf eine langatmige Einleitung mit vielen biblischen Stilübungen, wie die päpstliche Kanzlei besonders unter Innozenz III sie liebte, und ist mit dem folgenden Sündenregister mit einem « igitur » verbunden. Der Sinn ist also ganz klar: Die « Pastores », womit nicht nur die Pfarrer, sondern allgemein die

[53] Potthast nr. 2224, PL 215 Sp. 355 ff.

Hirten der Kirche, die Bischöfe und die Pfarrer, zu verstehen sind, haben ihre Pflicht nicht getan, daher ist die Kirchenprovinz Narbonne von der Häresie verseucht worden; die Legaten, die der Papst gegen die Häresie in diese Kirchenprovinz gesandt hat, haben bei Berengar keine Unterstützung gefunden, im Gegenteil, Berengar hat sie durch Verweigerung der Prokurationen erheblich gehindert; es folgen die einzelnen Fälle, über die die Legaten an den Papst berichtet hatten, und dann das Mandat, den Legaten die Prokurationen zu prästieren und sie in ihrem Kampf gegen die Häresie zu unterstützen. Von einem Predigtwerk ist keine Rede. Also steht auch der von Vicaire abgedruckte Passus nicht im Zusammenhang zu dieser angeblichen Gründung am 28. Januar 1204.

Dieser Brief wurde nach einer Eintragung im päpstlichen Register [54] « in eumdem fere modum » an die Prälaten der Kirchenprovinz Narbonne gesandt. Weshalb? Weil die Legaten vom Papst in diese Provinz gesandt und die Prälaten verpflichtet waren, ihnen als Legaten die nötigen Pokurationen zu prästieren. Der Papst wollte ihnen also diese Verpflichtung erneut einschärfen. Es handelt sich also einfach um die Prokurationen, nicht um das Predigtwerk.

Vicaire behauptet nun (S. 118), dieser selbe Brief sei an verschiedene Gruppen von Predigern gesandt worden, nämlich an Raoul von Narbonne und Pierre, abbé de Valmagne, die namentlich aufgeführt sind, und an den Abt von Cîteaux, dem die Auswahl der Prediger überlassen bleibe; sie alle sollen sich selbst bezw. andere für die Predigt zur Verfügung stellen, falls sie von den Legaten angefordert werden. Im päpstlichen Register steht hinter dem Vermerk über die Expedition des Briefes an Berengar an die Prälaten der Provinz Narbonne aber folgendes: « Scriptum est... abbati Vallis-Magnae et magistro Rodulfo, canonico Narbonnensi, ut, cum a dictis fratribus fuerint requisiti, accingantur ad laborem, cum eis in messem dominicum profecturi. Scriptum est... abbati Cisterciensi, ut, si quos in ordine suo ad praedicationis officium idoneos esse cognoverit, cum a dictis fratribus fuerit requisitus, in adiutorium eorundem mittere non postponat ». Es ist also gar nicht gesagt, dass die päpst-

[54] PL 215 Sp. 356 f.

liche Kanzlei den Brief an Berengar auch an die genannten Prediger gesandt habe. Vicaire kann also nicht behaupten, dass der von ihm abgedruckte Passus irgendwie mit den Predigern des Papstes in Verbindung stehe.

Vicaire schreibt ferner (S. 118): « Les légats et leurs prédicateurs reçoivent donc la tâche apostolique essentielle des prélats. Ils sont mis à la place des pasteurs ordinaires qui délaissent leur œuvre. Cette substitution provisoire et de fait rappelée par les lettres suivantes, indépendamment des fonctions administratives et politiques dont les légats se chargeront à l'occasion, définit le programme de la prédication de Narbonnaise telle qu'elle est prévue par le pape dès le début de 1204 ». Dieser Schluss ist nicht nur deshalb falsch, weil die Konsequenz aus dem Brief vom 28. Januar 1204 fehlt, sondern auch aus anderen, allgemeinen Gründen. Ich möchte den Tumult nicht erleben, der entstanden wäre, wenn der Papst gewagt hätte, was Vicaire hier behauptet. Ich wäre ihm ausserordentlich dankbar, wenn er mir einen Fall aus der Kirchengeschichte nachweisen würde, wo der Papst « Pastores » (Bischöfe oder Pfarrer) durch päpstliche Prediger ersetzt hat. Das haben nicht einmal die Päpste Gregor IX und Alexander IV mit den Mendikanten versucht. Und da soll Innozenz III schon die ganze hierarchische Ordnung umgekrempelt und den Bischöfen der Provinz Narbonne ihr vornehmstes Recht geschmälert haben?

Die ganze These Vicaires wird aber in ihrer Unhaltbarkeit ganz offenbar, wenn man den tatsächlichen Inhalt des Offiziums der Legaten feststellt. Hierüber hat sich der Papst nämlich sehr klar ausgesprochen bei Ernennung des Abtes von Cîteaux zum Legaten am 31. Mai 1204 [55]. Man sehe oben (A 3) nach, was der Papst dort in seinem Mandat erklärt: die Legaten sollen « ad extirpandam haereticam pravitatem » vorgehen, die Irrenden zurückführen, die Hartnäckigen exkommunizieren und expropriieren und den weltlichen Arm gegen sie in Bewegung setzen. Dies ist der Inhalt der Predigt der Legaten: sie sollen im Lande umherziehen und die Häretiker durch Predigt zu bekehren suchen. Diese Predigt hat nur den Zweck

[55] Potthast nr. 2229, PL 215 Sp. 358 ff.

festzustellen, gegen wen das formelle Strafverfahren eingeleitet werden kann. Die Predigt der Legaten ist also, eng gefasst, keine Teilhabe am Lehramt, sondern gehört in die Funktionen des Hirtenamtes. Im gewissen Sinne mag man das Ziel der Predigt auch darin sehen, die Irrenden zu bekehren, aber nur die Häretiker, nicht etwa die übrigen Katholiken, die der Besserung bedürfen. Damit ist der wesentliche Unterschied der Predigt von Narbonne und dem Predigerverein von Toulouse klargestellt. Beim Predigerverein liegt eine Teilhabe am Lehramt vor, nicht am Hirtenamt, er ist für die gesamte Bevölkerung da, nicht nur für die Häretiker; er übernimmt die Funktionen des Bischofs, soweit sie die Predigt betreffen. Also im Ziel unterscheiden sich beide Predigtunternehmungen wesentlich.

Damit könnte man die übrigen Ausführungen Vicaires (S. 119-139) ruhig auf sich beruhen lassen, denn entscheidend bei einer Organisation ist doch schliesslich das Ziel, und dass sich Organisationen in anderen Elementen ähnlich sind, ist ganz selbstverständlich; jeder Verein, mag er sich auch dem Kegeln oder Musizieren widmen, hat Mitglieder (troupes), Organisation, Autoritäten und eine Kassenverwaltung. Trotzdem will ich noch einige Punkte aus den Darlegungen Vicaires kritisch beleuchten.

Über die *Méthode* (Vicaire S. 119-123) habe ich bereits oben (A 3) das Nötige gesagt. Die Legaten bezw. der Papst haben keine eigene Methode besessen. Dass die Methode Diegos von den päpstlichen Predigern hier und da übernommen und vom Papst am 17. November 1206 approbiert und von Dominikus 1215 für seinen Predigerverein und damit für den Predigerorden übernommen wurde, habe ich immer behauptet. In diesen Punkten stimmt Vicaire ausnahmsweise mit mir überein.

Im Abschnitt *Les troupes* erklärt Vicaire (S. 125), alle Mitglieder der Predigt von Narbonne seien Ordensleute gewesen und fährt fort: « la vie religieuse des membres de la mission pontificale est indissolublement liée à leur prédication, l'une et l'autre s'identifient dans la méthode apostolique verbo et exemplo ». Und dies soll in dem Brief vom 31. Mai 1204 stehen, durch den der Abt von Cîteaux

zum Legaten gegen die Häretiker bestellt wurde! [56] Ich habe vergeblich in diesem Brief nachgeforscht, ich habe nichts dergleichen gefunden. Vicaire hat hier wieder einmal einen Papstbrief nicht richtig verstanden. Was soll der Passus über die Zisterzienser « Gaudemus autem... explicatur », der oben (A 3) nachgelesen werden kann? Man vergleiche diesen Brief mit dem an Berengar vom 28. Januar 1204 und wird sofort den Sinn dieses Passus verstehen. Der Papst singt das Lob der Zisterzienser, weil er Arnald ein Kompliment machen und ihm erklären will, weshalb er gerade ihn zum Legaten ernennt. Es liegt ihm absolut fern zu erklären, dass nur Ordensleute zur Predigt gegen die Häretiker angesetzt werden sollen. In seinem Brief vom 17. November [57], wo er Rudolf mit der Einstellung von Predigern beauftragt, ist keine Rede von Ordensleuten, sondern nur von « probatis viris », die schliesslich auch ausserhalb der Mönchsorden zu finden waren. Aber bei Vicaire steht etwas anderes im Hintergrunde: der Predigerverein des hl. Dominikus muss sich nach Vicaire an die alten Ordensformen halten, also müssen auch die Prediger von Narbonne Ordensleute gewesen sein. Leider hat der Papst niemals die Zugehörigkeit eines päpstlichen Predigers gegen die Häretiker zu einem alten Orden verlangt; von dem päpstlichen Predigtwerk ist also nicht auf die gleichen Verhältnisse beim Predigerverein zu schliessen.

Vollständig abwegig ist, was Vicaire (S. 126-128) über die *Organisation* des Predigtwerkes von Narbonne schreibt. Er sieht in diesem Unternehmen kein « agrégat de hasard, ou, si l'on veut, de pure bonne volonté » sondern eine « solide constitution juridique qui assurait sa cohésion et son ordre. » Die Legaten und ihre Helfer bildeten also einen Verein? Vicaire hütet sich wohl, diesen klaren Ausdruck zu gebrauchen. Aber wenn kein Verein vorhanden war, was sollen dann die Ausführungen über die Organisation, da sie ja dann kein Vorbild für den Predigerverein von Toulouse darstellen konnte? Es ist doch selbstverständlich, dass eine gewisse Ordnung vorhanden sein musste, vor allem eine Befehlsgewalt, aber damit

[56] lc.

[57] Potthast nr. 2912, PL 215 Sp. 1024 f.

war noch kein neuer Verein gegründet. Vicaire widerlegt sich aber selbst, wenn er (S. 126) behauptet, die Helfer seien wahrscheinlich nur für 40 Tage zur Predigt herangezogen worden, wie ja auch die Kreuzfahrer (doch wohl diejenigen Simons von Montfort?) sich nur für 40 Tage verpflichteten. Wenn aber die Parallele zu den Kreuzfahrern vorliegt, war dann nicht das Predigtunternehmen von Narbonne doch ein « agrégat de bonne volonté »? Das Predigtwerk von Narbonne war lediglich eine Arbeitsgemeinschaft, ein Zweckverband ohne Bindungen, die über den Zweck, die Predigt gegen die Häretiker, hinausgingen. Die Aufgabe bestand darin, das Land zu durchwandern und die Häretiker zu bekehren oder zu exkommunizieren; war diese Aufgabe gelöst, so war das Ziel erreicht. So ist auch die Stelle bei Cernai nr. 67 zu verstehen « animadvertentes etiam quod eadem praedicatio iam peregerit ex parte maxima cursum suum »; cursus bedeutet nicht, wie Vicaire (S. 126) will, die Frist von 40 Tagen, sondern die Wanderpredigt; man hatte eben fast das ganze Land durchstreift. Der einzige ruhende Punkt in der Erscheinungen Flucht waren die Legaten, ihre Helfer wechselten, je nach dem sie sich mit mehr oder weniger Eleganz aus dem Unternehmen zurückzogen.

Dass aus der Organisation der Predigt von Narbonne nichts für den Predigerverein von Toulouse herauszuholen ist, erkennt man an der abschliessenden Bemerkung Vicaires (S. 128), dass die Bezeichnung « praedicatio » von diesem Predigtwerk auf das von Toulouse übergegangen sei. Zunächst ist festzuhalten, dass das Predigtwerk von Narbonne überhaupt keine Firma besass. Wenn Cernai (nr. 126) von « praedicatio » oder von « praedicatores nostri » spricht, so handelt es sich einfach um eine Tätigkeitsbezeichnung bezw. um eine Gegenüberstellung der katholischen Prediger und der Prediger der Häretiker. Von einer Firma, unter der die päpstlichen Prediger arbeiteten, ist nirgends etwas zu finden. Wozu auch eine Firma, wenn ein Verein überhaupt nicht bestand? Die Kreuzzugsprediger haben ja auch keine eigene Firma besessen. Die Bezeichnung « Sancta praedicatio » als Firma kommt nur in Verbindung mit Prouille vor (Laurent nr. 6) und Vicaire überträgt zu Unrecht diese Firma auf die Prediger von Narbonne.

Vicaire zieht auch das Siegel heran, das an einem Rekonziliationsbrief des hl. Dominikus gehangen hat; dieses Siegel soll die Umschrift gehabt haben: « Iesu Christi et Predicationis » oder wie Vicaire (S. 127 f.) vorschlägt: « Predicationis Iesu Christi ». Zunächst ist die Umschriftung des Siegels absolut nicht gesichert. Bernhard Gui, der das Siegel gesehen hat, erklärt ganz eindeutig, die Schrift sei unleserlich. Dagegen weiss eine Nachricht aus dem 14. Jahrhundert zu melden, dass die Worte lauteten wie oben angegeben. Diese Lesart ist bestimmt falsch, denn ergänzt man das erforderliche Wort « Sigillum », so wird der Unsinn sofort klar. Es kann keinen Zweifel unterliegen, dass der Name des hl. Dominikus in der Umschrift gestanden hat. Wenn man ferner bedenkt, dass Dominikus sich in dem erwähnten Brief als « frater Dominicus, Oxomensis canonicus, predicator minimus » und in fast allen Urkunden bis zur Gründung des Predigervereins im Jahre 1215 sich in der gleichen oder ähnlichen Art bezeichnet, so dürfte es doch höchst zweifelhaft sein, dass er sich in seinem Siegel nicht genannt, sondern diese absonderliche Umschrift gewählt habe.

Ich habe die Bezeichnung « Sancta praedicatio » als Firma von Prouille angesehen [58] und bleibe auch heute dabei, trotz des Widerspruchs Vicaires (S. 128). Was er gegen mich anführt, ist vollkommen belanglos. Er meint: « c'est le nom de la succursale de Dominique, nom qui disparaît d'ailleurs dès cette année 1207 en même temps que s'effondre la Prédication de Narbonnaise ». Einige Zeilen vorher behauptet Vicaire, diese Firma sei vom Gesamtunternehmen auf die Zweigstellen übergegangen, und nun erklärt er, die Firma sei bei Prouille seit 1207 verschwunden, weil das Gesamtunternehmen zusammenbrach. Aber das Gesamtunternehmen bestand nach Vicaire doch noch im Jahre 1214? Und weiter: Vicaire meint, diese Firma sei der Name für Zweigstelle des hl. Dominikus gewesen und will damit offenbar sagen, dass Prouille als Schwesternheim nichts damit zu tun habe. Aber weshalb werden denn in der Urkunde vom 8. August 1207 auch die Schwestern genannt? Vicaire

[58] AFP II S. 288 ff. Die Ausführungen Grundmanns (S. 209 ff.) gegen mich in diesem Punkte beweisen nichts.

mag es noch so unangehehm sein, Prouille hiess am 8. August 1207 « Sancta Praedicatio » und die Folgerungen, die ich daraus gezogen habe, halte ich voll und ganz aufrecht, wie ich auch alle übrigen Behauptungen über Prouille aufrecht erhalte, die ich im AFP II S. 284 ff. aufgestellt habe, trotz der reichlich summarischen und teilweise unübersichtlichen Ausführungen Vicaires in der Étude III. Aber selbstverständlich, wenn man alle Umwandlungen Prouilles auf die Veränderungen im ökonomischen Status zurückführen will (S. 105), wird man sich nicht wundern, wenn man zu eigenartigen Ergebnissen gelangt. Ich bin bisher stets der Auffassung gewesen, dass die Ökonomie sich nach der Idee zu richten habe, die Klosterwirtschaft nach dem Klosterziel. Aber Vicaire ist anderer Ansicht. Dass Prouille Wandlungen durchgemacht hat, gibt selbst Vicaire zu; wenn es aber gilt, meine These abzulehnen, so beruft er sich auf die Tatsache, dass « volant d'inertie constitue la plus souple des communautés ». Ich habe bei Vicaire vergeblich Auskunft zu erhalten versucht, was er denn mit dem Prouille der Jahre 1213-1218 anfängt. Er begnügt sich mit der Angabe, dass die juristische Situation Prouilles nach Verschwinden der Abtei erst im Jahre 1218 geklärt worden sei. Aber schliesslich ist doch Aufgabe des Historikers, diese Lücke durch eine Hypothese auszufüllen. Aber darauf verzichtet Vicaire.

Es ist in keiner Weise wahrscheinlich zu machen, dass Prouille dem Predigtwerk von Narbonne irgendwie eingegliedert war; wie wäre dies auch möglich gewesen bei dem scharf umrissenen Auftrag an die Legaten? Prouille ist eine ureigene Angelegenheit Diegos und später des hl. Dominikus; dass es gleichsam Proviantamt für das Predigtwerk gewesen, ist eine freie Erfindung Vicaires (S. 127).

Dass die Legation und ihre Helfer eine *Autorität* besassen, ist unbestreitbar. Dies ergab sich ganz einfach aus dem Legationsauftrag. Aber Vicaire irrt (S. 129), wenn er meint, die beiden Legaten Peter und Rudolf seien 1204 Januar 29 berufen worden, weil der Abt von Cîteaux nicht immer im Lande sein konnte. Arnald wurde erst 1204 Mai 31 Legat, die beiden anderen aber schon Ende 1203 als Nachfolger der Legaten Rainer und Kardinal Johann von

St. Paul [59]. Es ist auch nicht richtig, dass Diego an der Spitze des Predigtwerkes von Narbonne gestanden habe. Die Leitung hatte Arnald, nicht Diego, wenn auch Diego neben Dominikus der einzige aufrichtige Anhänger der neuen Methode war und dadurch eine besondere Rolle spielte. Es ist nicht richtig, dass Guy von Cernai Nachfolger Diegos und Rudolfs geworden sei, wie Vicaire in unrichtiger Interpretation von Cernai nr. 51 behauptet. Nachfolger Rudolfs wurde der Bischof von Conserans, Nachfolger bezw. Stellvertreter Diegos war Dominikus. Es ist nicht richtig, dass die Amtsbezeichnung « Magister ordinis » aus « Magister praedicatorum » oder « Magister praedicationis » entstanden sei. Wie kam dann Dominikus dazu, sich bis 1220 « Prior ordinis » zu nennen oder nennen zu lassen? « Magister ordinis » ist von den Ritterorden übernommen.

Selbst die *Ökonomie* des Predigervereins von Toulouse findet Vicaire (S. 131-134) bei den Hilfspredigern der Legaten vorgebildet. Er beklagt die armen Legaten, denen die Chronisten bitter Unrecht getan hätten, indem sie sie als die grossen Herren schilderten. Die ökonomische Situation der Legaten sei überaus traurig gewesen; nur Arnald habe feste Einkünfte aus seiner Abtei bezogen. Es ist richtig, dass Berengar, Erzbischof von Narbonne sich geweigert hat, den Legaten die schuldigen Prokurationen zu prästieren. Aber haben alle Bischöfe und Prälaten des Legationsbezirkes so gehandelt? Die Legaten hatten Anspruch auf vollständigen Unterhalt und Beförderung und dieser Anspruch richtete sich gegen alle Prälaten und Klöster des Legationsbezirkes, sofern sie nicht durch Privileg davon befreit waren. Die Legaten hatten also ihre Versorgung. Dass sie nicht auf ihr Recht verzichteten, beweist ihre Beschwerde an den Papst über Berengar.

Es ist unzulässig, Prouille als Teil des Predigtwerkes der Legaten hinzustellen, wie Vicaire es tut. Prouille war zur Erziehung armer adeliger Mädchen von Diego gegründet, lag also vollständig ausserhalb des Legationsoffiziums. In seinen Urkunden, die ziemlich

[59] Zimmermann, H., Die päpstliche Legation in der 1. Hälfte des 13. Jahrhunderts (Paderborn 1913) S. 30 f. 51 f. 58.

zahlreich sind, wird nicht ein einziges Mal ein Legat erwähnt [60]. Wenn also Vicaire schliesst, die Ökonomie bei den Predigern von Narbonne und denen von Toulouse sei gleich gewesen, so irrt er.

Über Erfolg und Misserfolg des Predigtwerkes der Legaten brauche ich kein Wort zu verlieren, da hier keine Parallele zu den Predigern von Toulouse zu finden ist. Zum Schluss (S. 137 f.) erfahren wir nun auch, wie Vicaire überhaupt auf den Gedanken kommen konnte, im Predigtwerk von Narbonne das Vorbild und den Vorläufer des Predigtwerkes von Toulouse zu sehen. Er zitiert Puylaurens c. 10, womit man Cernai nr. 67 vergleichen möge. Puylaurens sagt einfach: die Predigt der Legaten und ihrer Helfer hat nicht viel genützt, weshalb man an den Papst appellierte, d. h. man verlangte den Kreuzzug, der ja schon seit 1204 vom Papst geplant war. Dann fährt Puylaurens fort: « Ne cepta predicatio remaneret, de ordinandis perpetuis predicatoribus contra hereticos est provisum, Domino inspirante, et hac de causa sub beato episcopo domino Fulcone ordo Predicatorum principaliter est exortus. Quorum vexillifer beatus Dominicus prelationem suscepit pariter et laborem... ». Diese Stelle ist nach 1250 geschrieben (Puylaurens S. 92-97), also nach einer Zeit, da Pelhisso und seine Brüder vom Predigerkonvent in Toulouse bemüht waren, den wahren Charakter des Ordens umzudeuten, nach einer Zeit, da Gregor IX aus bestimmten Gründen auch die Bekämpfung der Häresie in den Vordergrund des Predigerordens zu schieben bemüht war [61]. Dass er dem Irrtum zum Opfer gefallen ist, Dominikus habe seinen Orden gegen die Häresie gestiftet, ist nicht verwunderlich. Vielleicht aber hat er ebensowenig wie Vicaire den wesentlichen Unterschied zwischen den beiden Predigtwerken gesehen. Ich bedauere es lebhaft, dass Vicaire in seiner Étude IV nicht die Sorgfalt und Gründlichkeit hat walten lassen, die man von ihm erwarten durfte. Aber auch hier steht er im Banne der Thesen Mandonnets und Grundmanns, die dem Papste alles, dem hl. Dominikus aber fast nichts zuteilen wollen.

---

[60] Laurent nr. 5 ff.

[61] Scheeben, Beiträge zur Geschichte Jordans von Sachsen (Vechta 1938) S. 128. ff.

II. *Dominikus und Innozenz III.*

Wir kennen den Predigerverein des hl. Dominikus vom Frühjahr 1215 und wir kennen den Predigerorden des hl. Dominikus vom Dezember 1216. Zwischen beide plaziert Jordan (nr. 40-41) eine Nachricht, die die Brücke zwischen beiden Organisationen herstellen kann: « Adiunctus est autem eidem episcopo [Fulconi] frater Dominicus, ut simul adirent concilium et pari voto dominum papam Innocentium precarentur confirmari fratri Dominico et sociis eius ordinem, qui predicatorum diceretur et esset, confirmaret nihilominus predictos reditus, tam a comite quam ab episcopo fratribus assignatos. [41] Auditis igitur eis super hac postulatione Romane sedis antistes hortatus est fratrem Dominicum reverti ad fratres suos et habita cum eis plena deliberatione cum unanimi omnium eorum consensu regulam aliquam iam approbatam eligere ac demum iis exactis rediret ad papam confirmationem super omnibus accepturus ».

Nach der historischen Methode würde man diesen Text genau prüfen und finden, dass z. B. die erwähnten « reditus » auch Jord. nr. 37 39 erwähnt und am 22. Dezember 1216 tatsächlich als Eigentum der Predigerbrüder vom Papst aufgeführt werden (Laurent nr. 74); man würde finden, dass die weitere Darstellung Jordans (nr. 42-44) die sich innerlich aus Jord. nr. 40-41 ergibt, durch Urkunden bestätigt wird (Laurent nr. 70-71); man würde feststellen, dass gegen die ganze Nachricht über den Besuch in Rom vom nüchternen, kritischen Standpunkt aus nichts einzuwenden ist. Aber Vicaire fühlt sich diesem Text gegenüber nicht recht behaglich, wagt aber auch nicht, ihn einfach als unzuverlässig abzulehnen, wie er es in dem ähnlichen Falle von 1206 getan hat, denn nur diese Stelle enthält die Nachricht, dass Dominikus mit Innozenz III über den Predigerorden verhandelt habe, und diese Nachricht passt wieder hervorragend in die Konstruktion Vicaires. Er schreibt (S. 160): « Il n'est pas douteux que le texte de Jourdain n'ait été rédigé en fonction de ces deux documents [bulles de confirmation]; cela fait sa valeur et aussi sa faiblesse; nous ne pouvons savoir s'il s'agit d'une conclusion ou

d'une information directe. Au reste on ne peut douter de la valeur globale de ses indications. Il suffit d'éviter de les mal interpréter ».

Ich frage Vicaire: Woher weiss er, dass Jord. nr. 40-41 an Hand der beiden Konfirmationsbullen (Laurent nr. 74-75) redigiert worden sind? Ich habe bei Jordan (nr. 40-41) nicht die Spur einer redaktionellen Abhängigkeit von den Bullen gefunden. Es wäre auch komisch, wenn Jordan an dieser Stelle die beiden Bullen für die Redigierung einer Nachricht verwendete, die inhaltlich nichts mit den Bullen zu tun hat, dagegen die Nachricht über die Konfirmation des Ordens (nr. 45) absolut selbständig redigierte. Vicaire hätte gut getan, die fraglichen Stellen nebeneinander zu stellen. Aber er lässt es mit der Redigierung nicht bewenden; er geht weiter und erklärt, man könne nicht entscheiden, ob Jordan sich auf eine direkte Information stütze oder aber aus irgendwelchen Prämissen zu einem Schluss gelangt sei. Wenn er eine direkte Information gehabt hat über den Besuch im Jahre 1215, weshalb soll er sie dann an Hand von Bullen redigieren, die das Ergebnis eines Besuches im Jahre 1216 waren? Und aus welchen Prämissen schliesst Jordan? Wenn mir Vicaire das angeben würde, wäre ich ihm ausserordentlich dankbar. Die weniger scharfe Trennung der Sätze über die Redigierung und die Unmöglichkeit, zwischen Information und Schlussfolgerung zu entscheiden, lässt vermuten, dass Vicaire nicht nur an eine redaktionelle Abhängigkeit denkt, sondern in den beiden Bullen auch die Prämissen zu dem Schluss Jordans sieht. Es gibt keine Prämissen für den Schluss, Dominikus habe im Herbst 1215 den Papst besucht; am allerwenigsten können die beiden Bullen als solche angesehen werden; denn von den Bullen des Jahres 1216 auf einen Besuch im Herbst 1215 schliessen, kann doch nur ein Chronist, bei dem irgendetwas nicht stimmt. Und wenn Jordan nur geschlossen hat, was berechtigt denn Vicaire, ohne Kenntnis der Prämissen zu erklären, im Ganzen genommen sei Jord. nr. 40-41 zuverlässig? Bei diesen kritischen Bemerkungen Vicaires vermisse ich doch das richtige Mass.

Wie war die Lage im Herbst 1215? In Toulouse bestand der Predigerverein des hl. Dominikus, über den ich mich an anderer Stelle klar genug ausgesprochen habe. Dominikus und seine Brüder

waren vom Ortsbischof Fulko zu Diözesanpredigern bestellt. Die Urkunde hierüber lässt nicht den leisesten Zweifel zu, dass diese Einrichtung als Dauereinrichtung gedacht war (Laurent nr. 60).

Vicaire (S. 160) warnt davor, diesen Predigerverein mit dem Predigerorden zu identifizieren; denn der Verein sei eine diözesane Einrichtung gewesen, die aus dem Predigtwerk von Narbonne hervorgegangen sei; um ein Orden zu werden, d. h. « une société perpétuelle de vie commune régulière », musste er noch manche Etappe durchlaufen. Die Reise nach Rom sei nur ein Präludium zum Orden gewesen. Etwas weiter erklärt er (S. 161), Dominikus habe nur Kontakt mit dem Papst gewinnen wollen.

Man kann sich die weitläufigen Darlegungen Vicaires schenken und zu S. 168 übergehen, wo er endlich die Frage des § 1. Les intentions de saint Dominique beantwortet: « Une Prédication épiscopale permanente, une vie commune régulière, tels sont les éléments de l'ordo praedicatorum que Dominique vient soumettre au Pape. La première partie de ce programme, par son caractère perpétuel suppose évidemment en un domaine particulièrement délicat une innovation juridique considérable que seul Innocent III doit juger et permettre ».

Es ist nicht immer leicht, den Spekulationen Vicaires zu folgen, aber mit einiger Mühe vermag man aus den wortreichen und vielfach nebulösen Darlegungen das herauszufinden, was eigentlich gemeint ist. Wenn ich Vicaire richtig verstanden habe, so meint er folgendes: Der Predigerverein von Toulouse ist nicht der Predigerorden (S. 160). Für eine « fondation régulière » fehlen dem Predigerverein « quelques éléments de vie d'observance ». Aber Dominikus abstrahiert von dem Predigerverein, als er zum Papst geht, und fängt von vorne an; er bittet nicht um Approbation des Predigervereins, der dann etwa zum Predigerorden geworden wäre, sondern proponiert « une Prédication épiscopale permanente », losgelöst von Toulouse und « une vie commune régulière » als Organisationsform, die nicht etwa gleichzusetzen ist mit der Organisation des Predigervereins, sondern den Verhandlungen mit dem Papst vorbehalten bleibt.

Ich wage nicht zu behaupten, dass ich hiermit die Intentionen

des hl. Dominikus, wie Vicaire sie sich vorstellt, in allem richtig wiedergegeben habe, und halte mich daher an die Worte Vicaires S. 168 « Une Prédication... permettre ».

Zu den Elementen, d. h. zum Wesen des Predigerordens gehört die « Prédication épiscopale permanente » und nur der Papst darf über dieses Element urteilen und es approbieren.

Ich frage Vicaire: Was war der Predigerverein des hl. Dominikus? War er nicht auch eine « Prédication épiscopale permanente »? Vicaire sagt doch (S. 138) selbst, dass nicht nur der Predigerorden, sondern auch der Predigerverein das Projekt verwirklicht habe, das Wilhelm von Puylaurens mit den Worten umschreibt: « De praedicatoribus perpetuis instituendis ». Und weiter: In der Urkunde, durch die Bischof Fulko Dominikus und seine Brüder zu Diözesanpredigern bestellt (Laurent nr. 60), ist nicht die Spur eines Hinweises vorhanden, dass Fulko oder Dominikus daran gedacht haben, den Predigerverein als eine vorübergehende Erscheinung aufzufassen. Und der Erbvertrag (Laurent nr. 61) lässt noch weniger darauf schliessen, dass Dominikus nur ein Provisorium geplant habe. Eine « Prédication épiscopale permanente » war also vorhanden. Und nur der Papst durfte über sie urteilen und sie approbieren? Wenn also Fulko und Dominikus zum Papst gehen, was dürfen sie anderes erwarten als eine scharfe Rüge? Weil sie ja in seine Rechte eingegriffen haben.

Vicaire schreibt S. 166: « Pour compléter une fondation régulière il ne manque à la Prédication de Toulouse que quelques éléments de vie d'observance ». Die Idee, der Zweck der « fondation régulière » war also schon vorhanden? Und wo? Im Predigerverein! Wenn das aber der Fall war, weshalb dann im Herbst 1215 zum Papst gehen und mit ihm eine bereits vorhandene « Prédication » durchsprechen und so tun, als wenn nichts vorhanden wäre?

Dass aber die « Prédication épiscopale permanente » überhaupt nicht zur Diskussion stand, erklärt Vicaire selbst mit ganz klaren Worten S. 173-176. Er spricht hier im § 2: « Les dispositions d'Innocent III » ausführlich über die angeblichen Intentionen des Papstes und zeigt wie der bekannte Kanon X des Laterankonzils über die Predigt und der Predigerverein des hl. Dominikus vollkommen pa-

rallel laufen, ja er gibt (S. 176) sogar zu, « si l'on ne veut pas supposer l'influence des idées d'Innocent sur l'institution de Toulouse, il faut conclure à l'influence de l'institution de Foulques et de Dominique sur le canon du XII^e concile œcuménique ». Davon aber will Vicaire nichts wissen. « Mais pourquoi les opposer l'un à l'autre?... tous ces faits certains et significatifs interdisent de voir dans l'organisation simultanée de l'idée juridique des missionnaires diocésains à Toulouse et à Rome une pure coïncidence, ils réclament au contraire qu'on y découvre l'exécution d'un plan prémédité et dirigé par la même pensée, celle du pape Innocent III, partagé, sinon suggérée par le fondateur des Prêcheurs ». Auf die « faits certains » und den von Vicaire so beliebten Parallelismus werde ich später noch eingehen, hier möchte ich nur zweierlei mit Dank feststellen: 1. die « Prédication » von Toulouse ist nach Vicaire die « exécution » eines Planes, der ausgedacht und dirigiert war von Innozenz III; 2. dass selbst Vicaire, wenn auch mit einem « sinon » Dominikus an der Idee der « Prédication épiscopale permanente » beteiligt sein lässt. Vielleicht veranlasst ihn dieses « sinon » noch einmal, seine Études zu überprüfen; vielleicht kommt er dann zu einem Ergebnis, das besser in ein Werk passt, das den Titel trägt « Saint Dominique ».

Aber ich bestreite, dass der Papst allein für die Einrichtung einer « Prédication épiscopale permanente » zuständig war. Hat nicht bereits die Synode von Avignon im Jahre 1209 bestimmt [62], dass jeder Bischof « per alias honestas et discretas personas faciat praedicari »? Und hatte nicht jeder Bischof das Recht, auch ohne diese Synode, Kleriker mit der Predigt zu beauftragen? Die Prediger in einer Diözese bildeten doch schon eine « Prédication épiscopale permanente », denn sie alle predigten in Vollmacht des Bischofs, dem allein das Lehramt zustand. Weshalb soll er da nicht die Macht und das Recht haben, an seinem Lehramt auch Kleriker zu beteiligen, die nicht Pfarrer oder sonstwie stationäre Seelsorger waren? Hat doch auch Kanon X den Bischöfen nicht das *Recht* verliehen, sondern nur die *Pflicht* auferlegt, Prediger zu bestellen. Man führt diesen Kanon immer wieder an im Zusammenhang mit dem Predi-

[62] Mansi XXII S. 785.

gerorden, und vielleicht steht er irgendwie im Zusammenhang mit dem Predigerverein des hl. Dominikus. Aber man darf nicht übersehen, dass in diesem Kanon nicht von Diözesanpredigern die Rede ist, sondern von Predigern an Kathedral- und Konventualkirchen. Ich werde hierauf noch zu sprechen kommen.

Die bisherigen Darlegungen haben jedenfalls gezeigt, dass auch nach Vicaire die « Prédication épiscopale permanente » nicht ein Projekt des hl. Dominikus war, das erst dem Papst vorgetragen werden musste. Bezeichnend ist ja in diesem Zusammenhang, dass Vicaire im ganzen § 1 über diese « Prédication » nur S. 168 spricht, sonst nur von der « vie commune régulière », dem zweiten Projekt des hl. Dominikus.

Wie steht es mit dieser « Vie commune régulière »? Vicaire (S. 164) behauptet von dem Predigerverein:

« Ce n'est pas encore l'Ordre des Frères Prêcheurs; ce n'est même pas un essai proprement dit de la société dont il entrevoit les grandes lignes; on n'y a point encore prononcé de profession; on n'y rencontre pas l'obéissance religieuse, non plus qu'une organisation intérieure ou une observance obligatoire; il n'y a pas de règle ». Und S. 166: « Pour compléter une fondation régulière il ne manque à la Prédication de Toulouse que quelques éléments de vie d'observance; il faut assurer le recrutement, la formation, l'entretien spirituel et la vie commune de ces clercs religieux; régler leurs austérités, leurs études théologiques et leurs prières canoniales. Sur ce point rien n'est encore arrêté, mais la fidélité de Dominique à ses origines de chanoine réformé est de nouveau inscrite dans les prodromes de la fondation de Toulouse ».

Was also dem Predigerverein nicht alles gefehlt hat! War denn das Predigerheim des hl. Dominikus ein Hotel für unverheiratete Männer, die tun und lassen konnten, was sie wollten, und nur gelegentlich einmal über Land gingen und predigten? Was versteht denn Vicaire unter « Profession »? Sollen die Mitglieder des Predigervereins keine moralische Bindung gegenüber dem Verein eingegangen sein? Haben sie auch nur Treue gegenüber dem Verein gelobt, so war es eine Profess; denn das Wesentliche ist doch das Versprechen, dem Verein treu zu bleiben; dass es keine kirchenrechtliche Bedeutung hatte, spielt gar keine Rolle. Es soll keine « obéissance religieuse » gegeben haben. Wenn Vicaire hierunter « Gehorsam von Re-

ligiosen » versteht und damit den monastischen oder kanonischen Gehorsam meint, so mag er Recht haben. Aber eine Unter- und Überordnung und Gehorsam hat es im Verein gegeben; denn es gab einen Oberen, der sogar Prior und Magister genannt wird, und es gab Mitglieder, die in einem Gefolgschaftsverhältnis zu ihm stehen. Es gab keine « organisation intérieure ou une observance obligatoire »? Wenn Vicaire hiermit eine bis ins Letzte ausgeklügelte, mönchische Ordensregel versteht, so hat er durchaus recht. Aber das brauchten die Prediger von Toulouse nicht; es genügte ihnen, eine Hausordnung zu besitzen, die ihrer Aufgabe angepasst war. Und dass eine solche Hausordnung bestanden hat, dass für Nachwuchs, Ausbildung der Prediger und religiöses Leben gesorgt war, muss man schon annehmen, denn sonst muss Dominikus, der Gründer des Vereins, ein ganz eigenartiger Mensch gewesen sein, um nicht einen stärkeren Ausdruck zu gebrauchen. Vicaire hätte dann ganz recht, diesem unfähigen Manne einen Geist wie Innozenz III an die Seite zu setzen. Aber der Papst hätte dann doch wohl einen tauglicheren Mann zur Durchführung seiner Pläne gesucht.

Aber Vicaire irrt, wenn er dem Predigerverein so viele Mängel nachsagt. Der Predigerverein war ein vollkommen ausgebildeter religiöser Verein mit einem religiösen, seelsorglichen Programm, hatte einen Oberen und Mitglieder, hatte ein Heim und feste Einkünfte, war ein Orden, dem nur die allgemein kirchliche Approbation fehlte, um in der ganzen Kirche ohne Schwierigkeiten ausgebreitet zu werden.

S. 165 heisst es: « La Prédication de Toulouse, — ob es nicht ‘ de Narbonnaise ’ heissen soll? — fournit la structure essentielle de la société de prédicateurs envisagée par Dominique. Nous avons exposé ailleurs tout ce que l'Ordre doit trouver dans l'organisme diocésain. » Vicaire führt dann die angeblich wesentlichen Elemente des Predigtwerkes von Narbonne an und sagt: « Tout cet ensemble fournit un programme institutionnel déjà très défini. » Und S. 168 schreibt er: « Clercs réguliers, les frères de Dominique sur le chapitre de l'observance ne se distingueront guère des chanoins de Saint-Etienne de Toulouse dont ils partagent les revenus ». Dominikus hatte also ein sehr klares Programm? Mit nichten, denn S. 160 schreibt Vicaire: « D'autre part, dans ces circonstances, on se trom-

perait gravement si l'on imaginait que dès sa première visite Dominique apporte au Souverain Pontife des projets arrêtés et complets, le plan d'un ordre et d'une règle conçus en son particulier, et qu'il s'attend à recevoir d'emblée la confirmation définitive de l'Église. Dominique est moins que quiconque d'une pareille naïveté, lui qui, depuis 1206, appartient à une Prédication dirigée par le pape et qui sait à quoi s'en tenir sur l'autoritarisme et le souci de tout contrôler qui caractérisent Innocent III. »

Ist also aus dem § 1 kein Aufschluss über die Intentionen des hl. Dominikus er erhalten, so bietet der folgende Paragraph um so mehr Klarheit « Les dispositions d'Innocent III » (S. 169-183). Wie stellt sich der Papst zu den im § 1 erörterten Absichten des hl. Dominikus? Über die Situation in der Kirche im Jahre 1215 sagt Vicaire S. 170: « La situation du pape, à cette date, se résume donc en deux termes: il faut maintenir la Parole de Dieu dans le milieu des clercs, mais les clercs s'en désintéressent... C'est alors que Dominique apporte... son groupe de Prêcheurs et son projet de prédication " dans la pauvreté de l'Evangile..." Il serait inconcevable que le pape la méconnût. Nous pensons, bien au contraire, qu'à cette date le pape l'a déjà partiellement acceptée d'avance et que, peut-être, il l'a lui-même provoquée. »

Die Begründung folgt: 1. Dominikus ist dem Papst nicht unbekannt. Im Jahre 1206 hat er ihn persönlich kennen gelernt und: « Depuis ce jour Innocent n'a cessé d'être le plus minutieusement en contact, par les rapports de ses légats, avec le petit groupe de ses prédicateurs ». Dass von diesen minutiösen Verbindungen zwischen Papst und Dominikus von 1206-1215 überhaupt nichts zu finden ist, sei nur erwähnt.

2. « La prédication de la Narbonnaise, d'ailleurs, n'a jamais été officiellement dissoute ». Zum Beweise erwähnt Vicaire (S. 171) den Beschluss der Synode von Avignon 1209, dass die Bischöfe Prediger bestellen sollen. Wir haben aber bereits gesehen, dass die Legaten, also auch ihre Helfer, nur gegen die Häresie entsandt worden sind; der erwähnte Beschluss hat mit der Legation nicht das Geringste zu tun. Und dass Guy von Cernai im Lande blieb und später Bischof wurde, dass auch Arnald Bischof wurde, und einige Bischofssitze neu

besetzt wurden, hat doch wahrhaftig nichts mit der Predigt der Legaten zu tun.

3. Dominikus lehnt einen Bischofssitz ab und entscheidet sich für das Generalvikariat der Predigt in der Diözese Toulouse.

Dann schreibt Vicaire (S. 172 f.): « Et cette fois encore on croit pouvoir deviner qu'Innocent III n'est pas étranger à la solution qui vient d'entrevenir quelques semaines avant que Dominique se mette en route pour le rejoindre à Rome. Nous touchons maintenant au centre de l'histoire, où tout semble converger, se nouer, s'appuyer, et finalement, venir à la lumière. » Und wie vollzieht sich der Aufklärungsvorgang?

Etwas Schriftliches haben wir zwar nicht über diesen Vorgang, sagt Vicaire (S. 173), aber das Argumentum e silentio hat hier keinen Wert, denn es gibt mehrere Koinzidenzien, die eine Intervention des Papstes als « absolument probable » erscheinen lassen. Und was alles kommt zusammen? 1. Der Predigerorden ist eine Erneuerung des Predigtwerkes von Narbonne. Soll sich Innozenz III desinteressiert haben, als diese Erneuerung vollzogen wurde? So Vicaire S. 173.

2. Der Papst sendet einen Kardinallegaten nach Südfrankreich mit dem vollen Legationsoffizium, also auch für die Reform. Das Wesentlichste bei der Reform aber war die Predigt; in Toulouse bildet sich die Gruppe der Diözesanprediger. « Croira-t-on volontiers que le commissaire d'Innocent n'y soit pas pour grand chose? » Wem dieses Moment nicht genügt, wird von Vicaire darauf hingewiesen, dass die einzige Urkunde aus jener Zeit, die Dominikus ausgestellt hat, ihn als Untergebenen des Legaten zeigt. Es handelt sich hier um eine Rekonziliation, in der Dominikus erklärt, er treffe die Bestimmungen, bis der Legat entschieden habe.

3. Die Gründung des Predigervereins und Kanon X des Lateranense von 1215 laufen parallel. Zwar sei der Kanon erst später gekommen, und man könnte sogar einen Einfluss des Predigervereins auf ihn annehmen, wenn man sich nicht für das Umgekehrte entscheiden wollte.

Nach all diesen « coïncidences » schliesst Vicaire S. 176: « Nous avons là une seule et même pensée réalisée presque simultanément

mais non pas indépendamment à Toulouse et à Rome. » Er zählt dann noch einmal alles auf und erklärt: « tous ces faits certains et significatifs interdisent de voir dans l'apparition simultanée de l'idée juridique des missionnaires diocésains à Toulouse et à Rome une pure coïncidence, ils reclament au contraire qu'on y découvre l'exécution d'un plan prémédité et dirigé par la même pensée, celle du pape Innocent III, partagée, sinon suggerée par le fondateur des Prêcheurs ». Wer sich durch diese « coïncidences » nicht überzeugen lässt, dem ist nicht zu helfen, er wird dann aber bei Vicaire vergeblich Aufklärung suchen. Dass der Papst direkt oder indirekt den Predigerverein von Toulouse gegründet habe, lässt sich aber nicht einmal wahrscheinlich machen. Die Bestallungsurkunde (Laurent nr. 60) enthält nicht die Spur eines solchen Einflusses, und wenn ein Legat für alles, was in seiner weiteren Ungebung geschaffen wird, verantwortlich gemacht werden müsste, könnte man die ganze Kirchengeschichte umbauen. Dass Kanon X nicht als Beweismittel herangezogen werden kann, werde ich weiter unten zeigen.

S. 177 verteilt Vicaire die Rollen bei der Gründung des Predigerordens in ganz klarer Weise. Der Predigerverein ist nicht der erste Konvent der Predigerbrüder, sondern « une pièce nouvelle de l'organisation hierarchique de l'église, une réforme originale de l'apostolat ordinaire que le pape va tenter, ailleurs en vain, d'imposer à tous les évêchés. On y découvre sans peine la main du chef de l'Église ». Dieser Verein stellt aber alles Wesentliche für den Predigerorden zur Verfügung. Der Anteil des hl. Dominikus an der Gründung des Predigerordens besteht lediglich in folgendem: « La part de Dominique, cependant, n'est pas moins importante ni moins caractéristique... En se proposant de faire de la prédication et de " l'imitation des apôtres " la fin et le programme d'un ordre de clercs religieux, le chanoine réformé d'Osma retrouve avec une acidité plus aiguë que jadis, le ferment spirituel qui avait animé le mouvement canonial. »

Dominikus findet also den Predigerverein in Toulouse fertig vor; er gefällt ihm nicht ganz; er will daher diesen Verein auf der Basis des reformierten Kanonikertums neu aufziehen; damit ist der Predigerorden fertig. Also die Idee des Predigerordens stammt von In-

nozenz III und ist schon im Predigerverein von Toulouse in Form eines neuen Organs der regulären Seelsorge und der Hierarchie schon organisatorisch dargestellt. Dominikus reformiert diesen Verein mit Hilfe des alten Programms der Regularkanoniker. Er ist also weiter nichts als ein Mann, der einer Statue den letzten Schliff gibt. Ob man da überhaupt noch von einem « Ordensstifter » Dominikus sprechen kann? Ich will nicht noch einmal auf die erwähnte Hypothese eingehen, der Predigerverein sei von Innozenz III gegründet, und mich mit der Hypothese über die Gründung des Predigerordens auseinandersetzen.

Wenn der Predigerverein « une pièce nouvelle de l'organisation hiérarchique » und « une réforme originale de l'apostolat ordinaire » ist, und Dominikus fügt diesem Organ die Lebensweise der Regularkanoniker hinzu, entsteht dann vielleicht ein Orden? Haben sich nicht viele Kathedralkapitel zur Reform der Augustiner bekannt und sind deshalb doch kein Orden geworden? Ein Orden ist doch ein Verein neben der Hierarchie [63]. Hat da vielleicht Dominikus das neue Organ der Hierarchie, das der Papst gebildet, wieder zerstört? Vicaire scheint diese Schwierigkeit dadurch umgehen zu wollen, dass er sagt, der Papst habe vergeblich versucht, dieses Organ in der ganzen Kirche zur Entwicklung zu bringen. Aber in Toulouse bestand es doch und hier hat Dominikus es zerstört und in seinen Orden umgebildet? Dominikus steht also im Gegensatz zu Innozenz? Vicaire vermag dieser Folgerung nur dadurch zu entgehen, dass er annimmt, dass der Predigerorden eben auch « une pièce nouvelle de l'organisation hiérarchique » sei, was ich nirgends bei ihm gefunden habe. Hätte aber der Papst in die Zerstörung seines Werkes eingewilligt, um Dominikus freie Bahn zu schaffen, weshalb hat er dann nicht im Kanon X, der doch nach Vicaire vom Papst verfasst ist, den reformierten Predigerverein empfohlen, sondern die Prediger als Organ der Hierarchie? Oder sollten beide Institutionen nebeneinander arbeiten? Eine hierarchische und eine nichthie-

---

[63] Orden als Korporation, nicht als Lebensnorm gefasst. « Ordo canonicus » oder « ordo monasticus » ist keine Korporation, sondern eine Lebensform. Weder Vicaire noch Grundmann haben das genügend beachtet.

rarchische? Eine nichtreformierte und eine reformierte? Und beide werden im gleichen Jahre vom Papst begründet bezw. approbiert?

Und wenn Dominikus mit dem « Propositum » zum Papst gekommen ist, den Predigerverein der Reform der Regularkanoniker anzuschliessen, weshalb hat der Papst dieses « Propositum » nicht gebilligt und sofort den Predigerorden approbiert? Die Idee des Predigerordens stammte doch vom Papst, die Lebensweise der Regularkanoniker war ausreichend bestimmt, was fehlte denn an Vorbedingungen für die Approbation? Man sage doch nicht, die Prediger von Toulouse mussten gefragt werden; denn nach Vicaire (S. 163) handelte Innozenz in solchen Fällen ganz anders: er fragte nicht nach den Neigungen der Petenten, sondern entschied selbst und schrieb sogar selbst die Regel.

Die Hypothese Vicaires leidet nicht nur an inneren Widersprüchen, sie ist auch deshalb abzulehnen, weil sie den eindeutigen Quellen nicht gerecht wird. Hypothesen haben doch den Zweck, Lücken in der Quellen auszufüllen. Ich will daher aus den Sphären der Spekulation Vicaires wieder auf den Boden der Tatsachen hinuntersteigen und an Hand der Quellen eine Darstellung der Ordensgründung versuchen.

Die Ordensidee « Predigt durch Wort und Beispiel (Armut) » war im Sommer 1206 von Diego, dem Bischof des hl. Dominikus, konzipiert worden. Im Frühjahr 1215 wird diese Idee durch Dominikus zur Grundlage eines Predigervereins gemacht, der als neue Idee die Teilhabe am bischöflichen Lehramt enthält. Die äussere Form des Predigervereins lässt sich nicht genau bestimmen. Aber folgendes ist klar: 1. der Predigerverein besitzt keine Kirche, 2. er bewohnt ein grosses Haus, das vorher Privathaus war, 3. die Prediger leben gemeinsam, 4. die Prediger haben Dominikus als Leiter, 5. die Prediger haben feste Einkünft aus dem Diözesanzehnt, 6. die Prediger leben auf der Wanderung von Almosen, 7. die Prediger üben ihr Amt aus im Umherwandern (Laurent nr. 60 61).

Hieraus folgt folgendes: 1. Dominikus hat bei Gründung des Vereins nicht daran gedacht, seine Vergangenheit als regulierter Chorherr aufzufrischen und seinen Verein zu einem Stift der Regularkanoniker zu machen; denn er siedelt seinen Verein in einem Pri-

vathause an, nicht in einer Kirche. Hätte er ein reguliertes Kanonikerstift gründen wollen, so hätte sich der Bischof sicherlich bereit gefunden, ihm eine Kirche zu übertragen, wie er es im Sommer 1216 getan hat. Wenn also Fulko in seiner Bestallungsurkunde (Laurent nr. 60) erklärt, die Prediger hätten sich vorgenommen, « religiose incedere », so deutet das nicht auf eine approbierte Ordensregel, etwa die der Regularkanoniker, sondern heisst einfach, die Prediger wollen ein Leben der Religiosen führen, also nach einer religiösen Regel leben. Dass eine solche Regel vorhanden war, lässt sich nicht bestreiten, denn sie war die unumgängliche Vorbedingung eines gemeinsamen Lebens der Prediger. Selbst wenn die Prediger keine Vita communis, sondern Vita privata gehabt hätten, wäre eine solche Regel notwendig gewesen. Also eine Hausordnung war vorhanden. Dass sie dem Zweck des Vereins angepasst war, wird kein vernünftiger Mensch bestreiten wollen. Dass ferner der Verein mit seinen seelsorglichen Zielen seinen Mitgliedern auch alles das zur Verfügung stellte, was dieses Ziel fördern konnte, wird man ebenfalls nicht bestreiten. Ich will nur hinweisen auf die Tatsache, dass Dominikus seine Brüder dem Lehrer an der Kathedralschule zugeführt hat [64]. Aber nicht nur die wissenschaftliche Ausbildung, in gleicher Weise wird Dominikus auch die religiöse Erziehung irgendwie geregelt haben. Der Predigerverein war demnach ein vollkommen organisierter Verein unter Leitung des hl. Dominikus. Dass die Satzung des Vereins, seine Regel, nicht erhalten ist, spielt keine Rolle; von den Konstitutionen aus der Zeit des hl. Dominikus und seines Nachfolgers Jordan von Sachsen besitzen wir nur ein Exemplar [65]. Aber dass der Predigerverein von Toulouse im Jahre 1215 eine Regel besessen hat, ergibt sich nicht nur aus der Natur des Vereins selbst, wir besitzen dafür auch das Zeugnis des 5. Ordensmeisters Humbert von Romans, der aus der Frühzeit des Ordens mehrere interessante

[64] Legenda s. Dominici auctore Humberto de Romanis, ed. A. Walz in MOPH XVI S. 400 nr. 40.

[65] H. Denifle, Die Constitutionen des Predigerordens vom Jahre 1228, in Archiv f. Litteratur- und Kirchengeschichte des MAS I (Berlin 1885) S. 167.

Einzelheiten überliefert hat. Er schreibt [66]: « Dominicus et fratres sui temporis, cum non potuissent obtinere a domino papa secundum fervorem conceptum novam et arctam regulam, et ab hoc repulsi proposito elegissent regulam b. Augustini, non immerito cum illa regula de constitutionibus illorum qui alios illius ordinis excedebant, assumpserunt quod arduum, quod decorum, quod discretum inveneruntin illis, si competens reputarunt ». Jordan erwähnt (nr. 38), dass die Prediger in Toulouse angefangen haben, « magis ac magis ad humilitatem descendere et religiosorum se moribus conformare ». Fulko (Laurent nr. 60) behauptet von den Predigern: « qui in paupertate evangelica, pedites religiose proposuerunt incedere et veritatis evangelice verbum predicare ». Diese Zeugnisse dürften genügen für den Nachweis, dass die Prediger Wert darauf legten, das Leben von Religiosen zu führen. Wenn also Jordan (nr. 40) erklärt, Fulko und Dominikus seien zum Papst gereist ihn zu bitten, den Predigerorden des hl. Dominikus zu approbieren, so ist das so zu verstehen, dass Dominikus dem Papst kein Projekt vorgelegt hat, sondern die Ausführung eines Projektes, nämlich den Predigerverein von Toulouse. Dieser Verein sollte approbiert werden.

Dass Dominikus nicht irgendetwas, sondern den schon bestehenden Predigerverein von Toulouse approbieren lassen wollte, ergibt sich aus dem Zusammenhang bei Jordan nr. 38-39, die dem Bericht über die Reise nach Rom vorausgehen. Er berichtet zunächst über die Gründung des Predigerheims, über die wir durch den Erbvertrag (Laurent nr. 61) genau unterrichtet sind; sodann erwähnt er, dass Fulko den Predigern den Zehntanteil überwiesen habe, was wir aus der Urkunde Laurent nr. 60 genauer erfahren. Und dann sagt er, Dominikus sei zum Papst gegangen, um den Predigerorden approbieren zu lassen.

Wie reagiert der Papst auf die Bitte des hl. Dominikus? Jordan (nr. 41) erklärt einfach: « Auditis igitur eis super hac postulatione Romane sedis antistes hortatus est fratrem Dominicum reverti ad fratres suos et, habita cum eis plena deliberatione, cum unanimi

[66] Humberti de Romanis... opera de vita regulari, ed. J. J. Berthier II (Romae 1888) S. 3.

eorum consensu regulam aliquam iam approbatam eligere ac demum iis exactis rediret ad papam, confirmationem super omnibus accepturus ». Der Auftrag an Fulko (quibus ecclesiam assignaret episcopus), ist späterer Zusatz zu « eligere ». Dominikus soll seinem Predigerverein eine approbierte Ordensregel geben. Der Schluss also ist sehr einfach der: Bisher hatte der Predigerverein keine approbierte Ordensregel; sonst hätte der Papst ja den Orden bestätigt. Wenn er aber keine approbierte Regel besass, aber dennoch eine Regel hatte, so war diese Regel eben der Art, dass der Papst sie nicht bestätigen wollte. Weshalb aber wollte der Papst diese Regel nicht approbieren? Hierüber habe ich mich an anderer Stelle ausführlich ausgesprochen [67]. Hier will ich nur die Hintergründe beleuchten, die die Verhandlungen des hl. Dominikus mit dem Papst beeinflusst haben können.

Es ist unzweifelhaft, dass der Papst den Predigerorden approbiert hätte, wenn er es gewollt hätte. Das Konzil vom Lateran war zwar ausgeschrieben, aber Anfang Oktober 1215 noch nicht einmal versammelt. Er war also noch vollkommen frei. Ich habe früher [68] angenommen, der Papst habe die Frage der Approbation des Ordens dem Konzil vorgetragen. Nach nochmaliger Prüfung der Quellen glaube ich heute nicht mehr daran. Vielmehr halte ich es für richtig, dass der Papst ohne Konzil die Approbation abgelehnt hat. Und was hat das Konzil mit der ganzen Frage der Approbation zu tun?

Man hat den Kanon X (Mansi XXII Sp. 998) als ein persönliches Werk des Papstes hingestellt [69], das unter seine langjährige Predigtpolitik (Predigtwerk von Narbonne, Predigtwerk von Toulouse) den Schlussstrich zog und die gesamte Kirche zur Einhaltung dieser Politik verpflichtete. Ich habe mich vorsichtiger ausgedrückt und in diesem Kanon nur eine virtuelle Bestätigung des Predigervereins, wenigstens in seiner tragenden Idee, erblickt [70]. Vergleichen wir Kanon X und den Predigerverein. Gemeinsam ist: 1. die scharfe Betonung der Notwendigkeit der Predigt, 2. die Wanderpredigt, 3. die

[67] Scheeben, Der hl. Dominikus S. 176 ff.
[68] lc. S. 178.
[69] Vicaire S. 177.
[70] Scheeben, Dominikus S. 176.

Besoldung der Prediger durch den Bischof. Dagegen gibt es nicht unwesentliche Unterschiede. Kanon X spricht nicht von einem Predigerverein, der vom Bischof berufen, zu seiner Verfügung stehen soll, nicht von einer neuen Körperschaft, einem neuen Organ der Hierarchie; er spricht lediglich von Predigern, die an Kathedral- und an anderen Konventualkirchen bestimmt werden sollen zur Predigt. Das ist eine sehr grosser Unterschied. Ferner: die Prediger des Kanon X sollen nicht nur predigen, sondern auch Beichte hören und Busse auferlegen und alles andere übernehmen, was zur Seelsorge gehört. Davon ist beim Predigerverein und auch beim Predigerorden der ersten Jahre keine Rede [71]. Schliesslich aber schweigt Kanon X vollständig von der dem Predigerverein eigenen Methode (Predigt durch Wort und Beispiel, d. h. Armut) und setzt dafür die konventionelle Forderung « potentes in opere et sermone, qui... verbo aedificent et exemplo ». Man sieht also ganz klar, dass, wenn der Papst diesen Kanon verfasst hat, er die neue Predigtmethode Diegos nicht erfunden oder aber schon bald fallen gelassen hat. Trotzdem wird man nicht behaupten dürfen, dass Kanon X diese Predigtmethode abgelehnt habe, er schreibt sie nur nicht allgemein vor. Von Kanon X aus können also keine Momente hergeleitet werden, die die Ablehnung der Ordensapprobation erklären können.

Kanon XIII (Mansi XXII Sp. 999) ist wichtiger: « prohibemus, ne quis de cetero novam religionem inveniat, sed quicunque voluerit ad religionem converti, unam de approbatis assumat. Similiter qui voluerit religiosam domum fundare de novo, regulam et institutionem accipiat de religionibus approbatis ». Grundmann [72] hat mit Hilfe dieses Kanon Hypothesen aufgestellt über Katholische Arme und über die Minderbrüder, die Vicaire (S. 178, 170 A. 28) begierig übernommen hat, die aber leider den Fehler haben, falsch zu sein. Er meint die Katholischen Armen seien später aufgelöst worden auf Grund dieses Kanon, denn sie hätten nur ein approbiertes Propositum gehabt, keine approbierte Ordensregel. Und weil die Minderbrüder des hl. Franz nicht aufgehoben wurden, aber auch

[71] Scheeben, Jordan S. 128 ff.
[72] S. 141 ff.

nur eine approbiertes Propositum hatten, sind sie kurz vor dem Konzil noch schnell vom Papst als Orden approbiert worden. Abgesehen davon, dass Grundmann der Begriff eines Ordens überhaupt nicht klar ist, scheitern seine Ausführungen an einem Wort im Kanon XIII; dort steht nämlich « ne quis de cetero ». Da Grundmann dieses Wörtchen in dem doch sehr kurzen Kanon nicht gesehen oder nicht beachtet hat, brauchen die Minderbrüder nicht nach einer neuen Ordensbestätigung zu suchen. « De cetero » heisst doch immer noch « fortan »; was bisher approbiert war, bleibt bestehen.

Wenn der Papst nicht schon vor Eröffnung des Konzils die Approbation des Predigerordens abgelehnt hat, so kann selbstverständlich dieser Kanon der Grund für die Ablehnung gewesen sein. Aber in jedem Falle bleibt bestehen, dass nicht die Ordensidee, sondern allein die Organisation zur Ablehnung geführt hat. Die Organisation, die Dominikus gewählt hatte, nämlich die Form des Predigervereins, wie er in Toulouse bestand, hat nicht die Billigung des Papstes oder des Konzils gefunden. Daher wählt er im Sommer 1216 die Regel des hl. Augustin und genügt damit Kanon XIII. Das regulierte Kanonikertum ist also an die Stelle dessen getreten, was Dominikus in seinem Predigerverein als Träger seiner Reformidee bestimmt hatte. Vicaire (S. 182 f.) regt sich darüber auf, dass ich von einer Zwangsjacke gesprochen habe, die dadurch dem Predigerorden angelegt wurde, und von einem tragischen Moment im Leben des hl. Dominikus. Wenn er Grundmann S. 70-156 genau gelesen hätte, würde er etwas von dem Geist verspürt haben, der damals herrschte. Die alten Ordensformen genügten nicht mehr, man suchte für neue Ordensziele und neue Ordensaufgaben neue Ordensformen. Dominikus steht also durchaus nicht allein mit dem Versuch, eine neue Ordensform zu finden. Und das Tragische im Leben des hl. Dominikus liegt zweifellos darin, dass er eine völlig neue Idee in eine alte Form fassen musste. Geschichtstheologen mögen darauf hinweisen, dass sich in der Haltung der Kurie oder des Konzils der ewige Weltenplan offenbare, in den der Sturm und Drang des Reformers Dominikus nicht völlig hineinpasste. Dominikus hätte sich getäuscht, wenn er angenommen hätte, sein Predigerverein würde von den Bischöfen der Kirche begeistert aufgenommen werden; und deshalb war

es ganz gut, dass der Predigerorden durch die Einordnung in die Familie der Regularkanoniker den Bischöfen gegenüber selbständiger wurde. Es kann aber nicht bezweifelt werden, dass das Regularkanonikertum der Entfaltung der Reformidee des hl. Dominikus Hindernisse entgegensetzte. Aber Dominikus verzichtet nicht auf seinen Orden, weil die Form, die er annehmen muss, nicht der Idee entspricht, sondern er erweist sich als hervorragender Taktiker gegenüber dem Kanon XIII, indem er einmal das Regularkanonikertum hier und da abschwächt oder verschärft, dann aber durch die Dispensklausel den Kanon XIII umgeht, ihn in gewisser Weise unwirksam macht. Aber das geschah erst im Jahre 1220, nachdem Dominikus ausreichende Erfahrungen gesammelt hatte. Will man Dominikus und seine Absichten bei der Gründung des Ordens verstehen, so muss man seine Persönlichkeit ins Auge fassen. Man wird finden, dass Heinrich Denifle O. P. vollkommen recht hat, wenn er in seiner leider so wenig benützten Einleitung zu seiner Ausgabe der Konstitutionen erklärt [73], die charakteristische Eigenschaft des hl. Dominikus sei ein glühender Seeleneifer gewesen, « dem alles übrige untergeordnet war, dem alles dienen musste, aus welchem man die ganze Gestalt des hl. Dominikus entwickeln kann und dem der Orden seinen Ursprung verdankte ». Dieser Seeleneifer hat die Waffe der Dispens geschmiedet, um die Hindernisse, die vom regulierten Kanonikertum her entstehen konnten, aus dem Wege zu räumen. Nicht das regulierte Kanonikertum, d. h. die äussere Form, ist das Wesentliche, wesentlich ist immer nur die Idee des Ordens, der die Form dienen muss. Wesentlich ist der Seeleneifer des Ordensstifters, wesentlich ist die Dispens. Die äussere Form kann wechseln, da sie aber im grossen und ganzen die gleiche geblieben ist beim Predigerorden, so gilt auch heute noch, was zu Zeiten des hl. Dominikus galt: der Predigerorden ist der Träger der von Diego konzipierten und von Dominikus ausgebauten Idee der Reform der Seelsorge, geformt durch das regulierte Kanonikertum, dieses Kanonikertum aber gehandhabt mit Dispens, die Dispens aber geleitet durch den Seeleneifer.

[73] s. die Anm. 64 zitierte Arbeit S. 183.