

Ulrich Engel

Die dominikanische Lebensform als *tertium* im Resonanzraum von Norm (Regel) und Leben (Konstitutionen)

Ordenstheologische Reflexionen im Anschluss an Hartmut Rosa

1 Einleitung

Der vorliegende Beitrag thematisiert den Zusammenhang zwischen christlichen Theologumina und kommunikativer Lebensform, wie er in Ordensgemeinschaften gelebt wurde und wird. Dabei untersuche ich die These, nach der sich religiöse Dauervergemeinschaftungsformationen mit Hilfe von bestimmten Resonanzachsen sozial strukturieren und über eine längere Zeit hinweg Stabilität ausbilden. Auf diese Weise, so meine Arbeitshypothese, ist es religiösen Gemeinschaften – teilweise über Jahrhunderte hinweg – gelungen, aus dem Gottesglauben ihrer Mitglieder resultierende Lebensformen auszubilden, die sich wiederum in den sozialen Interaktionen der Gemeinschaft zugehörigen Akteur:innen und den rechtlich-institutionalisierten Regelungen ihrer Verfassung praktisch realisieren. Eine Möglichkeit, die Genese geistlicher Vergemeinschaftungsprozesse zu beschreiben, setzt bei historisch vorhandenen Gottesvorstellungen und den dazu gehörigen religiösen Praktiken an. Nach und nach habe sich diese zu „Vergesellschaftungsmodi“ (Rosa 2016, 294) verfestigt, aus denen wiederum neue Organisationsformen entstanden. Diese Organisationsformen dienen wiederum über die Zeit hinweg als Resonanzraum für spirituell ausgerichtete und religiös begründete kommunikative Lebensformen. Mein Text versucht eine resonanztheoretische Rekonstruktion des skizzierten Zusammenhangs am Beispiel des 1216 gegründeten Dominikanerordens (*Ordo Praedicatorum*) im Blick auf seine normativen Texte wie auch hinsichtlich der dort praktizierten Lebensform.

2 Hartmut Rosa: Resonanztheorie als Theorie des guten Lebens

Zu Beginn des 21. Jahrhunderts erfahren viele Menschen die Welt als grausam und absurd. Es fällt zunehmend schwerer, in ihren historischen Gegebenheiten Sinn zu

erkennen. Analysiert wurden solcherart Erfahrungen und die sich in ihnen spiegelnden gesellschaftlichen Verhältnisse bereits im Jahrhundert zuvor: von Karl Marx als „Entfremdung“ (Marx 1973, 514), von Max Weber als „Entzauberung“ (Weber 2002, 488), von Georg Lukács als „Verdinglichung“ (Lukács 1968), von Theodor W. Adorno als „Barbarei“ (Adorno 1970, 92) und von Hannah Arendt als „Weltverlust“ (Arendt 1960, 7). Hartmut Rosa spricht im selben Zusammenhang vom „Weltverstummen“ (Rosa 2016, 523 u. ö.). Die Welt verstummt, wenn sie bloß im Modus der „Aneignung“ (Rosa 2019, 14) als Objekt betrachtet und behandelt wird, das sich der Mensch verfügbar machen kann. Rosas Kritik solcherart kolonialistisch-ausbeuternder Aneignung steht ganz in der kritischen Theorietradition der genannten Vorläufer:innen.

Im Streit zwischen den unterschiedlich gedachten und praktizierten Weltverhältnissen plädiert Rosa für alternative Beziehungsformen, die von gegenseitiger Wertschätzung und von Achtung vor der Alterität der jeweils anderen Seite geprägt sind. Im Rahmen seiner Resonanztheorie nennt er die angezielte Beziehung „Response-Resonanz“ (Rosa 2019, 23). Diese ist angesiedelt zwischen „Selbst“ (Rosa 2019, 23) und „einem differenten Anderen“ (Rosa 2019, 23). Dieses Andere bezeichnet Rosa auch als „Welt“ (Rosa 2019, 23). Er unterscheidet dabei drei Dimensionen der Resonanzbeziehung: eine „horizontale Dimension“ (Rosa 2019, 24) zu anderen Menschen, eine „diagonal[e] [...] Dimension“ (Rosa 2019, 24), die sich auf die materielle Dingwelt bezieht, und eine „vertikale Dimension“ (Rosa 2019, 24) im Sinne einer Beziehung zu einer Ganzheit.

Grundsätzlich gilt, dass *Selbst*¹ (Subjekt) und Welt keineswegs *a priori* gegeben sind, um dann in einem zweiten Schritt in ein Verhältnis zueinander zu treten. Vielmehr konstituieren sich beide erst in ihrem In-Beziehung-treten (Rosa 2019, 15). Mit dem in Göttingen lehrenden Philosophen Holmer Steinfath kann Rosas Resonanz genauer als „eine bidirektionale Relation“ (Steinfath 2019, 51) beschrieben werden. In ihr lässt sich das *Selbst* durch die Welt berühren und bewegen, und in ihr antwortet es auf dieses Berührt-Werden (Rosa 2016, 285).

Zentral in solcherart Resonanzbeziehungen ist, dass der/die/das Andere „mit unverfügbarer, eigener Stimme“ (Rosa 2019, 23) spricht. Ein aneignender Zugriff, der danach strebt, sich die Alterität der Welt verfügbar zu machen, hätte demnach so etwas wie eine grundsätzlich resonanzunfähige „Weltstummheit“ (Wils 2019, 121) zur Folge. Das Moment der „Unverfügbarkeit“ (Rosa 2019, 20) ist somit konstitutiv für ein gelingendes Weltverhältnis. Dieses Weltverhältnis definiert Rosa näherhin als eine Relation der „Anverwandlung der Welt [...] in Form eines

¹ Zur Frage, ob gemäß der Unterscheidung von Charles Taylor (Taylor 2009, 67–82) dieses *Selbst* als ‚porös‘ oder ‚abgepuffert‘ verstanden werden muss, Hübenthal 2019.

transformierenden Begegnens“ (Rosa 2019, 14). Denn „[e]rst vor dem Hintergrund einer ‚schweigenden‘, sich entziehenden Welt, lässt sich eine eigene Stimme entfalten und Selbstwirksamkeit im Sinne der Etablierung spezifischer Resonanzachsen erfahren.“ (Rosa 2019, 23) Dabei bleibt vorerst offen, ob es sich bei der schweigenden, sich entziehenden und unverfügaren Alterität um ein im weiteren religiösen Sinne transzendenten Gegenüber handelt.

Steinfath vertritt die These, dass Rosas Resonanztheorie „in ihrem normativen Kern auf eine Theorie des guten Lebens“ (Steinfath 2019, 45) ziele. Somit kann Rosas Resonanzbegriff mit Steinfath als „das Andere der Entfremdung“ (Steinfath 2019, 45) verstanden werden. Allerdings gilt es gewahr zu sein, dass auch ein gutes Leben keineswegs durch reine Konsonanz charakterisiert ist. Vielmehr – darauf hat Jean-Pierre Wils in seiner Beschäftigung mit Rosas Resonanztheorie aufmerksam gemacht – schleichen sich in resonante Lebensformen immer auch entfremdet-dissonante Aspekte ein. Diese können sowohl als „Resonanzmängel“ (Wils 2019, 120) als auch als „Resonanzüberfülle“ (Wils 2019, 120) auftreten. Ebenso ist Entfremdung aber auch nicht allein als radikale Dissonanz zu verstehen. Denn da es sich um eine lebendige Relation zwischen Selbst und Welt handelt, ist nach Rosa jedem Resonanzverhältnis und jeder ihrer Begegnungen bzw. Beziehungen mit dem Anderen als Anderem immer auch ein Moment der Fremdheit bleibend inhärent (Rosa 2019, 21).

Eine mit Rosas Resonanzansatz so rekonstruierte Theorie des guten Lebens hat den Vorteil, alle Weltebenen in den Blick zu nehmen, ohne sie in ununterschieden-holistischer Weise in eins setzen zu müssen: Denn anders als hedonistisch ausgerichtete Theorien des guten Lebens thematisiert Rosa ausdrücklich auch *Sozialbeziehungen*. Und anders als kommunaristische Ansätze verliert Rosa keineswegs die *Selbstbeziehungen* aus dem Blick. Zudem versteht er – anders als Theorien des guten Lebens, die vor allem auf materieller Verteilungsgerechtigkeit aufruhen – die *Dingwelt* nicht allein als Ansammlung von Verfügungsobjekten, sondern schreibt ihr einen Eigenwert zu. Und insofern die Welt als eine Sammlung letztendlich unverfügbarer *Alteritäten* gedeutet werden kann, kritisiert Rosa alle Ideale absoluter Autonomie (Steinfath 2019, 46).

Eine solche alteritätssensible Resonanztheorie des guten Lebens würde in praktischer Hinsicht Selbstbeherrschung, Sensibilität und Statusverzicht als zentrale Haltungen des Subjekts ausbilden. Interessanterweise leitet der in Würzburg lehrende Systematische Theologe Klaas Huizing diese Haltungen, die ihm zufolge ganz entscheidend gelingende Resonanzbeziehungen zu fördern in der Lage sind, aus der biblischen Weisheit ab (Huizing 2019, 137).

3 Rahel Jaeggi: Lebensformen als reflektierte Transformationspraktiken

In ihrer Studie „Kritik von Lebensformen“ definiert Rahel Jaeggi Lebensformen „als ein Bündel von sozialen Praktiken [...] und Ordnungen sozialen Verhaltens.“ (Jaeggi 2014, 77) Dieses Ensemble enthält, so die Berliner Philosophin, „Einstellungen und habitualisierte Verhaltensweisen mit *normativem Charakter*, die die *kollektive Lebensführung* betreffen“ (Jaeggi 2014, 77). Sie sind Voraussetzung für die Etablierung dessen, was bei Rosa unter einem guten Leben verstanden wird.

Für meine weiteren Überlegungen zu den konstitutiven Ordensregelwerken ist der normative Charakter der gemeinschaftlichen Verhaltensweisen von zentraler Bedeutung. In diesem Sinne beschreibt Jaeggi Lebensformen als „sozial geteilte Praktiken“ (Jaeggi 2014, 77). Zugleich jedoch stehen die genannten Einstellungen und Praktiken in einem funktionalen Verhältnis zueinander. Speziell in einer funktional ausdifferenzierten Gesellschaft ist dies unschwer ersichtlich. Jaeggi erläutert den Sachverhalt im Anschluss an Georg Simmel am Beispiel der „Lebensform des (Groß-)Städtischen“ (Jaeggi 2014, 111), wobei ihr Interesse besonders der großstädtischen Trennung von Wohnort und Arbeitsplatz, dem Mobilitätsverhalten und den Konsumgewohnheiten, der urbanen Architektur und den Familienkonstellationen, dem Freizeitverhalten und den professionalisierten Care-Dienstleistungen gilt (Jaeggi 2014, 111–114, mit Bezug auf Simmel 2006).

Die funktionale Aufeinanderbezogenheit der verschiedenen Lebensführungspraktiken ergibt sich allerdings nicht von selbst. Vielmehr bedürfen sie der interpretativen Formung. Denn „[e]ine Lebensform zu teilen, bedeutet nicht nur, Praktiken zu teilen, sondern die Interpretation dieser Praktiken, vor allem aber die Interpretationsschemata für diese Praktiken zu teilen.“ (Jaeggi 2014, 106²) Ordensregeln und -konstitutionen bspw. stellen solche Interpretationsschemata dar. Ähnliches gilt für die überlieferten Narrative über das Leben von Ordensgründer:innen oder für spirituelle Testamente und Anweisungen hervorgehobener Protagonist:innen der Ordensgeschichte (z. B. Heilige).

Jaeggi unterstreicht in diesem Zusammenhang, dass das Ganze (Lebensform) und seine Teile (einzelne Praktiken) hinsichtlich ihrer Beziehung zueinander in Gestalt eines hermeneutischen Zirkels verfasst sind: „Die einzelnen Praktiken sind auf den Zusammenhang ausgerichtet und gewinnen aus diesem heraus Bedeutung;

² Zur Einordnung der Rede von den Interpretationsschemata bei Jaeggi (MacIntyre 2006, 4): „Consider what it is to share a culture. It is to share schemata which are at one and the same time constitutive of and normative for intelligible action by myself and are also means for my interpretations of the actions of others.“

umgekehrt sind es aber die Praktiken selbst, die diesen Zusammenhang ausmachen.“ (Jaeggi 2014, 109) Damit sind die Interpretationsschemata – oder besser: ist der Interpretationsrahmen, in dem sich soziale Praktiken zu Lebensformen bündeln – den beteiligten Praktiken nicht in einer essentialistisch gedachten Weise vorgelagert. Er ist „also keine ominöse Größe ‚oberhalb‘ oder jenseits der Praktiken selbst.“ (Jaeggi 2014, 109) Diese Feststellung Jaeggis trifft sich mit Rosas These, nach der sich Resonanzbeziehungen erst in ihrem Miteinander-in-Beziehung-treten konstituieren. Damit sind die sozialen Praktiken dem Interpretationsrahmen, so Jaeggi, „gewissermaßen eingelagert“ (Jaeggi 2014, 110).

Aufgrund dieses offen resonierenden Prozesses, in dem sich das Zueinander von sozialen Praktiken und kumulierter Lebensform sowohl funktional als auch normativ ausgestaltet, eignet der Lebensform selbst ein dynamischer Charakter. Lebensformen sind gekennzeichnet durch „ihr Vermögen, sich selbst neu zu verfassen.“ (Held 2014) Wenn sich also externe Bedingungen und Konstellationen wandeln, muss das Zueinander von Teilen und Ganzem neu bestimmt werden. Jaeggi begreift entsprechende Neuausrichtungen als Lernprozesse, die glücken oder scheitern können. Die Herausforderung dabei ist eine doppelte: Zum einen ist den veränderten Rahmenbedingungen Rechnung zu tragen und – vor allem in Krisensituationen – die Lebensform immer wieder neu auszurichten, zum anderen bedürfen Prozesse der sozial-historischen Transformation der Reflexion dieser Veränderung durch die Lebensform selbst. Andersherum – negativ – formuliert: Sowohl das Verdrängen von Krisenerfahrungen als auch Phänomene eines „kollektiven praktischen Reflexionsdefizit[s]“ (Jaeggi 2014, 447) lassen Lebensformen misslingen (Emcke 2019).

Im Rahmen seiner Demokratietheorie hat sich John Dewey mit solcherart Lernprozessen befasst (Dewey 1996 und Dewey 2000). Anknüpfend an dessen einschlägige Überlegungen definiert Jaeggi ein solches Lernen als ein Problemlösungshandeln, das experimentell verfasst und damit hinsichtlich seines Ausgangs offen ist (Jaeggi 2014, 345–346). Lebensformen und ihre Kritik interessieren hier also nicht zuerst substantiell-inhaltlich im Sinne einer leitkulturellen Bestimmung dessen, was unter gutem Leben zu verstehen ist. Vielmehr geht es Jaeggi um den formalen Prozess, in und mit dem eine Lebensform in der Lage ist, ihre Gesamtverfasstheit immer wieder neu zu transformieren, um auf diese Weise das Verhältnis von Teilen und Ganzem – hier in Anlehnung an Hartmut Rosa formuliert – in einem wechselseitigen Resonanzverhältnis zu halten und damit das Funktionieren ihrer selbst – der Lebensform – auch auf Zukunft hin zu gewährleisten. Nicht zuletzt durch Jaeggis Fokussierung auf die formalen Bedingungen, die es zur Ausbildung einer Lebensform braucht, konzentriere ich mich in meinen weiteren Ausführungen auf formale, genauer: verfassungsmäßige Aspekte der dominikanischen Lebensform.

4 Edward Schillebeeckx: Dominikanische Predigt als universale Heilsverkündigung

„Der Predigerorden ist [...] vom heiligen Dominikus ,bekanntlich von Anfang an vor allem für die Predigt und das Heil der Menschen gegründet worden“³. In dieser programmatischen Aussage wird deutlich, dass bei den Dominikanern nicht mehr (wie zuvor im benediktinisch geprägten Mönchtum üblich) das persönliche Seelenheil der Ordensmitglieder primärer Zweck der Religiosenexistenz war. Statt dessen verschiebt die Fundamentalkonstitution den Fokus auf das Moment der Alterität. In diesem Sinne stellt sie eine Heilsverkündigung, die sich ausnahmslos an alle Menschen wendet, ins Zentrum des pastoralen Interesses. Diese spirituelle Wende zur Alterität hatte Auswirkungen bis in die interne Gesetzgebung der Gemeinschaft wie auch auf ihre klösterliche Lebensform. Der Predigt zum Heil der Menschen als Zweck der dominikanischen Ordensexistenz „wurde alles andere untergeordnet, was die Möglichkeit eines freieren Umgang (sic!) auch mit den Ordenssatzungen nötig machte.“ (Hoyer ²2003, 213) Mehr noch: ... diesen freieren Umgang mit den Vorschriften auch erst *möglich* mache!

Der flämische Dogmatiker Edward Schillebeeckx OP (1914–2009) hat die dominikanische Heilsverkündigung systematisch-theologisch rekonstruiert und vertieft.⁴ Gott realisiert sein Heil in Jesus von Nazaret in Welt und in menschlichen Erfahrungen und Strukturen, so der Ausgangspunkt seiner diesbezüglichen Reflexionen. Dominikanische Heilstheologie ist somit immer inkarnatorisch ausgerichtet: in die geschichtlichen Realitäten der Menschen und ihrer Gesellschaften hinein. Dabei sind alle drei Resonanzdimensionen Rosas – horizontal (Mitmenschen), diagonal (Dingwelt), vertikal (Transzendenz) – involviert.

Damit die göttliche Heilszusage nicht bloß leere – und das heißt: irrelevante – Behauptung bleibt, braucht es die theologische Verknüpfung von menschlicher Lebenserfahrung und göttlicher Heilzusage: „Das Heil mu[ss] als seine wesentliche Bedingung in der Erfahrungswelt tatsächlich als Heil erlebt werden.“ (Iwashima

³ LCO 2023, 1. § II (Constitutio Fundamentalis): „Ordo namque fratrum prædicatorum a s. Dominico datus ,specialiter ob prædicationem et animarum salutem ab initio noscitur institutus fuisse.“ Das Zitat im Zitat verweist auf den Prolog der sog. „Ältesten Konstitutionen“ des Predigerordens (Älteste Konstitutionen ²2003, 246 [Prolog b]). Die Formulierung wiederum geht zurück auf eine entsprechende Bulle, mit der Papst Honorius III. den Dominikanern den Predigtauftrag verliehen hat (Honorius III. ²2003). Zur historischen Einordnung s. Hoyer ²2003; Tugwell 2001.

⁴ Kuitert und Schillebeeckx 1975. Hinsichtlich der Anschlussfähigkeit des Gedankens vom Heil-von-Gott-her im 21. Jahrhundert s. Kalsky ²2013; Dominicaans Studiecentrum voor Theologie en Samenleving Ed. 1997.

1982, 346) Beide Aspekte – menschliche Erfahrung und göttliche Heilzusage, Situation und Überlieferung – bedürfen einer wechselseitigen und transformierenden Beziehung, bilden also ein Resonanzverhältnis. Sie stehen in einem Bedingungs- und kritischen Korrelationsverhältnis (Schillebeeckx 1979, 40), denn „die jeweils aktuelle Situation, in der wir leben – die zweite Quelle –, [ist] ein inneres konstitutives Element des Verstehens von Gottes offenbarendem Versprechen in der Geschichte Israels und in der Geschichte Jesu [...], der von Christen als Heil von Gott her von und für die Menschen bezeugt wird – die erste Quelle.“ (Schillebeeckx 1979, 14)

Das Bild der zweifachen Quelle erinnert an die doppelte hermeneutische Perspektive, die das Zweite Vatikanische Konzil in seiner Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*“ (GS) über die Kirche in der Welt von heute eröffnet hat. In GS 46 erweiterten die Konzilsväter die in GS 4 vorgegebene hermeneutische Betrachtungsweise „im Licht des Evangeliums“ („*sub luce Evangelii*“) um die Erfahrungs-perspektive „und [im Licht] der menschlichen Erfahrung“ („*et [sub luce] humanae experientiae*“). In GS 4 heißt die vielzitierte Formulierung: „Zur Erfüllung dieses ihres Auftrags obliegt der Kirche allzeit die Pflicht, nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie *im Licht des Evangeliums* zu deuten.“ (GS 4⁵) Unter Nummer 46 lenkt die Pastoralkonstitution dann die Aufmerksamkeit aller Menschen „im Licht des Evangeliums und *[im Licht] der menschlichen Erfahrung* auf bestimmte besonders schwere Nöte dieser Zeit hin, welche die Menschheit in hohem Maß bedrängen.“ (GS 46⁶) Nimmt man diesen Zusammenhang im Blick auf die dominikanische Predigt des Heils ernst, dann gilt es theologisch schlusszufolgern: „Heil von Gott her [besteht] nie darin [...], da[ss] Gott uns aus unserer Endlichkeit und aus allem, was diese mit sich bringt, erretten wird. [...] Das bedeutet aber auch, da[ss] er unser Gott sein will in unserer Menschlichkeit und für unsere Menschlichkeit, in und bei unserer Endlichkeit.“ (Schillebeeckx 1990, 135) Das Heil-von-Gott-her-in-Jesus, das zu verkünden die Aufgabe von Dominikaner:innen ist, bedarf eines Raumes, der in den hochdifferenten Erfahrungswelten der Menschen (einschließlich in denen der Prediger:innen) Resonanzen überhaupt ermöglicht. Allein in einem solchen Resonanzraum kann das Resonanzgeschehen ‚Heilsverkündigung‘ zum Klingen gebracht und somit überhaupt erst relevant werden.

In seinen Ausführungen zur Schule (Rosa 2016, 402–420) beschreibt Rosa die Institution als „Resonanzraum“ (Rosa 2016, 402, 405, 408, 411) und „Resonanzone“ (Rosa 2016, 420), in denen unter bestimmten Voraussetzungen gelungene Bildungsprozesse statthaben können. Als solcherart stadtürgerliche Bildungsveran-

⁵ Kursivsetzung: U.E.

⁶ Kursivsetzung: U.E.

staltungen können auch die Predigten der dominikanischen Mendikanten im 13. Jahrhundert verstanden werden: „Ihre auf massenhafte Zuhörerschaft angelegten Kirchen waren Zentren städtischer Öffentlichkeit. Den sich gerade formierenden Stadtbürgern mussten Vernunftgründe an die Hand gegeben, mit denen sie ihre Charta der Freiheit zu entwickeln und durchzusetzen vermochten.“ (Peters 2014, 229) Und erst in diesem stadtöffentlichen Resonanzraum konnte sich die dominikanische Lebensform theologisch-spirituell entfalten. Deren *Constitutiva* waren und sind bis heute gemäß der Fundamentalkonstitution des Predigerordens und in Anlehnung an die neu-/zweittestamentlich überlieferte apostolische Lebensweise die „Verkündigung des Wortes Gottes“ (LCO 2023, 1. § III⁷), „das gemeinsame Leben“, die Treue „zu den evangelischen Räten“, „die gemeinsame Feier der Liturgie, vor allem der Eucharistie und des Stundengebetes, und das persönliche Gebet“, das ausdauernde „Studium“ sowie schließlich die „klösterlichen Lebensformen“ (alle voranstehenden Zitate: LCO 2023, 1. § IV).

5 Timothy Radcliffe: Die Verfassung des Ordens als Ausdruck seiner Spiritualität

Konkretisiert hat sich die sowohl resonant-vertikal (Heil-von-Gott-...), d. h. offenbarungstheologisch begründete, als auch die resonant-horizontal (...-in-Jesus-Christus), d. h. inkarnatorisch (im Sinne von ‚Christus erkennbar im Mitmenschen‘) ausgerichtete dominikanische Heilstheologie und -spiritualität in der resonant-diagonalen Verfassung des Ordens. Domingo de Guzmán (ca. 1170–1221), der Gründer des Predigerordens, hat keinerlei spirituelle Anweisungen in schriftlicher Form hinterlassen: keine Predigten und keine theologischen Traktate. (Es ist allein ein einziger, überaus formal gehaltener, aus damals üblichen Textbausteinen bestehender Brief an dominikanische Nonnen – *Moniales* – überliefert.) Stattdessen haben Dominikus und die erste Brüdergeneration dem Orden eine Leitungsform vererbt. Sie ist niedergelegt in der schon älteren Augustinusregel sowie im „Buch der Konstitutionen und Ordinationen des Ordens der Predigerbrüder“ („*Liber Constitutionum et Ordinationum Fratrum Ordinis Praedicatorum*“) (LCO), auf das (neben der Augustinusregel) alle Dominikaner ihr Professversprechen ablegen. In resonanztheoretischer Perspektive vertrete ich die These, dass diese normativen Texte als diskursives Bemühen und soziale Imagination zur Schaffung eines Resonanzraums aufgefasst werden können, in dem sich die spirituellen Praktiken im

⁷ Angegeben werden bei Zitationen aus LCO immer die entsprechenden Abschnittsnummern.

Dominikanerorden zur Lebensform entwickeln und ausgestalten konnten und auch heute noch können.

Von Anfang an waren die Predigerbrüder darauf bedacht, nicht die feudalen Strukturen der alten Abteien zu übernehmen. Stattdessen orientierten sie sich am demokratisch-genossenschaftlichen Gefüge der aufstrebenden mittelalterlichen Städte, in deren Mauern zu jener Zeit Universitäten und Zünfte mit der ihnen charakteristischen Selbstverwaltung entstanden (Frank 2021).

Entscheidend für die strukturelle Ausgestaltung des Predigerordens war Jordan von Sachsen (ca. 1185–1237), der Nachfolger des Dominikus an der Spitze der dominikanischen Brüdergemeinschaft. Sein Verdienst ist es, den Weg der – um mit Max Weber zu sprechen – „institutionellen Wendung des Charismas“ (Weber 1985, 674) einer kleinen Gruppe „religiöse[r] Virtuose[n]“ (Weber ³2010, 152) in Angriff genommen zu haben. Vor allen Dingen das sog. *Capitulum generalissimum* 1228 zu Paris war für den Orden, was seine rechtliche Verfassung anbetrifft, von zentraler Bedeutung. Nicht zuletzt die demokratische Leitungsstruktur des Ordens wurde in diesem Kapitel rechtlich abgesichert.

Im zweiten Abschnitt von LCO werden die Leitung und das ausgefeilte Wahl-system behandelt.⁸ Hier offenbart sich die genuine Verfassungsordnung der Dominikaner, die dem Wahlsystem den Vorrang vor einsamen Entscheidungen übergeordneter Instanzen gibt. Alle Brüder mit feierlicher Profess haben grundsätzlich aktives Wahlrecht. Um als Oberer gewählt werden zu können, braucht es zusätzlich das passive Wahlrecht. Alle Leitungsämter auf Konvents-/Haus-, Provinz- und Weltebene werden auf Zeit verliehen. Auf diese Weise soll das Entstehen einer „Oberenkaste“ (Radcliffe 2001, 160) ausgeschlossen werden, denn Leitung ist „geteilte Verantwortung aller Brüder“ (Radcliffe 2001, 160). Ort dieser geteilten Verantwortung ist das Kapitel. Im Konventskapitel geht es darum, „Fragen zu besprechen bzw. zu entscheiden, die sich auf das gemeinsame Leben, die apostolische Tätigkeit und schließlich die gute Verwaltung des Konventes beziehen“ (LCO 2023, 307).

Dem Provinzkapitel, das alle vier Jahre stattfindet, kommt eine doppelte Aufgabe zu: Zum einen hat es über Fragen des gemeinsamen Lebens und Arbeitens zu beraten und zu entscheiden. Zum zweiten wählt das Provinzkapitel einen Provinzial (*Prior provincialis*), eine Gruppe von Diffinitoren und die Mitglieder eines Beratungsgremiums des Provinzials (Provinzkonsil). Die Ergebnisse des Provinzkapitels werden in den Kapitelsakten veröffentlicht. Die Akten bezeugen das rechtlich bindende Ergebnis des Provinzkapitels. Ersichtlich sind in ihnen aber auch bestimmte Personalentscheidungen. Außerdem setzen sich die Texte mit

⁸ Der folgende Abschnitt orientiert sich an Eggensperger und Engel 2024 sowie an Engel 2021.

grundsätzlichen theologischen und kirchen- bzw. gesellschaftspolitischen Fragen auseinander. Sie versuchen dabei, strukturelle und inhaltliche Leitlinien für die folgenden Jahre zu entwerfen.

Die allen Provinzen übergeordnete Einrichtung ist das Generalkapitel, welches alle drei Jahre zusammentritt. Ihm kommen – auf den Gesamtorden bezogen – in etwa die gleichen Aufgaben zu wie dem Provinzkapitel. Das Generalkapitel hat sowohl legislative als auch exekutive Funktionen. Abgesehen von der Teilnahme des Ordensmeisters (*Magister Ordinis*) und seiner noch lebenden Vorgänger ändert sich die personelle Besetzung der Kapitel von Mal zu Mal. So gibt es ein Kapitel, auf dem ausschließlich die Provinziale anwesend sind. Ein weiteres Kapitel besteht nur aus gewählten Vertretern aller Provinzen. Das dritte schließlich ist das sogenannte Wahlkapitel, an dem sowohl die Provinziale als auch speziell dazu gewählte Vertreter der Provinzen teilnehmen. Das Wahlkapitel wählt den neuen Ordensmeister, der sein Amt neun Jahre lang ausübt. Ein interessantes Detail: Der Magister Ordinis der Dominikaner ist der einzige Generalobere eines katholischen Männerordens, dessen Wahl nicht durch den Papst bestätigt werden muss.

Die hier beschriebene demokratisch verfasste Leitungsstruktur des Ordens mit allen ihren ausgeklügelten internen Check and Balance-Vorkehrungen (als Bedingung der Möglichkeit, dass die in den Rechtstexten vorfindbare diagonale Resonanzachse überhaupt in Schwingung geraten können) ist Voraussetzung und zugleich genuiner Ausdruck dominikanischer Spiritualität. Sie konstituiert Gemeinschaft und ermöglicht dadurch deren Mitgliedern, die Verantwortung für ihr Leben gemeinsam zu tragen (horizontale Resonanzachse). In dieser Linie weisen die Konstitutionen zudem darauf hin, dass die Brüder zuallererst eine Gemeinschaft bilden, um zusammen und auf Gott bezogen zu leben (vertikale Resonanzachse; LCO 2023, 2,1). Alle drei Dimensionen sind konstitutiv hinsichtlich der Ausbildung dessen, was ich im Anschluss an Jaeggi die dominikanische Lebensform nenne. Diese ist allerdings nicht bloß – wie bei Jaeggi – formal zu bestimmen, sondern auch inhaltlich. Das hat der Rekurs auf Schillebeeckx' Situierung der christlichen Heilstheologie in der menschlichen bzw. gesellschaftlichen Erfahrungswirklichkeit gezeigt.

Über die Sicherung der dominikanischen Lebensform hinaus zielt die Rechtsordnung des Ordens darauf, den dominikanischen Sendungsauftrag „für das Heil der Menschen“ – das „*salus animarum*“, wie es in LCO 2023, 1. § II, heißt – zu realisieren. Die demokratischen Entscheidungsprozesse im Dominikanerorden wie auch die sie regelnden Rechtstexte dienen also *ad intra* dem gemeinschaftlichen Leben der Ordensmitglieder untereinander und *ad extra* der gemeinsamen pastoralen und wissenschaftlichen Sendung des Ordens (LCO 2023, 1. § VII). Beides zusammen macht die dominikanische Lebensform aus.

Mitglied der Gemeinschaft zu sein bedeutet im Dominikanerorden vor allem, Sitz und Stimme im Kapitel zu haben. Gleichwohl meint Demokratie im Predigerorden – theologisch gesehen – mehr als nur das Organisieren von Mehrheiten (Engel 2010). Denn es ist das Ziel der Gespräche und Debatten im Kapitel, in der Gemeinschaft Einstimmigkeit zu erreichen. Da dies jedoch faktisch nicht immer möglich ist, kommt man am Ende durch Abstimmung zu einem Mehrheitsentscheid. In diesem Sinne gehören Diskurs und Abstimmung gleichermaßen zu einem Prozess, durch den die Brüder ein gutes Leben bzw. ein *bonum commune* anstreben. Wichtig dabei ist, dass das (mit welcher Mehrheit auch immer) erzielte Ergebnis, so Radcliffe, „die Entscheidung der ganzen Gemeinschaft darstellt, und nicht nur derjenigen, die dafür gestimmt haben. Es ist die Gemeinschaft, die sich zu einer Entscheidung durchgerungen hat. Ich kann so frei sein, diesem Ergebnis nicht zuzustimmen, und mich sogar für seine Aufhebung einsetzen, aber ich gebe meiner Identität als Mitglied der Gemeinschaft dadurch Ausdruck, indem ich die Entscheidung befolge. Dem einfachen Mehrheitsvotum zu vertrauen, war eine der tiefsten Neuerungen in der dominikanischen Tradition“ (Radcliffe 2001, 156; Tugwell 1983, 182).

Das gilt auch für die Wahl der Oberen der Gemeinschaft: „Ein Oberer wird zum Dienst an allen Brüdern gewählt, d.h. für das Gemeingut des Ordens. Seine Wahl ist das Ergebnis einer Abstimmung, die ‚wir‘ vorgenommen haben, unabhängig davon, für wen wir abgestimmt haben. Und in dem Augenblick, in dem er gewählt ist, braucht er die Unterstützung der ganzen Gemeinschaft, denn wir haben ihn gewählt, unabhängig, wie ich persönlich abgestimmt habe“ (Radcliffe 2001, 157).

Demokratie im Predigerorden impliziert – spiritualitätstheologisch gesprochen (Radcliffe 2024) – immer auch das Entdecken des Willens Gottes im Diskussionsbeitrag des Bruders. In diesem Sinne kann das Kapitel als dreifach – horizontal, diagonal und vertikal – konstruierter Resonanzraum bestimmt werden, der die dominikanische Lebensform wesentlich konstituiert: „Unsere Demokratie ist nur so lange dominikanisch, solange unsere Debatten und Abstimmungen Versuche sind, das Wort Gottes zu hören, das uns in die Nachfolge ruft“ (Radcliffe 2001, 141).

Die inkarnationstheologisch formatierte Spiritualität der Dominikaner, so kann als Zwischenfazit festgehalten werden, findet ihren Ausdruck in der demokratischen Verfassung des Predigerordens: in Sitz und Stimme, die jedem Konventsmitglied im Kapitel zukommen (horizontaler Aspekt), in den Rechtstexten von Regel und Konstitutionen (diagonal) und im Vertrauen auf das Heil-von-Gott-her, das allen Mitgliedern zugesagt ist, im Kapitel vor Wahlen durch die Anrufung des Heiligen Geistes erbeten wird und in der Predigt zu verkünden ist (vertikal). Alle drei Elemente bilden in wechselseitiger Durchdringung den Resonanzraum, der die Bedingung der Möglichkeit der dominikanischen Lebensform überhaupt darstellt.

6 Humbert von Romans: Ordensexistenz als „vivere secundum regulam“

Insofern die Dominikaner ihr Professversprechen auf die Regel des heiligen Augustinus und das Buch der Konstitutionen und Ordinationen des Ordens der Predigerbrüder ablegen, ist im Folgenden nach Status, Verbindlichkeit und Bedeutung dieser Texte für die Lebensform der Dominikaner zu fragen. Das von Schillebeeckx im Moment der Erfahrung stark gemachte gelebte Leben ist also in eine Korrelationsbeziehung zur den normativen Rechtstexten zu setzen (Schillebeeckx 1979, 40). Erst aus dem Spannungsverhältnis, das dieser wechselseitigen „Response-Resonanz“ (Rosa 2019, 23) zu eigen ist, kann in einem weiteren Schritt die Frage nach der dominikanischen Lebensform gestellt werden.

Neben Jordan von Sachsen, dem bereits erwähnten Nachfolger des Dominikus an der Spitze der Predigergemeinschaft, war es vor allem Humbert von Romans (ca. 1194/1200–1277), der sich um die verfassungsrechtliche Struktur des Ordens verdient gemacht hat. Er war der fünfte Ordensmeister der Dominikaner (1254–1263).⁹ Von ihm ist, neben anderen Werken, eine zwischen 1263 und 1270 entstandene Auslegung der Augustinusregel überliefert (Humbert 1888). In dieser zu jener Zeit handschriftlich weit verbreiteten „Erläuterung der Regel des hl. Augustinus“ („*Expositio Regula B. Augustini*“) befasst sich Humbert u.a. mit der Reichweite ihrer Geltungsansprüche.

Eingangs der Augustinusregel heißt es: „Das ist es, was wir euch im Kloster gebieten.“ (Augustinus² 2003, 233, Nr. 1.1¹⁰) Humbert fragt im Blick auf das einleitende Wort ‚haec‘, ob *alles*, was in der Regel steht, als Befehl gilt.¹¹ Giorgio Agamben verweist in diesem Zusammenhang auf Heinrich von Gent (vor 1240–1293), der im Gegensatz zu Humbert eine höchst rigoristische Antwort auf die Geltungsfrage gegeben habe (dazu auch Mazón, 246–256); Heinrich zufolge bezeichne das Demonstrativpronomen ‚haec‘ alle einzelnen Vorschriften, die in der Regel aufgelistet sind (Agamben 2012, 57). Humbert selbst vertritt eine gänzlich andere Auffassung. Ihm zufolge bezieht sich der Terminus ‚haec‘ gerade nicht auf die Befolgung aller einzelnen Vorschriften, sondern meint das Befolgen der Regel *im Allgemeinen*.¹²

⁹ Zu Person und Werk s. Meertens, 2000.

¹⁰ Kursivsetzung: U.E. „Haec igitur sunt, quae ut observetis praecipimus, in monasterio constituti“ (Augustinus 2023, Nr. 1; nicht-kursive Hervorhebung: U.E.).

¹¹ „Sed numquid omnia quae continentur in regula sunt in pracepto?“ (Humbert 1888, 62, Nr. XII).

¹² „[O]bservantia regulae es in pracepto, sed non singula quae continentur in regula“ (Humbert 1888, 63, Nr. XII).

Humbert begründet seine Position mit der Feststellung, dass es Augustinus vor allem um die Befolgung der drei zentralen Gebote Gehorsam, Keuschheit und Armut/Demut gegangen sei (Humbert 1888, 65, Nr. XII).

Thomas von Aquin (ca. 1224/25–1274), Zeitgenosse Humberts, hat dieselbe Frage zwar nicht in Bezug auf die Augustinusregel *in concreto* behandelt, sehr wohl aber auf einer allgemeinen Ebene. In Rahmen der *Secunda Secundae* seiner „*Summa Theologiae*“ diskutiert Thomas u.a. kirchliche Standespflichten (Thomas von Aquin 1952). In STh II-II 186,9 fragt er, ob ein Ordensmann immer schwer sündige, wenn er das, was zur Regel gehört, übertritt? Seine Antwort lautet: – „Wer sich zur Regel bekennt, gelobt nicht, alles zu tun, was in der Regel steht, sondern gelobt ein regelgemäßes Leben, das wesentlich in den drei [...] [Gelübden] besteht. Deshalb gelobt man in manchen Orden vorsichtig nicht zwar die Regel, sondern „nach der Regel zu leben“ (STh II-II, 186,9 ad 1¹³).

Thomas bewegt sich mit dieser Antwort ganz auf der Linie Humberts, indem auch er zwischen einzelnen Regelnvorschriften und den drei dem Ordensleben basalen Gelübden Armut, Ehelosigkeit und Gehorsam differenziert. Letzteres, also das Befolgen der Regel im Blick auf die Gelübde, bezeichnet Thomas als „vivere secundum regulam“ und unterscheidet es von dem Geloben der Regel selbst. Wer – so Thomas weiter – mit der Ordensprofess gelobt, nach der Regel zu leben, verspricht „danach zu streben, sich in seinem sittlichen Verhalten nach der Regel zu richten wie nach einem Vorbild“ (STh II-II, 186,9 ad 1¹⁴)

Thomas geht im Blick auf den damals noch jungen und in manchen Hinsichten nicht traditionell agierenden Predigerorden, den er an dieser Stelle gegen „die Anwälte der Vergangenheit“ (Dietsche 1952, 341) zu verteidigen sich anschickt, noch einen Schritt weiter: „In manchen Orden gelobt man noch vorsichtiger, Gehorsam gemäß der Regel“ (STh II-II, 186,9 ad 1¹⁵) Gemeint sind hier die Dominikaner, die von den drei Gelübden in ihrer Professformel nur den Gehorsam benennen: „Ich, frater N.N., mache Profess, und verspreche Gehorsam Gott, der hl. Maria, dem hl. Dominikus, und Ihnen, frater N.N., dem Meister des Ordens der Predigerbrüder,

¹³ Kursivsetzung: U.E. „[Q]uod ille qui profitetur regulam, non vovet servare omnia quae sunt in regula; sed vovet regulam vitam, quae essentialiter consistit in tribus praedictis. Unde et in quibusdam religionibus cautius aliquid profitentur, non quidem regulam, sed ,vivere secundum regulam“ (nicht-kursive Hervorhebung: U.E.). Die Übersetzungen aus der *Summa Theologiae* ins Deutsche hier und im Folgenden stammen allesamt aus Bd. 24 der Deutschen Thomas-Ausgabe (Thomas von Aquin 1952).

¹⁴ „[I]d est tendere ad hoc quod aliquis mores suos informet secundum regulam sicut secundum quoddam exemplar“ (STh II-II, 186,9 ad 1).

¹⁵ „In quibusdam autem religionibus adhuc cautius profitentur, obedientiam secundum regulam“ (STh II-II, 186,9 ad 1).

und Ihren Nachfolgern“ (LCO 2023, 199. § I). Thomas begründet diese Zurückhaltung wie folgt: „Die Übertretung oder Unterlassung anderer Dinge hingegen ist bloß lässliche Sünde. Denn diese Dinge sind nur Ausrichtungen auf das Hauptgelübde“ (STh II-II, 186,9 ad 1, mit Verweis auf STh II-II, 186,7 ad 2¹⁶). Im Dominikanerorden werden letztgenannte Übertretungen bzw. Unterlassungen noch nicht einmal als lässliche Schuld gewertet (STh II-II, 186,9 ad 1).

7 Florent Cygler und Gert Melville: Dispens und Sündenfreiheit als konstitutionelle Regelflexibilisierung

In ihrer wichtigen ordenshistorischen Studie zur Augustinusregel und den dominikanischen Konstitutionen weisen die Dresdener Ordenshistoriker Florent Cygler und Gert Melville auf den Umstand hin, dass der Predigerorden im Rahmen seiner Bemühungen um eine päpstliche Anerkennung 1215/16 die Augustinusregel quasi gezwungenermaßen annehmen musste (Cygler und Melville 2002, 420¹⁷). Das Vierte Laterankonzil 1215 hatte in Kanon 13 verboten, neue Ordensgemeinschaften zu gründen und neue Ordensregeln einzuführen. Stattdessen wurden Dominikus und Bischof Fulko, die sich zwecks Approbation des neuen Predigerordens nach Rom zum Konzil aufgemacht hatten, von Papst Innozenz III. aufgefordert, nach Maßgabe des Konzilsbeschlusses „Regel und Satzung von den approbierten religiösen Gemeinschaften“¹⁸ (Wohlmuth 2000, 241; Jordan von Sachsen²2003, 52, Nr. 33) zu übernehmen. Nur unter dieser Bedingung erklärte sich der Papst bereit, die neue Brüdergemeinschaft kanonisch zu konfirmieren.

Die Dominikaner nahmen die Augustinusregel an, ergänzten diese aber um „strengere Bestimmungen“ (Jordan von Sachsen²2003, 52, Nr. 34¹⁹). Nach Erfüllung der auferlegten Regelbedingung erkannte der nach dem Tod von Innozenz III. in-

¹⁶ „*Ita quod professioni non contrariatur nisi id quod est contra praeceptum regulae. Transgressio vero vel omissio aliorum obligat solum ad peccatum veniale. Quia, sicut dictum est, hujusmodi sunt dispositiones ad principalia vota*“ (STh II-II, 186,9 ad 1, mit Verweis auf STh II-II, 186,7 ad 2).

¹⁷ Hoyer vertritt – anders als Cygler und Melville – die These, dass Dominikus die Augustinusregel nicht notgedrungen, sondern aufgrund inhaltlicher Übereinstimmungen mit seinen eigenen Überzeugungen freiwillig gewählt habe; Hoyer²2003, 52f., Anm. 59 (zu Nr. 34), mit Rekurs auf Tugwell 1995.

¹⁸ „*Regulam et institutionem accipiat de religionibus approbatis*“ (Wohlmuth 2000, 242).

¹⁹ „*Ajactiores consuetudines*“ (Jordan von Sachsen 1933/35, 46, Nr. 42).

stallierte Papst Honorius III. 1216 die Gemeinschaft an. Allerdings – so muss für diesen historischen Zeitpunkt festgehalten werden – handelte es sich noch nicht, wie von Dominikus und Fulko erbeten, um einen innovativen Predigerorden, sondern eher „um eine neue Gemeinschaft von (reformierten) Regularkanonikern“ (Cygler und Melville 2002, 421) augustinischer Prägung. „Auf Grund der Augustinusregel gehört die Stiftung des hl. Dominikus anfänglich zur Gattung des *Ordo canonicus*“ (Walz 1954, 215). Der dominikanische Ordenshistoriker Vladimir Koudelka geht sogar noch einen Schritt weiter in seiner Bewertung der Vorgänge, wenn er darauf verweist, dass die Übernahme der Augustinusregel „bedeutet [...], rechtlich zu einem [...] Orden gezählt und somit den alten Strukturen eingepasst zu werden“ (Koudelka 1983, 18). Damit wäre die Gründung des Dominikus eigentlich bloß als Beitritt seiner Brüdergemeinschaft zur Ordensfamilie des hl. Augustinus zu werten und die Dominikaner ordensrechtlich gesehen in Wirklichkeit Augustiner.

Kurz darauf jedoch wandelte sich die päpstliche Sicht auf die neue Gründung mitsamt ihrem Charisma der evangelischen Predigt. Ein Jahr später bezeichnete derselbe Papst in einer weiteren Bulle die Mitglieder der jungen Religionsgründung als ‚Prediger‘: „*praedicatores*“²⁰. Spätere Bullen sprechen dann regelmäßig von den ‚Brüdern des Ordens der Prediger‘: „*fratres ordinis Praedicatorum*“²¹.

1220 fand in Bologna die erste verfassungsgebende Versammlung, das sog. Generalkapitel des Predigerordens statt. Dort gaben sich die Dominikaner zusätzlich zur Augustinusregel eigene Statuten, sog. *Constitutiones*. Seit 1221 ändert jedes Generalkapitel die *Constitutiones*, indem es dieses Statutenbuch an die klösterliche Lebensrealität anpasst. Veränderungen im Bereich der sozial geteilten Praktiken führen also zu einer Änderung der diese normierenden Rechtstexte.

Die Verbindung, die das Statutenbuch zur Augustinusregel knüpft, ist die einer (bloß) „ideellen Kohärenz“ (Cygler und Melville 2002, 425), die sich auch in der Professformel der Dominikaner widerspiegelt, mit der der Kandidat Gehorsam „gemäß der Regel des hl. Augustinus und den Satzungen der Predigerbrüder“ (LCO 2023, 199, § I) verspricht.

Trotzdem kam es früh schon, bereits ab 1216, zu einem „In-den-Hintergrund-Treten der Regel“ (Cygler und Melville 2002, 426) gegenüber den Konstitutionen. Diese Verschiebung, die nach Meinung von Cygler und Melville nicht bloß als „einfaches Vergessen“ (Cygler und Melville 2002, 426) der Regel zu werten ist, „sondern vielleicht der Ausdruck eines gewissen Unbehagens ihr gegenüber [war]“

²⁰ Koudelka 1958, bes. 92–100: „Comment le pape Honorius III confirma le nom des Prêcheurs. Histoire et légende.“

²¹ Belege bei Cygler und Melville 2002, 422, Anm. 19 u. 20.

(Cygler und Melville 2002, 426), führte im Dominikanerorden letztendlich schon recht bald zu einem Autoritätsverlust der Augustinusregel gegenüber den Konstitutionen. Historisch belegbar ist diese Verschiebung bereits im Rahmen des 1233 eingeleiteten Prozesses zur Kanonisierung des Dominikus. Mehrfach werden die *Constitutiones* in den Heiligsprechungsakten als „*regula fratrum Predicatorum*“²² o.ä. bezeichnet. Die ungeliebte, weil unfreiwillig übernommene, starre Augustinusregel war marginalisiert; die *Constitutiones*, die den spezifischen Lebensrealitäten der Gemeinschaft und des Einzelnen gegenüber wesentlich flexibler anzupassen waren als die Regel, wurden hinsichtlich ihrer Bedeutsamkeit faktisch (d.h. unterhalb der offiziellen Rechtssetzung) zur Quasi-Regel aufgewertet.

Trotzdem musste der Orden die beiden Rechtsgrundlagen und die mit ihnen gegebenen unterschiedlichen Konzepte des Ordenslebens miteinander verbinden: „die auf *contemplatio* ausgerichtete *vita communis* im Kloster nach Maßgabe der Augustinusregel auf der einen Seite und jüngere pastorale Reformvorstellungen auf der anderen Seite, die eine *vita activa* in persönlicher Armut jenseits der Klostermauern in der Welt geradezu förderten und dezidiert in den Vordergrund stellten“ (Cygler und Melville 2002, 427; ähnlich Vicaire 1966, bes. 95). Es ging dabei um nicht weniger, als die kontemplative Seite des klösterlichen Lebens in ein resonantes Weltverhältnis zu integrieren. Während die *vita contemplativa* in diesem Resonanzgeschehen primär als eine empfangende Haltung charakterisiert wird, erfüllt die *vita activa* die „Selbstwirksamkeitserwartungen“ (Rosa 2016, 24f.) der Ordensmitglieder²³ und macht sie auf diese Weise in ihrem apostolischen Wirken „berührbar“ (Rosa 2016, 25). Die Tränen des Dominikus, die im Zuge seines Heiligsprechungsverfahrens mehrfach bezeugt sind, stehen *pars pro toto* für diese dominikanische Berührbarkeit (Jordan von Sachsen² 2003, 35, Nr. 11; Jordan von Sachsen 1933/35, 32, Nr. 12).

Es ist vor allem das Verdienst des bereits erwähnten Ordensmeisters Humbert von Romans, eine „Synthese“ (Cygler und Melville 2002, 427²⁴) der beiden gegengläufigen Ausrichtungen – der kontemplativen und der aktiven – erfolgreich in Angriff genommen zu haben. Er tat dies sowohl mit dem bereits erwähnten Kommentar zur Augustinusregel als auch mit seiner „Erläuterung der Konstitutionen der Predigerbrüder“ („*Expositio super constitutiones fratrum Praedicatorum*“).

²² Belege bei Cygler und Melville 2002, 425, Anm. 30–33 (Kursivsetzung: U.E.), mit Rekurs auf *Acta canonizationis* 1933/35, bes. 134, Nr. 12; 149, Nr. 31; 157, Nr. 38; 161, Nr. 41; 166, Nr. 47.

²³ STh III, 40,1 ad 2: „*vita activa secundum quam aliquis praedicando et docendo contemplata aliis tradit, est perfectior quam vita quae solum contemplatur*“.

²⁴ Vicaire 1966, 90: „*Synthèse évangélique*“.

Das letztgenannte Werk ist unvollendet geblieben (Cygler und Melville 2002, 428²⁵). Dennoch finden sich in ihm zwei wesentliche Instrumente, mit denen Humbert die kirchenrechtlich höher stehende Regel und die ihr gegenüber juristisch niedere Partikularnorm der Konstitutionen auf gleicher Höhe miteinander zu verbinden sucht. Das erste Instrument ist das dominikanische Dispensrecht, das zweite die Bestimmung, dass die Vorschriften von Konstitutionen und Regel nicht unter Sünde verpflichten: „Deswegen will der Orden, dass seine Gesetze nicht unter Sünde verpflichten, damit die Brüder sie mit Verständnis annehmen.“ (LCO 2023, 1. § VI²⁶)

Das Dispensrecht, das in der Idee wohl auf Dominikus zurückgeht, rechtlich aber erst nach seinem Tod festgeschrieben wurde, kommt dem jeweiligen Oberen (*praelatus*) zu; ihm obliegt die Macht (*potestas*), von den klösterlichen Verpflichtungen – vor allem vom Gebet – zu dispensieren, wenn dies das Studium oder die Predigt verlangen. Zugunsten der *vita activa* kann der einzelne Bruder, gemäß der situativen Notwendigkeit, von konkreten Verpflichtungen, welche die *vita contemplativa* dem Dominikaner auferlegt, befreit werden. Umgekehrt kann das Dispensrecht nicht in Anspruch genommen werden.

Das zweite Mittel betrifft die Ahndung von Verstößen gegen die Ordensvorschriften. Auch wenn solche Vergehen geahndet werden müssen („*sed ad penam*“, LCO 2023, 281), verpflichten sie nicht unter Sünde („*non ad culpam*“, LCO 2023, 1. § VI; LCO 2023, 281). Dies kann, so Humbert, auch in Bezug auf die Regel gelten. Auf der niedrigsten der drei Verpflichtungsstufen sei auch ein Verstoß gegen die Regel keine Sünde. Als Beispiel erwähnt Humbert die Vorschrift der Augustinusregel, nach der der Ordensmann sein Fleisch durch Fasten bezwingen soll (Augustinus 2003, 235, Nr. 3.1.). Ein Verstoß gegen das nach der Regel obligatorische Fastengebot ist demnach nicht als Sünde zu bewerten.

Erwähnt werden muss noch, dass zu Beginn von Humberts Amtszeit als Ordensmeister Papst Alexander IV. Kardinal Hugo von St. Cher OP beauftragte (3. Februar 1255) und apostolisch bevollmächtigte, eine „gesetzgeberische Vereinheitlichung der Bestimmungen der Regel des hl. Augustinus und der bestehenden Satzungen der Dominikaner in eine Regel durchzuführen.“ (Walz 1954, 219) Die „amtliche Einmischung“ (Walz 1954, 2019) von Papst und Kardinal scheiterte jedoch letztlich am Widerstand der Predigerbrüder.

25 Humberts Kommentar umfasst nur den Prolog und die ersten Sätze der Distinctio I.

26 „*Qua de causa, Ordo vult quod leges propriæ non obligent ad culpam, ut fratres sapienter eas amplectantur.*“ (LCO 2023, 1. § VI).

8 Giorgio Agamben: Lebensform als *tertium* zu Norm und Leben

Die voranstehende Untersuchung zur Regelauslegung bzw. -bewertung durch Humbert von Romans und Thomas von Aquin macht deutlich, dass sich beide Protagonisten um eine Flexibilisierung der normativ bindenden Rechtstexte zugunsten des gelebten Lebens mühten. Regel und Leben sollten zusammengeführt werden – bei bleibender Unterscheidung. Denn was würde, so ist mit Agamben zu fragen, „aus der Regel, wenn sie restlos mit dem Leben zu verschmelzen scheint? Und was aus einem Menschenleben, wenn es nicht mehr von der Regel zu unterscheiden ist?“ (Agamben 2012, 17) Den beiden dominikanischen Protagonisten ging es eben nicht darum, das (klösterliche) Leben einfach der Regel zu unterwerfen. Zu sehr mühten sie sich um eine relativierende Auslegung der Rechtstexte. Vielmehr war ihnen daran gelegen, dass eine bestimmte Lebensform – die der Apostel – zur Regel der dominikanischen Existenz werden sollte.

Beide Predigerbrüder – Humbert wie Thomas – waren angetreten, die neue Gestalt des Ordenslebens gegen die Traditionalisten ihrer Zeit zu verteidigen: Humbert auf dem Gebiet des Rechts, Thomas als Theologe. Ihre legalismuskritische Sicht nimmt Giorgio Agamben zum Ausgangspunkt seiner Reflexionen zur (franziskanischen) Lebensform. In der zu seinem „*Homo Sacer*“-Projekt zählenden Studie über das Verhältnis von „Ordensregel und Lebensform“ (Agamben 2012) greift Agamben die skizzierten Positionen auf, denen gemäß das Befolgen der Regel im Allgemeinen substantiell ist (Humbert von Romans) und das Leben gemäß der Regel zentral (Thomas von Aquin). Für Agamben ist dabei ‚der Übergang von ‚die Regel geloben‘ zu ‚geloben, nach der Regel zu leben‘ (das Leben geloben)‘ (Agamben 2012, 83f.) entscheidend. Diese Verschiebung führe dazu, so der Venezianische Philosoph weiter, dass die normierende Regel nicht mehr – wie vormals – im Deduktionsverfahren auf das Leben angewendet werde. Vielmehr bringe die Regel in einem performativen Akt das Leben selbst hervor (Agamben 2012, 100). Der Berliner Antisemitismusforscher Philipp Schlägl erläutert den von Agamben diskutierten Zusammenhang zwischen Regel und Leben auf der einen und Lebensform auf der anderen Seite wie folgt: „Im Begriff der ‚Lebensform‘ fallen Leben und Form/Regel zusammen, sodass das nackte Leben nicht mehr vom sozialen Leben abgetrennt werden kann und so nicht mehr der souveränen Macht ausgeliefert ist“ (Schlägl 2017, 105).

Die machtkritische Stoßrichtung, die Schlägl hervorhebt, unterstreicht die von Rosa und Steinfath vertretene Auffassung, nach der eine gelingende Resonanzbeziehung als das Andere der Entfremdung verstanden werden kann. Das durch die Performanz der Regel hervorgebrachte soziale Leben schützt das nackte Leben in

seiner Ohnmacht. Rosas Resonanztheorie, so wurde eingangs festgehalten, zielt in ihrem normativen Kern auf eine Theorie des guten Lebens. Dieses gute, d.h. mit Anderen resonante Leben ist allerdings nicht konsonant; es kennt immer auch entfremdet-dissonante Aspekte. Theologisch gesprochen: „Die Ohnmacht des nackten Lebens und die Macht Gottes werden hier verbunden. Gottes Lebensmacht [...] erspart nicht die Gewalt des Ausnahmezustandes, aber sie überschreitet dessen Gewalt. Das ist die Aktion der Auferstehung.“ (Sander 2004, 95–96).

Die regulierte und regulierende Ordensexistenz der Dominikaner sucht dieses christologisch wie soteriologisch zentrale Spannungsgefüge in ihren sozial geteilten Praktiken gemeinschaftlich selbstwirksam und lebbar sowie in der Predigt zum Heil der Menschen performativ sagbar zu machen. Im Rahmen dieser sich im Sinne Jaeggis immer wieder neu konstituierenden, niemals abgeschlossenen Lebensform arbeiten die Ordensmitglieder daran, die Spannung zwischen Rechtsnorm (vorgeschriebene Regel) und Erfahrung (gelebtes Leben) in eine kommunitäre Lebensform als ihr „*tertium* bezüglich des Rechts und des Lebens“ (Agamben 2012, 191) zu überführen.

Mit den *Constitutiones* steht im Dominikanerorden, so konnte gezeigt werden, ein zentrales Instrument zur Verfügung, mit dessen Hilfe die Brüder früh schon ihre Erfahrungen aus dem gemeinsam gelebten Leben in einen normierenden Rechtstext einbringen konnten. Als revidierbare Statuten regelt das Buch der Konstitutionen und Ordinationen die klösterliche Lebensweise. Damit beförderten die *Constitutiones* in der Geschichte der Dominikaner sehr früh schon eine Entwicklung, in deren Verlauf „sich seit dem 13. Jahrhundert der Schwerpunkt der Spiritualität von der Ebene der Regel und der Lehre auf die des Lebens und der *forma vivendi* verlagert“ (Agamben 2012, 192) hat.

Vor dem Hintergrund des hier Erarbeiteten kann abschließend der Resonanzraum der dominikanischen Lebensform in schematischer Weise als Dreieck dargestellt werden. Dieses unterscheidet sich allerdings in signifikanter Weise von Rosas „Resonanzdreieck“ (Rosa 2016, 411). Dessen im schulischen Kontext verortetes Dreieck verbindet „Lehrer“, „Schüler“ und „Stoff“. Das hier vorgeschlagene Trigon verbindet die Augustinusregel, die Konstitutionen des Predigerordens und die dominikanische Lebensform. Die Regel als normierter und normierender Rechts- text kommt dabei dem nahe, was bei Rosa der Stoff ist. Wo in Rosas Resonanzdreieck jedoch zwei Gruppen lebendiger menschlicher Akteur:innen (Lehrer:innen und Schüler:innen) resonierend interagieren, haben wir es im folgenden Dreieck mit ‚Hybriden‘ zu tun. Die Konstitutionen der Dominikaner sind einerseits erfahrungsorientiert und auf das Subjekt ‚Brüdergemeinschaft‘ bezogen (Aspekt menschliche/r Akteur/e), andererseits stellen sie eine Norm mitsamt einer Verfahrensordnung dar, die dafür sorgt, dass die einzelnen Mitglieder der Gemeinschaft ihre sozialen Weltbeziehungen im Resonanzraum des Kapitels entfalten und zum

Klingen bringen können. In diesem Sinne kann mit Walz von einer „Lebensnorm“ (Walz 1954, 219) gesprochen werden. Der dritte Eckpunkt des dominikanischen Resonanzdreiecks ist die Lebensform, die ihrerseits ebenfalls gelebtes Leben in all seinen Vollzügen (Praktiken, Interpretationen, Interpretationsschemata in der Gemeinschaft) und Bezügen (Selbst, soziale Welt, Dingwelt) auf der einen Seite, und normative Gehalte – nun aber vor allem hinsichtlich eines mit Transzendenzbezügen ausgestatteten guten Lebens – miteinander in Beziehung setzt. Ähnlich dem schulischen „Resonanzgewebe“ (Rosa 2016, 416) geht es auch dem dominikanischen „Resonanzgeschehen“ (Rosa 2016, 413) darum, dass in der „kollektive[n] Lebensführung“ (Jaeggi 2014, 77) ‚etwas‘ zum Sprechen gebracht beziehungsweise zum Leben erweckt wird“ (Rosa 2016, 413). Im Dominikanerorden ist dieses ‚etwas‘ an erster Stelle das *salus animarum*: Gottes Heil für die Menschen.

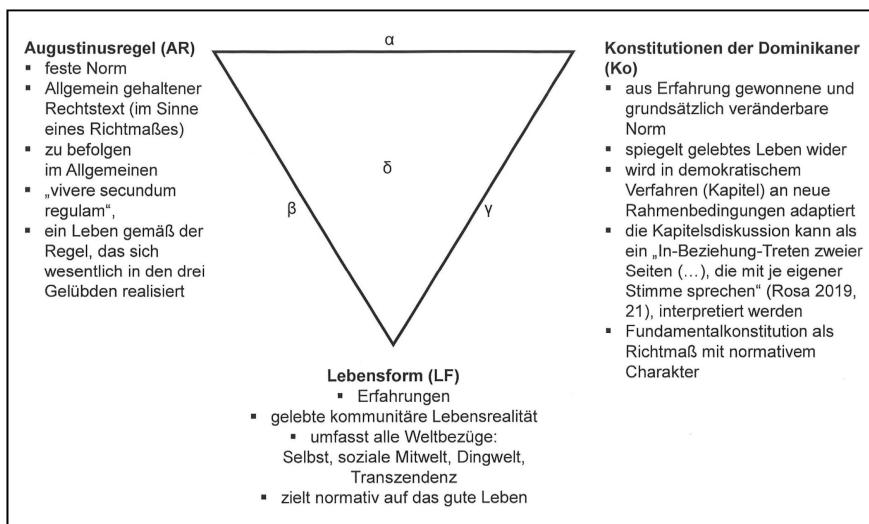


Abb. 1: Schematische Darstellung des Resonanzraums der dominikanischen Lebensform

Legende zu Abb. 1:

α: AR (Norm) ist resonant zu Ko (Leben) – et vice versa.

β: dominikanische LF als konkrete Verwirklichung des ‚vivere secundum regulam‘ ist resonant zu AR – und vice versa.

γ: Ko als erfahrungsgebasierte veränderbare Norm ist resonant zu gelebter kommunitärer LF – und umgekehrt inspiriert LF das Generalkapitel, Ko zu aktualisieren.

δ: AR, Ko und LF verdanken sich alle dem Heil-von-Gott-her und dienen der Predigt dieser Heils-wirklichkeit.

Bibliographie

- Adorno, Theodor W. 1970. „Erziehung nach Auschwitz.“ In ders. *Erziehung zur Mündigkeit, Vorträge und Gespräche mit Hellmuth Becker 1959 – 1969*, hg. v. Gerd Kadelbach, 92 – 109. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Agamben, Giorgio. 2012. *Höchste Armut. Ordensregel und Lebensform (Homo Sacer Bd. IV,1)*. Aus dem Italienischen von Andreas Hiepko. Frankfurt/M.: S. Fischer.
- Arendt, Hannah. 1960. *Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten. Rede über Lessing*. München: Piper.
- Cygler, Florent und Gert Melville. 2002. „Augustinusregel und dominikanische Konstitutionen aus der Sicht Humberts de Romanis.“ In *Regula Sancti Augustini. Normative Grundlage differenter Verbände im Mittelalter*, hg. v. Gert Melville und Anne Müller (Publikationen der Akademie der Augustiner-Chorherren von Windesheim Bd. 3), 419 – 454. Paring: Augustiner-Chorherren.
- Dewey, John. 1996. *Die Öffentlichkeit und ihre Probleme*. Aus dem Amerikanischen von Wolf-Dieterich Junghanns, hg. und mit einem Nachwort versehen von Hans-Peter Krüger. Bodenheim: Philo.
- Dewey, John. 2000. *Demokratie und Erziehung. Eine Einleitung in die philosophische Pädagogik*. Aus dem Amerikanischen von Gudrun und Harald Hylla (Beltz Taschenbuch Bd. 57). Weinheim: Beltz.
- Dietsche, Bernward. 1952. „Kommentar.“ In Thomas von Aquin. *Summa Theologiae II-II, 183 – 189: Stände und Standespflichten* (Deutsche Thomas-Ausgabe Bd. 24), 339 – 468. Heidelberg – München: Kerle / Graz – Wien – Salzburg: Pustet.
- Dominicaans Studiecentrum voor Theologie en Samenleving, Ed. 1997. *Het heil op de hielen: Over de belofte van het vervulde leven* (DSTS-cahier vol. 11). Nimwegen: DSTS.
- Eggensperger, Thomas und Ulrich Engel. 2024. „Religious Orders and Synodality. The Democratic Constitution of the Dominican Order as an Inspiration for the Overdue Democratization of the ecclesia universalis.“ In *Synodality in Europe: Theological reflections on the Church on synodal paths in Europe*, ed. by Margit Eckholt, 83 – 99. Berlin – Münster: Lit.
- Emcke, Carolin. 2019. „Ideologisch.“ *Süddeutsche Zeitung* v. 27.09.2019 (Nr. 224).
- Engel, Ulrich. 2010. „Konsens und Wahrheit. Der Dominikanerorden als praktisch verfasste Kommunikationsgemeinschaft.“ In ders. *Gott der Menschen. Wegmarken dominikanischer Theologie*, 14 – 40. Ostfildern: Grünewald.
- Engel, Ulrich. 2021. „Leitung auf Zeit – Leitung durch Wahl. Über die demokratische Verfassung des Dominikanerordens im Blick auf ihre spirituelle und kirchenpolitische Relevanz.“ In *Macht und Kirche*, hg. v. Valentin Dessoy, Ursula Hahmann und Gundo Lames, 272 – 287. Würzburg: Echter.
- Frank, Isnard W. 2021. *Verständertes Mönchtum. Zur Sozialgestalt des Dominikanerordens*, hg. v. Klaus-Bernward Springer (Dominikanische Quellen und Zeugnisse Bd. 23). Leipzig: Benno.
- Held, Lukas. 2014. „Rezension zu: Rahel Jaeggi, Kritik von Lebensformen, Berlin 2014.“ *H-Soz-Kult*, 29.09.2014, <https://www.hsozkult.de/publicationreview/id/reb-21496> [abgerufen am 12.06.2024].
- Hoyer, Wolfram. ²2003. „Die ‚Ältesten Konstitutionen‘ des Ordens der Predigerbrüder. Einführung und Übersetzung.“ In Jordan von Sachsen, *Von den Anfängen des Predigerordens*, hg. v. Wolfram Hoyer (Dominikanische Quellen und Zeugnisse Bd. 3), 203 – 232. Leipzig: Benno.
- Hübenthal, Christoph. 2019. „Das ‚poröse Selbst‘ und die universale Reichweite der Resonanztheorie.“ In *Resonanz. Im interdisziplinären Gespräch mit Hartmut Rosa*, hg. v. Jean-Pierre Wils (Texte & Kontexte der Philosophie Bd. 13), 139 – 150. Baden-Baden: Nomos.

- Huizing, Klaas. 2019. „Rosa(s) Resonanzkunst. Eine theologische Antwort.“ In *Resonanz. Im interdisziplinären Gespräch mit Hartmut Rosa*, hg. v. Jean-Pierre Wils (Texte & Kontexte der Philosophie Bd. 13), 127–138. Baden-Baden: Nomos.
- Iwashima, Tadahiko. 1982. *Menschheitsgeschichte und Heilserfahrung. Die Theologie von Edward Schillebeeckx als methodisch reflektierte Soteriologie* (Themen und Thesen der Theologie). Düsseldorf: Patmos.
- Jaeggi, Rahel. 2014. *Kritik von Lebensformen*, Berlin: Suhrkamp.
- Kalsky, Manuela. ²2013. „Heil im alltäglichen Leben. Weiterdenken mit Edward Schillebeeckx in einer multireligiösen und multikulturellen Gesellschaft.“ In *In memoriam Edward Schillebeeckx. Impulse für Theologien im 21. Jahrhundert / Impetus for Theologies in the 21st Century*, hg. v. Thomas Eggensperger, Ulrich Engel und Angel F. Méndez Montoya, 211–229. Ostfildern: Grünewald.
- Koudelka, Vladimir J. 1958. „Notes sur le cartulaire de s. Dominique.“ *Archivum Fratrum Praedicatorum* 28: 92–114.
- Koudelka, Vladimir J. 1983. *Dominikus*. Olten – Freiburg/Br.: Walter.
- Kuitert, Harry und Edward Schillebeeckx. 1975. *Jezus van Nazareth en het heil van de wereld*. Baarn: Ten Have.
- Lukács, Georg. 1968. „Die Verdinglichung und das Bewusstsein des Proletariats.“ In ders. *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik* (1923) (Werke Bd. 2), 257–397. Neuwied: Luchterhand.
- MacIntyre, Alasdair. 2006. „Epistemological Crises, Dramatic Narrative, and the Philosophy of Science.“ In ders. *The Task of Philosophy. Selected Essays*. Vol. 1, 3–23. Cambridge UK: Cambridge University Press. [Der Text ist online zugänglich unter: <https://toutcequimonte.files.wordpress.com/2015/02/macintyre-epistemological-crises-1.pdf>; abgerufen am 12. 06. 2024].
- Marx, Karl. 1973. „Ökonomisch philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844.“ In ders. und Friedrich Engels, *Werke* (MEW Erg.-Bd. 1), 465–588. Berlin: Dietz.
- Mazón, Cándido. 1940. *Las Reglas de los religiosos. Su obligación y naturaleza jurídica* (Analecta Gregoriana vol. 24). Rom: Gregoriana.
- Meertens, Christiane. 2000. „Humbertus de Romanis OP (1200–1277). Ordensmeister und Zeitgenosse Alberts des Großen.“ *Wort und Antwort* 41: 180–182.
- Peters, Tiemo Rainer. 2014. „Politische Predigt? Eine Skizze.“ In *Dominikanische Predigt*, hg. v. Thomas Eggensperger und Ulrich Engel (Dominikanische Quellen und Zeugnisse Bd. 2), 226–236. Leipzig: Benno.
- Radcliffe, Timothy. 2001. *Gemeinschaft im Dialog. Ermutigung zum Ordensleben*, hg. v. Thomas Eggensperger und Ulrich Engel (Dominikanische Quellen und Zeugnisse Bd. 2). Leipzig: Benno.
- Radcliffe, Timothy. 2024. *Freiheit und Verantwortung. Plädoyer für eine synodale und demokratische Kirche*, hg. v. Thomas Eggensperger und Ulrich Engel (Dominikanische Quellen und Zeugnisse Bd. 30). Freiburg/Br.: Herder.
- Rosa, Hartmut. ³2016. *Resonanz. Soziologie einer Weltbeziehung*. Berlin: Suhrkamp.
- Rosa, Hartmut. 2019. „Resonanz als Schlüsselbegriff der Sozialtheorie.“ In *Resonanz. Im interdisziplinären Gespräch mit Hartmut Rosa*, hg. v. Jean-Pierre Wils (Texte & Kontexte der Philosophie Bd. 13), 11–30. Baden-Baden: Nomos.
- Sander, Hans-Joachim. 2004. „Macht im Zeichen der Opfer. Die Gottesspur der Menschenrechte.“ In *Menschenrechte. Gesellschaftspolitische und theologische Reflexionen in europäischer Perspektive*, hg. v. Thomas Eggensperger, Ulrich Engel und Frano Prcela (Kultur und Religion in Europa Bd. 1), 75–101. Münster: Lit.

- Schillebeeckx, Edward. 1979. *Menschliche Erfahrung und Glaube an Jesus Christus. Eine Rechenschaft.* Aus dem Niederländischen von Hugo Zulauf. Freiburg/Br.: Herder.
- Schillebeeckx, Edward. 1990. *Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung. Zwischenbericht über die Prolegomena zu einer Christologie.* Aus dem Niederländischen von Hugo Zulauf (Quaestiones Disputatae Bd. 78). Freiburg/Br.: Herder.
- Schlögl, Philipp. 2017. „Die Zeichen der Zeit. Zum Verhältnis von Messianismus und Macht bei Giorgio Agamben.“ In *Gottes schwache Macht. Alternativen zur Rede von Gottes Allmacht und Ohnmacht*, hg.v. Rebekka A. Klein und Friederike Rass, 97–105. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Simmel, Georg. 2006. *Die Großstadt und das Geistesleben.* Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Steinfath, Holmer. 2019. „Resonanz und gutes Leben.“ In *Resonanz. Im interdisziplinären Gespräch mit Hartmut Rosa*, hg.v. Jean-Pierre Wils (Texte & Kontexte der Philosophie Bd. 13), 45–56. Baden-Baden: Nomos.
- Taylor, Charles. 2009. *Ein säkulares Zeitalter.* Aus dem Englischen von Joachim Schulte. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Thomas von Aquin. 1952. *Summa Theologiae II-II, 183–189: Stände und Standespflichten* (Deutsche Thomas-Ausgabe Bd. 24). Heidelberg – München: Kerle / Graz – Wien – Salzburg: Pustet.
- Tugwell, Simon. 1983. „Dominican risks.“ *Dominican Ashram* 2:173–189.
- Tugwell, Simon. 1995. „Notes of the life of St. Dominic.“ *Archivum Fratrum Praedicatorum* 65:6–35.
- Tugwell, Simon. 2001. „The evolution of Dominican structures of government. III: The early development of the second distinction of the Constitutions.“ *Archivum Fratrum Praedicatorum* 71:5 – 182.
- Vicaire, Marie-Humbert. 1966. „Les deux tradition apostoliques ou l'évangélisme de saint Dominique.“ In *Saint Dominique en Languedoc* (Cahier de Fanjeaux vol. 1), 74–103. Toulouse: Éditions Privat. [Der Text ist online zugänglich unter: https://www.persee.fr/doc/cafan_0575-061x_1966_act_1_1_899#cafan_0575-061X_1966_act_1_1_T1_0090_0000, abgerufen am 12.06.2024].
- Walz, Angelus. 1954. „Magne pater Augustine‘. Dominikanisches zur Regel des hl. Augustinus.“ *Angelicum* 31,3:213–231.
- Weber, Max. 1985. *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, besorgt von Johannes Winckelmann. Tübingen: Mohr 5. rev. Aufl.
- Weber, Max. 2002. „Wissenschaft als Beruf.“ In ders. *Schriften 1894–1922*, ausgewählt von Dirk Kaesler, 474–511. Stuttgart: Kröner.
- Weber, Max. ³2010. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Vollständige Ausgabe*, hg. und eingeleitet von Dirk Kaesler. München: Beck.
- Wils, Jean-Pierre. 2019. „Heimatversprechen und Weltverstummen.“ In *Resonanz. Im interdisziplinären Gespräch mit Hartmut Rosa*, hg.v. Jean-Pierre Wils (Texte & Kontexte der Philosophie Bd. 13), 111–125. Baden-Baden: Nomos.
- Wohlmuth, Josef, Hg. 2000. *Konzilien des Mittelalters. Vom Ersten Laterankonzil (1123) bis zum Fünften Laterankonzil (1512 – 1517).* Im Auftrag der Görres-Gesellschaft ins Deutsche übertragen und hg. unter Mitarbeit von Gabriel Sunnus und Johannes Uphus (Dekrete der Ökumenischen Konzilien Bd. 2). Paderborn u.a.: Schöningh.

Quellen

- Acta canonizationis 1933/35 „Acta canonizationis s. Dominici.“, ed. Angelus Walz. In *Monumenta historica Sancti Patris Nostri Dominici* vol. 1–2 (Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Vol. 15–16), vol. 2, 89–104. Paris: [o.V.] 1933 / Roma: [o.V.] 1935.
 [Der Text ist online zugänglich unter: <https://archive.org/details/monumenta-ordinis-fratrum-prae15-vol16/page/n209/mode/2up>, abgerufen am 12.06.2024.]
- Augustinus² 2003 „Die Regel des hl. Bischofs Augustinus.“ In Jordan von Sachsen, *Von den Anfängen des Predigerordens*, hg. v. Wolfram Hoyer (Dominikanische Quellen und Zeugnisse Bd. 3), 233–243. Leipzig: Benno.
- Augustinus 2023 „Regula Beati Augustini Episcopi [Prototyp in archivio generali Ordinis].“ In *Liber Constitutionum et Ordinationum Fratrum Ordinis Praedicatorum*, ed. Bruno Cadoré, mutationibusque factis in Capitulo Generali de Biên Hòa sub Gerardo Francisco Timoner, 1–9. Roma: Curia Generalitia.
- Älteste Konstitutionen² 2003 „Die ‚Ältesten Konstitutionen‘ des Ordens der Predigerbrüder.“ In Jordan von Sachsen, *Von den Anfängen des Predigerordens*, hg. v. Wolfram Hoyer (Dominikanische Quellen und Zeugnisse Bd. 3), 244–297. Leipzig: Benno.
- Honorius III.² 2003 „Bulle ‚Gratiarum omnium largitor‘ Papst Honorius III. vom 21. Januar 1217, mit der der Prior und die Predigerbrüder von St. Romanus in Toulouse aufgefordert werden, unerschrocken das Evangelium zu verkünden und dem Papst im fürbittenden Gebet beizustehen.“ In Jordan von Sachsen, *Von den Anfängen des Predigerordens*, hg. v. Wolfram Hoyer (Dominikanische Quellen und Zeugnisse Bd. 3), 331–332. Leipzig: Benno.
- Humbert von Romans 1888 „Expositio Regula B. Augustini, secundum B. Humbertum [de Romanis].“ In *B. Humberti de Romanis Opera de vita regulari: Epistola de tribus votis substantialibus religionis; Expositio Regulae Beati Augustini (vol. I)*, ed. Joachim Joseph Berthier, 43–633. Roma: Befani.
 [Der Text ist online zugänglich unter: <https://dl.ub.uni-freiburg.de/diglit/humbertus1888-1>, abgerufen am 12.06.2024.]
- Jordan von Sachsen 1933/35 „Libellus de Principiis Ord. Praedicatorum auctore lordano de Saxonia.“, ed. Scheeben. In *Monumenta historica Sancti Patris Nostri Dominici* vol. 1–2 (Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Vol. 15–16), vol. 1, 1–88. Paris: [o.V.] 1933 / Roma: [o.V.] 1935.
 [Der Text ist online zugänglich unter: <https://archive.org/details/monumenta-ordinis-fratrum-prae15-vol16/page/n209/mode/2up>, abgerufen am 12.06.2024.]
- Jordan von Sachsen² 2003 „Büchlein von den Anfängen des Predigerordens.“ In: Jordan von Sachsen, *Von den Anfängen des Predigerordens*, hg. v. Wolfram Hoyer (Dominikanische Quellen und Zeugnisse Bd. 3), 27–95. Leipzig: Benno.
- LCO 2023 *Liber Constitutionum et Ordinationum Fratrum Ordinis Praedicatorum*, ed. Bruno Cadoré, mutationibusque factis in Capitulo Generali de Biên Hòa sub Gerardo Francisco Timoner. Roma: Curia Generalitia.